ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

TOME VIII

GRECS ET BARBARES

HANS SCHWABL, HANS DILLER, OLIVIER REVERDIN,
WILLY PEREMANS, H. C. BALDRY, ALBRECHT DIHLE

FONDATION HARDT
POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE
VANDŒUVRES - GENÈVE

Entourés de peuples étrangers, les Grecs ont été d'emblée sensibles à ce qui les en distinguait. A l'étonnement, admiratif souvent, d'Homère et des premiers poètes lyriques, à la curiosité qui incite un Hécatée, un Hérodote à entreprendre leurs voyages et leurs enquêtes, succède, au moment des Guerres Médiques, une attitude nouvelle. Vainqueurs des Perses, conscients de leur supériorité morale et spirituelle sur ceux qu'ils qualifient collectivement de Barbares, les Grecs se plaisent à opposer, non sans naïveté, leur civilisation de la liberté, leur idéal individualiste, à la confusion et à la cohue des peuples asservis au Grand Roi.

La crise spirituelle et morale provoquée par la guerre du Péloponèse pousse les Grecs à s'évader d'un présent lourd de déconvenues pour se réfugier dans le passé, qu'ils idéalisent, ou dans l'utopie. Parallèlement, ils s'emploient à fonder en raison le sentiment qu'ils ont de leur supériorité; mais cela ne les empêche pas de s'intéresser aux peuples barbares, de les considérer parfois sous un jour romanesque, de prêter créance à mille récits merveilleux sur leur compte.

Dès la fin du Ve siècle, une idée s'impose: le genre humain est un; la différence entre Grecs et Barbares n'est pas fondamentale, mais accidentelle. Cette idée conduira Alexandre et les écoles philosophiques, en particulier les stoïciens, à insister sur l'unité du genre humain. Parallèlement, l'ethnographie hellénistique s'efforcera d'expliquer scientifiquement la diversité des civilisations et le caractère propre des peuples primitifs.

Dans les royaumes hellénistiques, Grecs et Barbares ont vécu côte à côte. Etudier leurs rapports dans l'Egypte ptolémaïque éclaire sous un angle fort instructif le problème plus général de leurs relations.

La Fondation Hardt a chargé les professeurs Hans Schwabl (Berlin), Hans Diller (Kiel), Olivier Reverdin (Genève), H. C. Baldry (Southampton), Albrecht Dihle (Cologne) et Willy Peremans (Bruxelles) de traiter les sujets qui viennent d'être esquissés et de discuter de quelques-uns des aspects que posent, entre le IXe et le IIe siècle avant notre ère, les relations entre Grecs et Barbares. Le présent volume contient leurs six exposés et une version résumée de leurs discussions, auxquelles un jeune savant gahnéen, M. Alex Kwapong, avait été invité à se joindre.

Francs suisses: 28.—; N.F.: 32.—; £2/10/—
DM.: 28.—; $6.50; Lire: 4.000.—

FONDATION HARDT
POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

ENTRETIENS

Tome VIII

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

TOME VIII

★

GRECS ET BARBARES

SIX EXPOSÉS ET DISCUSSIONS

PAR

HANS SCHWABL, HANS DILLER,
OLIVIER REVERDIN, WILLY PEREMANS, H. C. BALDRY,
ALBRECHT DIHLE

VANDŒUVRES-GENÈVE

4-9 SEPTEMBRE 1961

LES ENTRETIENS ONT ÉTÉ ORGANISÉS ET CE VOLUME A ÉTÉ PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS DE LA BOLLINGEN FOUNDATION INC., NEW-YORK, N. Y., ET DU FONDS NATIONAL SUISSE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

TABLE DES MATIÈRES

AVERTISSEMENT

Les Entretiens publiés dans ce volume ont eu lieu à Vandœuvres du 4 au 9 septembre 1961.

La Fondation Hardt avait chargé le professeur Albrecht Dihle de les préparer et de les organiser; elle avait invité les professeurs Baldry (Southampton), Dihle (Cologne), Diller (Kiel), Peremans (Louvain), Reverdin (Genève) et Schwabl (Berlin) à présenter des exposés; M. Kwapong (Ghana), Mlle Pfister (Genève) et le Dr Lichtenthaeler (Leysin) ont pris part aux discussions. Retenu à Berlin par les événements politiques, M. Schwabl a envoyé son exposé, qui a été discuté, mais n'a pu assister aux Entretiens.

Comme les trois précédents, ce volume a été édité par M. Reverdin.

I

HANS SCHWABL

Das Bild der Fremden Welt bei den Frühen Griechen

DAS BILD DER FREMDEN WELT BEI DEN FRÜHEN GRIECHEN

Das herodotische Geschichtswerk beginnt mit einer historischen Interpretation der Entführungssagen, die angeblich persischen Erzählern in den Mund gelegt wird. Io, Europa, Helena bezeichnen hier Stationen der Auseinandersetzung zwischen Europa und Asien. Die Erdteile sind einander entgegengestellt, und es wird fraglos vorausgesetzt, dass es eine Einheit gibt, in der Troia, Phönikien und Aegypten von allem Anfang an gegen die Welt der Griechen stehen. Die Welt der « Barbaren », Asien, ist hier im Sinne der Weltreichsidee des Ostens zusammengefasst. Die Perser haben sie von ihren Vorgängern ererbt, und sie impliziert den Anspruch der Souveränität des Grosskönigs über alle Völker. Erst dieser Anspruch — und seine erfolgreiche Abwehr — führen die Griechen dazu, sich in anderer Weise als bisher gegen die « Barbaren » als Gesamtheit abzuheben und ihre politische und menschliche Existenz auch geistig durch den Gegensatz zu bestimmen.

Indem wir dies andeuten, haben wir den Punkt gewonnen, bis zu dem unsere Untersuchung gehen muss. Wir fragen, wie die Griechen vorher fremde Völker, mit denen sie Kontakt hatten, vor allem die Völker des Ostens angesehen haben. Es gibt dafür nicht allzuviele direkte Zeugnisse, aber eine kurze Skizze mag doch versucht werden.

Als Ausgangspunkt bietet sich das Ende des 2. und der Anfang des 3. Buchs der *Ilias* an, der Bundesgenossenkatalog und die Schilderung vom Aufmarsch der beiden Heere. Der Katalog der troianischen Bundesgenossen geht deutlich über den Rahmen dessen hinaus, was der Dichter sonst über Kämpfer auf troianischer Seite zu sagen weiss. Es sieht so aus, als ob hier im Grunde einfach alle Völkerschaften zusammengefasst wären, mit denen die Griechen

vor der Zeit des Iliasdichters Krieg zu führen hatten oder von deren Existenz in Kleinasien sie eine Ahnung besassen. So sind auch die Pelasger hier, dann die Thraker und Päonen, und unter den Völkern Kleinasiens fehlen die Phryger nicht. Da ist ferner in *Il.* XVIII, 288 ff. so etwas wie eine Andeutung ihrer Reichsbildung, denn nach Phrygien und Mäonien geht der Besitz der Stadt des Priamos, verkauft in der Not des Kriegs (vgl. auch XVI, 718 f.). Dass diese Völker alle nicht griechisch sprechen und sich auch untereinander nicht verstehen, das ist deutlich bewusst. Einmal sehen wir es von der troischen (*Il.* II, 803 ff.), ein andermal gewissermassen von der griechischen Seite (*Il.* IV, 433 ff.). An der einen Stelle fordert Iris-Polites Hektor auf, zum Kampfe rüsten zu lassen, und dabei wird unser Blick auf die vielen Hilfsvölker hingewiesen, die in der Stadt des Priamos sich befinden; es heisst: ἄλλη δ' ἄλλων γλῶσσα πολυσπερέων ἀνθρώπων.

Wer jeweils der Anführer ist, der möge die Anweisungen geben und seine Leute hinausführen. Es folgt der Katalog. Und dann kommt mit dem Beginn des dritten Buches der Aufmarsch der beiden Heere: dem Geschrei und Gelärme der Troianer, das mit dem Kreischen von Vögeln verglichen wird, stellt sich das Schweigen der Griechen gegenüber. Dieselben Motive kommen im 4. Buch wieder, aber hier ist der Blickwinkel verändert. Zunächst wird das Herankommen der Griechen mit dem Gleichnis von der hereinbrechenden Meereswoge verdeutlicht. Dann: nur die Anführer sprechen, ihre Leute schweigen. Dagegen die Troer. Der Vergleich ist jetzt der von Schafen im Stalle eines reichen Mannes, die den Lämmern blökend Antwort geben. Und dann wird wieder das Geschrei im Troerheer hervorgehoben und als Begründung gegeben:

οὐ γὰρ πάντων ἦεν ὁμὸς θρόος οὐδ' ἴα γῆρυς
ἀλλὰ γλῶσσ' ἐμέμικτο πολύκλητοι δ' ἔσαν ἄνδρες.

Man gewinnt den Eindruck [1], dass das Bild mit einem Male nicht mehr die Kontingente verschiedener Völker betrifft, sondern dass bunt durcheinandergewürfelte Scharen wild durcheinanderschreien. Jetzt ist von den σημάντορες auf der Griechenseite die Rede, während auf der Gegenseite nur das Durcheinander der vielen Sprachen in Erscheinung tritt.

Es ist möglich, dass in den Gleichnissen auch der Eindruck, den ganz unverstandene Sprachen erwecken, mitwirkt. Wenn wir dies annehmen, so hätten wir hier sozusagen eine Illustration des Begriffes βάρβαρος, und dass der Begriff existiert, das zeigt das Epitheton der Karer, die βαρβαρόφωνοι heissen (*Il.* II, 867). Dass die Karer in einer Reihe von Fremdvölkern allein diese Bezeichnung erhalten, muss freilich zu denken geben, vielleicht auch, dass der Begriff in unseren Quellen erst wieder bei Heraklit auftaucht, in dessen Spekulation das Phänomen der Sprache eine bedeutende Rolle spielt. Es ist also im Grunde nicht möglich, etwas Genaueres über die Konnotationen des Begriffs bis zur Zeit der Perserkriege anzugeben. Bei Heraklit sind die Menschen mit den ψυχαὶ βαρβάρων solche, die die Zeichen der Sinne nicht zu deuten und zu verstehen wissen. Das βαρβαρόφωνος Homers charakterisiert die Sprache der Karer, und zwar kaum bloss als Fremdsprache [2]. Der Affekt des Ablehnens und Wertens schwingt in beiden Fällen wohl mit. Und man versteht es im Hinblick auf die Karer auch, wenn man hört, dass sie Milet besitzen. Dagegen stellt der Ausdruck ἀλλοθρόοι ἄνθρωποι, den die Odyssee kennt, nichts anderes als die fremde Sprache fest. Er fällt, wenn vom Handel in der Ferne

[1] Zu πολύκλητος vgl. H. KRONASSER, *Die Sprache* III 1956, 172 f.

[2] Vgl. auch *Od.* VIII, 294: Hephaistos geht nach Lemnos μετὰ Σίντιας ἀγριοφώνους. Anders als bei βαρβαρόφωνοι ist hier ein eindeutiges Charakteristikum der Sprache und des Volks gegeben. Das zunächst nur Lautmalende an βάρβαρος zeigt wohl auch die Νηὶς Ἀβαρβαρέη (*Il.* VI, 22), und es kann kaum Zufall sein, dass der eine ihrer Söhne (Aisepos) einen Flussnamen trägt (Euryalos tötet ihn).

die Rede ist (I, 183) oder vom Sklavenmarkt, zu dem jemand verschleppt wird (XV, 453).

Die Griechen haben also, wie nicht anders möglich, die Grenzen, die die Sprache zieht, von allem Anfang an empfunden. Sie haben freilich auch die Unterschiede, die Griechen von Griechen trennten, stark empfunden. Aber sie haben zugleich, und das sollte man daneben nicht vergessen, in einer sehr intensiven Weise um die Gemeinsamkeit aller Menschen gewusst. Dieses Wissen ist nicht zuletzt mit ihren allgemeineren religiösen Anschauungen aufs engste verknüpft. Zeus, um nur dies eine zu sagen, bindet sich nicht an eine Stadt oder ein Volk.

Im Epos verschwinden die Grenzen zwischen den Völkern, die uns der Dichter selbst gezeigt hat, in dem Augenblick, da wir den Kämpfern und ihren Schicksalen selbst begegnen. Die Sage hat Begebenheiten der Vergangenheit ins Griechische verwandelt, und das ist ihr Recht. Aber es kommt damit doch wohl auch eine Mentalität zum Ausdruck. Finden wir vielleicht auch hier schon — in der Art, wie die Sage sich erinnert und gestaltet wird — die Mentalität, die es Aischylos später gestattete, seine *Perser* ohne jede gehässige Feindschaft auf die Bühne zu bringen? In das Antlitz des Xerxes ist da kein Zug der Fratze gezeichnet.

Odysseus mag uns hier vielleicht etwas weiterhelfen. Er ist ja am weitesten herumgekommen, unfreiwillig genug, und bis an die Grenzen der Welt verschlagen worden. Auch hier sind wir fern von der Darstellung wirklicher Begegnungen. Aber etwas von den Erwartungen drückt sich hier aus, mit denen die Griechen der Zeit in die noch weitgehend unbekannte weite Welt hinausblicken. Immerhin heisst es von Odysseus, dass er πολλῶν ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω.

Was mit dem νοῦς gemeint ist, sagen uns vor allem Motivverse der *Odyssee*, die auch Alkinoos, als er Odysseus zu seinen Erzählungen auffordert, in den Mund nimmt:

ἀλλ' ἄγε μοι τόδε εἰπὲ καὶ ἀτρεκέως κατάλεξον,
ὅππῃ ἀπεπλάγχθης τε καὶ ἅς τινας ἵκεο χώρας
ἀνθρώπων, αὐτούς τε πόλιάς τ' εὖ ναιεταούσας,
ἠμὲν ὅσοι χαλεποί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι,
οἵ τε φιλόξεινοι καί σφιν νόος ἐστὶ θεουδής

Götterferne oder Götternähe, Wildheit oder « Gerechtigkeit », Achtung oder Verachtung der Ordnung des Zeus, das sind dann auch die Motive, die etwa die Gestaltung der Phäaken- oder der Kyklopenepisode (um zwei Gegenbilder zu nehmen) massgeblich bestimmen [1]. Hier tauchen so etwas wie Bilder der zivilisierten und der (in unserem Sinne des Worts) barbarischen Existenz auf.

Wir wollen daneben nun einen geographisch lokalisierten Mythos halten, der ohne Zweifel einer historischen Erfahrung entspringt. Wir meinen den Mythos vom Aegypterkönig Busiris, der Fremde zu opfern pflegt, bis ihm Herakles schliesslich das Handwerk legt. Es ist ein Schreckbild aus der Ferne, das uns, wenn wir uns fragen, was ihm zugrundeliegen mag, vielleicht auch hilft, eine der Wurzeln der griechischen Offenheit gegenüber dem Fremden etwas deutlicher zu bestimmen.

Wir können die Ueberlieferung des Busirismythos nicht analysieren, wollen aber feststellen, dass wenig darauf ankommt, ob die schon in der Antike geäusserten Zweifel an der Historizität der Menschenopfer bei den Aegyptern

[1] Odysseus spricht diese Motivverse auch beim Land der Kyklopen (IX, 174 ff.; bei den Phaiaken VI, 119), und dass Phaiaken und Kyklopen auch für den Dichter Gegenbilder sind, zeigt neben motivischen Querverbindungen (Achtung bzw. Nichtachtung der Götter und Fremden) wohl auch schon der einstige Auszug der Phaiaken aus der Nähe der gewalttätigen Kyklopen (VI, 3 ff.), was umso signifikanter ist als nach VII, 206 die Giganten (vgl. VII, 59 f.; die Laistrygonen werden in X, 120 mit ihnen verglichen) und Kyklopen in gleicher Götternähe wie die Phaiaken wohnen, auch in der Schilderung des Kyklopenlandes die positiven Züge der Götternähe nicht fehlen.

zurecht bestehen [1]. Es liegen dem Mythos jedenfalls Erfahrungen einer Fremdenfeindlichkeit zugrunde, und es ist kaum zu weit hergeholt, wenn man dabei besonders auch an Osirisfeste denkt, an denen Menschen « typhonischer » Haut- und Haarfarbe, im Grunde also Nichtägypter, immer in Gefahr standen, in einer Reihe mit anderen Abbildern des Seth angegriffen, verhöhnt und wohl auch getötet zu werden. Fremdland, das ist der Herrschaftsbereich des Seth. Fremde Göttinnen, soweit sie in Aegypten Einlass finden, werden zu seinen Konkubinen. Taten fremder Götter werden zu Taten Seths. Kultisch ist der Sieg des Pharao der Sieg des Guten gegen das Böse, der siegreiche Kampf des Horus gegen Seth. Das Fremde ist so in vielfacher Hinsicht in Gefahr, « typhonisiert » zu werden, auf der Seite des Bösen zu stehen.

Es liegt uns ferne, das alles als die einzig mögliche Haltung des Aegypters zu verabsolutieren. Aber es ist gut, sich klarzumachen, dass in der Vorstellungswelt der Griechen auch nicht die geringsten Ansätze [2] zu einer solchen religiös begründeten Xenophobie vorliegen, und man darf das wiederum nicht einfach als selbstverständlich hinnehmen.

[1] Zur Frage der Menschenopfer bei den Aegyptern vgl. HOPFNER zu Plut., *De Isid.* 380 *d* (Bd. II, S. 268). Kritik am Busirismythos Hdt. II, 45 (möglicherweise mit Spitze gegen Hekataios, vgl. L. PEARSON, *Early Ionian Historians*, Oxf. 1939, S. 98 u. 103). Vgl. auch HILLER v. GÄRTRINGEN *RE* III 1074, wo das aus Theon *Prog.* 6 Geschlossene (= Hes. *Fr. falsum* 11 Rz.²) hinfällig ist. Ob der Herakles dieses Mythos zunächst überhaupt griechisch ist, mag offen bleiben (ein Indiz dagegen wäre etwa der Herold Chalbes nach der Version des Pherekydes; wenn er = semit. klb = Hund ist, dann dürfte sich zuletzt dahinter der « latrator Anubis » verstecken). [2] Etwas anderes ist Exklusivität der Kulte, die sich durch Stammesbindungen ergibt. Aber das betrifft oft schon Menschen derselben Stadt. Der Fall des Isagoras, der in Athen als Rivale des Kleisthenes eine bedeutende Rolle spielt, obwohl seine Verwandtschaft noch dem karischen Zeus opfert, oder der Gephyräer, die eigene Kulte haben, ist lehrreich für die Duldung und das Weiterleben des Andersartigen gerade in der kultischen Sphäre. Vgl. dazu etwa RADERMACHER, *Mythos und Sage* (1938), S. 160 f.

Die menschliche Ansicht des anderen, selbst als Feind, ist wesentlich darin begründet und ergibt den Aspekt, der die Erinnerungen der Sage an den trojanischen Krieg wie auch die Darstellung der Perser und des Xerxes bei Aischylos miteinander verbindet.

Wie kommt es zu dieser Haltung? Dass sie nicht auf Unkenntnis fremder Völker beruht, wird man behaupten dürfen, auch schon für das Epos. Aus ihm erfahren wir ja durchaus noch einiges von dem Umkreis der Kenntnisse, die man von fremden Ländern hat. Sie beschränken sich im wesentlichen auf das östliche Mittelmeer, während im Westen deutlich sehr bald das Niemandsland des Mythos beginnt. Jedenfalls sind Kontakte zu Fremdvölkern da, und es ist wichtig, dass diese kein Bild des Fremden auslösen, das ihn zu etwas wesentlich anderem machte als die Griechen. Es gilt das im Grunde für alle Schilderungen, die irgendwo im östlichen Mittelmeer spielen. Darüber hinaus beginnt einfach das Fabelland, und mit seinen Einwohnern treten uns freundliche und schreckliche Bilder im Wechsel vor Augen.

Wir wollen uns dazu drei Fragen stellen:

1. Welche Kontakte lösen das bezeichnete, im Grunde so griechische Bild des Fremden aus?

2. Wie weit ist die Grenze zwischen dem Fabelland und dem geographisch Bekannten im Epos selbst bewusst?

3. Wie weit sind ungenauer bekannte Völker, wenn ich so sagen darf, idealisiert oder dämonisiert?

1. Es liegt auf der Hand, dass die Völker im Bereich des kleinasiatischen Küstengebiets am besten bekannt sind. Die *Ilias* setzt Verhältnisse der Sage voraus, was bedeutet, dass in den Kampf um Troia zugleich Erinnerungen an Kontakte und Kämpfe mitverwoben sind, die nicht im Raum von Troia stattgefunden haben. Das gilt besonders deutlich für die Lykier als Bundesgenossen der Troianer [1].

[1] Zu den Lykiern als Bundesgenossen der Troianer vgl. NILSSON, *Mycen. orig. Gr. myth.* (1932), 57 ff.

Der Bundesgenossenkatalog[1] gibt dann, wie schon gesagt, überhaupt eine Summe von Feinden, mit denen die Griechen gekämpft haben. Hierin spiegeln sich vor allem auch Verhältnisse bei der Landnahme in Kleinasien. Erinnerungen aus der mykenischen Zeit und der Zeit der Kolonisation in Kleinasien bestimmen denn auch ohne Zweifel zunächst das Bild des Fremden. Die Auseinandersetzungen bei der Landnahme müssen erbarmungslos gewesen sein und in vieler Hinsicht den Beutezügen der *Ilias* vergleichbar, nur dass die Absicht bestand, dazubleiben. Von Gnade oder Besitzrecht des anderen konnte da nicht die Rede sein, aber nie erscheint der andere als seinem Wesen nach barbarischer oder grundsätzlich anders als die Griechen. Das eigentlich Barbarische bzw. Exotische gehört einer Ferne an, die die des Mythos ist. Soweit der Gesichtskreis aber reicht, sind die Menschen nicht wesentlich voneinander verschieden. Und diese Anschauung bleibt, auch wenn der Kontakt der des Krieges ist. Man scheut in ihm vor keiner Grausamkeit zurück. Bei der Einnahme einer Stadt werden die Männer getötet, Frauen in die Sklaverei verkauft oder behalten. Dass es dabei kaum eine Rolle spielt, ob es sich um Leute dreht, deren Sprache man versteht, wird man dazufügen dürfen. Soll man sich die Einnahme von Smyrna durch die Joner[2] viel anders vorstellen als die von Milet? Hinsichtlich Milets haben wir die Nachricht, dass die alten Milesier, die ein Gemisch von Karern und später gekommenen « Kretern » gewesen wären, soweit männlich, getötet wurden, die Frauen und Töchter aber von

[1] Näheres bei W. KULLMANN, *Die Quellen der Ilias* (Hermes Einzelschriften 14, 1960), S. 169 ff. [2] Mimnermos *Fr.* 12 D. ist ziemlich eindeutig ((Σμύρνην εἵλομεν Αἰολίδα. Vgl. Tyrt. *Fr.* 4,2 und Paus. VII, 5,1); die Rahmenstelle (Strabon) bietet eine Rückkehrlegende. Vgl. auch Hdt. I, 150, der von einem Handstreich der in die Stadt zunächst aufgenommenen Joner berichtet. Ebda 151: auf Lesbos 'Αρίσβαν ἠνδραπόδισαν Μηθυμναῖοι, ἐόντας ὁμαίμους.

den Jonern geheiratet[1]. Das ist wahrlich grausam genug, aber wir sehen an diesem Beispiel auch, wie da von vornherein die Sitte der Nachbarvölker ins Haus kommt, wie unter diesen Umständen die Grenze zwischen Griechen und Nichtgriechen, nicht so sehr in der Sprache, sondern in der Lebensart verschwimmen musste. Wichtig ist da vor allem dann auch noch das Vorgehen gegen die einheimischen Kultstätten und ihre Priester, vor allem das Gebiet grosser Heiligtümer. Die Chryse-Episode aus Homer ist das Beispiel der Achtung, die ein Priester sich erzwingt, und für die Verehrung des « gemeinsamen » Gottes durch die Griechen. Nehmen wir dazu die Tradition über das Heiligtum in Ephesos: Im Lande hätten (mit den Karern verwandte) Leleger und Lyder gewohnt; sie werden daraus und aus der Stadt vertrieben. Das Heiligtum und seine Umwohner werden geschont (Paus. VII, 2,7).

Wir brauchen und können die hier geschilderten Verhältnisse nicht auf ihre exakte Geschichtlichkeit prüfen; dass sie die Situation der Landnahme in Kleinasien einigermassen genau wiedergeben, das dürfte man kaum bezweifeln, und wir dürfen allein aus diesen Gegebenheiten festhalten, was ja durch die geographische Situation der kleinasiatischen Griechen von vornherein klar ist, dass das Zusammenkommen und teilweise auch Zusammenleben mit fremden Völkern einfach zur alltäglichen Erfahrung dieser Griechen gehört haben muss, und so dürfen wir uns auch in den sprachlichen Verhältnissen des Gebiets eine Situation denken, die die Verständigung mit dem anderssprachigen Nachbar

[1] Zur gemischten Herkunft der « sogenannten » Joner (zuerst Hom. *Il.* XIII, 685 'Ιάονες ἑλκεχιτῶνες) und den karischen Frauen in Milet Hdt. I, 146, vgl. Paus. VII, 2,5 f. (Didyma existiert schon vor dem Kommen der Joner). Milet in den Händen der Karer: *Il.* II, 867 f. (das kretische Milet II, 647. Dazu die Miletossage: Apollod. *Bibl.* III, 1,2. Antonin. Lib. 30). Eine Mäonierin oder Karerin, die Elfenbein färbt *Il.* IV, 141 f.

kein Problem sein liess. Vor allem hinsichtlich der Sitte kann es keine scharfen Grenzen gegeben haben.

Das Gesagte muss besonders für den religiösen Bereich gelten. Natürlich bleiben da lokale und Stammestraditionen stark. Aber die lokale Zersplitterung der kultischen Traditionen ist ein Phänomen, das den Griechen überall entgegentrat und das allgemeinere Anschauungen über die Götter nicht hindert. Diese allgemeineren Anschauungen sind es auch, die ein Band herstellen zwischen den nur lokalen Erscheinungen des Götterkults; und es sind vor allem sie, die in Erscheinung treten, wo die Berührung mit fremdländischen Traditionen einsetzt. Wir sehen, dass da überall Götter geglichen, dass überall die Präsenz der griechischen Götter vorausgesetzt wird, dass vor allem nirgendwo die Götter der Fremden auf die Seite des Bösen treten. Eine der Voraussetzungen dabei ist wohl, dass bereits im zweiten Jahrtausend hinsichtlich der allgemeinen Vorstellungen über die Götter und die grossen Götterbildungen Verhältnisse entstanden sind, die das Wiedererkennen des Eigenen im Fremden ermöglichen. Etwa im Hinblick auf die *Theogonie* [1] ist das nunmehr ganz deutlich geworden und man darf nicht verkennen, dass damit das Ordnungsgerüst des Pantheons und die Stellung des obersten Gottes in ihm gegeben ist. Die Uebernahme wesentlicher Elemente gerade der grossen Götter aus dem Orient tritt dazu. Für uns ist dabei wesentlich, dass sich daraus eine Haltung ergibt, die hier wie dort

[1] Eine Zusammenfassung habe ich *RE Suppl. Bd.* IX s.v. « Weltschöpfung » versucht. — Wie der Fremdeinfluss im griechischen Mythos durch Uebersetzung und Gleichung immer wieder unkenntlich werden musste, dafür scheint ein Beispiel lehrreich, in dem der fremdsprachige und der griechische Name noch nebeneinanderstehen: Learchos und Melikertes (Apollod. *Bibl.* I, 9, 1-2. Das sonst. Mat. bei Lesky *RE* XV 514 ff.); da ist der eine doch wohl Uebersetzung des anderen und der « Honigschneider » M. kaum mehr als ein Notbehelf. Zeitpunkt und Art der Uebernahme bedürfen natürlich in jedem Falle genauester Untersuchung.

dieselben Götter wirksam sein lässt, und wir werden dies nicht allein aus den Verhältnissen einer Naturreligion uns erklären dürfen, sondern aus einer vorliegenden Annäherung der Anschauungen, die nicht nur dem einmaligen Kontakt entsprungen sein kann.

Vielleicht dürfen wir es so ausdrücken. Die Fremde, in die die Griechen zunächst eintreten, ist ihnen nicht ganz fremd. Es gibt in ihr Gemeinsamkeit in vielen Dingen der Sitte und der materiellen Kultur. Man wird sagen dürfen, dass das Epos etwas davon spiegelt. Und diese Erfahrung dürfte zum guten Teile die Erwartungen und Vorstellungen mitbestimmt haben, mit denen man auch an die Fremden in grösserer Ferne heranging.

2. Mit dem 8. Jahrhundert beginnt der eigentliche Ausbruch der Griechen in die Weite. Das Epos freilich setzt noch einen Zustand voraus, der vorherliegt. Wir haben gesagt, dass der Osten des Mittelmeers einigermassen bekannt ist, während sich der Westen ins Fabelland verliert. Wenn wir von Bekanntheit sprechen, so kann dies zum Teil nicht mehr besagen, als dass hier eine Kunde vorliegt, die anders ist als die Kunde vom Fabelland. Man darf diese Unterscheidung auch für das Epos selbst in Anspruch nehmen, insofern nämlich, als Odysseus in den Lügengeschichten, die er auftischt, nie etwas von dem Bereich erzählt, in den er nach der Geschichte tatsächlich verschlagen wurde, sondern sich mit Aegypten und sidonischen Händlern begnügt. Das zeigt, dass für den Dichter und seine Hörer zwischen den Gegenden, wo einer wohl hingekommen sein mag, und den Landschaften, die Odysseus befährt, durchaus ein Unterschied besteht. Damit soll dem 8. Jahrhundert nicht ein Zweifel an der Existenz der Landschaften des Mythos in die Schuhe geschoben werden, aber es liess sich wohl auch damals nicht so bald jemand von einem Dahergelaufenen im Ernst erzählen, er sei bei den Kyklopen oder den Phäaken gewesen. Das sollte gegenüber den späteren Lokalisierungsversuchen

nicht ganz ausser Acht bleiben. Dass es aber auch nach Aegypten weit genug ist, das zeigen die Irrfahrten des Menelaos. Sie stellen zugleich einen Kontrast zu den Irrfahrten des Odysseus dar und beweisen damit auch ihrerseits, was wir zu diesen sagen durften. Auch Menelaos bleibt im wesentlichen in dem Bereich[1], den der unerkannte Odysseus mit seinen Lügengeschichten bezeichnet. Und dieser Kontrast soll offenbar die Abenteuer des Odysseus steigern und in dem so gut wie unbetretbaren Land der θαυμάσια lokalisieren. Dort draussen sind dann Licht und Schatten streng verteilt: da sind die Lockungen eines seligen, sorglosen Daseins, gewissermassen auf den Inseln der Seligen, mit den Lotophagen, der Insel des Aiolos, den Göttinnen und der Insel der Phäaken — und da sind auch die Schrecken der Barbarei und gigantischen Urtümlichkeit mit den Laistrygonen und Kyklopen. Diese werden wie Hirten geschildert, denen die Natur (« Zeus ») fern von jeder Zivilisation alles von selber gibt, ein nicht uninteressanter Zug, weil hier die Motive des goldenen Zeitalters da sind (z.B. auch: keine Schiffe), zugleich aber mit den negativen Zeichen einer barbarischen Existenz (das *sine lege* ist hier

[1] Dass auch Menelaos die Grenzen zum Fabelland überschritten hat, soll damit nicht bestritten werden. Auch er kommt in der Aufzählung *Od.* IV 83 ff. mit den Aithiopen und doch wohl auch den Erembern in im Grunde rein mythisches Gebiet. Aber davon wird nichts ausgeführt und alles bleibt doch ganz anders geographisch orientiert als die Fahrten des Odysseus (an unserer Stelle wird Wunderbares nur von Libyen erzählt: der dortige Viehsegen). Vgl. im übrigen A. Lesky, *Aithiopika*, *Hermes* 87, 1959, (27 ff.), 34 und W. von Soden, *Wien. Stud.* 72, 1959, 26 ff., der die Sidonier und Erember auf das Westgebiet ('ereb, Abend), in dem die Phoiniker kolonisieren, deutet und die Aufzählung als Periplus, als erträumte Umseglung Afrikas, auffassen möchte. Dass dem Dichter der Odyssee die Küstenbeschreibung « in ihrer inhaltlichen und formalen Ausprägung » schon bekannt ist, hebt R. Güngerich, *Die Küstenbeschreibung in der ant. Literatur* (Orbis ant. 4), Münster 1950, S. 7 mit Recht hervor (besonders auch im Hinblick auf die Beschreibung der Insel Pharos *Od.* IV, 354 ff.)

Verachtung des Zeus) verbunden werden. Es sind dieselben Motive, die später bei der Verherrlichung des einfachen Lebens primitiver Völker wieder aufklingen. Wie denn überhaupt die mythischen Motive von der seligen Existenz im Wunderland am Weltrand nie ganz verstummen.

Die eigentlich faszinierende Ferne bleibt für die frühe Zeit vor allem die des Mythos. In sie fahren bis zu einem gewissen Grad die Kolonisten hinaus, deren Wege freilich vorher schon durch den Handel erkundet sein mussten. Ihr Weg ist ein Weg der Gefahr, und so ist es deshalb vielleicht nicht ganz Zufall und wie ein Symbol, dass Odysseus gerade die Insel vor dem Kyklopenland so eindringlich, wie mit dem Blick des Kolonisten betrachtet (IX, 116 ff.).

Mit Odysseus und seinen Abenteuern bringt man dann natürlich vieles im Westen in Verbindung. So steht in der hesiodischen *Theogonie* (1011 ff.) Telegonos als Sohn des Odysseus und der Kirke mit Agrios und Latinos zusammen an einer Stelle, an der auch die Tyrrhener genannt sind (wenn man auch für die Stelle nicht gern den alten Böoter verantwortlich macht).

Wir wenden uns wieder dem Osten zu, denn hier sind die Griechen nicht allein die Gebenden, sondern vor allem auch die Nehmenden. Das Epos und Hesiod verraten es schon am Bestand der Mythen. Auch gibt es Sagen über Stadtgründungen durch Heimkehrer aus dem troischen Krieg. In der Orontesmündung ist Posideion (Herodot III, 91, aller Wahrscheinlichkeit nach identisch mit dem ausgegrabenen Al Mina), ein griechischer Umschlagsplatz nördlich des Kasion Oros, während das alte Ugarit-Ras Schamra, das starke mykenische Einflüsse erfahren hatte, im Süden liegt, beides Punkte, auf die man bei der Debatte um die Uebernahme orientalischen Mythenguts durch die Griechen nachdrücklich hingewiesen hat. Im Epos ist dann vor allem, wenn wir weiter nach Süden der Küste folgen, von Sidon und dem Kunstgeschick seiner Einwohner sowie von

phönikischen Händlern [1] die Rede. Einer dieser Händler hat Odysseus angeblich aus Aegypten weggebracht, eine an sich ganz plausible Geschichte, aber echte Kunde von diesem Lande ist den Erwähnungen im Epos nicht anzumerken. Daraus kann man keine absolut sicheren Schlüsse ziehen, aber Aegypten liegt jedenfalls sehr fern, und man sieht es schon daran, dass die Aegypter allesamt als ein Volk von zaubermächtigen Medizinmännern dargestellt werden, die die wunderbarsten *pharmaka* in ihrem Besitz haben. Hier mag etwas von einer Erinnerung an das wahre Aegypten mitschwingen, vielleicht auch das tatsächlich vorhandene Prestige seiner Aerzte. Jedenfalls werden dem Aegypter mehr oder weniger übermenschliche Gaben zugeschrieben — ἦ γὰρ Παιήονός εἰσι γενέθλης (*Od.* IV, 232). Das bringt uns zu dem, was wir als Punkt 3 unserer Fragen formulierten. Wir sehen hier ein ganzes Fremdvolk, die Aegypter, nahe daran, « dämonisiert », mit übermenschlichen Kräften begabt zu werden [2] — wie dies anders auch für die Aethiopen gilt, die ganz in einer mythischen Funktion aufgehen und zunächst wohl überhaupt ein mythisches Volk sind. Sie sind eines der Völker vom Rande der Erde und tauchen ganz ein in den

[1] Dass man wusste, wie phoinikische Namen zu klingen hatten, zeigt der König Arybas der *Odyssee*, XV, 426. Wie sollte das auch anders möglich sein bei einem Volk, von dem das Alphabet samt den Buchstabenbezeichnungen übernommen ist. Die phoinikischen Händler, deren Ware man offenkundig bewundert, bekommen die wenig schmeichelhafte Charakterisierung τρῶκται (XV, 416; vgl. XIV, 289), « Gauner ».

[2] Nicht ganz gleichgültig scheint in diesem Zusammenhang die Bereitschaft, im Fremden, der (in jedem Falle als Schutzbefohlener des Zeus) daherkommt, zunächst einmal einen Gott zu vermuten (z.B. *Od.* VII, 198 ff.; I 105 der Taphierfürst Mentes = Athena in der Darstellung des Dichters). Vergleichbar ist eine « Dämonisierung » wie die des Spähers Polites (des « Bürgers ») als Iris; sie erfolgt, weil von seiner Botschaft eine « übermenschliche » Wirkung ausgeht. Die Venedigersagen des Alpengebiets (auch wenn sie zunächst mit der Stadt Venedig nichts zu tun haben) bieten eine Analogie für das Unheimliche des überlegenen Fremden. Zu den Aithiopen vgl. die S. 14 Anm. 1 zit. Arbeit Leskys.

Bereich der Götter und des Gottesdiensts. Zu ihnen führt im Grunde kein Schiff, sondern nur die Phantasie oder der Weg der Götter. Sonst sei — zu den Aegyptern — nochmals an den Busirismythos erinnert, dessen ägyptischen Aspekt wir oben herauszustellen suchten und der jetzt, als ein Schreckbild aus der Fremde, nocheinmal dastehe.

Kehren wir zu den Jonern zurück. Der homerische *Hymnus auf Apollon* schildert sie uns in ihrem Glanze und Reichtum beim Fest in Delos. Und er preist vor allem den Chor der Deliaden. Dabei fällt eine eigenartige Aussage, die freilich nicht ganz eindeutig interpretiert werden kann (162 ff.):

πάντων δ' ἀνθρώπων φωνὰς καὶ βαμβαλιαστὺν (κρεμβ.. al.)
μιμεῖσθ' ἴσασιν· φαίη δέ κεν αὐτὸς ἕκαστος
φθέγγεσθ' · οὕτω σφιν καλὴ συνάρηρεν ἀοιδή.

Dass es um Sprache geht, zeigt deutlich das « ein jeder könnte meinen, er selber spräche, bildete die Laute », und wenn das auch in erster Linie auf griechische Dialekte gehen mag [1], so wird man sich doch fragen müssen, ob die Aussage unseres Dichters darauf beschränkt werden darf. Sind diese Deliaden alle Delierinnen, sind sie alle Griechinnen? Man wird es fragen dürfen bei einem Heiligtum, das religiöses Zentrum der Inselwelt ist und einem Gotte gilt, der im Westen wie im Osten Fuss gefasst hat und sicher nicht allein bei Griechen verehrt wird: 179 ff.

ὦ ἄνα, καὶ Λυκίην καὶ Μηονίην ἐρατεινὴν
καὶ Μίλητον ἔχεις ἔναλον πόλιν ἱμερόεσσαν,
αὐτὸς δ' αὖ Δήλοιο περικλύστου μέγ' ἀνάσσεις.

Natürlich ist Apoll nicht einfach ein Gott des Ostens, der in den Westen gewandert ist, aber er schlägt als Gott

[1] ALLEN-HALLIDAY-SIKES entscheiden sich in ihrem Kommentar (Oxf. 1936) für Dialekte, fügen allerdings hinzu, dass « religious centres appear to have been polyglot ». Zu βεδυ ζαψ κναξζβι als « liturgischer Formel » in Didyma: WILAMOWITZ, *Glaube der Hellenen* I² 78

eine der Brücken von Kleinasien über die Inseln zum griechischen Festland, und diese Brücke bezieht auch die einheimische Bevölkerung Kleinasiens zu einem Teile mit ein. Wie der Apoll von Delphi und Didyma ausstrahlt, das zeigen dann die Weihgeschenke lydischer Könige [1]. Natürlich hat ein berühmtes Orakel — aus leicht ersichtlichen Gründen — eine besondere Anziehungskraft, aber die Verehrung des Apoll von Delphi durch Nichtgriechen zeigt doch auch deutlich, wie dieser Gott, dem soviel von seinem Wesen aus dem Osten zugekommen ist, nun in seiner griechischen Form eine mächtige Wirkung hat. Und diese Wirkung ihrerseits ist ein Zeichen inniger Verbindungen.

Damit haben wir uns dem einigermassen geschichtlich Fassbaren genähert. Archilochos von Paros stellt uns Verhältnisse der Kolonisation vor Augen. Von Paros aus war Thasos kolonisiert worden und man kämpft dort und am Festland immer wieder gegen die Thraker [2]. Der Dichter selbst war allem Anschein nach der Sohn einer thrakischen Sklavin. Thraker sind die Gegner, gegen die er als Söldner kämpft. Von dem Saier, der den Schild hat, redet das berühmte Gedicht (*Fr.* 6 D.) und bei Salmydessos schiffbrüchig ans Land geschwemmt und von Thrakern mit dem hohen Schopf (Θρῆικες ἀκρόκομοι, vgl. *Il.* IV, 533) gefangen zu werden, zu einem Sklavenlos, das wünscht er einem, der einst sein Gefährte war (in dem freilich zweifelhaften *Fr.* 79 D.). Auf Thasos selbst haben es die Kolonisten nicht immer leicht, sich zu behaupten. Wer da zu ihnen stiess,

[1] Die Stiftungen des Kroisos nach Delphi und anderswohin Hdt. I, 92 (abschliessend). Nach Didyma Hdt. V, 36,3 (der Schatz genügt in der Meinung des herodotischen Hekataios zur Sicherung der Seeherrschaft Milets). Auch die Familienverhältnisse des Alyattes sind charakteristisch: Kroisos ist Sohn einer Karerin, Pantaleon Sohn einer Jonerin (Hdt. I, 92,3). Karer, Myser und Lyder haben in Mylasa als «Brüder» Kultgemeinschaft (Hdt. I, 171,6). Dazu sei an die Lyxes (Vater des Herodot), Panyassis und Examyes (Vater des Thales) erinnert.

[2] Vgl. H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie*, S. 187.

davon scheint *Fr.* 54 zu sprechen: « Alles Elend von ganz Hellas findet sich auf Thasos ein » (H. Fränkel) [1]. Ein Fragment geht, wie es scheint, auf einen Versuch mit den Einheimischen gemeinsame Sache zu machen; und das hat, wie Archilochos es sieht, nur allgemeines Unglück gebracht. Hier steht das böse Wort von den « thrakischen Hunden ». (*Fr.* 51 I A 40 ff.). Interessant ist auch *Fr.* 19, das das Unglück von Thasos nach dem Motto « das Hemd ist uns näher » dem von Magnesia gegenüberstellt. Nicht uncharakteristisch für die Griechen, und wir dürfen dazufügen, dass Archilochos nicht von der Hand eines Thrakers, sondern im Kampf der Parier gegen Naxos, von der Hand eines Griechen, gefallen ist. *Fr.* 22 nennt Gyges in einem ganz persönlichen Gedicht als Beispiel, sein immenser Reichtum und die gewaltige Macht ist's, was hervorgehoben wird; er ist der Herr des schafenährenden Asien (*Fr.* 23).

Damit sind wir wieder nach Kleinasien verwiesen, und wir dürfen hervorheben, dass in der Vorstellung des Archilochos ein Mann in Asien gebietet, der Herr des Lyderreiches. Das Phrygerreich [2] ist den Erschütterungen des Kimmerersturms erlegen, und Kallinos erinnert uns daran, dass der Krieg auch zum Alltag der ostgriechischen Städte gehört.

Was wir vor allem festhalten müssen, ist die Faszination, die dieses Reich der Lyder ausübt. Der König, der darüber herrscht, gilt ohne Zweifel als der Inbegriff der menschlichen Machtfülle und menschlichen Glücks, als ein Tyrannos grossen Stils. Auf τὰ Γύγεω τοῦ πολυχρύσου folgen bei Archilochos die θεῶν ἔργα. Für den glücklichsten Menschen

[1] Archil. *Fr.* 54: ὡς Πανελλήνων ὀιζὺς ἐς Θάσον συνέδραμεν. Vgl. dagegen noch *Il.* II, 530 und Strabon VIII, 6,6 p. 370, der Archil. und Hesiod als Zeugen für den Gesamtnamen anführt. Dazu Thuc. I, 3 mit der wesentlichen Erkenntniss, dass wo der Gesamtbegriff « Hellenen » fehlt auch sein Gegensatz (« Barbaren ») fehlen muss. [2] T. J. Dunbabin, *The Greeks and their Eastern neighbours*, London 1957, S. 31, 63 f. A. Götze, *Kleinasien* [2] 1957, S. 201 ff.

hält sich denn auch der Kroisos, den die Legende, die Herodot wiedergibt, mit Solon konfrontiert. Man wird annehmen dürfen, dass das Wunschbild der Tyrannis (...nach grosser Herrschaft zieht's mich nicht ... sagt Archilochos in unserem Kontext, sich dahingehend bescheidend, keineswegs abwertend) dadurch mit bedingt ist.

Eines ist sicher: Lydien fasziniert und ist für das Bewusstsein der Griechen kaum Fremdland. Natürlich wehren sich die Städte, in Abhängigkeit zu geraten [1], aber dieser Widerstand hätte einem jeden gegolten, und es gibt kaum Anzeichen, dass die Griechen gegen etwas anderes als gegen die politische Abhängigkeit an sich Bedenken hatten. Der Kampf gegen die Lyder ist denn auch in keiner Weise mit einem Kampf gegen die Kimmerer vergleichbar, auch nicht mit dem, was sich bei der Eroberung Smyrnas durch die Ioner einst begeben hatte oder mit dem, was Tyrtaios über die Knechtung der Messenier durch die Spartaner zu sagen weiss. Wer Tyrtaios liest, wird die Verhältnisse unter den Lydern (und auch unter den Persern) in Kleinasien wohl zu schätzen wissen.

Alkman lässt uns den Glanz der Hauptstadt des Lyderreiches ahnen, und es ist sehr gut möglich, dass der Mann aus dem hohen Sardes, von dem er spricht, er selber ist [2]. Es wäre wichtig, das zu entscheiden, aber klar ist, dass ihn

[1] Vgl. etwa Mimn. *Fr.* 13,3 f., Paus. IX, 29,4 (Kampf in der Hermosebene gegen Gyges und die Lyder) und dazu Hdt. I, 14. Den lydischen Einfluss auf eine ion. Stadt wie Kolophon zeigt sehr schön Xenophanes *Fr.* 3 ἁβροσύνας δὲ μαθόντες ἀνωφελέας παρὰ Λυδῶν (dazu C. M. Bowra, *Class. Quart.* 35, 1941, 119 ff.). Zu lydischer Lebensart vgl. auch Hdt. I, 155,4. Aehnliche Bewaffnung wie die Griechen (Hdt. VII, 74). Für vulgäre « Sprachmischung » sei auf Hipponax verwiesen (z.B. πάλμυς *Fr.* 3; 34; 35; 41. Als Eigenname schon *Il.* XIII 792. In lydischen Texten mehrfach belegt; vgl. J. Friedrich, *Kleinas. Sprachdenkmäler,* 1932, S. 109 (Nr. 1, Z. 1, u. ö). Vgl. auch die *RE* XIII 2155 f. zusammengestellten Glossen). [2] Zur Frage der Herkunft des Alkman: D. L. Page, *Alcman, The Partheneion* (Oxf. 1951), S. 169.

eine Herkunft aus Sardes noch nicht zum Lyder macht, und in jedem Falle ergibt sich aus dem *Fr.* 13 das hohe Ansehen, dessen sich Sardes im Sparta des 7. Jahrhunderts erfreut:

Οὐκ ἦς ἀνὴρ ἄγροικος οὐδὲ
σκαιὸς οὐδὲ παρὰ σοφοῖσιν
οὐδὲ Θεσσαλὸς γένος
οὐδ' Ἐρυσιχαῖος οὐδὲ ποιμήν,
ἀλλὰ Σαρδίων ἀκρᾶν.

Der Hirt [1] steht wohl auch hier als Gegenbild zu einer zivilisierten Existenz, konkret: zum Leben der grossen Stadt. Nicht wenige Griechen müssen in Sardes gelebt haben, und von dort kam manches, Musik mit ihren Instrumenten (damit wesentliche, wenn auch nicht im einzelnen aufzeigbare, Einflüsse auf die Lyrik [2]), Mode und eine die Ostgriechen weitgehend mitbestimmende Lebensart. Die lydische Mitra gilt als etwas Wunderschönes bei Alkman (*Fr.* 1, 67 f.), und Sappho drückt ihre Unzufriedenheit mit politischen Verhältnissen, die zur Verarmung geführt haben,

[1] Der Wilde als Hirt *Od.* IX, 187.215 (vom Kyklopen); «Hirten, in der Wildnis lebend, Schandkerle, nichts als Bäuche» (Hes. *Theog.* 26); die wie Tiere gesetzlos ausserhalb der Stadt lebten (Theognis 54 ff., vgl. H. Fränkel, *Dichtung u. Philosophie*, S. 512). — Die Aufzählungen weniger renommierter Herkunft zusammen mit dem übrigen zeigen wie in erster Linie der Glanz der grossen Stadt mit ihrem Leben fasziniert. Dass eine Stadt wohlverwaltet sein muss, liefert die Motive in der Gegenrichtung, wobei Phokylides *Fr.* 4 D. uns in den Orient weist: Νίνος ἀφραινούση gegenüber der winzigen Stadt am Berge (wozu Apul. *Met.* I, 10,5), die wohlgeordnet ist. Ninive ist allerdings da schon gefallen (612), und es spiegelt sich darin etwas vom einst allgemeinen Hass gegen die Assyrer (vgl. Hdt. I, 102 f.). Kontakt mit der assyrischen Macht hatte es (abgesehen von Zypern) in Kilikien gegeben (*FHG* II, 504, Berossos *Fr.* 12, dazu Dunbabin a.a.O. 31). Im Epos *Il.* VI, 395 ff. Achills Unternehmung gegen die Kiliker im hypoplakischen Theben (wozu Nilsson, *The Mycenaean origin of Gr. myth.* 61). [2] Es genügt auf das Φρύγιον μέλος (z.B. Alkman *Fr.* 97, Stesich. *Fr.* 14) oder ein Instrument wie die μάγαδις (Alkman *Fr.* 99) hinzuweisen. Vgl. auch Pindar *Fr.* 125 Sn. (Terpander und die lydische Pyktis) und dazu A. Lesky, *Gesch. d. griech. Lit.* 122.

damit aus, dass sie ihrer Tochter den Wunsch nach einer solchen Mitra verweist: so etwas Schmuckes gibt es jetzt nicht mehr für uns, sagt sie dazu (*Fr.* 98 *a b*). Bei Sappho (ihr Name ist so wenig griechisch wie der des Myrsilos, den man von dem Namen hethitischer Könige von einst, Muršiliš, nicht trennen kann), bei Sappho ist Lydien ganz nah: die Pracht seines Militärs mit den Streitwagen und dem Fussvolk erscheint im Gegenbild einer Beispielreihe und macht die Sehnsucht nach Anaktoria deutlich (*Fr.* 27 *a* D.), denn diese hat, gleich der Freundin der Atthis, fort nach Sardes geheiratet (*Fr.* 98 D.). Ueberhaupt gibt uns auch das Wenige, das wir von der Dichtung der Lesbier haben, einige Hinweise auf die Selbstverständlichkeit, mit der diese Griechen Kontakt mit der weiteren Welt haben und ins Weite hinausgehen. Die Lyder unterstützen mit sehr viel Geld die Aktion gegen eine Stadt, an der Alkaios (*Fr.* 42 D. = 69 L.-P.) beteiligt ist. Antimenidas, der Bruder des Alkaios, hat sich als Söldner des Königs von Babylon ausgezeichnet und hat als Beweis für seine Erzählungen ein kostbares Schwert mit heimgebracht. Er kommt allerdings, wie Alkaios es ausdrückt, von den Grenzen der Welt (*Fr.* 50 D. = 350 L.-P.). Das ruft uns zugleich die griechischen Söldner in Aegypten in Erinnerung, die sich in Abu Simbel verewigt haben [1], zu einer Zeit, da Naukratis schon besteht. Naukratis, gegründet wohl ganz am Ende des 7. Jahrhunderts, das bedeutet eine griechische Handelsstadt auf ägyptischem Boden, zugleich auch den Versuch der Aegypter, den Griechenhandel unter ihre Kontrolle zu bringen, keineswegs den Beginn der Kontakte. Nach Naukratis fährt Sapphos Bruder als Handelsmann, und wir hören von seiner Liebe zu einer Hetäre, die dort ihr Glück macht.

[1] 591 v. Chr. — Vgl. A. Bernard, O. Masson, *Les inscriptions grecques d'Abou-Simbel, REG* 70, 1957, 3ff. In der Inschrift, die die Umstände des Zugs angibt, findet sich der Ausdruck ἀλλόγλωσσοι für die Söldner im Gegensatz zu den Αἰγύπτιοι.

Bedenkt man nur diese paar Angaben, die einem im Grunde sehr geringen Material entstammen, so muss deutlich werden, dass Nachrichten über Reisen der frühen Lyriker und der ersten Philosophen als solche durchaus glaubhaft sind, wenn auch nicht in jedem Fall, besonders in dem, was sich daran knüpft, historisch. Was in jedem Falle zutrifft, ist eine geistige Atmosphäre, in der die Kenntnis der weiten Welt ihre Rolle spielt.

Wir können nicht mehr versuchen, die Anregungen zu skizzieren, die die Griechen dabei empfangen haben [1]. Wir wollten versuchen, sofern dies überhaupt möglich ist, ein Bild davon zu geben, wie die weite Welt den Griechen immer näher rückt und was ihren Blick dabei bestimmte. Die Quellen reichen im Grunde nicht aus, um darüber allzu Bestimmtes zu sagen. Aber etwas von der Haltung dürfte aus ihnen doch deutlich werden, die den Griechen dazu befähigte, für das Fremde offen zu sein. Und Motive ergaben sich, die auch später wichtig sind. Mythische, wie die vom seligen Leben irgendwo draussen in der Welt. Und politische: die Pracht des Lyderreichs mit seinem Reichtum. Noch nicht taucht der Gedanke auf, dass die Verhältnisse eines solchen Reiches den Griechen unangemessen wären. Es ist das Sinnbild einer grossen Herrschaft, ganz im positiven Sinn. Nichts ist noch da von den Begriffsverbindungen Tyrannis/Freiheit = Barbaren/Griechen. Nichts von den Gedanken, die den Barbaren als in seinem Wesen grundsätzlich anders als den Griechen bestimmen wollen. Die grosse Auseinandersetzung, die durch die Persergefahr sich ergibt, hat noch nicht begonnen.

[1] Erinnert sei an die Ausbildung der Grossplastik, die Bildwelt des «orientalisierenden» Stils sowie die Uebernahme wissenschaftlicher und technischer Kenntnisse.

DISCUSSION

M. Dihle: Darf ich mit einer kleinen Beobachtung beginnen: Homer, der doch — wie Herr Schwabl gezeigt hat — deutlich den Eindruck des fremdartigen Sprachengewirrs in der Beschreibung der troischen Verbündeten zu erwecken sucht, gibt nur den Karern das Beiwort βαρβαρόφωνοι. Die Karer aber sind von allen anatolischen Völkern diejenigen, die sich den Griechen am meisten genähert haben. Schon zu Psammetich kamen jonische und karische Söldner, die karischen Dynasten wie Artemisia und Maussolos standen den Griechen besonders nahe, und die Gründungsgeschichten jonischer Städte beweisen eine innige Verschmelzung der Karer und Griechen. Offenbar fällt also bei diesem Volk die fremdartige Sprache besonders ins Gewicht.

M. Diller: Man scheint als βαρβαρόφωνοι nicht nur Fremde bezeichnet zu haben, die ihre eigene, den Griechen unverständlische Sprache redeten, sondern auch solche Ausländer, die nur gebrochen griechisch sprachen, etwa in der Art, wie Aristophanes den skytischen Polizisten am Ende der *Thesmophoriazusai* reden lässt. Strabon (XIV 662) sagt, Homer habe die Karer allein von allen Nichtgriechen deshalb βαρβαρόφωνοι genannt, weil sie mit den Griechen besonders engen Kontakt hatten, vor allem als Söldner. Deshalb hatten sie etwas Griechisch sprechen gelernt, aber nur schlecht und unvollkommen. Eben diese Sprachweise nenne man βαρβαρίζειν.

M. Dihle: Strabon bedient sich hier einer Klassifikation der Sprachfehler, welche die stoïsche Sprachlehre entwickelt hat (βαρβαρισμός, σολοικισμός. Er findet sie bei Homer vorgebildet (vgl. Varro, *de ling. lat.* XI, 1, 599).

M. Peremans: Les Cariens, mentionnés par MM. Dihle et Diller, se retrouvent à Memphis sous le nom de Caromemphites (Steph. Byz. *s.v.* Καρικόν). Comme on y rencontre également des Hellénomemphites (voir *P.S.I.V.* 531 l. 8), il est permis de noter

la distinction faite entre Cariens et Grecs. Voir aussi une étude de Mlle A. Swiderek dans *Eos* 51, 1961, pp. 55-63.

M. Reverdin: Permettez-moi une remarque de caractère général, qui me paraît de nature à éclairer notre discussion. Ce que nous savons des relations entre Grecs et Barbares avant les guerres médiques, nous le savons par le truchement d'auteurs qui sont presque tous originaires des zones du monde hellénique dans lesquelles Grecs et Barbares cohabitaient ou entretenaient de constants rapports. C'était le cas des villes d'Ionie, de Milet notamment. C'était le cas de Lesbos. Une élève au moins de Sappho a été donnée en mariage à un Lydien, et c'est ἄπυ Σαρδίων qu'elle songe à ses compagnes. S'il est bien originaire de Sardes, comme il y a tout lieu de le croire, Alcman n'en est pas moins un Grec. Prenons encore le cas d'Archiloque. Enipo, sa mère, était-elle une Thrace ? C'est probable. Ce qui paraît établi, c'est que le contingent parien qui colonisa Thasos était formé d'hommes, et que ces hommes prirent pour femmes des Thraces qu'ils trouvèrent sur place ou qu'ils firent venir du continent. La situation n'est donc pas sans analogie avec celle de Milet. La prosopographie des siècles postérieurs nous montre à Thasos l'élément grec et l'élément thrace étroitement mêlés, et nous pouvons nous demander si les Βρέντεω παῖδες qui élevèrent à Glaucos, l'ami d'Archiloque, le cénotaphe retrouvé il y a quelques années en bordure de l'agora sont ou non des Grecs. De même, le culte de l'Héraclès thasien ne paraît pas d'origine hellénique. Et si, au dire d'Archiloque, toute la misère de la Grèce s'est jetée sur l'île, c'est peut-être parce que les Pariens étaient heureux de consolider par d'autres apports grecs l'hellénisme un peu précaire de leur jeune colonie.

On pourrait citer bien d'autres faits. Tous, ils concourraient à montrer que dans leur cité même, les auteurs mentionnés par M. Schwabl vivaient en commerce constant avec des Barbares. Cela a nécessairement influencé leurs réactions, conditionné leur attitude. Ces Barbares étaient pour eux des êtres familiers. Ce ne sera plus le cas au même titre quand, à partir surtout des guerres

médiques, des auteurs continentaux, athéniens en particulier, seront nos sources principales d'information.

M. Diller: Die frühen griechischen Dichter, deren Aussagen über die fremden Völker uns erhalten geblieben sind, hatten, wie Herr Reverdin mit Recht bemerkt, meist persönlich engen Kontakt mit den Fremden. Sie haben aber ihrerseits eine starke Wirkung im griechischen Mutterland ausgeübt, wo man den fremden Völkern ferner stand, etwa Alkman in Sparta oder selbstverständlich die homerischen Gedichte. So wurde auch im Mutterland eine vorurteilsfreie Anschauung über fremde Völker verbreitet.

M. Dihle: Was Homer angeht, so muss man hier wohl doch folgendes bedenken: Im Epos gibt es auch noch Informationen über fremde Völker, die aus mykenischer Zeit stammen und durch die Formelsprache der *oral poetry* bis in die historische Zeit erhalten sind. Dahin gehört das Beiwort ἱππόδαμος, das die Troer als einziges Volk erhalten und das vorzüglich zu der archäologisch nachweisbaren Bedeutung der trojanischen Pferdezucht passt, wohl auch die εὐκνήμιδες Ἀχαιοί. Letzterer Ausdruck erinnert an die ebenfalls archäologisch nachweisbare Tatsache, dass im 2. Jahrtausend vor Chr., nur die mykenischen Griechen Beinschienen kannten, die den Hettitern, Mitanni, Ägyptern usw. unbekannt waren. Page (*History and the Homeric Iliad* 218 ff) hat noch andere vergleichbare Stellen gesammelt. Weitere Informationen aus der Fremde im Homer-Text stammen demgegenüber aus der geometrischen und der beginnenden Kolonialzeit, so die reitenden Phryger (Φρύγες ἱππόμαχοι) oder die phoinikischen Händler der Odyssee. Auch bei Hesiod stellt sich die Frage, ob die eindeutig aus dem Orient stammenden Mythen (Ugarit !) den Griechen erst in der beginnenden Kolonialzeit bekanntgeworden sind, oder ob es sich um Entlehnungen aus der mykenischen Zeit handelt, die im Mutterland erhalten blieben. Angesichts der Emphase, mit der Hesiod Neues und Wahres zu berichten beansprucht, spricht viel für die erste Möglichkeit.

M. Peremans: Etant donné le point de départ des recherches de M. Schwabl, nous n'avons à nous prononcer ni sur les premiers contacts des Grecs avec les Préhellènes, ni sur la période mycénienne, étudiée récemment encore par M. F. Hampl dans *Die Chronologie der Einwanderung der griechischen Stämme und das Problem der Nationalität der Träger der Mykenischen Kultur*, in *Museum Helveticum*, 17 (1960), 57-86.

M. Baldry: There are no doubt many reflections, many traces of the memory of Mycenaean times in the Iliad and the Odyssey. But I find it difficult to believe that the attitude of the poems towards foreign peoples is the result of any memory of the extent or the unity of the Mycenaean world. Surely in this matter the Homeric epic must derive its attitude from the conditions and the outlook of the time. If the poems see the human race as a unity, the poetical imagination has more to do with this than any memory of Mycenaean days.

A problem linked with this point is the difficulty of deciding how far the picture of foreign peoples in early Greek literature is based on information about such peoples, and how far it is the result of the projection into remote lands of the utopian desires and fancies of the Greeks themselves. It is significant that some of the main characteristics attributed to remote peoples, such as long life, superior stature or strength, freedom from strife, and the like are equally ascribed to the golden age, so that those remote in space resemble those remote in time. It seems to me that much of what is said in early literature about foreign peoples is really a reflection of what the Greeks lacked or desired themselves.

M. Diller: Herr Schwabl hat sich in seinem Referat an die verbreitete Ansicht angeschlossen, dass die homerischen Gedichte in erster Linie über das östliche Mittelmeer gute geographische und ethnographische Kenntnisse bezeugen, während sie bezüglich des Westens sehr schnell ins Fabulose abgleiten. Es wäre darauf hinzuweisen, dass es Ansichten gibt, wonach die Kenntnisse der Odyssee sich schon recht weit in den Westen des

Mittelmeers erstrecken, während im Osten das Schwarze Meer noch nicht durch die milesische Kolonisation erschlossen war. Ohne dass ich mich dieser Meinung anschliessen möchte, meine ich doch, dass man diese Frage diskutieren sollte.

M. Peremans: Ne faudrait-il pas souligner que l'Orient n'est pas seul à avoir retenu l'attention des Grecs ? Pour voir l'intérêt qu'ils portent à la connaissance de l'Occident, par exemple, il suffit de consulter l'étude de E. Wikén: *Die Kunde der Hellenen von dem Lande und den Völkern der Apenninenhalbinsel bis 300 v. Chr.* (Lund, 1937).

M. Reverdin: Une chose étrange, dans le récit des voyages d'Ulysse, c'est la combinaison d'une géographie très précise avec des données ethniques fantastiques. Sans peut-être aller aussi loin dans le détail des identifications qu'un Victor Bérard, on doit en effet reconnaître que la description que donne l'Odyssée des mers, des côtes, des passes, des îles, est étonnamment exacte. Et ces régions, qui paraissent fort bien connues, le poète les peuple de Cyclopes, de Lestrygons, de Sirènes; on y rencontre Calypso, Circé la magicienne, Eole; les Phéaciens eux-mêmes appartiennent à un monde merveilleux et révolu.

Bref, cette disparate entre une géographie réelle et une ethnographie fabuleuse me semble exceptionnelle; en effet, ordinairement, c'est aux confins du monde, au delà des régions connues, qu'on situe les êtres merveilleux. Ainsi les μύρμηκες de l'Inde, les Pygmées, les Sciapodes...

M. Dihle: Selbst wenn man sich zutrauen könnte, den Reiseweg des Odysseus mit irgendwelchen tatsächlich im 8. oder 7. Jahrhundert vorhandenen geographischen Vorstellungen in Beziehung zu setzen, würde man doch nur der homerischen Geographie, nicht aber der homerischen Ethnographie näher kommen. Kyklopen und Phäaken sind Wundervölker am Rande der Welt, nicht aber Spiegelbilder solcher Völker, mit denen Griechen tatsächlich in Beziehung kamen. Herrn Schwabls hinweis darauf, dass sich des Odysseus Lügenerzählungen bei Eumaios im Rahmen des Verifizierbaren halten, während der

« wahre » Bericht am Hofe des Alkinoos mitten in die mythische Welt hineinführt, erscheint mit in diesen Zusammenhang besonders wichtig.

M. Baldry: How clearly can a dividing line be drawn between the peoples who have a place in Greek geography and those which are mythical ? At the beginning of *Iliad* XIII we seem to have both together — if the word Abioi there is a proper name and represents a separate people.

M. Reverdin: Mais encore: comment expliquer cette combinaison d'une géographie réelle et de peuples fabuleux, sinon en admettant une sorte de stratigraphie entre éléments anciens et récents des poèmes homériques ?

M. Dihle: Die von Herrn Reverdin beschriebene Mischung aus vergangener und gegenwärtiger Realität, aus Mythos und Fabel ist unauflöslich, weil es sich bei der Welt des epischen Dichters ebenso um ein Artefakt handelt wie bei der epischen Sprache, die mit keinem gesprochenen Dialekt zu identifizieren ist. Auch jener Umstand, auf den ich mir vorhin hinzuweisen gestattete, lässt sich hier einfügen: Die Realien aus der mykenischen Zeit, welche die *oral tradition* bewahrte, konnte der Dichter eines Grossepos in der Fabelwelt genau so gut unterbringen wie innerhalb des geographischen Horizontes des 8. oder 7. Jahrhunderts.

M. Baldry: One point which seems to be of some importance is the question when the Greeks first formulated the idea of the foreign world as a whole, bringing together their conceptions of particular peoples into a more systematic picture of the non-Greek world. I believe Bowra has suggested that such a picture was to be found in the *Arimaspea* attributed to Aristeas. Can this be as early as the seventh century B.C. and is it the first trace of such a picture ?

M. Diller: Die erste systematische Zusammenfassung dessen, was man von unserer Erde zu wissen glaubt, gibt in geographischer Hinsicht die Weltdarstellung des Anaximander, in ethnographischen Beziehung die Περίοδος γῆς des Hekataios.

Auch das Arimaspenepos des Aristeas wird man kaum über das 6. Jh. hinaufrücken dürfen. Aber es ist klar, dass die von Herrn Baldry mit dem Hinweis auf die Abioi angedeutete « Randvölker-Ideologie » älter ist, was man am Beispiel der Äthiopier zeigen kann.

M. Dihle: Die älteste Form einer ausdrücklich der Länderkunde gewidmeten Literatur wird der Periplus gewesen sein, mit dem wir ins hohe 6. Jh. kommen (Euthymenes von Massalia, Skylax von Karyanda). Periploi enthalten zunächst einfach nützliche Informationen über Land und Leute in den Hafenplätzen und ihrem Hinterland. Hekataios Leistung liegt dann darin, dass er das in den zahlreichen Periploi aufgespeicherte und das zum Teil wohl auch von ihm selbst gesammelte Material nach einem geographischen System (Weltkarte des Anaximander) als ganzes anordnet.

M. Baldry: What I had in mind was the importance of the change of attitude involved in turning from separate notions of this or that particular people to the conception of a non-Greek world as a whole. Such a conception must underly the first world-maps, and no doubt arose as part of the emergence of a rational and scientific outlook.

M. Kwapong: The Ethiopians mentioned during this early period of Greece were most probably the people of Eastern Africa, south of Egypt, and the Greeks most probably gained their knowledge of the Ethiopians from Egypt rather than from the lands to the West. It may be recalled that Ethiopians had succeeded some two centuries or so ago in establishing their own dynasty in Egypt (e.g. Sheshonk I, Pharaoh in 945 B.C.) and it is not unreasonable to suppose that the greater contacts which developed between the Aegean world and the kingdom of Egypt in the succeeding centuries should have given rise to a greater awareness of the peoples south of Egypt. In the absence, however, of more positive knowledge, the poet could and did mingle myth and reality together in his imagination to produce the idealised « blameless Aethiopians » with whom Poseidon went to feast.

Here perhaps I may anticipate: The meaning of the term « Aethiopian » is not always clearly defined in the sources. It is Herodotus who makes the fundamental and accurate distinction between the inhabitants of Libya (or Africa) in his day. These comprised the Immigrants or Epelydes who had settled on the coast of North Africa — the Greeks in Cyrenaica and the Phoenicians in the West — and the Autochthones or indigenous peoples who were made up of Libyans (ancestors of the modern Berbers) and the Ethiopians. The former lived in the North along the coast and the latter in the unknown South of the continent. But the dividing line between these peoples is not always easy to draw. The difficulty is to know when Libyans or darker Berbers end and where true black peoples or Ethiopians begin.

In general, however, the two-fold division between Eastern and Western Ethiopians would appear to be a reflection of the fact that the Greeks were excluded from the Western half of the Mediterranean basin by the Carthaginians and therefore knew this less. Hency the mythical element increases the further West one proceeds in the accounts of the early writers — with repetitions of the same name in similar forms — like the Atarantes and Atlantes — and fabulous stories of dog-headed monsters and sexual promiscuity and other strange customs.

M. Baldry: In Homer however the picture of the Ethiopians is largely imaginary. The division into Eastern and Western is there, and seems unlikely to be a Greek invention; but the rest is an example of the projection of Greek utopian ideas. And to a large extent the Ethiopians and other remote peoples are brought into epic as a convenient device for getting the gods out of the way. Again the account of the remote people, such as it is, is derived mainly from the imagination of the poet himself and the needs of his story.

M. Reverdin: Oui: ces Ethiopiens sont bien un peuple fabuleux, pendant austral des Hyperboréens, relégués comme eux aux confins du monde, et vivant dans la familiarité des dieux.

M. Peremans: Sur les Hyperboréens, un mémoire est en pré-

paration à l'Université de Louvain. L'auteur recherche les influences de la Thrace sur le monde grec dans le domaine religieux. En ce qui concerne Hécatée de Milet, rappelons-nous le texte du premier fragment (Jacoby, *F.G.H.* I, *Fr.* 1[a]: Ἑκαταῖος Μιλήσιος ὧδε μυθεῖται· τάδε γράφω, ὥς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι, ὡς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσίν. Hécatée prétend donc que les récits des Grecs sont nombreux et ridicules. Mais quel est le contexte de ce fameux fragment et quel est le sens de λόγος dans ce passage ?

M. Diller: Diese Äusserung von Hekataios *Fr.* 1 über die « lächerlichen Aussagen » der Hellenen gehört ohne Zweifel in die Genealogien. Sie bezieht sich also auf die Katalogdichtung und kann nicht als Kritik ethnographischer Anschauungen gedeutet werden.

M. Reverdin: Admettons — la chose est même presque certaine — que ces λόγοι sur lesquels ironise Hécatée sont des mythes. Eux aussi conduisent chez les Barbares. Aux sources de la mythologie, n'y a-t-il pas Cadmos et sa Phénicie, Europe, Pélops le Tantalide, fils d'un roi de Phrygie, Danaos et ses Egyptiens. De trouver ainsi les peuples étrangers comme à la source de leurs mythes nationaux a bien dû exercer une certaine influence sur l'opinion que les Grecs se faisaient de ces peuples.

M. Peremans: Pourrions-nous reprendre une autre idée importante, traitée par M. Schwabl, celle de la liberté ?

Il est bien vrai qu'avant les guerres médiques on ne retrouve pas encore les « Begriffsverbindungen Tyrannis-Freiheit = Barbaren-Griechen ». Cependant l'idée de liberté occupe déjà une place de choix dans l'histoire grecque à l'époque préclassique. Au cours de cette période les luttes sociales et politiques ont comme enjeu d'assurer la liberté tant à l'individu qu'à l'Etat. Les origines de l'Etat grec ainsi que l'évolution des formes de gouvernement chez les Grecs en témoignent. Inutile d'ajouter que sous des aspects différents, la même idée de liberté continue à se manifester, à partir du ve siècle, au cours des phases successives de l'histoire grecque.

M. Diller: Die Idee der sozialen Freiheit wurde am eindrucksvollsten wohl in Solons Rechenschaftsbericht (*Fr.* 24 D.). dargestellt, wo er von der « schwarzen Erde » spricht, deren an vielen Stellen eingerammte Grenzsteine er beseitigte: πρόσθεν δὲ δουλεύουσα, νῦν ἐλευθέρα.

M. Reverdin: S'il n'est pas question de liberté dans l'*Iliade*, on y voit tout de même opposés l'ordre, la discipline, le silence de l'armée grecque, et le désordre, le vacarme de l'armée des Troyens et de leurs alliés.

Ne serait-ce pas au contact de l'Empire perse, représentant une forme organisée, méthodique de domination, que les Grecs ont pleinement compris que la liberté était un des traits distinctifs de leur civilisation. Le royaume des Mermnades paraît avoir été trop libéral, si je puis dire, pour que le contraste s'impose.

M. Dihle: Dass die Perserherrschaft — im Gegensatz zur Lyderherrschaft — schon vor den grossen Perserkriegen mindesten bei einigen Griechen den Begriff der staatlichen Freiheit bewusst werden liess, zeigt etwa die Auswanderung der Phokäer, die Auswanderung des Xenophanes und endlich auch der grosse jonische Aufstand. Das Jahr 546 ist insofern auch für die Griechen ein Epochenjahr.

M. Reverdin: L'Egypte me semble un cas à part. Elle se présentait comme un monde stable, où régnait une forme d'εὐκοσμία qui la distinguait du grouillement confus des peuples de l'Asie mineure.

Autre chose: la connaissance du monde, avant Hécatée et les premiers géographes dont l'œuvre nous est fragmentairement connue, reposait, tout au moins en partie, sur les nécessités de la colonisation. Il serait surprenant que Delphes n'ait pas disposé d'indications assez précises sur les régions qui se prêtaient ou ne se prêtaient pas à l'établissement d'une colonie. On en peut dire autant des Milésiens, des Eubéens...

M. Dihle: Zur Frage nach der Sonderstellung, die Ägypten in der älteren Literatur einnimmt, darf ich vielleicht an das erinnern, was Herr Schwabl über die Busiris-Sage gesagt hat.

Ihre enge Beziehung zu den mit Osiris bzw. Horus verbundenen Kultsagen erweist, wie auch der Name der Hauptperson, ihre genuin ägyptische Herkunft. Aber sie ist im griechischen Bereich meines Wissens zuerst durch eine Caeretaner Hydria aus dem letzten Drittel des 6. Jhs bezeugt, deshalb also erst *nach* der Gründung von Naukratis. Das Ägypten des Epos, der Irrfahrt des Menelaos, ist demgegenüber nicht spezifisch ägyptisch. Das bedeutet aber doch wohl, dass erst die Zeitumstände, die zur Gründung von Naukratis führten, auch jenen breiten Strom ägyptischer Einflüsse in Bewegung setzten, der vor allem das religiöse Leben der archaischen Zeit Griechenlands so nachhaltig bestimmt hat (Jenseitsvorstellungen u.ä.).

M. Peremans: Le manque de renseignements nous empêche de nous faire une idée exacte et complète de la façon dont les Grecs se figuraient le monde étranger. Ainsi, dans le domaine de la civilisation, nous voudrions connaître les rapports qui ont existé entre le monde grec et l'Orient au cours de la période de transition entre 1100 et 800 av. J.-C.

Nous savons que les Grecs ont repris l'écriture des Phéniciens au IXe ou au VIIIe siècle av. J.-C., mais nous ignorons les circonstances dans lesquelles cet événement capital pour l'histoire de la civilisation s'est produit.

M. Lichtenthaeler: L'historien de la médecine hippocratique reçoit de cette discussion pleine et diverse plus qu'il ne peut lui apporter. Du moins se doit-il d'en tirer la leçon pour la critique hippocratique: nous avons à nuancer nos jugements sur les rapports entre les Grecs et les non-Grecs, en médecine.

Ne prenons que trois exemples. La collection hippocratique cite souvent des produits ou des remèdes égyptiens; les relations entre Grecs et Barbares sont dans ce cas avant tout commerciales. Elles sont plus profondes, doctrinales, lorsque nous confrontons les *Epidémies* hippocratiques avec certains textes médicaux babyloniens; dès que la première théorie hippocratique authentique sera reconstituée, nous pourrons entreprendre l'étude de ses sources orientales. Elle promet d'être fructueuse. Dernier

exemple: l'opposition caractérisée entre les Européens et les Asiatiques, dans le traité classique *Des airs, des eaux et des lieux*. Elle n'exclut ni les emprunts intellectuels, ni les emprunts matériels.

M. Diller: Ich bin sicher, dass wir starke Einflüsse orientalischer Medizin auf die griechische annehmen dürfen. Zum Beispiel mag die Schule von Knidos, die sich ja auf dem Boden des Perserreichs entwickelte, solche Einflüsse erfahren haben. Allerdings ist noch nicht sicher, aus welchen Teilen des persischen Reichs diese Einwirkungen gekommen sind.

M. Dihle: Unter allen Möglichkeiten der übernahme fremden Kulturgutes sind die durch den Handel vermittelten fraglos die wichtigsten. H. Hommel hat gezeigt, wie höchstwahrscheinlich das dem Wort βάρβαρος etwa synonyme κάρβανος aus dem Phoenikischen stammt und auf Grund kommerzieller Erfahrungen mit den Phoenikern zu seiner griechischen Bedeutung gekommen ist (*Atti del VIII Congresso Internazionale di Studi Bizantini*, Roma, 1953, 1, 300 ff.).

M. Reverdin: Permettez-moi une question. Je ne crois pas avoir jamais rencontré de texte permettant de supposer que les Grecs avaient conservé le souvenir de leur lointaine parenté avec les Barbares de souche indo-européenne, si ce n'est, peut-être, dans les *Perses* d'Eschyle, le songe d'Atossa, où les deux femmes qui symbolisent la Grèce et la Perse sont dites κασιγνήτα γένους (vers 185). Me trompé-je ?

M. Dihle: Das Bewusstsein einer näheren Verwandtschaft zu anderen indogermanischen Völkern, darin wird jedermann mit Herrn Reverdin übereinstimmen, fehlt den Griechen völlig. Dass unter den einwandernden Dorern sich illyrische Elemente befanden, hat erst die neuere Sprachwissenschaft erkannt und des Anspruch der Makedonen, den Griechen stammverwandt zu sein beschränkte sich ursprünglich auf das früh hellenisierte und sich darum am griechische Mythos orientierende Herrscherhaus. Andererseits aber hat man mythische Repräsentanten der vorgriechischen aegeischen Kultur wie den Kreter Minos als Griechen

empfunden (anders wäre seine Rolle im Mythos kaum verständlich), und dies, obwohl die Griechen sich stets der Tatsache, dass sich unter ihren Vorfahren Einwanderer befanden, mehr oder weniger deutlich bewusst geblieben sind. Das Bewusstsein ethnischer Verschiedenheit oder Verwandtschaft bildet sich eben an Hand aktueller Erfahrungen hinsichtlich der sprachlichen und kulturellen Verhältnisse. Die Überlieferung von vergangenen Geschehnissen lässt sich immer den gegenwärtigen Verhältnissen anpassen. Die Verwandschaft der beiden Frauen im Traum der Atossa symbolisiert wohl mehr die gleiche Würde der Griechen und Perser im Rahmen der göttlichen Weltordnung als ihre reale Stammesverwandtschaft.

II

HANS DILLER

Die Hellenen-Barbaren-Antithese im Zeitalter der Perserkriege

DIE HELLENEN-BARBAREN-ANTITHESE IM ZEITALTER DER PERSERKRIEGE

Mein Referat soll die Zeit behandeln, in der sich den Griechen ihr Verhältnis zu fremden Völkern in einer Antithese von umfassender geschichtlicher Bedeutung darstellte, in der Antithese Hellenen-Barbaren. Die grundsätzlichen Voraussetzungen für die Bildung einer derartigen Antithese hat Thukydides in seiner Archäologie gekennzeichnet. Er stellt dort fest, dass Homer den Hellenennamen noch nicht für die Gesamtheit der Griechen gebraucht habe; deshalb komme bei ihm auch die Antithese dazu, die Bezeichnung Barbaren, noch nicht vor (I, 3, 3). Als Vorbedingung für die Zusammenfassung der Griechen unter einem einzigen Namen sieht er gemeinsame kriegerische Leistungen an (I, 3, 1; 4). Damit kennzeichnet Thukydides eine Bewusstseinslage, die in der Tat historisch von entscheidender Bedeutung ist. Von einer auch im Namen zum Ausdruck kommenden Antithese zwischen Hellenen und Barbaren (ἀντίπαλον ἐς ἓν ὄνομα ἀποκεκρίσθαι) kann man erst von dem Augenblick an reden, als die Hellenen den Nicht-Griechen in einer grossen politisch-militärischen Aktion gegenüberstanden und als diese Barbaren in einem so umfassenden staatlichen Gebilde zusammengefügt waren, dass sie gegenüber den Hellenen gewissermassen die nicht-griechische Welt in ihrer Gesamtheit repräsentierten.

Thukydides macht seine Distinktionen nicht im Zusammenhang mit den Perserkriegen, sondern mit dem Trojanischen Krieg. Aber es ist deutlich, dass die darin skizzierten Voraussetzungen in hervorragender Weise auf die Perserkriege, vor allem auf den Angriff des Xerxes gegen Griechenland, zutreffen. In dieser Zeit gewinnt die Barbaren-Bezeichnung den Sinn einer politischen Antithese zum Hellenentum, den sie vorher nicht hatte. Denn zunächst stellt die Bezeichnung ja nur das eine fest: Barbaren sind dieje-

nigen, die eine unverständliche Sprache reden[1]. So finden wir das Wort, wie gestern schon besprochen wurde, bei seinem ersten Vorkommen in einer auf die Sprache hinweisenden Zusammensetzung in der Ilias (II, 867): die Κᾶρες βαρβαρόφωνοι reden « bar-bar ». Auch in klassischer Zeit bleibt der Bezug auf die Sprache immer lebendig. Sehr beliebt sind Vergleiche barbarischen Sprechens mit den Lauten, die die Vögel von sich geben. Klytaimestra vermutet bei Kassandra eine Barbaren-Sprache, die unverständlich wie das Zwitschern einer Schwalbe klingt (Aesch. *Ag.* 1050). Umgekehrt haben in Aristophanes' Vögeln die bis dahin — mit Schadewaldt zu reden — barbarisch « schnatternden » Vögel mittlerweile menschliche — und das heisst: griechische — Sprache gelernt (Ar. *Av.* 199 f.). Der triballische Gott wird dort mit seinem Gestammel ebenso lächerlich gemacht wie der skythische Polizist in den Thesmophoriazusen. In den sophokleischen Trachinierinnen heissen die nicht griechisch Redenden geradezu « sprachlos » (1060); wenn man jemanden beleidigen will, bedauert man, seine barbarische Sprache nicht verstehen zu können, und der so Eliminierte reagiert entsprechend (Soph. *Ai.* 1263, 1289). Wen man nicht verstehen kann, den hält man auch gern für einen, der seinerseits unverständig ist: « ungebildet » und « barbarisch » geht in der Umgangssprache der Komödie Hand in Hand (Ar. *Nub.* 492, *Av.* 1573). So transponierte schon Heraklits Wort von den barbarischen Seelen der Menschen, die die Sprache der Sinne nicht verstehen, das Unverständliche in das Unverständige (*Vorsokr.* 22 B 107).

Trotz solcher philosophischer Übertragung wird man sagen dürfen, dass dieser Gebrauch des Worts noch vor der Reflexion liegt. Ähnlich unreflektierte Distinktionen wird

[1] Für einen allgemeinen Überblick ist immer noch in erster Linie das Buch von J. Jüthner, *Hellenen und Barbaren*, Das Erbe der Alten 8, 1923, heranzuziehen, für die ursprüngliche Bedeutung der Barbarenbezeichnung vor allem S. 1 ff.

man bei vielen Völkern finden. Herodot berichtet z. B., dass die Ägypter ein Äquivalent der Barbaren-Bezeichnung für alle Fremdsprachigen hatten (II, 158, 5) [1]. Aber die Griechen sind eben bei dieser unreflektierten Distanzierung nicht stehen geblieben. Gerade das Unverständliche reizte sie zu dem Bemühen, es zu verstehen. Und wenn sie sich in ihrer Umwelt umsahen, so stiessen sie ja keineswegs nur auf unverständlich zwitschernde Vögel, auf arme Stumme oder auf sich merkwürdig gebärdende Wilde.

Was alles die Fremde ihnen in ihrer Frühzeit an Erleben zubrachte, wie es sie ergriff und wie sie es ergriffen, davon hat das Referat von Herrn Schwabl gehandelt. Gewiss gibt es da die Begegnung mit den ganz Wilden, die sich ausserhalb menschlicher Verkehrssitten stellen, wie der Polyphem der Odyssee. Aber auf der anderen Seite steht die Auseinandersetzung mit Staaten und Gemeinschaften, die politisch und kulturell ebenso hoch oder noch höher entwickelt sind als die Griechen. Wenn von Menschen aus einer derartigen Umgebung die Rede ist, so interessiert in der griechischen Darstellung durchweg mehr als die Fremdheit die Beziehung auf eine Gesetzlichkeit, der alle Menschen unterworfen sind. Diese Zusammengehörigkeit im Menschlichen wird doch immer der vorherrschende Eindruck von der Darstellung in der Ilias bleiben, trotz aller Nuancen, die man — gewiss mit Recht — dort zwischen Achaiern und Troern beobachtet gefunden hat. Als dann den Griechen sich Ägypten erschloss, wird schon früh jene *Interpretatio graeca* eingesetzt haben, die vor allem im ägyptischen Kult die hellenischen Götter wiederfand.

[1] Aller Wahrscheinlichkeit nach handelt es sich dabei nicht um ein Missverständnis des Berber-Namens durch Herodot (A. WIEDEMANN, *Herodots 2. Buch*, 1890, 564), sondern um ein uns unbekanntes ägyptisches Wort, das tatsächlich fremdsprachige Menschen bezeichnete, vgl. LEGRAND, *Hérodote II* 1936, 179 Anm. 5; van GRONINGEN, *Herodotus' Historien, Comm. op Boek I-III*, 1946, 198.

Über die besondere Form, die das entwickelte griechische Selbstbewusstsein dieser Interpretation gegeben hat, wird noch zu sprechen sein. Hier möchte ich zunächst nur darauf hinweisen, wie stark die Geschichte eines anderen hochentwickelten Staates, mit dem die Griechen noch vor der Ausdehnung des Perserreichs in Berührung kamen, in ihrer Umsetzung ins Persönliche und damit in das Allgemein-Menschliche geprägten Formen des griechischen Dichtens und Denkens assimiliert wurde. Ich meine die Darstellung der Geschichte der lydischen Könige bei Herodot. Herodot hat allerdings einerseits den Kroisos in seine Ätiologie der hellenisch-barbarischen Auseinandersetzung einbezogen als denjenigen Barbaren, der als erster, « von dem wir es wissen », einen Teil der Griechen sich tributpflichtig machte, einen anderen zu Bundesgenossen gewann (I, 6, 2). Er hat aber andererseits ihn und sein Geschlecht unter ein Schicksal gestellt, das in seiner Verflechtung von Schuld der Vorfahren und Heimsuchung der Nachkommen an die äschyleische Tragödie erinnert (I, 13, 1; 91, 1). Weiter macht die Erzählung vom Flüchtling Adrestos, der von Kroisos aufgenommen und entsühnt wird und durch einen Jagdunfall den Kroisos-Sohn Atys tötet, bis ins Szenarium hinein den Eindruck, als werde eine attische Tragödie nacherzählt [1]. Und schliesslich wird der einsichtig gewordene Kroisos in manchen Zügen dem Priamos und anderen homerischen Gestalten angenähert. Es wäre reizvoll, das im einzelnen zu verfolgen; aber ich glaube, dass diese Andeutungen genügen, um zu zeigen, dass Herodot, der gerade diese tragisierenden

[1] Auf motivische Ähnlichkeiten der Atys-Adrestos-Geschichte und überhaupt des herodoteischen Kroisos-Logos mit attischen Tragödien macht mit reichem Material H. Fohl, *Tragische Kunst bei Herodot*, Diss. Rostock 1913, 37 ff. aufmerksam; vgl. auch How-Wells, *A Commentary on Herodotus I* 1936, 71. — Barbarische Züge findet im Verhalten des Kroisos gegenüber den griechischen Orakeln H. Klees, *Studien zur griechischen Mantik*, Diss. (masch.) Tübingen 1958, 55 ff.

und episierenden Züge den Gestalten der lydischen Könige ohne Zweifel von sich aus beigelegt hat, das Fremde nicht ohne weiteres und in jedem Fall unter die Hellenen-Barbaren-Antithese stellte, sondern nur dort, wo die geschichtliche Konstellation ihn darauf hinwies.

Eine solche Lage trat ein, als im Jahre 546 Kroisos in dem von ihm provozierten Krieg mit der neuen Macht des Ostens, dem persisch-medischen Königreich, unterlag und seine Hauptstadt Sardes und sein Land vom Perserkönig Kyros erobert wurde. Nun wurden die Griechen auf der Ostseite der Ägäis unmittelbare Nachbarn einer Macht, die in den nächsten Jahrzehnten zum Rang eines Weltreiches emporsteigen sollte. Kyros und seine Nachfolger eroberten Babylonien und Ägypten und stabilisierten das Perserreich im vorderen Orient. Auch die Griechen in Kleinasien und auf einem Teil der Inseln wurden dem Reich einverleibt, teils mit Gewalt, teils auf dem Umweg über innere Umwälzungen. Schliesslich unterwarf sich Dareios sogar auf europäischem Boden das Gebiet am Hellespont, an der Propontis und an der thrakischen Küste samt den dortigen griechischen Siedlungen.

Wie die Griechen des Ostens diese Einbeziehung in das persische Weltreich geistig verarbeiteten, darauf möchte ich später zurückkommen. Zunächst möchte ich nur daran erinnern, wie das Vordringen der Perser zu grösseren kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Griechen führte, in die nun auch die Griechen des Mutterlandes eingriffen, zuerst im jonischen Aufstand 500/494. Da waren die Athener bekanntlich an der Eroberung und Verbrennung von Sardes beteiligt. Die Unternehmung war schlecht vorbereitet und unzureichend durchgeführt. Der Aufstand brach zusammen. Die Perser dachten an Gegenmassnahmen, auch gegen Griechenland selbst. Die Vorstösse des Dareios, die wohl mehr Erkundungscharakter hatten, scheiterten am Athos und bei Marathon, und dann kam der grosse, gut vorberei-

tete Feldzug des Xerxes, der mit einer riesigen Übermacht zu Land und zur See gegen Griechenland zog, wo es verworren genug zuging. Man war sich ja keineswegs einig; viele hielten es für richtiger, sich gleich zu unterwerfen, und auch unter denen, die Widerstand leisten wollten, bestand keine Einigkeit über den Ort und die strategischen Voraussetzungen der Verteidigung. Der Verlust des spartanischen Elitekontingents unter Leonidas bei den Thermopylen war vor allem psychologisch ein schwerer Schlag; Athen wurde erobert und verwüstet. Und dann gelang doch das Wunder, dass die Perser von den Griechen zunächst zur See im Angesicht der Stadt Athen unter der geistigen und strategischen Führung der Athener bei Salamis und im nächsten Jahr ihr Landheer, das den Schutz der Flotte nicht mehr hatte, bei Platää in — wenn auch nicht ganz reibungsloser — Zusammenarbeit der beiden führenden griechischen Mächte geschlagen wurde. Griechenland war frei, und die Perser verloren sogar den grössten Teil der griechischen Inseln und der Siedlungen in Kleinasien wieder.

Diese Ereignisse haben ganz selbstverständlich das griechische Geschichts- und Selbstbewusstein aufs tiefste beeinflusst. Vor allem dort, wo man die schon verlorene Heimatstadt hinter den hölzernen Mauern der Schiffe verteidigt und wiedergewonnen hatte, in Athen und seinem geistigen Bannkreis, hat man lange darüber reflektiert, wie es überhaupt noch hatte gelingen können, das Schicksal zu wenden. Diese Reflexion ist uns vor allem in zwei grossen Werken des 5. Jahrhunderts überliefert worden, in der Persertragödie des Aischylos aus dem Jahre 472 und in dem Geschichtswerk des Herodot.

In diesen Werken zeigt die Antithese Hellenen-Barbaren ihr neues politisches Gesicht. In der Mehrzahl der Fälle bleibt das Wort Barbaren auch jetzt wertfrei. Die auf die Sprache bezogene Bedeutung bleibt zwar erhalten, sie tritt aber zurück, und wenn von den Perserkriegen die Rede ist, so

umfasst die Bezeichnung alle Völker und ihre Angehörigen, die den Griechen unter Führung des Perserkönigs als Feinde gegenübergetreten sind; daher wird sie dann besonders gern für die Perser (auch kollektiv im Singular) und ihren König gebraucht. Das ist eine Vereinfachung, die schon der rein praktische Gebrauch nahe legt. Und es scheint fast, als ob erst jetzt der Hellenenname auch seinerseits eine prägnante politische Bedeutung erhielte, wie schon Thukydides festgestellt hatte. Er sagt ja in dem Zusammenhang, der uns schon zu Anfang beschäftigte, dass bei Homer zunächst noch nicht der Hellenenname für die Gesamtheit der vor Troja kämpfenden Griechen gebraucht wird, sondern dass Homer sie vielmehr Danaer, Argiver oder Achaier nennt. Auch das waren Namen von Einzelstämmen und Stammesverbänden, die dann für das Ganze gebraucht wurden. Ebenso ging es mit dem Hellenennamen, der zunächst der Name eines thessalischen Stammes war. Allerdings stellt schon die Ilias die Panhellenen mit den Achaiern und dann die Odyssee Hellas und Argos so zusammen, dass man den Eindruck gewinnt, der Hellenenname sei damals doch schon ziemlich weit vorgedrungen gewesen und die betreffenden homerischen Stellen seien etwas archaisch stilisiert, wenn sie ihm nur eine Teilfunktion zubilligen.

Sicher ist der Panhellenenname dann bei Hesiod und Archilochos, also spätestens seit 700, bezeugt; wenn noch mit Nachdruck Πανέλληνες gesagt wird, soll damit die Ausweitung des ursprünglichen Stammesnamens ausgedrückt werden, sicher nicht ein « allhellenischer » politischer Anspruch. Den gab es damals natürlich nicht. Das Gemeinsamkeitsgefühl beruhte zunächst überhaupt nicht auf politischen Faktoren, sondern — wie die Antithese zum Barbarennamen zeigt — auf der gemeinsam verständlichen Sprache und auf kultischen Tatsachen: die grossen kultischen Spiele, vor allem die olympischen, waren nur Griechen zugänglich (vgl. Hdt. V, 22 über Alexander von Makedonien),

und schon im Anfang des 6. Jahrhunderts gibt es in Olympia die Einrichtung der Ἑλλανοδίκαι.

Thukydides' Aussage zeigt dann aber, wie selbstverständlich man im 5. Jahrhundert den Hellenen- und Barbarenbegriff als politische Aussage aufeinander bezog, und das ist ganz sicher seit den Perserkriegen so. Damals scheint auch der Landesname Hellas eine spezifisch politisch-geographische Bedeutung erhalten zu haben: er bezeichnete dann nicht so sehr alles Land, das von hellenisch sprechenden Menschen bewohnt wird, als das griechische Mutterland von Thessalien bis zur Peloponnes, das gegen den Zugriff des Perserkönigs verteidigt worden war.

Wie prägen sich die neuen geschichtlichen Erfahrungen zunächst in den Tragödien des Aischylos aus?[1] Sie sind bei ihm keineswegs auf das Perserdrama beschränkt, sondern treten auch in seinen anderen erhaltenen Tragödien hervor, die ja alle aus der Zeit nach dem Xerxeskrieg stammen. In den *Sieben gegen Theben* haben wir geradezu eine Umkehrung der Form, die wir an Herodots Kroisos-Erzählung beobachteten, indem hier die Antithese aus dem Perserkrieg auf den mythischen Kampf zwischen griechischen Städten übertragen wird. Denn hier werden die Götter angefleht, sie möchten doch eine griechisch sprechende Stadt nicht einem anders sprechenden Heer preisgeben (169 f., vgl. 72; anders 324), und die Pferde der angreifenden Feinde schnauben in barbarischer Melodie (463). Das Auftreten von Barbaren wird höchst anschaulich gemacht, nicht nur in den Persern, sondern auch in den Hiketiden, wo der Chor der ägyptischen Mädchen im Zentrum der Handlung steht. Aischylos lässt gern in die Lieder solcher Chöre Worte einfliessen, die gerade noch griechisch verständlich sind, aber doch einen fremdartigen Eindruck machen[2]. Es bleibt aber nicht bei der Form der Äusserung. In den Hiketiden tritt

[1] Vgl. dazu jetzt Helen H. Bacon, *Barbarians in Greek Tragedy*, 1961, 15 ff. [2] Vgl. W. Kranz, *Stasimon*, 1933, 75 ff. besonders 81 f.

ein ägyptischer Herold mit Gefolge auf, der die Ägypterinnen aus dem griechischen Argos, wohin sie vor ihren Vettern und Freiern geflohen sind, zurückholen soll. Er versucht das in roher, stammelnder Sprache, ohne Rücksicht auf das Asylrecht, das die griechischen Götter gewähren (893 f.; 931 f.), und kann vom griechischen König des Landes nur mit Gewalt von weiterem Frevel zurückgehalten werden.

Man könnte das als den Übergriff eines beliebigen, rücksichtslosen Feindes deuten, wie ihn gewiss auch ein Grieche in ähnlicher Lage begehen könnte. Aber das Übertreten der von den Göttern und Menschen gesetzten Grenzen, der Bruch der gültigen Ordnung wird von Aischylos als spezifisch barbarisch dargestellt. Die ägyptischen Mädchen stellen, bevor sie dem barbarischen Übergriff des Herolds zum Opfer zu fallen drohen, selbst ein ähnliches Ansinnen an den griechischen König Pelasgos, in einer gemässigteren Weise, die aber dafür um so grössere prinzipielle Bedeutung hat. Sie haben sich an die Altäre vor der Stadt geflüchtet und verlangen, dass der König ihnen nun in der Stadt Asyl gewähre. Er verweist auf die demokratische Ordnung seines Staates, die ihm keinen selbstherrlichen Entschluss erlaubt; sie aber schieben ihm allein die Entscheidung und die Verantwortung zu (370):

« Du bist die Stadt, du das gesamte Volk!
Du unrichtbarer Herr!
Den Altar nennst du dein, des Landes Herd;
Alleinherr mit dem Auge, wenn du winkst,
Alleinherr mit dem Szepter, das du schwingst, —
Dein ist die Macht! »
(Nach der Übersetzung von Droysen.)

Nach ihren barbarischen, unhellenischen Vorstellungen liegt die politische Macht bei Einem. Derselbe Gegensatz wird im Agamemnon aufgerissen. Klytaimestra empfängt ihren aus Troja heimkehrenden Mann, dessen Ermordung

sie nur zu gut vorbereitet hat, mit überschwänglich preisender Rede und sichtbarem Prunk. Sie lässt einen Purpurteppich ausbreiten, auf dem er, nachdem er vom Wagen gestiegen ist, ins Haus gehen soll. Agamemnon durchschaut den Anschlag nicht, aber sein hellenisches Empfinden sträubt sich gegen die barbarische Huldigung und übermenschliche Ehrung, die er annehmen soll; sie würde ihn aus der gültigen Ordnung, die solches nur den Göttern zugesteht, herausheben und ihn dem Neid und daraus folgendem Unheil aussetzen. Klytaimestra fragt, ob wohl Priamos im Fall seines Sieges einen solchen Triumph verschmäht hätte, und Agamemnon gibt zu, dass der Barbar ihn gewiss angenommen hätte. Und da er nachgibt, schreitet der König nun in der Tat auf der Purpurdecke in den Tod, der im Hause auf ihn wartet.

Noch bevor der Mord drinnen vollzogen ist, wird er draussen auf der Bühne dem argivischen Chor prophezeit von Kassandra, der Prophetin Apollons, die Agamemnon aus Troja mitgebracht hat. In dieser Szene wird das Motiv der barbarischen Unfähigkeit, sich verständlich zu machen, in grossartiger Weise in sein Gegenteil verkehrt. Die Barbarin bleibt zunächst stumm, unmächtig der Sprache, wie es scheint, und erregt damit Klytaimestras Ungeduld und das Mitleid des Chors. Als aber auch Klytaimestra ins Haus gegangen ist, um ihren Plan zu vollenden, entringt sich der Prophetin die Aussage über das Unheil des Atridenhauses, zuerst noch in unklaren Andeutungen, dann aber immer deutlicher, bis ihre Verheissung nicht mehr « unter Schleiern hervorblickt gleich der neuvermählten Braut », sondern « wie ein klarer Wind bei Sonnenaufgang dahinbraust » und alles Furchtbare offenbart, was in diesem Hause schon vor sich gegangen ist und noch vor sich gehen wird von dem Mahl des Thyestes bis zur Ermordung Agamemnons und der Vergeltung durch den Muttermörder Orestes (1178 ff.). Aus dem tierhaft verschlossenen Mund der Barbarin kommt also

die Wahrheit über den grossen Griechenkönig, der das barbarische Troja besiegt hatte. Eine solche Aussage über Schuld und Sühne enthält die für alle Menschen gültige Wahrheit und steht über dem Gegensatz Hellenen und Barbaren.

Auch das Perserdrama enthält ja viel mehr als die Darstellung des nationalen Triumphs über den barbarischen Feind. Auch diese Tragödie stellt vielmehr die immer wiederkehrende äschyleische Frage nach den Ursachen einer menschlichen Katastrophe und versucht eine Antwort darauf, und sie wird, wie auch immer wieder bei Aischylos, in der Verletzung der gültigen Ordnung und dem dadurch bewirkten göttlichen Eingreifen gesehen. Es ist ja das Besondere der Persertragödie, dass sie nicht bei den griechischen Siegern, sondern bei den persischen Verlierern, am Königshof in Susa, spielt. Aischylos hatte dabei schon einen Vorgänger in Phrynichos, der 476 seine *Phoinissen* aufführte. Auch sie zeigten die Wirkung der Nachricht von persischen Niederlagen bei den Persern selbst. Der Chor bestand wahrscheinlich aus den Frauen der auf der persischen Flotte dienenden Phoiniker, also ganz unmittelbar Betroffenen [1]. Auch hier stand also die Klage im Mittelpunkt und nicht der Triumph; wie weit Phrynichos auch in der Deutung des Geschehens Aischylos schon vorangegangen war, können wir nicht mehr feststellen.

Gewiss kann nicht geleugnet werden, dass auch diese indirekte Darstellung den ungeheuren Triumph der Griechen und zumal der Athener bei Salamis eindrucksvoll durchscheinen lässt: die Macht des ausgezogenen Heeres, die Mischung von Zuversicht und Angst bei den Zurückgebliebenen, der Zusammenbruch nach der Nachricht von der furchtbaren Niederlage werden sehr wirksam deutlich, und das alles gipfelt schliesslich in der Rückkehr des geschlagenen Xerxes, der einsam und völlig abgerissen auf die Bühne

[1] Vgl. WILAMOWITZ, *Aischylos-Interpretationen* 1914, 49.

tritt und dem Chor als einziges Überbleibsel von dem ganzen Aufgebot nur noch seinen leeren Köcher vorzeigen kann — auch der letzte Pfeil ist verschossen (1018 ff.).

Aber das eigentliche geistige Agens der Tragödie ist doch die Frage nach dem Warum der Niederlage. Sie beginnt mit der bangen Frage des Chors in der Parodos, ob nicht in dem Gesetz des unaufhaltsamen Vorwärtsdringens, nach dem die Perser angetreten zu sein scheinen und das sie auch in diesen Krieg führte, vielleicht ein göttlicher Trug stecke, der sie in das Netz des Verderbens locken wolle. Sie setzt sich fort im Traum der Königin-Mutter, die ihren Sohn beim Versuch, die dämonischen Frauen Asien und Hellas unter ein Joch zu spannen, durch den Widerstand der Hellenin stürzen sah, und sie findet schliesslich ihre Antwort durch den Geist des Dareios, der nach der Botschaft über die Niederlage von der Königin und dem Chor aus dem Grabe beschworen wird.

Die Antwort des Dareios zeigt, dass die Angst vor der Verblendung, die den Xerxes und seine Gefolgschaft ins Netz lockte, berechtigt war. Von einem göttlichen Trug darf allerdings nicht gesprochen werden, vielmehr von einer Verkennung des göttlichen Willens aus menschlicher Kurzsichtigkeit und Ichbefangenheit. Diese liegt darin, dass Xerxes die Weltordnung nur von barbarischen Voraussetzungen her gesehen hat. Diese bedeuten die unbeschränkte Verfügung eines Einzigen, des gottgleichen Königs, über den blinden Gehorsam einer ungeheuren Zahl von Menschen und über unerschöpflich scheinende materielle Mittel. Der Ausbreitung solcher Verfügungsgewalt scheinen keine Grenzen gesetzt zu sein. Aber so ist die gottgewollte Weltordnung nicht entworfen. In ihr gibt es ausser dem barbarischen einen hellenischen Bereich, in dem Menschen, in geringerer Zahl und mit geringeren materiellen Mitteln, nicht unter dem Zwang eines Einzelnen, sondern in der Ordnung der Freiheit leben. Der Versuch, die beiden Welten zusam-

menzuspannen, ist gegen die göttliche Ordnung und daher zum Scheitern verurteilt. Das dichterische Bild des Jochs, unter dem Xerxes' Mutter das Vorhaben ihres Sohnes sah, hat sein Widerspiel in der Wirklichkeit, da Xerxes, um mit dem Landheer nach Griechenland zu kommen und so einen militärisch dauerhaften Erfolg zu erringen, eine Schiffsbrücke über den Hellespont schlagen und damit diesen Gott des Meeres unterjochen musste [1]. Damit setzt sich der widergöttliche Plan in einer einzelnen Handlung unmittelbar in einen Frevel an einem göttlichen Wesen um. Andere Frevel, die Zerstörung griechischer Tempel und Götterbilder, kommen hinzu. Aber sie sind nur Akzidenzien jener der allgemeinen Weltordnung zuwiderlaufenden Grundabsicht. Für sie hat Aischylos ausser dem Zusammenspannen der Weltteile noch ein anderes, höchst eindrucksvolles Symbol in einer Metapher gefunden: im Gegensatz zu Xerxes habe Dareios sein Reich erhalten und gemehrt, ohne den heimatlichen Herd zu verlassen und « ohne den Halys zu überschreiten » (864 ff.) — jenen Halys, durch dessen Überschreitung einst Kroisos, auch er in Missdeutung des göttlichen Willens, sein grosses Reich zerstört hatte. Diese Auspielung verstand jeder Grieche. Grenzüberschreitung und der Versuch, zu vereinigen, was von Natur nicht zusammengehört, sind also die Ursachen für Xerxes' Scheitern. Dieses Handeln erwächst sicher — geradezu zwangsläufig — aus der barbarischen Machtvollkommenheit des Einen, der eben keine Grenzen gesetzt zu sein scheinen. Aber die äschyleische Deutung verneint nur das Recht zu dieser Überschreitung, nicht aber die Existenzberechtigung der barbarischen Lebensordnung als solcher, nicht einmal ihre Ausdehnung auf Griechen schlechthin. In jenem rückschauenden Chorlied nach der Schicksalsdeutung durch den

[1] Vgl. J. G. HANSEN, *Bildhafte Sprache des Aischylos*, Diss. (masch.) Kiel 1955, 22 ff.; K. DEICHGRÄBER, *Die Perser des Aischylos*, NGG 1940/1, 163.

Schatten des Dareios wird die Fülle der griechischen Siedlungen in Jonien, in Thrakien und auf den Inseln aufgezählt, die Dareios erobert hatte. Das war eben geschehen, ohne den Halys zu überschreiten; es war in der Ordnung und hätte so bleiben können, wenn Xerxes nicht die Frau, der Hellas als Heimat zugefallen war, noch zu der Barbarin unter sein Joch hätte spannen wollen. Diese beiden schönen, grossen und wohlgekleideten Frauen aus dem Traum der Königin heissen ausdrücklich Schwestern aus demselben Stamm (185 f.). Sie gehören zusammen als Vertreterinnen der einen, gefügten Weltordnung, deren Verrückung nach der anderen, der griechischen Seite gewiss ebensowenig zu billigen wäre.

Man könnte vielleicht sagen, dass diese letzte Erwägung, die bei Aischylos nach Lage der Dinge ja nicht ausdrücklich ausgesprochen zu werden braucht, etwas an die Philosophie des Fuchses über die sauren Trauben erinnert. Aber so einfach ist es doch nicht. Das Perserreich hat im Anschluss an die Niederlage im Xerxeskrieg im Lauf des Jahrhunderts auch weiter Anzeichen erheblicher Schwäche gezeigt, z. B. in Ägypten, und die Griechen hatten manche Erfolge beim Angriff auf seine Grenzen zu verzeichnen; und doch können wir feststellen, dass im 2. Drittel des Jahrhunderts im Werk des Herodot das Bild von einer ganz ähnlich gestalteten Weltordnung die Geschichtsauffassung beherrscht wie bei Aischylos.

Auch Herodot sucht die Verantwortung (αἰτίη) für den Ausbruch des Krieges zwischen Hellenen und Barbaren auf der barbarischen Seite auf. Die Perser haben bei ihm, wie schon erwähnt, einen Vorgänger im Lyderkönig Kroisos, der nach Herodots Erkundung als erster der Barbaren mit ungerechten Handlungen gegen die Hellenen begann (I, 5, 3; 6, 1). An seine Stelle treten bald die Perser unter Kyros, und nach der Unterwerfung der Jonier durch ihn, der Inseln und der thrakischen Küste durch Dareios, dem jonischen Austand und den missglückten Strafexpeditionen

zum Athos und nach Marathon erleben wir die Motivation des Xerxeszuges, dessen Darstellung das letzte Drittel von Herodots Geschichte füllt, am Anfang des 7. Buchs auf der persischen Seite, am persischen Hof mit. Bei Herodot spielt die Absicht, den Brand von Sardes und das Unglück von Marathon zu rächen, eine noch mehr sichtbare Rolle als bei Aischylos; aber auch die barbarische Selbstüberschätzung erscheint bei ihm eher noch grösser. Die Unterwerfung von Griechenland verheisst die Beugung aller Völker der Welt, der Schuldigen und der Unschuldigen, unter das Joch der Knechtschaft (VII, 8 γ). Das Joch, das über den Hellespont gespannt wird, und das Joch, das den Völkern auferlegt wird, erscheinen auch bei Herodot im Plan des Xerxes nebeneinander (VII, 8, β 1; 8, γ 3). Der Frevel an der Göttlichkeit des unterjochten Meeres wird bei Herodot noch überboten, da sein Xerxes den Hellespont sogar geisseln lässt, als ein Sturm die erste Schiffsbrücke zerstört, und dazu barbarische (!) und frevelhafte Worte spricht (VII, 35, 2; vgl. das Urteil des Themistokles VIII, 109, 3). Auch Herodot sieht also wie Aischylos den Frevel gegen die Götter und das von ihnen gesetzte Recht als eine gefährliche Möglichkeit des Barbarischen an. Neben den Frevel am Hellespont und die Schändung griechischer Götterbilder tritt an anderer Stelle die Möglichkeit der Leichenschändung am gefallenen Feind (IX, 78, 2; 79, 1). Allerdings bemerkt Herodot selbst zu demjenigen Fall, an dem das von einem erbitterten Griechen exemplifiziert wird, der Schändung von Leonidas' Leiche, dass Xerxes, seinem persönlichen Zorn nachgebend, an Leonidas etwas getan habe, was sonst keineswegs der persischen Gesinnung entsprach (VII, 238, 2). Wir werden noch sehen, dass Herodot auch sonst einen Unterschied macht zwischen konventionellen Schemata und der Einsicht, zu der seine eigene Erkundung ihn geführt hat.

Noch in das von Aischylos bekannte Schema gehört die Darstellung der persischen Selbstsicherheit, die sich auf

die grosse Zahl und die straffe Disziplin des barbarischen Heeres unter der Despotie eines Einzigen gründet. Sie wird bei Herodot von Xerxes selbst ausgesprochen, und sie wird beantwortet durch einen der nicht wenigen griechischen Emigranten am persischen Hof, den Spartanerkönig Demarat, der den Vorteilen der Masse und der Despotie die griechische Freiheit gegenüberstellt, die, statt vom Willen eines Einzelnen, vom strengen, von allen anerkannten Gesetz regiert wird, das die Griechen zur Arete erzieht und sie veranlasst, für die Verteidigung eben dieser Freiheit zu siegen oder zu fallen (VII, 102, 1; 104, 4/5).

Diese getroste Gesinnung, die in der Rückschau den Sieg im Xerxeskrieg verbürgt zu haben schien, hat bei Herodot gegenüber Aischylos sogar noch eine Zuspitzung erfahren, die man vielleicht schon eine Überspitzung nennen könnte. Sie geht in der Richtung, die Notwendigkeit einer panhellenischen Einheitsfront gegen die Barbaren zu zeigen und vor allem jeden Gedanken daran unmöglich zu machen, dass die Athener je aus dieser Einheitsfront hätten ausbrechen können. Das wird etwa an der Mission des Makedonenkönigs Alexander demonstriert, der im Winter 480/79, zwischen Salamis und Platää, die Athener auf die persische Seite zu ziehen versucht. Da sind zugleich spartanische Gesandte in Athen, die die Athener vor dem Teufelsbündnis mit den Barbaren warnen, denen bekanntlich Treue und Wahrheit nichts gelte. Das gibt den Athenern glänzende Gelegenheit, in ihrer Antwort ihre Treue zur Sache der Hellenen, die mit ihnen «gleichen Blutes und gleicher Sprache» sind, hervorzuheben (VIII, 142,5; 144,2). Ohne Zweifel hat sich Herodot, der Freund des perikleischen Athen, zu einer solchen Darstellung veranlasst gesehen aus Sorge über die zunehmend athenfeindliche Stimmung in einem grossen Teil von Griechenland, die beim Ausbruch des Peloponnesischen Krieges nach der Darstellung des Thukydides geradezu zu einem Programm der Befreiung Griechen-

lands von der athenischen Gewaltherrschaft geführt hat. Von den Verdiensten Athens im Perserkrieg wollte man damals nichts mehr wissen. Der Wunsch, dieser Stimmung entgegenzutreten, hat Herodot auch zu seinem bedeutungsvollen, direkt ausgesprochenen geschichtlichen Urteil veranlasst, dass der Entschluss der Athener, den Widerstand bei Salamis zu wagen, Griechenland gerettet habe (VII, 139).

Herodot ist nun aber weit davon entfernt, das, was er vielleicht politisch als wünschbar ansah, als tatsächlich geschehen in die Vergangenheit zurückzuprojizieren, also etwa den Perserkrieg als eine grossartige panhellenische Leistung unter der Führung Athens zu feiern, wie es dann die in Athen üblichen Grabreden auf die Gefallenen taten, in denen die Perserkriege in die Reihe der panhellenischen Unternehmungen seit dem Trojanischen Krieg eingefügt wurden.[1] Das Bedürfnis nach panhellenischer Kompensation wurde immer heftiger, je schlimmer die nationale Selbstzerfleischung wurde, die die Griechen sich im Peloponnesischen Krieg antaten, und schliesslich riefen immer wieder sophistische Deklamationen zum gemeinsamen Kampf der Hellenen gegen die Barbaren auf, der des Herrschens würdigen, freien Hellenen gegen die zur Sklaverei geborenen Barbaren, wie man nun in schrecklicher Vereinfachung der Erfahrungen aus den Perserkriegen formulierte. Die bedeutendste, aber trotzdem immer wieder irgendwie verwunderlich bleibende dichterische Ausgeburt dieses nun ganz ideologisch gewordenen Programms ist die *Aulische Iphigenie* des Euripides, die, ihre natürliche Todesangst überwindend und das ratlose und kleinlich berechnende Menschengewimmel um sich beschämend, ihre Opferung in eigenem Entschluss zu einem freiwilligen Opfer für den Freiheitskampf der Griechen gegen die Barbaren macht.

Was Herodot vom Verhältnis der Hellenen zu den Barbaren sagt, ist von solcher politischer Ideologie weit ent-

[1] Vgl. H. Strasburger, *Hermes* 86, 1958, 17 ff., besonders 23 ff.

fernt. Er stellt ungeschminkt die Verworrenheit und die Kleinlichkeit dar, mit der auf griechischer Seite der grosse Kampf erwartet und schliesslich geführt wurde, so etwa als man am Vorabend des Krieges ihn zu einem Kampf aller Hellenen gegen die Barbaren in Ost und West zu machen und den Tyrannen Gelon von Syrakus zum Verbündeten zu gewinnen versuchte. Das scheiterte schon daran, dass Spartaner und Athener einerseits, Gelon andererseits sich über die Führung nicht einigen konnten (VII, 153 ff.). Wenn Herodot sehr einprägsam von denen berichtet, die schon aus Hass gegen die führenden griechischen Mächte von vornherein perserfreundlich gesinnt waren, wie Thebaner und Argiver, oder die nur mühsam bei der Stange zu halten waren, wie etwa Korinther und Aigineten und bisweilen sogar die Spartaner, so könnte das noch sehr gut in die bisher gekennzeichnete Konzeption passen, dass Herodot das Verdienst der Athener um den Sieg über die Perser hervorheben wollte.

Aber er berichtet auch ohne Bedenken von kleinlichen und höchst dubiosen Massnahmen der Athener selbst, vor allem des grossen Mannes von Salamis, des Themistokles, der doch vor allem den athenischen Widerstandswillen verkörpert (besonders VIII, 109, 5), und er berichtet auf der anderen Seite ebenso unbedenklich von grosszügigen Handlungen des Despoten Xerxes, desselben Xerxes, der die Welt unterwerfen wollte und dadurch und dabei das göttliche Recht verletzte. Eine solche Geschichte ist z.B. die von Sperthias und Bulis, die die Spartaner zur Sühne zu Xerxes schickten dafür, dass sie seine Gesandten, die die Unterwerfung forderten, in einen Brunnen geworfen und getötet hatten. Xerxes nahm aus grosser Gesinnung diese Sühne nicht an; denn er wollte nicht seinerseits durch Tötung der Sühnegesandten selbst die Verletzung des allgemeinen Menschenrechts auf sich nehmen, die er den Spartanern vorwarf, und dadurch die Spartaner von ihrer Verantwortung befreien

(VII,136,2). Die Aufrechnung von Schuld und Verdienst zeigt freilich, dass die μεγαλοφροσύνη, von der hier die Rede ist, nicht einfach Grossmut ist: das wäre μεγαλοψυχία; aber sie zeugt jedenfalls von klarer Übersicht und enthüllt nicht das Bild eines barbarischen Despoten und Wüterichs.

Aber wir erhalten auch Berichte über unmittelbare menschliche Kontakte zwischen Hellenen und Barbaren mitten im Kriege, und keiner führt uns so ergreifend in einen Bereich, in dem die Menschen über alle Fremdheit und Feindschaft hinweg gemeinsam vor dem Schicksal und seiner Unerbittlichkeit stehen, wie jene Geschichte von dem Mahl, zu dem Attaginos aus dem den Persern verbündeten Theben vor der Schlacht bei Platää den Mardonios und 50 seiner persischen Offiziere mit 50 Thebanern geladen hatte. Es ist sehr bezeichnend, dass das, was Herodot darüber berichtet, nicht aus einer weit verbreiteten Überlieferung stammt, sondern aus seiner persönlichen Information, die er einem Augen- und Ohrenzeugen verdankt. Dieser griechische Zeuge berichtete Herodot, dass der Perser, der mit ihm auf derselben Kline am selben Tische lag, ihm — in griechischer Sprache! — die düstere Gewissheit vom bevorstehenden Untergang des Mardonios-Heeres und von der Unabwendbarkeit dieses Schicksals ausgesprochen habe: «Was Gott verhängt hat, ist dem Menschen unmöglich abzuwenden; auch wenn man überzeugend spricht, will keiner es glauben. In dieser festen Überzeugung folgen viele von uns Persern dem Heer, der Notwendigkeit verfallen. Das schlimmste Leid unter Menschen ist dies, bei grosser Einsicht ganz ohnmächtig zu sein.» (IX,16,4/5).

Diese Manifestation des Menschlichen dem gottbestimmten Schicksal gegenüber hat Herodot unmittelbar gepackt, und wahrhaftig nicht nur an dieser Stelle. Sie bestimmt in unserem Fall wie in manchem anderen die Stellung des Hellenen zum Barbaren im Atmosphärischen. Die Frage ist, ob dieses Bewusstsein bei Herodot nur in solchen ge-

legentlichen Äusserungen zutage tritt oder ob es vielleicht auch bei ihm eine tragende Grundlage hat entsprechend jener äschyleischen Aussage von den beiden Frauen, der Barbarin und der Hellenin, die demselben Geschlecht angehören.

In der Tat müssen wir auch bei Herodot für die Beantwortung der Frage von seinem Weltbild ausgehen, das dafür sogar noch viel mehr konstitutiv ist als bei Aischylos. Er hat es ja auch viel ausführlicher und konkreter vor uns entworfen als Aischylos; der Kampf der Hellenen und Barbaren ist bei ihm von vornherein in dieses Weltbild hineingestellt, und seine Absicht ist von vornherein, nicht nur vom Krieg zwischen Hellenen und Barbaren zu berichten, sondern von den grossen Taten der beiden Menschengruppen, die die Welt bewohnen.

Wenn Aischylos als geographische Begriffe Hellas und Barbarenland (für das auch Asien eintreten kann) einander gegenüberstellt, so ist es bei Herodot Asien und Europa, und er stellt ausdrücklich schon zu Anfang seines Werks bei seiner Kritik der mythologischen Konstruktionen über die Ursachen der Auseinandersetzungen zwischen Hellenen und Barbaren fest, dass die Perser Asien und die es bewohnenden Barbarenvölker für sich in Anspruch nehmen, während sie Europa und das Hellenenvolk als davon getrennt anerkennen (I,4,4). Dementsprechend endet auch seine Geschichtsdarstellung mit der Vertreibung der Perser vom letzten Punkt, den sie in Europa besetzt hatten, und dem schmählichen Ende eines Mannes, der die Konstruktion eines hellenischen Übergriffs nach Asien aus mythischer Zeit zum Vorwand für persönliche eigennützige Bestrebungen benutzt hatte (IX, 116,3; ähnliche Konstruktionen hatte auch Xerxes zur Begründung seines Kriegsplans herangezogen VII,11,4).

Das Weltbild, das Herodot trotz aller Kritik im einzelnen hier und überall in seinem Werk voraussetzt, geht auf die jonische Wissenschaft zurück, und zwar letzten Endes auf

Anaximander von Milet, dessen Lebenszeit in der Überlieferung mit dem weltgeschichtlichen Datum der Eroberung von Sardes durch die Perser verbunden ist (546)[1]. Die Überlieferung berichtet weiter von ihm, dass er ein Weltmodell entwarf, das ein gutes Menschenalter später sein Landsmann Hekataios ausgestaltete und durch eine Schrift, die Περίοδος γῆς, erläuterte[2]. Wie diese Weltkarte den führenden Persönlichkeiten der Zeit zur Hand war und von ihnen benutzt wurde, zeigt Herodots Darstellung vom Auftreten des Milesiers Aristagoras in Sparta, der dort dem König Kleomenes mit seiner Hilfe das jonische Bündnisgesuch erläuterte (V,49,1). Dieses Modell stellte die Erde in Form einer Säulentrommel dar und auf ihrer kreisrunden Oberfläche die von Menschen bewohnte Welt, womit der Anschluss an das homerische Weltbild noch gewahrt war. Wie bei Homer war sie bei den Joniern vom Okeanos umflossen. Die von ihm umgebene Landmasse zerfiel in vier Sektoren, die durch Wassergrenzen getrennt waren, und zwar der nördliche und südliche Halbkreis von Westen nach Osten durch das Mittelmeer und dessen Fortsetzung über Hellespont-Propontis-Bosporos durch das Schwarze Meer und eine konstruierte Wasserverbindung (Phasis) zum Kaspischen Meer, das die Jonier sich als eine Bucht des Okeanos dachten. Der südliche Halbkreis bestand aus den Sektoren Asien im Osten und Libyen im Westen, die durch den Nil voneinander getrennt waren. Der nördliche Sektor umfasste Europa, das durch den Ister (Donau) in 2 Sektoren geteilt wurde.

Dieses Weltbild hat im 5. Jahrhundert ausser bei Herodot vor allem in den geographisch-ethnographischen Ausführungen der hippokratischen Schrift über die Umwelt weitergewirkt (*CMG* I 1, 67 ff.). Auch hier finden wir die Welt in die grossen geographischen Komplexe Asien

[1] *Vorsokr.* 12 B 1 (*DK* I[6] 81, 19 mit Anm.). [2] Vgl. F. Jacoby, *RE* VII, 1912, 2690 f.

und Europa aufgeteilt, als deren Anhängsel die Länder im Süden und im Norden, Libyen-Ägypten und das Skythenland, erscheinen. Abgesehen von geographischen Verschiebungen, die aus der Nord-Süd-Gegenüberstellung eine solche zwischen Ost und West machen, ist für unsere Fragestellung besonders wichtig, dass die Antithese zwischen Hellenen und Barbaren noch mehr als bei Herodot hinter derjenigen zwischen Asien und Europa zurücktritt. An der einzigen Stelle, wo von Hellenen und Barbaren die Rede ist, sind beide der gleichen Gesetzlichkeit unterworfen: die politische Despotie macht sie feige, die politische Freiheit lässt sie tapfer sein (Kap. 16, S. 71, 3 ff.). Politische Lebensform, Volkscharakter und Volkszugehörigkeit sind also nicht wie in der Demarat-Rede bei Herodot eindeutig nach einem bestimmten Schema festgelegt, sondern nach den jeweiligen realen Gegebenheiten aufteilbar. Andererseits ist in der Schrift von der Umwelt nicht nur die somatische, sondern auch die psychische Eigenart der Bevölkerung von der klimatischen und physikalischen Beschaffenheit des Landes abhängig gemacht. Die Folgerungen fallen in physischer Hinsicht ebenso günstig für Asien wie in psychischer positiv für Europa aus: denn das gleichmässige Klima Asiens erzeugt schöne, grosse und gesunde Menschen, aber Feigheit und Lässigkeit, das unausgeglichene Klima Europas bringt physisch weniger gut ausgestattete, aber aktive, tapfere und unabhängige Menschen hervor (Kap. 12; 16; 23). Damit ist zum ersten Mal eine naturwissenschaftliche Theorie über die Gründe der Superiorität und Inferiorität bestimmter Völker und Rassen entwickelt, wie sie dann im 4. Jahrhundert, etwa in Aristoteles' Politik, eine so wichtige Rolle spielt [1]. Dort wird bekanntlich—im Anschluss an platonische

[1] Vgl. auch JÜTHNER, *Hellenen und Barbaren*, 16. 26 f. F. HEINIMANN, *Nomos und Physis*, 1945, der *Aer.* noch vor 430 datiert, lehnt die Annahme einer Abhängigkeit der Schrift von Herodot ab (172 ff. 206). Auch wenn man eine solche nicht annimmt (vgl. auch Verf., *Wander-*

Psychologie (*Resp.* 435 *e* f.) — eine Dreiteilung durchgeführt, indem die Griechen in die richtige Mitte zwischen asiatischen und europäischen Barbaren gestellt werden (*Pol.* IV 7. 1327 *b* 20 ff).

Dass das jonische Weltbild, das einem strengen geometrischen Konstruktivismus entsprang, immer wieder mit den Tatsachen in Konflikt kommen musste, ist klar. Herodot übt schärfste Kritik an ihm und seinen Konstruktionen, z.B. an der Teilung Asiens und Afrikas durch den Nil, die die Zugehörigkeit und Einheit Ägyptens problematisch macht (II, 16), oder an der Vorstellung vom Okeanos, der die Erde wie ein Kreis umfliesst (IV,36,2), und daran, dass Asien (einschliesslich Libyen) ebenso gross sein soll wie Europa (IV, 42,1; 45,1).

Wichtiger als diese wenn auch noch so grossen Abweichungen ist die Feststellung, dass Herodots Weltbetrachtung dem Geist, der jenes Weltbild schuf, verwandt und verpflichtet ist. Dieser Geist der griechisch bewohnten kleinasiatischen Küste, der ja auch Herodot entstammt, hat auf die Eroberung durch die Perser nicht durch Abschliessung geantwortet, sondern sich durch dieses Ereignis die Welt noch weiter öffnen lassen, als sie schon durch die Beziehungen nach Lydien und Ägypten offen gestanden hatte.

Von Anaximanders Leben wissen wir zu wenig, um behaupten zu können, dass schon beim Entwurf seines Weltmodells die Einbeziehung Joniens in die Sphäre des persischen Weltreichs Pate gestanden hätte. Für Hekataios' διακρίβωσις ist es sicher [1]. Herodot berichtet, wie Hekataios die Jonier vor dem geplanten Aufstand warnte, indem er ihnen alle Völker aufzählte, die der Grosskönig be-

arzt und Aitiologe, Phil. Suppl. 26, 3, 1934, 88), wird man die Schrift mit ihrer grösseren Entfernung von der Hellenen-Barbaren-Antithese der Perserkriege und als ersten Versuch einer naturwissenschaftlichen Begründung empirisch festgestellter Volkseigentümlichkeiten einer späteren geistigen Entwicklungsstufe zuweisen. [1] Vgl. F. Jacoby, *RE* VII 1912, 2688 f.

herrschte (V,36,2). In seiner Περίοδος γῆς hat er diese Völker des Perserreichs beschrieben, aber auch alle anderen in Europa und Afrika, über die er etwas erfahren konnte. Ihre Gewohnheiten, etwa ihre Trachten, hat er sich und anderen dadurch klar zu machen versucht, dass er sie mit anderen Völkern verglich, die weniger bekannten möglichst mit bekannteren (*FGH* 1 F 284. 287). Viele seiner Mitteilungen werden auf indirekter Kunde beruhen, aber ganz sicher ist er auch selbst gereist und hat Erfahrungen gesammelt.

Durch Herodot wissen wir, dass er in Ägypten war und dass er dort erfahren musste, dass die griechische Geschichte, die sich innerhalb von wenigen Generationen an die mythologische Ära anknüpfte und damit vom Menschlichen auf das Göttliche zurückging, unglaubhaft kurzlebig war im Vergleich zu den geschichtlichen Erfahrungen der Ägypter (II, 143) [1]. Wer Augen und Ohren auftat, konnte Erfahrungen sammeln, die seine überkommenen Vorstellungen vom Miteinanderleben der Menschen in der Welt und in der Geschichte völlig umgestalteten. Denn die kleinasiatischen Griechen waren nun Bürger eines Weltreichs geworden, das die Welt für sie überschaubar und zugänglich machte, und diese Zugänglichkeit blieb für die Willigen auch bestehen, nachdem ihre Heimat wieder vom Perserreich abgetrennt worden war. Herodot jedenfalls war ebenso bereit, von diesen Möglichkeiten Gebrauch zu machen, wie vor ihm Hekataios, und, wie wir am Anfang formulierten, das Unverständliche, die Barbarenwelt, zu verstehen.

Herodot ist viel gereist. Er hat viele Völker inner- und ausserhalb des Perserreichs gesehen und von vielen anderen durch Forschung und Fragen (ἱστορεῖν) erfahren. Bei der Darstellung dieser Völkerkunde ist auch für ihn der Ver-

[1] Platon (*Tim.* 22 *b*) lässt bekanntlich die ägyptischen Priester schon dem Solon bei seinem Besuch in Ägypten (bezeugt durch Solon *Fr.* 6 D.) diese Einsicht vermitteln; aber er dürfte diese zeitliche Rückprojektion selbst erfunden haben.

gleich ein wichtiges Mittel, — einmal, wie bei Hekataios, zur Orientierung. Er vergleicht etwa fremde Sitten (oder auch geographische Gegebenheiten) mit hellenischen, die seinen Lesern bekannt sein können. Aber darüber hinaus kann der Vergleich auch der kritischen Überprüfung der eigenen Situation gelten, indem hellenische Sitten an den fremden gemessen werden. Solche kritischen Vergleiche finden sich z.B. verschiedentlich in den Ausführungen über persische Sitten (I,131 ff.)[1]. Gern nimmt solche Kritik die Form der Spiegelung in fremden Augen an, so wenn etwa die Perser die griechischen Essgewohnheiten kritisieren (I,133,2), oder wenn Kyros den Spartanern erklärt, er wolle nichts mit Menschen zu schaffen haben, die in der Mitte ihrer Städte einen Platz hätten, wo sie sich gegenseitig mit Schwüren betrügen (I,153, 1/2). Die kritische Äusserung kleidet sich also in die Form der naiven Beschreibung eines von aussen gesehenen Vorgangs, dessen Problematik demjenigen, der ihn sonst ohne Nachdenken vollzieht, durch diese unvoreingenommene Beschreibung deutlich gemacht werden soll. Man legt sie daher gern den Angehörigen solcher Völker in den Mund, die ganz gewiss ausserhalb der kritisierten Gewohnheiten stehen, und das sind vor allem die am weitesten entfernten.

Die Völker am Rande der Welt haben für den Forscherdrang natürlich immer einen besonderen Reiz, und also gar für so wissbegierige Menschen wie die Griechen. Fabelhafte Menschen werden gern am Rand der Welt angesiedelt, aber auch solche, die in ihrem Glücks- und Moralzustand der menschlichen Unvollkommenheit möglichst weit entrückt sind, Gewaltlose, die Gerechtesten der Menschen, schon in der Ilias (XIII, 6), oder glückselige Hyperboreer auch schon früh im Mythos. Kritische Beurteilung des üblichen menschlichen Getriebes aus dem Munde solcher

[1] Vgl. K. Trüdinger, *Studien zur griechisch-römischen Ethnographie*, 1918, 29.

Menschen wird daher mit besonderem Interesse aufgenommen. Schon Herodot spricht von der Kritik des nördlichen Randvolks der Skythen an griechischen Kultbräuchen (IV,79,3), und die Spartaner quittieren gern, dass der Skythenkönig Anarcharsis, der Griechenland bereist haben sollte, ihnen allein von allen Griechen Weisheit bescheinigte. Gerade Anacharsis war auch später ein beliebter Kronzeuge der philosophischen, etwa der kynischen Kulturkritik bei den Griechen, aber die Anfänge dazu sind schon ganz deutlich bei Herodot greifbar [1].

Und da ist es besonders interessant festzustellen, dass bei ihm die Randvölker keineswegs nur an den Griechen Kritik üben, sondern auch ebensogut an den Persern, die ja mit ihnen in Berührung zu kommen Gelegenheit hatten, so die Massageten (I,212,2) und die Äthiopen (III,21 f.). Was dort aber kritisiert wird, sind eigentlich keine Sitten, die den Persern speziell eigen sind, sondern Gewohnheiten der damaligen « zivilisierten » Welt überhaupt. Diese ist also schon so weit im Bewusstsein Herodots eine Einheit geworden, dass er die Vertreter des persischen Weltreichs als ihre Repräsentanten der Kritik der naiven Randvölker aussetzen kann. Die Bestätigung für diesen Schluss finden wir darin, dass schon Herodot den Ausdruck Oikumene für die bewohnte Welt braucht, und zwar gerade in ihrem Verhältnis zu ihren Randregionen und -völkern (III,106,1). Der Überblick über die eine Welt, die grosse Zahl der Völker, die Verschiedenheit ihrer Bräuche und ihre Anhänglichkeit an diese führt zu einer grossen Liberalität, die davor warnt, die Alleingültigkeit der eigenen Bräuche anzunehmen und die Sitten anderer Völker zu missachten, eine Anschauung, die ihren drastischen Ausdruck findet in jenem Experiment, das

[1] Vgl. R. Heinze, *Philologus* 50, 1891, 458 ff. Selbstverständlich bedeutet das nicht, dass die Ansätze schon in allen Einzelheiten dem später von der Philosophie ausgeführten Bild gleichen; vgl. dazu Heinze, 465.

Dareios machte, als er Hellenen und Vertreter eines indischen Stamms nach ihren Bestattungssitten fragte und ihnen bewies, dass die Inder die Feuerbestattung ebenso abscheulich fanden wie die Griechen die Gewohnheit, die verstorbenen Väter zu verzehren (III,38,3/4). Man hat diese Geschichte gern « sophistisch » genannt [1]; ich weiss nicht, ob sie nicht aus derselben breiten und tiefen Schicht herausgewachsen ist, aus der auch sonst die Menschenbetrachtung Herodots stammt.

Wie stehen nun nach Herodot die Griechen in dieser grossen und reichen Welt, aus der soviel neue und korrigierende Erfahrung zu schöpfen ist? Geographisch setzt sie das jonische Weltbild in die Mitte. Das war eine den Griechen wie anderen Völkern von altersher vererbte Anschauung. Gegenüber mutterländischen Anschauungen, dass Delphi den Nabel der Welt bilde, hatte sich das Zentrum jetzt nach Jonien verschoben, was vor allem ein besonders günstiges, « gemässigtes » Klima zur Folge hatte (I,142,1/2) [2]. Sonst wird aus der Mittellage von den Joniern vor allem die Folgerung gezogen, die sie durch die Tat bewährten, dass ein grosser Teil der Oikumene von dort aus überschaubar und erreichbar war.

Wichtiger ist für Herodot die Auffassung, die er von der Stellung der Griechen im Ablauf der Geschichte, d.h. in

[1] In sehr ausführlicher Argumentation hat das zuletzt HEINIMANN, *a. O.* 80 f. begründet. Mit W. NESTLE, *Philologus* 70, 1911, 250 f. und HEINIMANN 80 Anm. 2 möchte ich annehmen, dass die Exemplifikation mit den κακά, aus denen jeder Mensch, vor die Wahl gestellt, sich wieder die eigenen aussuchen würde (Herodot VII, 152), volkstümlich und somit älter ist als die Beziehung auf die νόμοι. Aber da Herodots persönliche Weltansicht auf Duldsamkeit führte, so konnte er den Gedanken sehr wohl ohne sophistische Hilfe auf die νόμοι übertragen, auch wenn der sophistische Verfasser der Dialexeis (2, 18; 26) unabhängig von ihm das Gleiche getan haben sollte. [2] Auch hier ist bei Hipp. *Aer.* 12 eine schematisierende Weiterbildung erkennbar, wenn an der Stelle von Jonien dem ganzen mittleren (Klein-)Asien ein besonders günstiges Klima zuerkannt wird.

erster Linie von ihrem Alter hatte. Hier hat er konsequent die Erkenntnis weiter verfolgt, die schon Hekataios gewonnen hatte, dass die Griechen mit ihrer geschichtlichen Erfahrung keineswegs besonders weit zurückreichten, sondern vor allem wesentlich jünger als die Ägypter waren. Das Ägyptenbuch Herodots ist ja voll von all den « Erfindungen », die die Griechen von den Ägyptern übernommen haben sollen, von den Göttern und ihren Kulten bis zur Nachweisung eines ehrlich erworbenen Lebensunterhalts, einem Gesetz, das Solon dem Ägypterkönig Amasis nachgebildet haben soll (II,177,2). Herodot glaubt an eine chronologisch erheblich voneinander abweichende Entstehung der verschiedenen Völker, und wenn die Ägypter eins der ältesten (II,2 ff.), so sind die Skythen nach ihrer eigenen Überzeugung das jüngste (IV,5,1).

Aber auch die Griechen sind ein relativ junges Volk. Diese Überzeugung geht auf die Überlieferung von den Pelasgern zurück, die vor den Hellenen Griechenland bewohnten. Diese Tradition enthält ja ohne Zweifel ganz richtige Vorstellungselemente von der vorgriechischen Bevölkerung, die das ägäische Gebiet bewohnte. Sie ist, nach vereinzelten Ansätzen bei Homer, in der mutterländischen genealogischen Überlieferung nachzuweisen und liegt z.B. auch im äschyleischen Hiketidendrama vor, wo der Argiverkönig Pelasgos heisst und über ein grosses Reich regiert, das bis nach Thrakien und Epirus reicht (*Suppl.* 252 ff.). Diesen Pelasgern als « Urgriechen » ist ebenso wie den herodoteischen ägyptisches Wissen auf dem Gebiet der Religion zugekommen (*Suppl.* 220. Hdt. II,51). Das Zentrum der pelasgisch-hellenischen Urreligion ist Dodona (vgl. *Il.* XVI, 233. Hes. *Fr.* 212 Rz. Hdt. II,57,1/2).

Die uns am meisten interessierenden Nachrichten Herodots über die Pelasger stehen im ersten Buch, Kap. 56/8. Danach war der jonische Stamm ursprünglich ein pelasgisches, der dorische ein hellenisches Volk. Während die

Jonier sesshaft blieben, sind die Dorer viel gewandert und aus Thessalien allmählich in die Peloponnes gelangt. Dieses hellenische Volk hat sich einmal als ein kleiner Stamm von den Pelasgern abgespalten und muss bei dieser Abspaltung sogleich die hellenische Sprache ausgebildet haben. Die Pelasger dagegen redeten eine barbarische Sprache [1] und nahmen die hellenische Sprache erst bei der Umwandlung in Hellenen an, was durch die Berührung mit den schon vorher hellenischen Dorern geschehen sein muss. Gedacht ist bei diesen « pelasgischen » Joniern natürlich vor allem an die Athener, die ja grossen Wert auf ihr Autochthonentum legten (vgl.Hdt. I,57,9). Wie sich Herodot den Prozess der Abspaltung der Dorer von den Pelasgern und die spätere Umwandlung der Jonier in Hellenen im einzelnen vorgestellt hat, wird leider nicht ganz deutlich [2]. Dass die Erinnerung an die dorische Wanderung und ihre Zusammenstösse mit der vordorischen, in Wahrheit aber auch schon hellenischen Bevölkerung hier sich niedergeschlagen und gegenüber ihrer sonst vorherrschenden Mythisierung einen rationalisierten Ausdruck gefunden hat, ist klar.

Wichtig ist für Herodot vor allem der Schluss, den er aus diesen Voraussetzungen auf die relative Jugend des hellenischen Volkes zieht, und die Überzeugung, die er nicht weiter ableiten kann, aber um so sicherer ausspricht, dass « das hellenische Volk sich von dem älteren barbarischen getrennt habe als ein geschickteres und törichter Einfalt fernerstehendes ». Der geschichtliche Prozess hat also ein Volk

[1] Schon die Kommentare haben bemerkt, dass diese Ansicht Herodot nicht daran hindert, in seinem Exkurs über die pelasgischen Anfänge der griechischen Religion die angeblich pelasgische Bezeichnung θεοί gut philosophisch aus dem Griechischen zu etymologisieren (ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον II, 52, 1). [2] Vgl. How-Wells, *a.O.* I 442 ff. F. Schachermeyr *RE* XIX 1937, 252 ff. Herodot trägt I, 57, 3 seine These, soweit sie die Athener angeht, selbst mit der Einschränkung vor « wenn tatsächlich das *ganze* Pelasgervolk so beschaffen war », d. h. ursprünglich barbarisch sprach.

hervorgebracht, das sich durch besondere Intelligenz auszeichnet (I,60,3); das ist gewissermassen die *differentia specifica* der Hellenen. Diese Charakterisierung ist es auch, die die Gegenüberstellung von Hellenen und Barbaren durch Demarat bei Herodot VII,102,1 von der sonst ähnlichen bei Aischylos unterscheidet. Bei Herodot kommt nämlich unter den Ursachen der griechischen Arete zum « Gesetz » noch die σοφίη hinzu: während das Gesetz den Griechen hilft, die Despotie abzuwehren, ist die σοφίη das Mittel gegen die Armut: sie ist also etwa die erfinderische Intelligenz. Diese Intelligenz und Einsicht ist es auch, die die Griechen soviel Gutes von älteren Völkern, besonders den Ägyptern, übernehmen liess. Die Skythen dagegen z.B., die noch jünger als die Griechen sind, haben ihre Könige, die von den Griechen lernen wollten, umgebracht und verleugnet (Anacharsis und Skyles: IV,76/80).

In bewusstem Unterschied zu einer derartigen Selbstabschliessung stehen die Griechen der vorklassischen und klassischen Zeit der Welt und dem Fremden in ihr offen gegenüber. Sie verstehen sie — auch nach der geschichtlichen Erfahrung der besonderen Stellung der Griechen unter den anderen Völkern — als eine Einheit, in der alles Menschliche grundsätzlich der gleichen Gesetzlichkeit unterliegt, die zu erkennen nur der unvoreingenommene Blick in diese Welt ermöglicht.

DISCUSSION

M. Baldry: Perhaps I may begin the discussion by raising a question which is connected with Herr Diller's final point, the importance of intelligence as the mark by which the Greeks believed they were distinguished from non-Greek — even older non-Greek — peoples. On the one hand we have the word βάρβαρος in the sense «speaking another language»; on the other hand, in a sense which has other implications — inferiority, lack of political or moral order, failure to recognise the proper limit set for man or the divine order of the cosmos. The question I would like to raise is how far there is a gap between these two senses of the word; or to put the same point in another way, why did a word which originally referred to the use of language become the term distinguishing Greeks from non-Greeks, with all the implications I have mentioned ?

As I see the matter, it was not by chance that this development of the use of the word βάρβαρος took place: the seeds of the later meaning were present in the word from the first. For the Greeks, more than for any other people, the use of language, of articulate and intelligible speech, was the basis of all man's understanding of the order of things, whether in moral and political life or in the cosmos as a whole. It is because man is a talking animal that he is an intelligent animal. The point is made clear in the double sense (as we see it) of the word λόγος— both the spoken word and reason, both intelligible speech and realisation of order. The βάρβαρος, I suggest, was the man who lacked λόγος in both these senses: from the idea that his language did not make sense it was easy to move to the view that there was no sense, no proper order, in his outlook or his way of life either.

The fragment of Heraclitus — κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισι ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα, βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων — is of great significance here: souls which are « barbarous » not only do not

understand the language of the senses, but cannot grasp the λόγος, the orderly principle or arrangement, in human life and in the cosmos. To my mind the later implications of the word βάρβαρος are already present in this fragment of Heraclitus, and it was easy and natural for the transition to take place from the early use of the word to the later antithesis with all its implications of the superior intelligence of the Greeks.

M. Diller: M. Baldrys Hinweis, dass die Bezeichnung des Barbaren als eines Menschen mit mangelnder Sprachbeherrschung von vornherein eine negative Wertung in sich schliesst, ist ohne Zweifel richtig. Für den Griechen ist der Mensch ein ζῷον λόγον ἔχον, auch in einer Zeit, wo diese Definition noch nicht formuliert ist. Heraklits Aussage über die Menschen, die βάρβαροι ψυχαί haben (*Vors.* 22 B 107), ist dafür in der Tat sehr charakteristisch.

M. Kwapong: I think that Professor Baldry's point about the nature of the λόγος is fundamental for our understanding of how βάρβαρος changed in meaning from someone who did not speak the Greek tongue to a foreigner whose mode of living and very nature were inferior and contrary to all that the Greeks stood for. One factor must be given due weight in considering the process of this change and that is the peculiar relationship which developed between the Greek colonies abroad and their mother countries in Greece. These sought to reproduce themselves in the image of their μητροπόλεις — but as independent entities. Λόγος was the essential feature of the Polis in Greece and the Greek colonies jealously sought to recreate the Polis with its characteristic way of life abroad. Hence language, political institutions and social organisation and culture as interpreted by λόγος served to accentuate the difference between the characteristic Greek state and the foreigners outside. And it was not difficult to make the transition from difference to hostility.

M. Peremans: M. Diller a eu raison de souligner, dans le développement de l'histoire grecque, l'importance du conflit qui opposait les Grecs aux Perses dans les guerres médiques.

S'il fallait une preuve, il suffirait de se rappeler le passage des *Perses* (vers 405) où Eschyle insiste sur la portée de cette lutte en écrivant à propos de la bataille de Salamine: νῦν ὑπὲρ πάντων ἀγών. Nous nous permettons cependant de faire remarquer que les guerres médiques étaient loin d'être inévitables, comme le fut quelques dizaines d'années plus tard la guerre du Péloponnèse. Quant aux conséquences du conflit en question, elles furent moins importantes que celles de la nouvelle intervention des Perses en Grèce à partir de 411 av. J.-C.

Dans le passage cité, Eschyle attire l'attention non seulement sur l'opposition entre Grecs et Barbares, mais aussi sur tout ce que les Hellènes, notamment les Athéniens, avaient à défendre contre l'envahisseur. Ils voulaient protéger et conserver ce qu'ils avaient acquis au cours d'une évolution de plusieurs siècles, durant lesquels les Etats grecs s'étaient développés d'une façon très différente les uns des autres. Loin de constituer, à l'aube du ve siècle av. J.-C., une unité politique, ils s'affaiblissaient par des rivalités internes qui continuèrent à se manifester même pendant les guerres médiques.

L'attention des Grecs, celle des Athéniens en particulier, se concentrait donc en grande partie sur des problèmes d'organisation interne de l'Etat. Il en sera de même au cours de la Pentécontaétie, s'il faut en juger d'après l'épitaphios de Périclès (Thuc. II, 35-46) ou d'après la loi de 451 sur le droit de cité, qui ne favorisa nullement, semble-t-il, le rapprochement ou l'unité des Grecs (Plut. *Per.*, XXXVII, 3).

M. Diller: Dass die Antithese Hellenen - Barbaren im Zeitalter der Perserkriege eine geschichtlich wirksame Tatsache war, lässt sich meines Erachtens nicht bestreiten. Sie hat in zwei grossen Werken der folgenden Zeit, in den *Persern* des Aischylos und im Geschichtswerk des Herodot, ihren Niederschlag gefunden und taucht in den sophistischen Reden im letzten Drittel des 5. Jahrhunderts immer wieder auf. Selbst Thukydides, der in seinem Werk durchblicken lässt, dass die Vorstellung vom Freiheitskampf der Hellenen gegen die Barbaren unter athenischer

Führung in der Zeit des peloponnesischen Krieges unter den Griechen nicht viel galt, lässt den Spartaner Lichas dagegen protestieren, dass seine Landsleute durch Verhandlungen mit Tissaphernes einer Mederherrschaft über Griechenland die Wege ebnen wollten (Thuc. VIII, 43, 3).

M. Peremans: M. Diller fait observer qu'Eschyle et Hérodote ont souligné l'importance des guerres médiques. Cette attitude se comprend. Les *Perses* d'Eschyle se situent dans les convulsions de la période d'après guerre, lorsque les combattants de Salamine, encore très nombreux à Athènes, ne demandaient pas mieux que de revivre leur glorieuse victoire.

Quant à Hérodote, il décrit l'opposition entre les Grecs et les Perses au moment où Périclès est devenu le maître incontesté d'Athènes. On comprend dès lors que son intérêt se porte en premier lieu sur l'antagonisme entre Sparte et Athènes et sur la rivalité, à Athènes même, des Philaïdes et des Alcméonides. Quant à Thucydide, mentionné lui aussi par M. Diller, on constate que dans son introduction à la guerre du Péloponnèse, il résume la période antérieure à la guerre de Troie et celle de la Pentécontaétie, mais non pas celle des guerres médiques. Concernant celles-ci il se contente de dire: τῶν δὲ πρότερον ἔργων μέγιστον ἐπράχθη τὸ Μηδικόν (I, 23), sans en donner le récit. Est-il d'avis que les exposés de ses prédécesseurs suffisent puisque ceux-ci ἢ τὰ πρὸ τῶν Μηδικῶν Ἑλληνικὰ ξυνετίθεσαν ἢ αὐτὰ τὰ Μηδικά (I, 97)? Ou s'intéresse-t-il davantage à l'évolution interne de l'Etat athénien, à celle de la Grèce plutôt qu'à leurs rapports avec des puissances étrangères? Au cours de son exposé, consacré à la Pentécontaétie, il a soin de signaler la différence de race entre les Athéniens et les Spartiates (I, 102).

M. Dible: Sicherlich ist es richtig, dass die Athener in der archaischen Zeit vorwiegend mit sich selbst beschäftigt gewesen sind und im ausgehenden 5. u. 4. Jh. vorwiegend mit der Auseinandersetzung innerhalb Griechenlands. Trotz ihrer bedeutsamen Rolle bei der Besiedlung Joniens (Sol. *Fr.* 4, 2 D) haben sie nicht an der grossen Kolonisationsbewegung seit dem 8. Jh. teilgehabt.

Indessen muss man doch immer mit dem gleichzeitigen Vorhandensein verschiedener Bestrebungen rechnen, von denen nur jeweils eine dominiert. So gibt es unter Peisistratos ganz plötzlich eine athenische Kolonisationsbewegung, die dann nach dem Sturz der Tyrannis wieder verebbt und hinter den inneren Auseinandersetzungen zurücktritt, die zur kleisthenischen Reform führen. Die Seepolitik des Themistokles besass also Anknüpfungspunkte in der älteren Zeit. Ganz entsprechend muss man also doch wohl auch im mittleren und späten 5. Jh., als die Tagespolitik dem inneren Kampf der Griechen stärker zugewandt war als dem Verhältnis zum persischen Osten, mit einem Fortleben der Vorstellungen aus der Zeit des Persersturmes rechnen. Die attischen Grabreden zeigen das überdies deutlich genug. Sie operieren mit der Antithese Hellenen-Barbaren, wie sie in der Zeit der Perserkriege entstanden war, als mit einer festen Grösse. In welchem Umfange der diplomatische und kommerzielle Austausch mit dem Osten dieses Klischee allmählich veränderte, darüber werden wir sicherlich im weiteren Verlauf unserer Tagung etwas erfahren.

M. Reverdin: N'oublions pas que la grande confrontation entre Grecs et Barbares que furent les guerres médiques a eu son pendant occidental: la lutte des Grecs de Sicile et d'Italie contre la double menace étrusque et punique. Dans la *Ière Pythique*, Pindare établit entre les deux événements un parallèle saisissant. D'un côté, Salamine et Platée, de l'autre, Himéra et Cumes. Ce parallèle, soit dit en passant, satisfait le goût inné qu'ont les Grecs de la symétrie — goût que reflète, on vient de le voir, la fameuse carte d'Anaximandre.

Que les Grecs, menacés à l'Est et à l'Ouest, aient rassemblé leurs énergies comme ils l'ont fait, qu'ils aient donné un contenu et une force nouvelle au panhellénisme traditionnel ne saurait nous étonner. Il s'agissait pour eux, comme l'a dit Eschyle, d'une lutte mettant en cause tout ce qu'ils étaient (*Pers.* 405: νῦν ὑπὲρ πάντων ἀγών).

Dans ces conditions, on peut s'étonner que les réactions

contre ceux des Grecs — les Thessaliens, les Béotiens, d'autres encore — qui firent cause commune avec les Perses n'aient pas été plus violentes; et aussi que la cohésion entre les principaux alliés, entre Sparte et Athènes, ait paru un moment ébranlée. Le fait est certain: même une fois le danger passé, les Grecs qui avaient fait défection n'ont pas été l'objet de représailles violentes et massives.

M. Baldry: I would like to make a further point affecting the question how far the authors quoted by Herr Diller are typical of the general view held in their time, how far the antithesis between Greek and barbarian was present in the mind of the ordinary Greek or entered into his life. It must not be forgotten that the chief means whereby the Greek made contacts with the barbarian was slavery. For the most part the Greeks met the barbarian not on the frontiers of the Greek world, not in Persia or in the Carthaginian West, but as a slave in his own home, or on the land, or in the workshop. There is a parallel here with the position of the white man in Southern Africa, who probably never meets the coloured man or the black man on equal terms, but knows him only as a servant, and so easily forms a picture of him as someone by nature inferior, lacking in intelligence and enterprise. There may be little reference to this contact between Greek and non-Greek in the surviving literature, but I suggest that it must have played a large part in determining the ordinary Greek's idea of the barbarian and in encouraging his contempt for him as an inferior being.

M. Kwapong: I would only add a qualification to the analogy from slavery in later times. The ordinary slaves the Greeks encountered in their daily lives were only different in language and culture (logos) and not in colour. Hence they could, and did, acquire this Greek culture by long residence in Greece. It was very difficult to distinguish the domestic slave at least from the ordinary Greek in clothes, language etc., at any rate in Athens, if the Old Oligarch's complaints about the arrogance of slaves in Athens may be taken as a guide. But of course the

slave was still a slave and inferior, as the example of the many runaway slaves during the Decelean war testifies and the theories of Plato and Aristotle on natural slavery illustrate.

M. Diller: Aus der ganz richtigen Beobachtung von Herrn Baldry, dass die meisten Griechen Barbaren in ihrem privaten Bereich als Sklaven kennen lernten, erklären sich solche Äusserungen wie die der *Aulischen Iphigenie*, dass den Hellenen das Herrschen, den Barbaren das Dienen zukomme (1400 f.). Auch die Aussagen des Aristoteles über den sklavischen Charakter der Barbaren haben ihren ersten Ursprung in diesen einfachen Tatsachen.

M. Kwapong: It would appear that the further outwards one proceeds from Greece, the better the possibilities for friendly relations between the Greek colonies and the peoples among whom they settled became. An example may be taken from the situation in Cyrene in the fourth century B.C. where we learn from the *Diagramma* of Ptolemy I (*S.E.G.* IX, I) that children of a Greek father and a Libyan mother were to be regarded as citizens and included in the Politeuma of Cyrene. We learn from Aristotle's *Politics* (VI, 2 1319 *b* 2) that here the democratic members had departed from the strict orthodox Greek practice and had flooded the citizen body with these half-castes (νόθοι πρὸς μητρός) to secure their own ends. And it was this situation to which Ptolemy gave recognition in his *Diagramma*.

The law introduced by Pericles in 451 restricting the citizenship to only people who had both Athenian mothers and fathers was more in accord with the normal Greek practice and, as we see in Cyrene, it was remoteness from the mother-country and the shortage of women in the colonies which led to intermarriage and hence a relaxation of Greek exclusiveness. These factors would support the view, then, that relations tended to be better the further one proceeded from the Greek mainland.

M. Baldry: I would add one qualification to what Mr. Kwapong has said. It is true that contact between Greek and non-Greek on equal terms was more common on the fringes of the Greek

world, and that often the result must have been a weakening of the antithesis between them. But of course the opposite could also happen: where the Greeks in such areas felt themselves or their way of life threatened by the power of their barbarian neighbours, they were likely to draw together in defence of their Hellenism and to become more rigidly Hellenic in their ways and ideas than the Greeks of central Greece. To draw a parallel again with Africa, they could develop a « settler mentality ». This certainly seems to have been a common phenomenon in Hellenistic times.

M. Dihle: Ich glaube, dass man zeigen kann, wie Herodot die Eigenart von Hellenen und Barbaren nicht nur im Sinne der jonischen Ethnographie naturwissenschaftlich, sondern darüber hinaus historisch-soziologisch zu erklären vermag. Im Demaratdialog führt Demarat zunächst aus, dass Griechenland seinen Bewohnern eine ärmliche Umwelt biete und sie darum zur klugen Findigkeit und zur Bewahrung ihrer Freiheit anleite, den Voraussetzungen griechischer Tüchtigkeit. Weshalb denn die Spartaner es mit jedem, auch dem zahlenmässig weit überlegenen Gegner aufnehmen könnten. Xerxes versteht das im Sinne jonisch-naturwissenschaftlicher Anthropologie, denn er sagt, der einzelne Spartaner könne doch trotz dieser Bedingungen unmöglich so tüchtig sein, dass er es mit zehn Soldaten der persischen Königsgarde aufnehme. Xerxes versteht also die zwar nicht naturgegebene aber doch durch die natürliche Umwelt bedingte Tüchtigkeit als Eigenschaft des Individuums, das « besser als seine Natur» wird — ganz wie der Autor Περὶ ἀέρων... Diese Auffassung des Xerxes wird von Herodot-Demarat korrigiert: Nicht als Einzelkämpfer, sondern nur in der Formation sind die Spartaner derart überlegen. Die durch den νόμος herbeigeführte Steigerung menschlicher Leistungsfähigkeit ist kein natürliches sondern ein soziales Phänomen und kann darum nicht am Individuum beobachtet werden.

M. Diller: Glauben Sie wirklich, dass in der Demaratrede schon eine naturwissenschaftliche Theorie vorausgesetzt wird ?

M. Dihle: Ich glaube in der Tat, dass Herodot hier eine bereits vorliegende naturwissenschaftlich-anthropologische Theorie korrigiert. Schneidet man nämlich die letzte Replik des Demarat ab, ergibt sich ein durchaus verständlicher Dialog im Sinne einer solchen Theorie. Damit ist natürlich nicht bewiesen, dass gerade die Schrift von der Umwelt älter ist als Herodot. Dass aber Herodot überhaupt auf ethnographisch-anthropologische Theorien aus dem Bereich der jonischen Wissenschaft zurückgreift, ist wohl nicht unwahrscheinlich.

Die Ansicht, dass die griechische σοφία und ἐλευθερία ursächlich mit der Armut des Landes zusammenhängt, würde ich aus dem Ausdruck πενίῃ ἀεὶ ξύντροφος herauslesen, wobei ich zugebe, dass diese Interpretation vielleicht durch Ausdrücke der philosophischen Anthropologie des Hellenismus wie φύσις συνηθείᾳ συντεθραμμένη u.ä. suggeriert sein mag.

M. Diller: Ich habe nach wie vor Bedenken dagegen, dass die Armut hier (VII, 102, 1) als Ursache der σοφίη angesehen werden soll. Ich würde eher eine einfache Feststellung der Phänomene annehmen: Die Griechen leben zwar in einem armen Land, aber sie verfügen über σοφίη, mit deren Hilfe sie die Armut abwehren können. Vielleicht könnte man zur Unterstützung Ihrer Ansicht IX, 122, 3 heranziehen, wo Kyros dem Vorschlag des Artembares ablehnt, die Perser in ein reicheres Land umzusiedeln: Dann werde ohne Zweifel ihre Kriegstüchtigkeit nachlassen: οὐ γάρ τι τῆς αὐτῆς γῆς εἶναι καρπόν τε θωμαστὸν φύειν καὶ ἄνδρας ἀγαθοὺς τὰ πολεμία.

Aber auch in diesem Fall bin ich nicht sicher, ob man eine naturwissenschaftliche Theorie voraussetzen darf, trotz gewisser Ähnlichkeiten mit dem letzten Kapitel der Schrift von der Umwelt. Und wenn wirklich an beiden Stellen verwandte Theorien vorliegen sollten, würde ich eine direkte literarische Beziehung jedenfalls ausschliessen.

M. Dihle: Wie im Denken Herodots die gewiss entscheidend wichtige Antithese Hellenen-Barbaren in einer übergreifenden, alle Menschen umfassenden Ordnung aufgehoben ist, zeigt sich

auch darin, dass er Barbaren wie Kroisos oder Xerxes mit völliger Selbstverständlichkeit die Probleme diskutieren lässt, die für die Griechen seiner Zeit fundamentale Bedeutung besassen und als schlechthin menschlich erkannt wurden. So erscheint zum Beispiel in der Adrastos-Geschichte die ganze Stufenfolge, die griechisches Denken im Ringen um den Schuldbegriff bis hin zur Tragödie durchlaufen hat: Am Anfang die alte, Schuld und Haftung nicht unterscheidende Vorstellung, nach der der landflüchtige Totschläger nur der rituellen Entsühnung bedarf, in der Mitte die von Kroisos ausdrücklich getroffene moderne Unterscheidung zwischen Vorsätzlichkeit und Unvorsätzlichkeit (vgl. Plut. *Per.* 36; Ps. Antiph. *Tetr*, 2), am Schluss die « tragische» Sühne des Adrastos, den die juristische Exkulpierung nicht befriedigt und der darum freiwillig in den Tod geht. Das alles spielt sich im barbarischen Milieu ab.

M. Reverdin: Il n'y a rien là d'étonnant si l'on songe que la tragédie a si souvent mis en scène des Barbares, parfois caractérisés comme tels par leur costumes, exprimant des sentiments grecs, réagissant comme des Grecs devant l'événement. Cela est vrai surtout pour Euripide. Affublé à l'orientale — à la perse semble-t-il —, ses Troyens raisonnent et s'expriment comme des Grecs ! La chose est vraie également, mais à un moindre degré, pour Sophocle, et même pour Eschyle. Pourquoi, dès lors, Hérodote n'aurait-il pas prêté à Adraste et à Crésus, un langage, une vue du monde, une pensée plus helléniques que barbares ?

M. Diller: In der Atys-Adrestos-Geschichte frappiert vor allem die formale Verwandtschaft mit der Tragödie. Kroisos ist während der ganzen Geschichte sozusagen « auf der Bühne». Während seines Gesprächs mit dem Boten der Myser kommt sein Sohn darüber zu (ἐπεσέρχεται) wie in einem tragischen ἐπεισόδιον. Als der Bote mit der Meldung des Unheils eingetroffen ist, flucht Kroisos dem Zeus καθάρσιος und ἑταιρήιος als dem Gott, der das Unheil hätte verhindern müssen und es doch herbeigeführt hat. Das erinnert an die aischyleische Thetis, die in

Apollon den Gott anklagt, der ihrer Ehe Glück prophezeite und nun den dieser Ehe entsprossenen Sohn erschlug (Plat. *Resp.* 383 *a* — *c*). Und als zuletzt der unschuldig-schuldige Adrestos wieder vor Kroisos steht, spricht dieser ihn mit Worten von der Verantwortung frei, die freilich nicht an die Tragödie, sondern an den Priamos der *Ilias* erinnern (III, 162 ff.): nicht du bist mir für dieses Unheil verantwortlich, sondern einer von den Göttern. Es liesse sich noch auf vieles andere hinweisen, vor allem natürlich auf die trügerische menschliche Klugheit, die in Kroisos dem vorausgesagten Unglück zu entgehen versucht, in Atys es missdeutet. Es wäre sehr reizvoll, das weiter auszuführen. Hier müssen diese Andeutungen genügen.

M. Dihle: Sie hatten, Herr Diller, gelegentlich mit vollem Recht auf die besondere Offenheit der kleinasiatischen Griechen gegenüber den fremden Völkern hingewiesen und dann hinzugefügt, dass diese Offenheit auch nach den Perserkriegen bewahrt blieb, wobei Sie wohl an Herodot und seine Reiselust gedacht haben. Nun erleidet die kommerzielle Position der anatolischen Griechenstädte wohl schon bald nach den Perserkriegen infolge der Abriegelung vom Osten erhebliche Beeinträchtigungen. Und wenn Herodots Reisen nach Syrien und Ägypten auch zeigen können, dass es offenbar leicht war, dorthin zu gelangen, so haben wir doch eigentlich keine Anzeichen dafür, dass viele Jonier oder andere Griechen in der Zeit Herodots wie er aus Interesse an der Fremde solche Reisen auch tatsächlich unternahmen. Es fragt sich also, wie weit Herodots ausgeprägtes Interesse an der Fremde in mancher Hinsicht nicht doch ein Anachronismus ist, wie weit wir ihn unter diesem Aspekt als Nachfahren der alten Jonier betrachten müssen. Nicht zufällig setzt er sich in ethnographischen und geographischen Fragen häufig mit Hekataios auseinander, also einem Autor, der immerhin etwa zwei Generationen älter ist als er. Gehört nicht deshalb die extreme Aufgeschlossenheit Herodots gegenüber der fremden Welt eher ihm persönlich als seiner Zeit ?

M. Diller: Ich gestehe, dass ich selbst nur zögernd davon

sprach, dass die Möglichkeiten des Zugangs zu einem grossen Teil der Welt, die das Perserreich bot, auch nach den Perserkriegen von den Griechen noch ebenso wie vorher ausgenutzt wurden. Vielleicht war Herodot wirklich eine späte Ausnahmeerscheinung.

M. Baldry: There is a point in this connexion on which I would be grateful for some clarification from Herr Diller. It is in Herodotus that we find some of our main evidence for the development of Greek hostility towards the barbarian; and yet Herodotus also presents the barbarian peoples alongside the Greeks as part of the whole human world. Is there any inconsistency between these two sides of Herodotus' outlook ? Is there any conflict here ?

M. Diller: Ich würde bei Herodot keinen Widerspruch zwischen seiner Weltoffenheit und seiner Einsicht in die Notwendigkeit des Gegensatzes Hellenen-Barbaren sehen. Dieser Gegensatz gehört für ihn ebenso in die Weltordnung wie in Aischylos' *Persern*, und die Weltordnung wird durch ihn ebenso wenig aufgehoben wie durch andere tiefe Gegensätze in aischyleischen oder sophokleischen Tragödien.

M. Baldry: I agree; and I suppose this means that we must say that the antithesis between Greek and barbarian was never strong enough, at any rate in the mind of Herodotus, to overcome or break down that wider sense of the unity of the human lot which we find in Homer and which Herodotus retains.

M. Reverdin: M. Baldry remarque que les guerres médiques, et l'antithèse Grecs-Barbares ne paraissent pas avoir ébranlé chez Hérodote la conviction que l'humanité est une. On pourrait ajouter, en guise de parallèle, que le microcosme grec, à l'époque où écrivait Herodote, était lui aussi divisé, que des cités hostiles se dressaient les unes contre les autres, et que pourtant, jamais l'hellénisme n'a douté de son unité.

M. Diller: Ich darf hierzu nur noch einmal an die beiden Schwestern im Traum der Atossa erinnern, die Xerxes frevelnd unter ein Joch zu spannen trachtet.

M. Reverdin: Sans doute. Mais ni Hérodote, ni Eschyle n'ont une vue profane des choses. Le conflit entre Grecs et Barbares s'inscrit pour eux dans l'ordre universel tel que l'ont voulu les dieux. Leur vision et leur explication des événements est encore religieuse. On peut même affirmer, je crois, que sous ce rapport Hérodote est en retard sur son temps.

M. Peremans: M. Reverdin souligne à bon droit la tendance théocentrique d'Hérodote et d'Eschyle. Car ces auteurs insistent à de nombreuses reprises sur l'intervention divine, se distinguant ainsi clairement d'un historien comme Thucydide, dont l'interprétation des événements en anthropocentrique.

Cette nouvelle tendance semble déjà s'annoncer dans certains textes d'Eschyle, par exemple dans un passage fameux des *Perses* (vers 361-2), où il fait dire par le messager à Atossa en parlant de Xerxès:

ὁ δ' εὐθὺς ὡς ἤκουσεν οὐ ξυνεὶς δόλον
Ἕλληνος ἀνδρὸς οὐδὲ τὸν θεῶν φθόνον.

La ruse de Thémistocle et la jalousie des dieux sont mises sur le même pied. Eschyle semble tenir compte aussi bien de l'élément humain que de l'intervention divine pour expliquer le résultat final. Les dieux ne sont pas seuls; l'homme collabore avec eux, en attendant que son rôle devienne de plus en plus important.

M. Diller: Ich kann Herodot keinesfalls stärker theologisch orientiert finden als Aischylos. Es finden sich doch auch viele ausgesprochen rationalistische Erklärungen in seinem Werk. Im Botenbericht der *Perser*, 353 ff., spielt Aischylos auf die List des Themistokles an, der den Sikinnos zu den Persern schickte, um sie zum Angriff auf die Griechen zu veranlassen (vgl. Hdt. VIII, 75). Diese List war natürlich in Athen allgemein bekannt, und wenn der Bote bei Aischylos sie so deutet, dass mit dem Unheil ein ἀλάστωρ ἢ κακὸς δαίμων begann, so ist das doch viel mehr eine Dämonisierung und Theologisierung als eine Vermensch-

lichung. Dass der Gott sich des Menschen als Mittel zur Verwirklichung seiner Pläne bedient, gilt als selbstverständlich und hat gerade bei Aischylos seine Parallelen (vgl. etwa Klytaimnestra in *Agamemnon*, 1500 ff.).

III

OLIVIER REVERDIN

Crise spirituelle et évasion

CRISE SPIRITUELLE ET ÉVASION

PENDANT la brève période qu'a évoquée hier M. Diller, la Grèce s'est rassemblée sur elle-même, donnant pour un temps au panhellénisme une expression politique; elle s'est arc-boutée dans une résistance apparemment désespérée, mais couronnée en fin de compte par une victoire dont l'éclat l'a elle-même éblouie.

La détente a été aussi rapide que le rassemblement des énergies avait été soudain. Deux générations après les guerres médiques, Athéniens et Spartiates faisaient la cour aux satrapes, sollicitant l'or et les faveurs du Grand Roi pour mieux s'entre-détruire. A la crainte puis au mépris du Barbare avaient succédé la flagornerie et les intrigues d'une astucieuse diplomatie.

Dans quelle mesure la crise morale et spirituelle de la fin du Ve siècle a-t-elle affecté l'attitude des Grecs à l'égard des peuples étrangers? Pour répondre à cette question, il n'est pas inutile d'examiner préliminairement certains aspects de cette crise.

Les signes de la dépression, du désarroi des esprits, sont particulièrement frappants à Athènes. Ainsi cette note grave et triste qui accompagne la drôlerie aristophanesque, et qui trahit un sentiment aigu de la décadence. Qu'on se reporte, par exemple, aux *Nuées* (949 sqq.). Le poète y évoque, avec une vénération attendrie, l'éducation qui a fait les Marathonomaques (ἐξ ὧν ἄνδρας μαραθωνομάχας). Neigeât-il à gros flocons, les enfants se rendaient en bon ordre (εὐτάκτως) chez le maître de musique. Ils y entonnaient les chants qu'avait consacrés la tradition, des chants virils, sur le mode dorien (ἐντειναμένους τὴν ἁρμονίαν ἣν οἱ πατέρες παρέδωκαν). Aujourd'hui, tout n'est que désordre, licence, intempérance, vain bavardage et musique lascive; les lois et la justice sont bafouées: l'éducation moderne ne respecte plus rien.

Ce que l'extrême sensibilité d'Aristophane détecte et note subtilement, comme en sourdine, cette conscience que l'on devient vieux, que l'élan vital et l'esprit déclinent, beaucoup d'Athéniens l'avaient aussi et l'idée a fait son chemin qu'un retour aux institutions des ancêtres permettrait d'arrêter la décadence et de ranimer les forces morales défaillantes.

C'est dans ce climat qu'est né le programme politique de Théramène et des aristocrates groupés autour de lui. La constitution « pour le présent » des Quatre-Cents, telle que nous l'a transmise Aristote (*Const. Ath.* XXXI. 1), se légitime dans son préambule par ce qui était devenu le mot de passe politique: κατὰ τὰ πάτρια. Ce n'était là que le début de la réaction. Quelques années plus tard, les Trente prétendent rétablir la « Constitution des ancêtres ». Les controverses au sujet de cette πάτριος πολιτεία, dont Aristote se fait l'écho sont significatives. Cette constitution n'est en effet que la projection dans le passé d'un certain idéal politique, habilement combiné, comme c'est généralement le cas dans les mouvements réactionnaires, avec les intérêts d'un groupe social.

Ce passé imaginaire, présenté comme un exemple de bon gouvernement par les aristocrates désireux de reprendre le pouvoir qu'ils estimaient inséparable de leur rang, les poètes tragiques, eux aussi, l'évoquaient. A vrai dire, le passé des poètes était plus lointain encore. Les hommes dont la tragédie exaltait le destin et les vertus héroïques avaient vécu dans la familiarité des dieux. Leurs exploits et leurs malheurs dépassaient les normes contemporaines. Sur la scène, comme au fronton des temples ou sur la panse d'humbles vases, la bravoure de Thésée et d'Héraclès étaient célébrée. Les prestiges dont l'art avait paré le passé héroïque ne prédisposaient-ils pas, eux aussi, l'Athénien du Ve siècle finissant à goûter le chant de la sirène théraménienne, à admirer les cités demeurées fidèles aux lois que les dieux

eux-mêmes avaient inspirées à d'antiques et sages législateurs? L'image idéalisée de la Crète, de Sparte, que nous donnent, dès le IVe siècle, un Xénophon, un Platon, en sont des exemples.

Nous avons déjà fait allusion aux Marathonomaques. Leur gloire a grandi au fur et à mesure que se sont brisés les ressorts de la vitalité politique et militaire d'Athènes. Le culte qu'on leur rendait, dans le cadre de l'éphébie réorganisée, contribua certainement à conférer au souvenir des guerres médiques un caractère vénérable et sacré. Les orateurs en tirèrent argument. Pour exciter ses contemporains à payer davantage de leur personne, Démosthène leur demande (*Ol.* III, 24 sqq.) pourquoi tout allait-il bien autrefois, tout va-t-il mal aujourd'hui? (τί δή ποθ' ἅπαντ' εἶχε καλῶς τότε καὶ νῦν οὐκ ὀρθῶς;). C'est, répond-il, qu'alors les Athéniens faisaient eux-mêmes campagne (αὐτοὶ στρατευόμενοι), ce qui leur avait permis non seulement d'imposer leur empire à la Grèce consentante (τῶν Ἑλλήνων ἦρξαν ἑκόντων), mais encore de soumettre à leur domination la Macédoine et son roi, comme il est normal qu'un Barbare soit soumis aux Grecs (ὥσπερ ἐστὶ προσῆκον βάρβαρον Ἕλλησι).

* * *

La *laudatio temporis acti* et l'exaltation des vertus ancestrales n'étaient pas l'unique forme d'évasion hors d'un présent dont les rigueurs et les faiblesses n'étaient que trop apparentes. Celui qui a conscience d'être impuissant à agir se réfugie dans le rêve. C'est pour quitter Athènes et ses procès qu'Evelpide et Pisthétaire fondent Néphélococcygie, qu'ils fortifient à l'image de Babylone (Ar. *Av.* 552: περιτειχίζειν μεγάλαις πλίνθοις ὀπταῖς ὥσπερ Βαβυλῶνα).

Sans doute convient-il de considérer la cité idéale des *Oiseaux* dans le cadre de l'affabulation burlesque qui sert de trame à la comédie. Elle est un peu le pendant de cette

vie de cocagne que Dicéopolis mène sous le couvert de sa trêve personnelle avec l'ennemi, ou du tableau idyllique par lequel se termine la *Paix*. Aristophane oppose à l'Athènes réelle, avec ses misères nées de la guerre, de la démagogie et de l'injustice, une Athènes possible où la paix retrouvée aurait ramené l'abondance, et qui se serait débarrassée de ses héliastes, de ses sycophantes, de ses sophistes maléfiques et des imposteurs de tout poil qui en rendaient le séjour intolérable. Ce faisant, il obéit à un penchant naturel de l'esprit grec: l'idéalisme. L'espoir de ceux qui fondaient une colonie n'était-il pas de la doter d'une constitution plus juste que celle de la cité qu'ils abandonnaient en raison de circonstances adverses ou par esprit d'aventure? Préoccupés comme ils l'étaient de législation, les Grecs s'interrogeaient sur la meilleure forme de cité chez les hommes, et tentaient de s'approcher de l'inaccessible paradigme que concevait leur esprit. C'est pour y être partiellement parvenus que les Zaleucos, les Charondas jouissaient d'une si flatteuse renommée; et cette renommée rejaillissait sur les cités où ils avaient instauré l'εὐνομία.

Ce même rêve inspire les utopies de Platon. La Καλλίπολις de la *République* et la cité des *Lois* sont à la fois utopie et évasion: la première dans un monde imaginaire, où tout est fiction; la seconde dans l'avenir et le possible. A ces deux utopies s'en ajoute une troisième, projetée celle-ci dans le passé: l'Athènes primitive du *Timée* (23 *c-d*), aussi remarquable par ses vertus guerrières que par l'excellence de ses lois (οὖσα πόλις ἀρίστη πρός τε τὸν πόλεμον καὶ κατὰ πάντα εὐνομωτάτη διαφερόντως). C'est, ajoute Platon, dans cette Athènes que furent accomplis les exploits les plus beaux et qu'existèrent sous le ciel les plus belles institutions politiques dont le souvenir soit parvenu jusqu'à nous.

* * *

Tandis que, sous l'effet de la crise morale que nous avons dite, la Grèce se tournait vers son passé ou s'aventurait sur les voies de l'utopie, une idée se précisait, qui devait marquer la façon de juger les Barbares: l'idée que le genre humain est un, que les différences entre les peuples sont accidentelles.

Ce qui est nouveau, ce n'est pas l'idée en elle-même, mais bien la consistance qu'elle prit, la valeur fondamentale qu'on lui reconnut. Hippias d'Elis ne s'était-il pas déclaré citoyen du monde (τοῦ κόσμου πολίτης)? Démocrite n'avait-il pas écrit que « l'âme bien née a l'Univers pour patrie » (*Fr.* 247 D: ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρὶς ὁ ξύμπας κόσμος). De telles affirmations dépassaient déjà le cadre étroit de la cité et celui, plus vaste, de l'hellénisme.

Dans le *Térée* de Sophocle, le chœur (était-il formé de Thraces? C'est bien possible, mais on ne saurait l'affirmer) chantait une strophe dont la résonance est singulière (Fr. 532 N [2]):

ἓν φῦλον ἀνθρώπων μί' ἔδειξε πατρὸς
καὶ ματρὸς ἡμᾶς ἁμέρα τοὺς πάντας· οὐδεὶς
ἔξοχος ἄλλος ἔβλαστεν ἄλλου.
Βόσκει δὲ τοὺς μὲν μοῖρα δυσαμερίας
τοὺς δ' ὄλβος ἡμῶν, τοὺς δὲ δουλείας ∪ — —
— ∪ ∪ — ζυγὸν ἔσχ' ἀνάγκας.

Dans ces vers, l'unité du genre humain est proclamée. Sans doute le fragment est-il détaché de son contexte, ce qui en rend l'interprétation malaisée. Nous ne savons pas dans quelles circonstances le chœur s'exprimait ainsi. Toutefois un des thèmes de la tragédie devait être la confrontation entre Grecs et Barbares. Procné n'a-t-elle pas été donnée en mariage contre son gré à Térée, un Thrace, un Barbare? Ne se lamente-t-elle pas sur son destin? Φιλάργυρον μὲν πᾶν τὸ βάρβαρον γένος, s'écrie-t-elle (*Fr.* 528 N [2]). On est dès lors fondé à voir dans l'affirmation du chœur ἓν φῦλον

ἀνθρώπων, κτλ. une réponse à ses plaintes: qu'ils soient grecs ou barbares, tous les hommes sont égaux davant la fortune comme devant l'infortune, car leur origine est une.

Nous l'avons dit: cette idée n'est pas absolument nouvelle. On la devine, inexprimée, mais sous-jacente, chez Hérodote. Vers la fin du Ve siècle, elle se précise. C'est ainsi que, pour l'auteur du Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων, physiologiquement l'espèce humaine est une; ce sont le climat, les eaux, le milieu géographique, l'alimentation, les mœurs qui ont fait les peuples différents les uns des autres. Si les Scythes (chap. 17 sqq.) sont blonds ou roux (πυρροί), c'est que le soleil, dans leurs plaines boréales, n'a pas la force de colorer leurs cheveux; et l'effet du climat, s'ajoutant à celui des mœurs, explique que la natalité soit chez eux si faible: toujours à cheval, les hommes se fatiguent et ne recherchent guère leurs compagnes; celles-ci, dans leurs chariots, deviennent si grasses et sont d'une complexion si humide que le sperme ne pénètre que difficilement dans la matrice. Si les Asiatiques sont sans ardeur et répugnent à la guerre, la faute en est à l'uniformité des saisons: αἱ ὧραι αἴτιαι (chap. 16). Il n'y a pas en Asie de ces alternances du chaud et du froid, de l'humide et du sec, qui rendent les habitants de l'Europe ardents, courageux et belliqueux. Là n'est pas la seule cause: les lois ajoutent leurs effets à ceux de la nature. La monarchie concourt à rendre lâches les peuples de l'Asie, et leur fait une âme servile. Tandis que là où les hommes sont maîtres de leur destin se développent le courage et le goût du risque. On remarquera en passant que la supériorité en tout cela, appartient à l'Europe, donc à la Grèce!

Le Περὶ ἀέρων multiplie les exemples et les raisonnements qui, tous, tendent à montrer que les différences entre les peuples ne sont pas originelles, mais accidentelles.

Ce à quoi l'observation avait conduit les médecins, les sophistes l'ont découvert par d'autres voies. C'est ainsi qu'Antiphon a pu écrire (*Fr.* 44 B $_2$ D.): la nature nous a

tous créés semblables, Barbares et Grecs: φύσει πάντα πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες. Il en donne comme preuves que, tous, nous respirons l'air par les narines, nous mangeons avec les mains.

On sait que Thucydide éprouvait la plus vive admiration pour Antiphon, « qui ne le cédait pour la vertu à aucun Athénien de son temps et qui excellait à concevoir et à exprimer ce qu'il pensait». Or, sur l'origine commune des Grecs et des Barbares, Thucydide semble bien partager l'opinion du sophiste qu'il considérait un peu comme son maître quand il écrit: en fait, bien d'autres traits montreraient que le monde grec ancien vivait de manière analogue au monde barbare d'aujourd'hui (I.6.5: πολλὰ δ' ἂν καὶ ἄλλα τις ἀποδείξειε τὸ παλαιὸν Ἑλληνικὸν ὁμοιότροπα τῷ νῦν βαρβαρικῷ διαιτώμενον).

Ainsi, pour Thucydide, il semble n'y avoir pas entre Grecs et Barbares différence d'origine, mais seulement différence de degré de civilisation. Voilà qui rejoint les théories du Περὶ ἀέρων, traité qui doit être à peu de chose près contemporain. Les vers du *Térée* de Sophocle, l'affirmation d'Antiphon ne sont antérieurs que de quelques lustres tout au plus. Il y a vraisemblablement là davantage qu'une simple coïncidence.

* * *

Quand nous parlons des Grecs et des Barbares, nous avons souvent tendance à les séparer géographiquement plus qu'ils ne l'étaient en réalité.

Dans le prologue des *Bacchantes* (13 sqq.), Dionysos raconte ses pérégrinations. Il a parcouru la Lydie, la Phrygie, les hauts plateaux de la Perse, la Bactriane et ses villes entourées de remparts, le pays des Mèdes « et l'Asie tout entière, étendue au bord des flots salés, avec ses cités aux belles tours où se presse la foule confondue des Grecs et des Barbares »:

Ἀσίαν τε πᾶσαν, ἡ παρ' ἀλμυρὰν ἅλα
κεῖται μιγάσιν Ἕλλησι βαρβάροις θ' ὁμοῦ
πλήρεις ἔχουσα καλλιπυργώτους πόλεις.

L'évocation est saisissante. Les grandes villes égéennes de l'Asie étaient certes grecques par la langue, l'éducation et la culture; mais leur population était mêlée; entre l'élément hellénique et l'élément barbare, les limites étaient ethniquement, socialement, moralement imprécises.

Platon condamne cette confusion dans les *Lois* (693 *a*). Il fait dire à l'étranger athénien, interlocuteur principal du dialogue, que si Sparte et Athènes n'avaient sauvé la Grèce, lors des guerres médiques, « c'eût été la plus complète confusion des races grecques entre elles, des Barbares avec les Grecs et des Grecs avec les Barbares, comme elle existe aujourd'hui dans les régions soumises au joug des Perses, régions où les populations, déportées et brassées, vivent dans une déplorable dispersion » (σχεδὸν ἂν ἤδη πάντ' ἦν μεμειγμένα τὰ τῶν Ἑλλήνων γένη ἐν ἀλλήλοις, καὶ βάρβαρα ἐν Ἕλλησι καὶ ἑλληνικὰ ἐν βαρβάροις, καθάπερ ὧν Πέρσαι τυραννοῦσι τὰ νῦν διαπεφορημένα καὶ συμπεφορημένα κακῶς ἐσπαρμένα κατοικεῖται).

Qu'un Athénien de pure ascendance attique tienne ce langage, on ne saurait s'en étonner. Dans ce brassage des peuples de l'Orient, où l'hellénisme se dilue et s'abâtardit, il ne voit qu'une confuse cohue, et même les Ἑλλήνων γένη ἐν ἀλλήλοις μεμειγμένα lui répugnent.

On ne saurait davantage s'étonner de voir un Hécatée, un Hérodote et plus tard un Ctésias, originaires précisément de ces régions, considérer les choses fort différemment. Tout pénétrés qu'ils sont de la supériorité hellénique, ils n'éprouvent pas pour le monde barbare la même aversion instinctive, les mêmes sentiments de hautaine consescendance qu'un Athénien ou un Spartiate.

Dès le Ve siècle, en Grèce propre, le brassage des popula-

tions tend à se généraliser. Pour combler ses brèches, Sparte elle-même admet à sa citoyenneté des hilotes. Athènes est envahie non seulement de métèques originaires de toutes les régions de la Grèce, mais d'esclaves scythes, thraces, lyciens cariens, mysiens, phrygiens, paphlagoniens; et si vraiment, comme le laisse entendre Aristophane dans la parabase des *Grenouilles* (693 sqq.), elle accorde le droit de cité aux esclaves qui ont pris part sur ses navires à la bataille des Arginuses, plus d'un Barbare put alors se vanter d'être citoyen d'Athènes au même titre que les fidèles Platéens.

Même si tel ne fut pas le cas, une chose est certaine: à Athènes, les Barbares faisaient partie du spectacle quotidien de la rue et de l'agora. La police était assurée par des Scythes en costume national: tunique, pantalons bouffants, bonnet pointu. Aristophane en met un en scène dans ses *Thesmophories* et se moque de sa façon de prononcer le grec. Chacun, pour peu qu'il ne fût pas un misérable (cf. Lys. XXIV. 6), avait à son foyer ou dans son atelier un ou plusieurs esclaves barbares. Il ne devait pas être rare, dans les échoppes ou au marché, d'entendre la langue attique malmenée par un palais thrace ou carien. A l'égard de ces esclaves, publics ou privés, la φιλανθρωπία athénienne se manifestait, adoucissant leur sort. Ils n'étaient pas des réprouvés. Le franc parler des Xanthias, des Carion, des Pyrrhias, des Gétas, des Thratta de la comédie ancienne et nouvelle dit assez sur quel pied de confiante familiarité vivaient maîtres et esclaves.

Une vue réaliste des choses nous conduit à admettre qu'en Grèce même, tout au moins dans les cités commerçantes et prospères, Hellènes et Barbares vivaient dans une constante promiscuité. Une des conséquences en fut qu'entre les notions d'esclave et de Barbare, une assimilation se produisit.

* * *

Ces remarques préliminaires faites, cherchons à voir comment les Grecs de la fin du Ve et de la première moitié du IVe siècle ont considéré les Barbares. Examinons tout d'abord le témoignage de Xénophon.

Comme Platon, Xénophon était déçu d'Athènes. Le goût de l'aventure et un long exil firent de lui un déraciné, coupé des structures civiques traditionnelles qui encadraient encore la plupart de ses contemporains. Si nous en croyons la biographie de Diogène Laërce, il demanda conseil à Socrate avant de suivre les mercenaires enrôlés par Cyrus, et Socrate, non sans hésitation, l'engagea à partir. Il n'est pas soldat. La curiosité seule le pousse. Mais bien vite il est fasciné par la personnalité de Cyrus. Pour faire son éloge, il trouve des accents enthousiastes, révélateurs de sentiments analogues à ceux que Dion de Syracuse inspirait à Platon. On sait comment finit l'expédition dans laquelle Xénophon s'était laissé entraîner. Sans doute est-ce pour une large part au cours de cette expédition qu'il recueillit les impressions et les renseignements mis en œuvre dans la *Cyropédie*.

Ce roman, comme on l'a justement qualifié, n'est pas sans analogie avec certaines des utopies dont nous avons parlé. Le décor en est perse, mais l'ἀρετή sur laquelle se fonde l'éducation de Cyrus est d'essence hellénique.

Ce décor perse est fort curieux. Xénophon a parcouru une partie de l'Asie, sans toutefois aller jusqu'en Iran. Son imagination, le souvenir des conversations qu'il a pu avoir avec Cyrus et ses compagnons, les auteurs enfin qu'il a lus comblent la lacune. Le pays des Perses, tel qu'il le décrit, et, plus encore, celui des Mèdes ont un prestige féérique. Dans de grands parcs — Xénophon en avait vu un en Phrygie (*Anab.* I,2,7) —, le jeune Cyrus chasse et se distingue par sa valeur. Le pays regorge de gibier: cerfs, onagres, sangliers, ours, lions, panthères. Impavide, le royal enfant poursuit les fauves, les sert de l'épieu ou les tire à l'arc. Il chevauche inlassablement, méprise le danger et cause de terribles

angoisses à ceux qu'Astyage, son grand-père, a préposés à sa garde.

La chasse, ainsi conçue, est une préparation à la guerre. Elle a une valeur éducative. L'éducation dont elle fait partie tend à l'ἀρετή. Elle enseigne la justice (*Cyr.* I.2.6: οἱ μὲν δὲ παῖδες εἰς τὰ διδασκαλεῖα φοιτῶντας διάγουσι μανθάνοντες δικαιοσύνην). Ce que doit apprendre le jeune Perse, c'est la maîtrise de soi, la modération, l'obéissance à ceux qui commandent, la sobriété et la frugalité, le tir à l'arc et le lancer de javelot (*Cyr.* I.2.8: διδάσκουσιν δὲ τοὺς παῖδας καὶ σωφροσύνην..., καὶ πείθεσθαι τοῖς ἄρχουσιν..., καὶ ἐγκράτειαν γαστρὸς καὶ ποτοῦ..., πρὸς δὲ τούτοις μανθάνουσι καὶ τοξεύειν καὶ ἀκοντίζειν). On leur apprend également à dire la vérité. Le but de cette éducation est préventif. Il s'agit de faire en sorte que l'homme se détourne spontanément de ce qui est mal, de ce qui est contraire à l'honneur (*Cyr.* I.2.3: οἱ δὲ περσικοὶ νόμοι προλαβόντες ἐπιμέλονται ὅπως τὴν ἀρχὴν μὴ τοιοῦτοι ἔσονται οἱ πολῖται οἷοι πονηροῦ τινος ἢ αἰσχροῦ ἔργον ἐφίεσθαι).

On le voit, cette éducation digne de Sparte développe les vertus qui font le vrai guerrier, le vrai général. Elle rejoint en une certaine mesure celle de l'ancienne Athènes, dont Aristophane nous dit qu'elle a fait les Marathonomaques. N'est-il pas symptomatique que, pour cadre d'une telle éducation, Xénophon ait choisi précisément la Perse, et qu'il l'ait décrite avec un évident souci de vraisemblance? Il prend soin, en effet, de définir ce qui distingue les Perses, sobres, vertueux, amis de l'égalité (*Cyr.* 1. 3. 18: ἐν Πέρσαις... τὸ ἴσον ἔχειν δίκαιον νομίζεται), des Mèdes adonnés au luxe, fardés et parfumés, attifés de chevelures postiches, attablés à longueur de journée devant une redoutable profusion de victuailles.

Cette idéalisation de la Perse et de ses vertus, incarnées par la noble figure de Cyrus — qui est effectivement une des figures les plus attachantes de l'histoire universelle —

surprend un siècle à peine après les guerres médiques. Il est vrai — nous l'avons déjà rappelé — que Sparte, dès la fin du Ve siècle, recherche l'alliance du Grand Roi et de ses satrapes pour abattre Athènes, et qu'Athènes elle-même, si nous en croyons Aristote (*Const. Ath.* XXIX. 1), pense qu'en rétablissant un régime oligarchique, elle captera plus facilement la bienveillance perse. Cette situation lamentable faisait dire à un Callicratidas que les Grecs étaient tombés bien bas, réduits qu'ils étaient à faire la cour à des Barbares pour leur soutirer de l'argent; et il ajoutait que s'il rentrait sain et sauf dans sa patrie, il ferait tout son possible pour réconcilier Athéniens et Lacédémoniens (Xen. *Hell.* I.6.7: εἰπὼν ἀθλιωτάτους εἶναι τοὺς Ἕλληνας, ὅτι βαρβάρους κολακεύουσιν ἕνεκα ἀργυρίου, φάσκων τε ἂν σωθῇ οἴκαδε, κατά γε τὸ αὑτοῦ δυνατὸν διαλλάξειν Ἀθηναίους καὶ Λακεδαιμονίους.

Oui, sans doute, les rapports entre Grecs et Barbares ont-ils changé; mais Callicratidas n'était pas le seul à refuser d'en prendre son parti. A Athènes, on ne cessait d'exalter le souvenir des guerres médiques, et la gloire des Marathonomaques allait croissant; quand il s'agit de ces héros prestigieux, l'histoire prend les proportions du mythe. Aussi pouvait-il paraître malséant de faire des Perses un éloge aussi enthousiaste que celui qu'on trouve dans la *Cyropédie*. De là sans doute ce curieux chapitre par lequel se termine l'ouvrage. Si curieux que la plupart des éditeurs, Dindorf en tête, le considèrent comme apocryphe. Quelques-uns, Cobet en particulier, pensent que ce texte, qui relève à la fois de l'alibi et du repentir, pourrait bien être malgré tout de Xénophon lui-même. Pour parer à l'avance aux reproches qu'il pressent, il tiendrait à ses lecteurs à peu près ce langage: ne vous y méprenez pas! La Perse que j'ai décrite, c'est la Perse d'autrefois, et non celle que nous connaissons aujourd'hui, où tout n'est que corruption, décadence, dépravation, injustice, asservissement, relâchement des mœurs. Après

Cyrus, la Perse a déchu; elle mérite l'opprobre dont elle est devenue l'objet.

Que cherche l'auteur de ce chapitre, sinon, par une palinodie digne de Stésichore, à bien préciser que la Perse idéalisée décrite dans la *Cyropédie* n'est à tout prendre qu'une utopie dont il n'est lui-même pas dupe.

Palinodie ? Le mot ne serait pas trop fort si le chapitre en question était bien de Xénophon, ce dont je doute. Dans l'*Anabase*, en effet, (I.9), l'éducation que Cyrus le jeune a reçue sur les parvis royaux (ἐπὶ ταῖς βασίλεως θύραις) est décrite avec admiration. En un tel lieu, écrit Xénophon, l'enfant ne saurait rien apprendre que de sage, rien voir ni entendre que d'honnête (ἔνθα πολλὴν μὲν σωφροσύνην καταμάθοι ἄν τις, αἰσχρὸν δ' οὐδὲν οὔτ' ἀκοῦσαι οὔτ' ἰδεῖν ἔστι). Et Cyrus le jeune y est instruit, comme son glorieux ancêtre, à ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι.

Il y a fort peu de chances, on le voit, pour que la palinodie soit de Xénophon lui-même. Cependant, quel qu'en soit l'auteur et l'époque, elle atteste que la Perse idéalisée de la *Cyropédie* était de nature à dérouter le patriotisme traditionnel des Athéniens. Il est vrai que Xénophon, qui combattit à Coronée dans les rangs spartiates, ne craignait guère de braver ce patriotisme !

* * *

Comme Xénophon, Ctésias de Cnide se trouvait à Cunaxa le jour de la bataille, mais dans l'autre camp. Médecin d'Artaxerxès, il passa dix-sept ans à sa cour, et se vanta d'avoir pu consulter les archives royales — les διφθέραι βασιλικαί (Diod. II. 4). Ses Περσικά, en vingt-quatre livres, et ses Ἰνδικά, où il prétend avoir consigné ce qu'il avait lui-même vu, sont en réalité des ouvrages pleins de fantaisie et d'imagination. Plutarque (cf. Jacoby, *F.G.H.*, III C, p. 418, Test. 11) n'est pas le seul à taxer Ctésias de mensonge et d'imposture.

A beau mentir qui vient de loin, dit le proverbe. Ctésias vient de moins loin qu'il ne le prétend. Nous avons notamment tout lieu de penser qu'il n'a jamais été en Inde. Mais ses mensonges et ses hâbleries révèlent une attitude nouvelle à l'égard du monde barbare. Plus nettement encore que chez Hécatée, Scylax et Hérodote, l'Orient prend chez Ctésias ce caractère merveilleux et fascinant qu'il a conservé jusqu'à nos jours pour beaucoup d'Européens.

Les Περσικά commençaient par le récit des hauts-faits de Ninos et de Sémiramis. Ctésias paraît s'être appliqué à transcrire en grec, en les embellissant encore, des légendes orientales toutes baignées de merveilleux. La naissance de Sémiramis est miraculeuse. Dans son sanctuaire, au bord d'un lac poissonneux, une déesse mi-femme mi-poisson, Derkéto, l'a conçue des œuvres d'un jeune prêtre. L'enfant fut exposée à sa naissance. Des vols de colombes la protégèrent de leurs ailes. Des bêtes l'allaitèrent. Un berger la recueillit. Elle grandit. Un général du nom d'Onnès fut saisi d'admiration en la voyant. Il en fit sa femme et l'emmena lorsque, avec Ninos, il conduisit contre les Bactriens une armée de 1.700.000 fantassins, 210.000 cavaliers et 10.600 chars à faux! La beauté de Sémiramis frappa le roi, qui l'exigea pour épouse, et Onnès n'eut plus qu'à se suicider.

Il est possible que les auteurs de basse époque — Photius notamment — qui ont démarqué le récit, et de qui nous le tenons, en aient rajouté; mais il n'en est pas moins évident que ce que Ctésias présente comme de l'histoire n'est en réalité qu'un conte fantastique, dont le cadre est un Orient de rêve où tout surpasse les normes européennes. C'est le cas du tertre que Sémiramis dresse sur la tombe de Ninos. Il a neuf stades de haut et dix de côté ! C'est, plus encore, le cas de Babylone, qu'elle construit. Deux millions d'ouvriers élèvent pour sa défense une muraille de 360 stades de pourtour, assez large pour que deux chars puissent y circuler de front. Des centaines de tours flanquent cette enceinte, dont la

construction est achevée en un an. Que voilà une description qui l'emporte sur celle d'Hérodote, pourtant fabuleuse déjà. Mais ce n'est rien à côté de ce qui suit. A l'intérieur de la ville se trouvent des palais dont les murs sont ornés de scènes grandioses. On y voit, modelés et peints, des animaux fantastiques, Sémiramis à cheval chassant la panthère, Ninos frappant un lion du poing. Les palais sont entourés de jardins féériques. Pour les irriguer, Sémiramis fait construire un réservoir carré de 300 stades de côté.

Ces merveilles sont encore surpassées par le grand temple de Zeus-Bélos, où se pressent les statues d'or massif, pesant jusqu'à mille talents, les tables, les cratères, les encensoirs et les vases, eux aussi d'or massif et de dimensions prodigieuses. Ce sont là, rutilants, tous les fastes et tous les trésors de l'Orient. Ctésias ouvre ainsi un chapitre de l'histoire littéraire occidentale. Il préfigure cette suite ininterrompue d'œuvres dont les *Mille et une nuits* sont la plus fameuse.

Et cela continue avec le jardin que Sémiramis, partant à la conquête de la Bactriane, fait construire au pied du Bagistan. Sur le sommet de la montagne, dont les parois abruptes se dressent à une hauteur de 17 stades, on sculpte son effigie. Après quoi ses soldats taillent les monts pour y faire passer une route, et son armée — trois millions de fantassins et le reste à l'avenant ! — se couvre de gloire. Les épisodes les plus étranges se succèdent, notamment celui des faux éléphants, stratagème dont la préparation avait duré deux ans. Sémiramis elle-même, dans un nouveau jardin, à Chauôn, mène une vie de délices, choisissant les plus beaux de ses soldats pour s'accoupler à eux et les faire ensuite disparaître. Elle finit ses jours en Egypte. Après sa mort, elle devient une déesse.

L'histoire de Sardanapale, qui suit celle de Sémiramis, n'est pas moins extravagante. Le récit de ses débordements est demeuré fameux, comme l'est aussi la description du bûcher qu'il fait lui-même dresser pour ses funérailles. A

quatre plèthres (plus de cent mètres) au-dessus du sol, sur une estrade, on installe 150 lits d'or et autant de tables du même métal. A l'intérieur d'une fastueuse loggia de bois, le roi se couche sur un des lits avec son épouse. Ses courtisanes et ses eunuques l'entourent. Il amasse l'or (mille myriades de talents), l'argent, les trésors, les vêtements de pourpre, et ordonne qu'on mette le feu au bûcher, qui brûla pendant quinze jours, le consumant lui et ses richesses.

Les récits perses de Ctésias sont moins romancés que ses récits assyriens, encore que les histoires d'eunuques et d'amour y donnent souvent le ton et servent à expliquer les événements politiques. C'est ainsi, par exemple, que Cambyse conquiert l'Egypte pous une femme (διὰ γυναῖκα). Les croix sont partout dressées, où agonisent ceux qui ont offensé le Grand Roi et ses proches.

La géographie de Ctésias n'est pas plus digne de créance que son histoire. En Ethiopie, où les momies immarcescibles se dressent dans leurs cercueils de cristal autour des demeures des vivants, se trouve un lac de liquide rouge dont l'odeur, comparable à celle du vin vieux, ensorcèle. Ceux qui la boivent sont enchantés, et, dans leur folie, s'abîment au fond du lac. Le monde est peuplé de plantes, d'hommes et d'animaux étranges. C'est, en Perse, l'oiseau ῥυντάκης, qui se nourrit de vent et de rosée. Dans l'Indus nagent des vers de sept coudées, armés de deux dents, qui sommeillent le jour dans la vase, sortent la nuit et ne font qu'une bouchée des bœufs et des chameaux qu'ils rencontrent. Capturé, cet animal distille une huile dont on remplit au moins dix bonnes jarres, qu'on scelle et qu'on envoie au roi du pays. Personne d'autre n'a le droit d'avoir de cette humeur qui enflamme tout ce qu'elle touche.

Il serait fastidieux de poursuivre l'énumération de ces merveilles. Contentons-nous de rappeler encore que les Indes de Ctésias sont peuplées de Pygmées, d'hommes à tête de chien vivant dans des grottes; de Sciapodes, qui se servent

de leur pied unique et gigantesque soit pour courir aussi vite que le vent, soit pour se protéger de l'ardeur du soleil; de Μονόφθαλμοι à l'œil l'œil unique, de Mantichores, êtres hybrides à corps de lion et à face humaine, et d'autres monstres, dignes pendants anthropoïdes des fameuses μύρμηκες χρυσώρυχοι de Mégasthène. Bref, l'Inde de Ctésias est devenue le rendez-vous de tout ce que l'imagination tératologique des hommes avait, depuis des siècles, inventé.

Tous ces êtres fantastiques (dont plusieurs, les Sciapodes, notamment et les Ὠτόκλινοι, avec leurs oreilles démesurées, sont déjà mentionnés un siècle avant Ctésias par Scylax de Caryanda) vivent aux confins du monde, au-delà des contrées connues. Or c'est un fait qu'à explorer la Terre, l'homme, au cours des siècles, a fait reculer les frontières du mystère, refoulant toujours plus loin les êtres prodigieux que l'imagination populaire avait inventés. Je n'en citerai qu'un exemple à l'aube des temps modernes. Dans le récit qu'il nous a laissé du périple de Magellan, Antonio Pigafetta de Vicence raconte que, dans les Moluques, un pilote lui dit « qu'auprès de là était une île nommée Aruchete où les hommes et les femmes ne sont pas plus grands qu'une coudée et leurs oreilles sont plus grandes qu'eux; de l'une ils font leur lit et de l'autre ils se couvrent. Ils vont tondus et tout nus et courent fort. Ils ont la voix grêle et ils habitent dans des caves sous terre. Ils mangent du poisson et une chose qui naît entre l'arbre et l'écorce, qui est blanche et ronde comme une dragée et qu'ils appellent ambulon. Là nous ne pûmes aller à cause des grands courants d'eau et plusieurs rocs qui y sont» (cité d'après l'édition Peillard, Paris, Club des libraires de France, 1956, pp. 312-13).

D'où Pigafetta tire-t-il son information ? Du pilote, comme il le prétend ? De la tradition locale ? Ne serait-ce pas plutôt de quelqu'un qui, par le truchement de Solin, d'Honorius d'Autun ou d'Isidore de Séville, la tenait de Strabon (II.1.15), lequel l'avait empruntée à Mégasthène ?

De ces mêmes hommes, en effet, Mégasthène a parlé (*Fr.* 715/27 b Jacoby). Il les qualifie d'Ενωτοκοῖται, et dit d'eux que leurs oreilles descendent jusqu'aux pieds, ce qui leur permet de s'en envelopper pour dormir (ποδήρη τὰ ὦτα ἔχοντας, ὡς ἐγκαθεύδειν).

Le fait est que cette ethnologie fabuleuse, empruntée par les Grecs aux récits de l'Inde et de l'Orient, a eu la vie longue. N'en trouve-t-on pas la trace jusque dans les sculptures qui ornent les portails romans et gothiques ? Sur un linteau de Souvigny surgit la Mantichore de Ctésias, monstre à face humaine qui court plus vite que l'oiseau ne vole, et qui siffle comme un serpent. A Sens, sur la façade de la cathédrale, un Sciapode intrigue fidèles et visiteurs, et au linteau du grand tympan de Vézelay, parmi les peuples que vont évangéliser les apôtres, figurent deux Cynoscéphales de l'Inde, des Pygmées et des *Panotii* (c'est ainsi que les appelle Isidore de Séville), qui ne sont autres, avec leurs oreilles démesurées, disposées à la façon des valves d'un coquillage, que les 'Ενωτοκοῖται de Mégasthène !

Il est temps d'interrompre ce voyage au pays des fables, entrepris sur les traces de Scylax, de Ctésias et de Mégasthène. Si, en les suivant, nous nous sommes quelques peu égarés, notre détour n'aura pas été vain. Avec ces auteurs et d'autres qui les ont précédés ou suivis, mais dont l'œuvre a sombré dans l'oubli, la géographie du merveilleux, et avec elle un peu du patrimoine oriental sont entrés dans la littérature européenne. Mêlant le vrai et le faux, ils ont contribué à reculer les limites du monde, créant un frange fabuleuse qui a excité les imaginations. Les étudiants chantent encore « Sémiramis, la reine de Babylone... », rendant ainsi à Ctésias un hommage plus inconscient, à vrai dire, qu'innocent, car la chanson est salace. Quant aux festins de Sardanapale, ils sont restés proverbiaux.

Notons encore que cette image d'un monde aux confins encore inexplorés, peuplés d'êtres prodigieux, que nous avons

déjà rencontrée dans l'épopée et dans les hymnes homériques, avec les Ethiopiens et les Hyperboréens, les Ἄβιοι et les Ἱππημολγοί, cette image a subsisté jusqu'à une époque toute récente. Que dis-je? Jusqu'à nos jours. Mais il ne nous reste plus, dans l'Himalaya, que l'effroyable homme des neiges. Personne ne l'a vu, ni, sans doute, ne le verra jamais, mais, bien que la science et l'esprit positif aient exorcisé la Planète de ses monstres, tout le monde n'a pas encore cessé d'y croire...

* * *

De ces contrées fabuleuses où notre excursus nous a entraînés, revenons à Athènes; écoutons Platon: « On commettrait une erreur si, dans le dessein de diviser en deux le genre humain, et s'y prenant comme la plupart des gens de ce pays, on mettait à part la race grecque comme formant une unité distincte de tout le reste, et on groupait toutes les autres races, qui sont une infinité, et qui ne se mêlent ni ne s'entendent entre elles, les désignant sous l'appellation unique de Barbares et s'imaginant les avoir réduites à l'unité du simple fait qu'on leur aurait donné un nom commun» (*Pol.* 262 *c-d*: τοιόνδε (οὐκ ὀρθῶς δρῶσιν) οἷον εἴ τις τἀνθρώπινον ἐπιχειρήσας δίχα διελέσθαι γένος διαιροῖ καθάπερ οἱ πολλοὶ τῶν ἐνθάδε διανέμουσι, τὸ μὲν Ἑλληνικὸν ὡς ἓν ἀπὸ πάντων ἀφαιροῦντες χωρίς, σύμπασι δὲ τοῖς ἄλλοις γένεσιν, ἀπείροις οὖσι καὶ ἀμείκτοις καὶ ἀσυμφώνοις πρὸς ἄλληλα, βάρβαρον μιᾷ κλήσει προσειπόντες αὐτὸ διὰ ταύτην τὴν μίαν κλῆσιν καὶ γένος ἓν αὐτὸ εἶναι προσδοκῶσιν).

Platon reconnaît implicitement que le mot barbare a une valeur essentiellement négative. Il sert à désigner l'ensemble des peuples non helléniques. Dès lors, diviser l'humanité en Grecs et en Barbares est une abusive simplification. Abusive, mais entrée dans la langue et l'usage de ses compatriotes et de ses contemporains: καθάπερ οἱ πολλοὶ τῶν ἐνθάδε

Logiquement fausse, cette division de l'ἀνθρώπινον γένος est psychologiquement vraie pour le Grec du début du IVe siècle. Elle correspond à son sentiment profond. Elle inspire sa pensée, et, parfois, son action. Elle le conduit notamment à considérer que les guerres entre Grecs sont contraires à la raison. Platon (*Resp.* 470 *b*) les dit inspirées par une haine entre parents (ἐπὶ τοῦ οἰκείου ἔχθρα), et n'hésite pas à les qualifier de guerres civiles (στάσις). Cette opinion, notons-le en passant, rejoint celle que professent de nos jours la plupart des Européens quand ils songent aux guerres de 1914 et de 1939. Du temps de Platon, elle paraît avoir été assez répandue. On la trouve exprimée notamment par Isocrate, à plusieurs reprises, et, dans l'*Agésilas* (VII, 5) du pseudo-Xénophon. Apprenant qu'à la bataille de Corinthe, 8000 Spartiates et alliés, 10000 ennemis ont perdu la vie, le roi de Sparte, s'écrie: malheureuse Hellade! Si ceux qui sont tombés vivaient, ils seraient assez nombreux pour vaincre tous les Barbares (Φεῦ σου, ὦ Ἑλλάς, ὁπότε οἱ νῦν τεθνηκότες ἱκανοὶ ἦσαν ζῶντες νικᾶν μαχόμενοι πάντας τοὺς βαρβάρους). La Grèce, dit-il encore, n'est forte que quand les Grecs modèrent leurs passions (ὅταν οἱ Ἕλληνες σωφρωνῶσιν).

Platon — toujours lui — s'insurge contre l'asservissement des Grecs par des Grecs. La condition servile devrait être réservée aux seuls Barbares, et les Grecs seraient bien inspirés de tourner contre eux leurs forces: μᾶλλον γ' ἂν οὖν οὕτω πρὸς τοὺς βαρβάρους τρέποιντο, ἑαυτῶν δ' ἀπέχοιντο (*Resp.* 469 *c*).

A juste titre, on a coutume de voir dans ces idées un des facteurs qui ont préparé psychologiquement les Grecs à entrer dans le grand dessein de Philippe et d'Alexandre.

Le passage du *Politique* que nous avons cité parle de l'ἀνθρώπινον γένος, du genre humain. Il est significatif de voir Platon lui-même user très souvent pour le désigner de l'expression consacrée Ἕλληνες καὶ βάρβαροι. L'usage était si fort que tout en le considérant comme abusif, il s'y rangeait. Il arrive aussi à Platon d'opposer sciemment Grecs et Bar-

bares. Ainsi dans le *Ménexène*, quand il affirme qu'Athènes a sauvé les Grecs (qu'il qualifie, le mot est à remarquer, d'ὁμόφωνοι) du joug des Barbares; ou quand, dans le même dialogue (245 *b*), il dit d'Athènes qu'elle est μισοβάρβαρος.

Dans la *République*, Platon déclare que sa cité idéale n'a pu exister, au cours des siècles, n'existe aujourd'hui en quelque contrée barbare (νῦν ἔν τινι βαρβαρικῷ τόπῳ), ou n'existera jamais que dans la mesure où des hommes ἄκροι εἰς φιλοσοφίαν l'aient gouvernée ou la gouvernent; mais c'est là putôt une figure de style. Il songe à une cité grecque, non à une cité barbare, et quand Glaucon lui demande (470 *e*) ἣν σὺ πόλιν οἰκίζεις, οὐχ Ἑλληνὶς ἔσται, Socrate répond: δεῖ γ' αὐτήν. De même, dans les *Lois*, c'est pour une cité grecque que Platon élabore la meilleure des législations possible.

Est-ce à dire que l'auteur de la *République* et des *Lois* soit systématiquement fermé à l'influence étrangère, que tout ce qui est barbare lui paraisse nécessairement inférieur et mauvais? Non: C'est dans la bouche d'Er le Phamphylien qu'il place les révélations finales de la *République*; et l'Égypte a pour lui un grand prestige. Son traditionalisme, en particulier, lui en impose. Il loue la façon dont elle est demeurée fidèle à elle-même dans les arts et dans la musique, pour concéder tout aussitôt, il est vrai, qu'en d'autres domaines elle est inférieure (*Leg.* 657 *a*: ἀλλ' ἕτερα φαῦλ' ἂν εὕροις αὐτόθι). Dans la liste des oracles que devra consulter la cité des *Lois*, celui d'Ammon voisine Delphes et Dodone. L'évocation de l'Egypte, au début du *Timée*, est toute baignée de majestueuse grandeur, et c'est un Egyptien qui s'écrie: Solon, Solon, vous autres Grecs, vous serez toujours des enfants (Ὦ Σόλων, Σόλων, Ἕλληνες ἀεὶ παῖδές ἐστε), reprenant l'idée qu'Hérodote fait exprimer à un autre Egyptien au sujet d'Hécatée, qui se croit descendant d'un dieu à la seizième génération, alors qu'en Egypte il faut remonter des centaines de générations pour arriver jusqu'aux dieux (Her. II. 143).

Le mythe de Teuth, dans le *Phèdre* (274 *c* sqq.), atteste aussi le prestige qu'avait l'Egypte aux yeux de Platon. Elle a inventé les nombres et le calcul (ἀριθμόν τε καὶ λογισμόν), la géométrie et l'astronomie, l'écriture, sans compter le tric-trac et les dés. Hérodote, que Plutarque qualifie quelque part (*M.* 857 *a*) de φιλοβάρβαρος, attribuait aux Egyptiens et à d'autres Barbares bon nombre d'inventions que leur empruntèrent les Grecs: le calendrier, le gnomon, la géométrie, l'alphabet, la monnaie, divers rites et usages religieux, la divination, la métempsychose et l'immortalité de l'âme. Beaucoup de ces emprunts sont réels, et les Grecs en étaient conscients. Cela ne les incitait toutefois guère à la modestie. Preuve en soit un passage révélateur de l'*Epinomis* (986 *e* -987 *a*). L'auteur, quel qu'il soit, reconnaît que c'est un Barbare — un Egyptien ou un Syrien — qui a le premier observé les révolutions des astres. La beauté du ciel en été (τὸ κάλλος τῆς θηρινῆς ὥρας) le lui a permis. L'air est en effet plus serein dans ces pays qu'en Grèce; mais le climat de la Grèce est entre tous favorable à la vertu (987 *a*: πρὸς ἀρετῆς ἐν τοῖς σχέδον ἄριστον). L'auteur de l'*Epinomis* rejoint ici celui du Περὶ ἀέρων. L'été grec ne vaut pas celui de l'Egypte. Telle est la raison pour laquelle les Grecs n'ont pas découvert les premiers quelles sont les révolutions des astres, êtres divins qui gouvernent l'Univers (θεοὶ τοῦ κόσμου). Peu importe toutefois qu'ils en doivent la connaissance première aux Barbares. En effet, ce que les Grecs leur empruntent, ils l'embellissent et le conduisent à sa perfection (987 *d-e*: ὅτιπερ ἂν Ἕλληνες βαρβάρων παραλαβῶσι, κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται. Avec l'aide de Delphes, il en ira ainsi pour le culte à rendre aux astres.

Ce passage a son pendant — et peut-être sa source — dans les *Lois* (747 *d-e*). A propos de l'arithmétique et de la géométrie, Platon y constate qu'en raison de leur ἀνελευθερία et de leur φιλοχρηματία — de leur mesquinerie et de leur avarice — les Egyptiens et les Phéniciens n'en font qu'un

usage pratique (πανουργία), sans parvenir à en faire une science (σοφία). Cette constatation équivaut à un jugement de valeur.

Au début de cet exposé, nous avons rappelé certains aspects de la crise morale et spirituelle traversée par la Grèce — et singulièrement par Athènes — dès la fin du Ve siècle. Cette crise n'a pas suffi à détruire la conscience qu'avaient les Grecs de leur supériorité. Cependant, pour se mieux convaincre de cette supériorité, ils se sont efforcés de la fonder en raison, de la démontrer, ce qui pourrait signifier que, par moments, ils en doutaient. Ils en ont recherché les causes. Le Περὶ ἀέρων est à cet égard révélateur. Les passages des *Lois* et de l'*Epinomis* que nous venons d'analyser ne le sont pas moins.

A l'époque où ils vont se lancer avec Alexandre à la conquête du monde, les Grecs sont tout à la fois persuadés de l'unité du genre humain et de leur propre supériorité. Ce qu'ils ont emprunté aux autres peuples, ils l'ont ennobli; ils ont élevé au rang de science ce qui était demeuré chez les Barbares au niveau des connaissances pratiques et de l'habileté professionnelle. Dans un domaine cependant, ils finiront par s'incliner: la religion. Du temps de Socrate déjà, on célébrait à Athènes le culte de Bendis (cf. *Resp.* 327 *a*); on célébrait aussi ceux de Cottis, d'Adonis, d'Attis, de Cybèle, de Sabazios. D'autres dieux Egyptiens, Syriens, viendront s'y ajouter, et bientôt la voie sera ouverte à un syncrétisme religieux dans lequel se diluera la piété grecque traditionnelle. Promenez-vous à Délos, sur la terrasse des dieux orientaux; contemplez de là l'antique hiéron d'Apollon. Ou bien descendez dans l'un des sanctuaires souterrains de Sérapis que l'on rencontre en bordure des rues: vous sentirez que c'est par la religion que le monde barbare a perverti l'hellénisme...

DISCUSSION

M. Dihle: Sie haben, Herr Reverdin, anschaulich dargelegt, wie bei den Griechen (und nicht nur bei ihnen) unmittelbar am Rande der bekanntgewordenen Welt das Fabelland liegt, dass im Westen oder Süden grundsätzlich dieselben Züge zu tragen pflegt wie im Osten: Bei Herodot wohnen die Kynokephalen im Süden (und bei ihm mag die undeutliche Kunde von den grossen Pavianherden Ostafrikas zum Entstehen des mirakulösen Bildes beigetragen haben), bei Ktesias finden wir dann dasselbe sagenhafte Volk in Indien. Bisweilen gestatten es die Überlieferungsverhältnisse, den Verlauf der geographischen Grenze zwischen Wirklichkeit und Fabelland genauer zu bestimmen. Nach dem herodoteischen Bericht beginnt das Fabelland in Indien erst in bzw. jenseits des Wüstengürtels, der das Indus-Becken von der Ganges-Ebene trennt. Die auf das Indusgebiet zu beziehenden Nachrichten sind zum grössten Teil zuverlässig. Bei Ktesias hingegen ist Indien schlechthin ein Wunderland, also gerade das Gebiet des Indus und seiner Zuflüsse, von dem die Griechen allein vor Alexander Kunde erhalten hatten. Weder Herodot noch Ktesias ist in Indien gewesen. Aber Herodot bezog seine Informationen aus Berichten (Skylax v. Karyanda, Hekataios), die zu einer Zeit entstanden waren, da das Indusgebiet zum Perserreich gehörte. Dagegen als Ktesias am Perserhof weilte, war Indien längst der achämenidischen Herrschaft entglitten und darum zum Fabelland geworden. Von den Gebieten, die fest zum Perserreich gehören, haben die Griechen allezeit klare Vorstellungen gehabt. Das zeigt sich etwa darin, dass Euripides am Anfang der *Bakchen* ausdrücklich das Vorwiegen städtischer Siedlungsformen im fernen Baktrien erwähnt. Die Vielzahl der baktrischen Städte erscheint dann bei einem chinesischen Reisenden aus dem Ende des 2. Jh. v. Chr. und auch bei kaiserzeitlichen Autoren. Tarn (*The Greeks in Bactria and India* 298 ff.) hatte aus diesen Nachrichten geschlossen, dass in Baktrien als

einzigem Land, das von der Kultur des Hellenismus ergriffen wurde, griechische Siedlungs- und Verwaltungsformen von den Einheimischen übernommen wurden. Die Euripidesstelle zeigt, dass Baktriens « Städte » vorhellenistischen Ursprungs sein müssen.

M. Diller: Gute Beispiele für die Parallele im Übergang von direkter zu indirekter Kunde, von realen zu fabelhaften Völkern und von der geographisch erreichbaren zur unzugänglichen Zone finden wir auch in Herodots Darstellung des skythischen Nordens (IV, 16-31).

M. Baldry: A point on which I find myself in doubt is whether the outlook of the Greeks in the fourth century on these questions was really very different from the attitude of earlier years. Mr. Reverdin has put forward the view that the political and economic conditions during the crisis after the Peloponnesian War caused a tendency to turn away from reality towards utopian ideas, and to seek the embodiment of these ideas in foreign peoples. It must not be forgotten, however, that this process was by no means entirely new. It was said in an earlier discussion that to a large extent the early Greek — even the Homeric — conception of remote peoples was the result of a projection of the Greeks' own utopian fancies, the fulfilment of which was imagined either in a people remote in space, like the Ethiopians, or in one remote in time, like Hesiod's golden race. What we have in the fourth century, I suggest, is a deliberate development of this old way of thought into a literary device, employing remoteness in either space or time, or both, to provide the setting for a utopian picture. Thus Xenophon in the *Cyropaedia* uses as a medium for his ideal not contemporary Persia, but the Persia of earlier days; just as Plato in the *Timaeus* utilises for the same purpose an imaginary picture of the early history of Attica. From this point of view the fourth century development is not new, but an elaboration of a process which was already familiar.

M. Reverdin: L'objection de M. Baldry me trouble, et, à vrai dire, je me l'étais déjà faite à moi-même. En effet, l'Egypte

et l'Attique idéalisées du *Timée*, la Perse de la *Cyropédie* sont éloignées non seulement dans l'espace, mais aussi dans le temps. En outre, il s'agit de pays de vieille civilisation. J'ai cherché si, au ve siècle ou au début du IVe, les Grecs avaient idéalisé des peuples primitifs, les Scythes, par exemple; et j'avoue n'avoir rien trouvé. Quand ils veulent évoquer la vie primitive, c'est l'âge d'or qu'ils décrivent. Autrement dit, ils recherchent l'état de nature non pas chez les peuples contemporains, mais dans leur propre tradition, dans leur propre littérature, chez Hésiode en particulier. Ou bien encore dans leur propre passé. Ainsi les descriptions que fait Aristophane de la bonne vie paysanne d'autrefois, qui est un peu une Arcadie avant la lettre, ou l'évocation, dans le *Critias*, de l'Attique primitive, ou encore le prestige étonnant dont jouissaient les Marathonomaques.

M. Kwapong: The process of idealising peoples who were distant both in time and space from the Greeks, a process which became pronounced in the 4th century, must have been influenced by the Peloponnesian War. This war had profound consequences, politically, economically and socially. The material and physical destruction, the impoverishment of the various states and the breakdown of the traditional loyalties of the city-state, with its consequent increase in στάσις both within and between states, all this produced the sense of malaise among the Greeks of this time. The dominant influence which Persian gold and diplomacy exercised in Greek affairs (from the treaty of Miletus in 412) during the first half of the 4th century emphasized to the Greeks their weakness in comparison with their former strength in the great days of the 5th century when a united Hellas had overcome the Persian invaders. It is therefore not surprising that they tended to look back with nostalgia and regret to a golden age in the past when Greece was better and stronger. This, particularly in the minds of the oligarchic statesmen of Athens, led to the idealisation of the πάτριος πολιτεία which had produced the exploits of their ancestors. The Peloponnesian War also served to open up the East to the Greeks: many Greeks from the various

impoverised city-states served as soldiers of fortune in the employment of the Persian kings, and it is easy to understand how the interest produced by greater knowledge of the Persian peoples after the expedition of the Ten Thousand should lead a Xenophon to idealise a Persian prince, distant in space, from the Greek homeland. With Persia dominating the Greek world for so long, one can understand how the Greek tendency to idealise could be extended from people distant in time to people distant in space from themselves.

M. Peremans: Au cours de la période traitée par M. Reverdin, différents éléments, propres au IVe siècle av. J.-C., nous aident à mieux comprendre les vues idéalisées et romanesques des Grecs sur les peuples étrangers. Notons tout d'abord qu'après la guerre du Péloponnèse, à partir de la bataille de Cunaxa, les rapports des Grecs avec les pays de l'Orient se sont intensifiés. Beaucoup d'Hellènes se sont engagés à l'étranger comme mercenaires, d'autres s'intéressèrent surtout au commerce avec les pays lointains. Mais il faut compter aussi avec les changements profonds qui se manifestèrent dans le monde grec après la guerre du Péloponnèse et qui amenèrent les Grecs à se détacher, au moins d'une certaine façon et dans une certaine mesure, de leur pays. La Polis s'était affaiblie et les Grecs commencèrent à se familiariser avec l'idée d'un Etat territorial depuis que les *koina* et d'autres organisations de caractère politique ainsi que le désir de la *Paix commune* les avaient habitués à un monde nouveau.

M. Diller: Herr Peremans hat soeben versucht, den Unterschied im Verhalten der Griechen des 4. Jh. gegenüber den fremden Völkern zu ihrem Verhalten in früherer Zeit unter gewissermassen negativen Vorzeichen zu charakterisieren, als Ausdruck der Abschwächung des Polisgedankens und einer Veränderung des Nationalgefühls. Ich möchte auch eine negative Begründung versuchen, allerdings in anderer Richtung. Ich würde sagen, dass im Zeitalter der Perserkriege das griechische Interesse unmittelbar und objektiv auf das Fremde gerichtet war, dass man von dort eine Klärung und Bereicherung der

objektiven Einsicht in den Aufbau und die Ordnung der Welt erwartete. Im 4. Jh. neigte man vielmehr dazu, seine eigenen Sorgen und Wünsche, seine Befürchtungen und Hoffnungen in die fremde Welt hinauszuprojizieren und sich mit dieser Welt zu beschäftigen, um sich solche das forschende und darstellende Subjekt angehende Fragen — etwa in der Form der Utopie — beantworten zu lassen. Für diesen Teil der einschlägigen Literatur des 4. Jh's scheint mir die Charakteristik « Romantisierung » durchaus angebracht zu sein. Damit soll natürlich nicht gesagt werden, dass sie in jedem Fall passt.

M. Dihle: Vielleicht muss man in diesem Zusammenhang noch ein anderes Phänomen berücksichtigen. Wir alle stimmen darin überein, dass mit den Erfahrungen des Peloponnesischen Krieges das *naive* Bewusstsein griechischer Überlegenheit sein Ende findet. Um so stärker bemüht man sich um seine theoretische Begründung. Und dafür ist man infolge der zunehmenden Rationalisierung aller menschlichen Betätigungsweisen, vom Städtebau bis zur Rhetorik, vorzüglich gerüstet. So verwundert es nicht, wenn das positiv oder negativ akzentuirte Bild fremder Völker seit dem Ausgang des 5. Jh. häufiger den Charakter einer überlegten Konstruktion trägt und weniger von der unmittelbaren, unvoreingenommenen Beobachtung bestimmt ist. Das Bild der alten Perser in der *Kyrupaedie*, in der doch zweifellos auch iranische Überlieferungen verarbeitet sind, ist dafür, wie Herr Reverdin gezeigt hat, ein gutes Beispiel, gerade wenn man es mit herodoteischen Völkerbeschreibungen vergleicht. In der *Anabasis* gibt Xenophon gelegentlich Proben unvoreingenommener Beobachtung, z. B. in der Schilderung der Karduchen und ihrer Waffen. Aber es ist kaum möglich, eine innere Verbindung zwischen diesen Partien und dem idealisierenden und konstruierten Bild der Perser in der *Kyrupaedie* herzustellen, für das wirkliche Beobachtung der fremden Menschen offenbar ganz irrelevant ist. Was das Fehlen der Idealisierung primitiver Völker in der älteren Zeit angeht, so kann man daran erinnern, dass Anacharsis bei Herodot zwar verständig ist wie ein Grieche,

bei seinen Landsleuten aber gerade *nicht* auf Gegenliebe stösst. Und wenn Euripides das einfache Leben verklären will, erfindet er die Gestalt des Auturgos in der *Elektra*, also die eines griechischen Bauern, während seine Barbaren (Thoas u.a.) nicht eben als moralische Vorbilder gemeint sind. Auch die mit Protagoras und Demokrit einsetzenden Urzeit und Kulturentstehungstheorien exemplifizieren charakteristischerweise zunächst nicht an empirisch fassbaren Primitivvölkern, sondern verfahren spekulativ. Der Weg von der mythischen Urzeit-Lehre zur Kulturentstehungstheorie führt nicht über Ethnographie und Historie, obgleich doch Herodot sich auch für die Vorgeschichte fremder Völker interessiert hat, wie der Skythenexkurs u.a. zeigen kann. Das Interesse der philosophischen Ethik am ethnographischen Material beginnt mit der Alexanderzeit, bei Onesikritos (vgl. T. S. Brown, *Onesicritus*, 45 ff.) und Zenon dem Stoiker (*S.V.F.*, 1, 241), die beide von den indischen Yogis sprechen. Gestalten wie Zamolxis dagegen lösen sich gerade aus dem Kreis ihrer barbarischen Umwelt, wenigstens nach dem Bilde, das die pythagoreisierende Tradition von ihnen entwirft.

M. Reverdin: Il est vrai que les premiers de ces « primitifs » qui apparaissent dans la littérature sont, à ma connaissance tout au moins, les gymnosophistes. Celui, en particulier, avec lequel s'entretint Onésicrite. Et encore n'est-il pas si primitif que cela !

M. Diller: Herr Reverdin sagte im einleitenden Teil seines Referats, dass in den Tragödien des Euripides die Barbaren durchweg nicht anders als die Griechen dargestellt werden. Aber die Darstellung des Barbarischen bei Euripides ist doch sehr vielfältig. Von dem Virtuosenstück der Phryger-Arie im *Orestes* ganz abgesehen, werden in der *Taurischen Iphigenie* und in der *Helena* die Barbarenkönige als mehr gewalttätige denn intelligente Männer dargestellt, die von den klugen Griechen in der Intrige verhältnismässig leicht übertöpelt werden können. Auf den Aufruf *Iphigenies in Aulis* zum Kampf der zum Herrschen berufenen Griechen gegen die zur Sklaverei bestimmten Barbaren habe ich schon in meinem Referat hingewiesen. Auf der anderen

Seite will Euripides gewiss keine Sympathie für Jason dadurch erwecken, dass er der Medea von oben herab klarzumachen versucht, wie er ihr, der Barbarin, den Weg nach Griechenland geebnet hat. Die Troerinnen leiden wie Griechinnen, d. h. menschlich, auch Hekabe und Polyxena in der Hekabe-Tragödie. Aber was dort Hekabe — freilich mit Duldung des Griechen Agamemnon — dem Thrakerkönig antut und wie dieser darauf reagiert, das hat wieder etwas von der Entfesselung unhellenischer Triebe und Mächte. Die Antithese Hellenen-Barbaren ist Euripides ohne Zweifel gegenwärtig; ihre Darstellung ist bei dem Tragiker je nach der dramatischen Konstellation sehr verschieden.

M. Reverdin: Sans doute. Mais on trouve, en plus grand nombre encore, dans les tragédies d'Euripide, des Barbares de convention, agissant et réagissant comme des Grecs. Ainsi la plupart de ses Troyens. A quelques exceptions près, Euripide me semble ne pas se préoccuper beaucoup plus des particularités ethnographiques qu'il ne s'est soucié d'archéologie. Songez à Ion, par exemple. Les servantes de Créuse qui forment le chœur, et Ion lui-même parlent et chantent devant le temple des Alcméonides à Delphes, qui date du VIe siècle, et expriment des sentiments, des idées plus modernes encore.

M. Peremans: Pourrions-nous revenir à un autre passage de l'exposé de M. Reverdin, celui où il parle du droit de cité accordé par Athènes à des étrangers à la fin du Ve siècle ?

Dans son étude, intitulée *Race Mixture*, l'Américain Aubrey Diller montre que durant une longue période les Athéniens se sont opposés à l'admission d'étrangers dans leurs rangs.

Au VIe siècle, du temps de Solon, de Pisistrate ou de Clisthène, le droit de cité athénien n'est accordé que d'une façon exceptionnelle. Les mesures prises à cette époque s'expliquent par les circonstances spéciales qui accompagnent la naissance de la démocratie. Durant le premier quart du Ve siècle, la faveur est réservée à quelques personnages importants, comme Alexandre de Macédoine ou Ménon de Pharsale. Ensuite il faut attendre l'époque de la guerre du Péloponnèse pour voir les Athéniens

accorder de nouveau le droit de cité, cette fois-ci dans le but de se concilier la faveur de Sitalkès, le roi de Thrace et d'Evagoras de Chypre. Au cours de cette période de guerre ce ne sont pas seulement des individus, mais des communautés entières qui s'introduisent dans la cité athénienne. Les exemples les mieux connus sont ceux des Platéens en 427 et des Samiens en 405.

Même à cette époque tardive de la fin du ve siècle, les Athéniens restent prudents en stipulant par exemple que les Samiens ne deviendront citoyens d'Athènes que s'ils s'établissent dans cette ville, respectant ainsi une tradition qui datait déjà du temps de Solon (Plut. *Sol.* XXIV. 2). Il n'en est pas moins vrai qu'à partir de la fin du ve siècle, l'attitude des Athéniens vis-à-vis des étrangers a changé. Elle est très différente de celle qu'ils adoptèrent au cours de la Pentécontaétie, période que l'on peut appeler normale dans le développement de la vie politique à Athènes.

M. Reverdin : Vous avez raison. Aristophane, que j'ai cité, dit expressément que les esclaves qui ont combattu aux Arginuses, ont reçu le droit de cité restreint qu'avaient les Platéens (*Ran.* 693-4: καὶ γὰρ αἰσχρόν ἐστι τοὺς μὲν ναυμαχήσαντας μίαν
καὶ Πλαταιᾶς εὐθὺς εἶναι κἀντὶ δούλων δεσπότας).
Ce droit, d'ailleurs, ils ne durent pas le garder bien longtemps, si réellement, ils l'obtinrent. L'événement est en effet de bien peu antérieur à la réaction oligarchique des Trente.

M. Dihle : Muss man bei der Politik, die Perikles mit der Beschränkung des Bürgerrechtes auf beiderseitig reinbürtige Athener verfolgte, nicht bedenken, dass von solchen Massnahmen in erster Linie die Adelsfamilien getroffen wurden, deren Heiratsverbindungen über Athen und gelegentlich auch über die griechische Welt hinausführten ? Für die Einstellung gegenüber Fremden lässt sich daraus wohl nur mittelbar etwas ableiten.

M. Reverdin : Il me semble aussi fort probable que, comme vous le dites, en rendant plus sévère l'accès à la citoyenneté, Périclès ait songé à décapiter la faction oligarchique.

Toutefois les Athéniens doivent avoir eu une autre raison de restreindre l'accès aux droits civiques. Devenue prospère et

commerçante, leur ville s'était peuplée d'esclaves d'origine barbare. Des centaines d'Enipo, séduites par leurs maîtres, ont dû mettre au monde des centaines de petits Archiloque — si vous me permettez cette image. Ces bâtards étaient de père athénien, mais de mère barbare et servile. Pour protéger son atticisme, Athènes devait bien se défendre contre eux. Bref, socialement et sociologiquement, le problème des νόθοι se posait; sans doute est-ce pourquoi le décret de Périclès exige la naissance légitime.

M. Kwapong: The motives behind the law of Pericles of 451/0 B.C. were not only political or in the interest of racial purity. Material considerations must have been even more important to the demos to make Pericles think of restricting Athenian citizenship to only people of both Athenian parents. The success of Athenian imperialism had made Athenian citizenship more valuable and coveted. At any rate, as we know from Plutarch's life of Pericles, the law had the practical consequence of disfranchising a large number of people of illegitimate birth (a little less than 5000) who were sold into slavery on the occasion of the distribution of the gift of corn which Psammetichus of Egypt sent to Athens. Surely, then, selfish material considerations must have influenced the introduction of this restrictive law which would have disfranchised Cleisthenes and Themistocles.

M. Peremans: Un autre indice du rapprochement entre Grecs et étrangers au IVe siècle est fourni par le développement de l'historiographie.

A cette époque en effet les Grecs commencent à pratiquer le genre de l'histoire universelle, s'écartant ainsi de l'exemple donné par Thucydide, qui avait concentré son attention sur l'histoire de la Grèce. C'est que la cité a perdu de son importance et qu'elle ne parvient pas à alimenter suffisamment l'exposé de l'historien.

Il se peut également qu'au IVe siècle on observe plus attentivement les traits caractéristiques des peuples étrangers. On songe à Ctésias, qui passa dix-sept ans à la cour du roi des Perses et qui composa les Περσικά et les Ἰνδικά. On se rappelle le témoignage

de Plutarque (*Artaxerxes*, I, 2), affirmant que cet auteur a rempli ses livres de fables extravagantes. Les Grecs s'éloignent toujours davantage de leur passé et conçoivent l'exposé des faits en fonction d'un personnage. Ainsi les *Philippica* mettent en pleine lumière la figure de Philippe, mais Démosthène (*c. Aristocr.* 196-199) fait remarquer combien on s'écarte de la tradition grecque en adoptant cette forme d'individualisme.

M. Reverdin : Dans un autre secteur, la cité se défend contre l'invasion étrangère ou barbare: la religion. Il était interdit à Athènes d'introduire des divinités nouvelles. Socrate, Phryné, Ninos, Démade ont été condamnés à titre accessoire ou principal de ce chef. Pourtant, une brèche existait. Les étrangers pouvaient, en privé, célébrer leur culte. Au Pirée, ce devait être un grouillement d'orgéons et d'associations de tout genre. Peut-être était-il interdit à l'origine de participer aux cérémonies étrangères; mais la vie a été plus forte que les lois. Socrate lui-même ne revient-il pas des Bendidies au début de la *République ?*

Un rempart légal protège encore la religion civique, et il faut des circonstances exceptionnelles pour qu'une divinité nouvelle, comme Asclépios, soit admise dans le panthéon de la cité. Mais, dès la fin du ve siècle, il semble y avoir beaucoup de brèches dans ce rempart, et aucune barrière efficace ne pouvait séparer durablement la curiosité des Athéniens ou leurs besoins spirituels insatisfaits de ce foisonnement de cultes étrangers qu'il fallait bien tolérer au Pirée.

M. Peremans : Le culte d'Asclépios, mentionné par M. Reverdin, se distingue très nettement de celui des divinités qui l'ont précédé dans le panthéon grec, non seulement parce qu'il est censé soulager la misère de l'individu isolé, détaché de sa cité, mais aussi parce qu'il est accessible aux hommes venant de différents pays.

Ce culte, comme celui de Ploutos, d'Eirénè ou d'autres divinités, au IVe siècle, fournit la preuve d'une mentalité nouvelle. D'anciennes barrières sont tombées et les peuples se sont rapprochés dans des cultes nouveaux.

M. Reverdin: Non seulement Asclépios, mais d'autres dieux auxquels on rend un culte personnel et familier. Je pense surtout à Pan dont les dévots, un peu partout, et notamment en Attique, ont été fort nombreux dès le IVe siècle. Songez au prologue du *Dyscolos* de Ménandre; à tous ces monuments — bas-reliefs, statues, autels rupestres — que l'on a fort heureusement groupés au Musée national d'Athènes, dans une salle qui, quoique couverte, s'efforce d'évoquer un sanctuaire ὑπαίθριον: il y a là toute une spiritualité, ou, si vous préférez, une religiosité nouvelle.

M. Baldry: It seems to me that one of the most problematic features of the fourth century as far as our theme is concerned is the position of Plato. M. Reverdin spoke of the passage in the *Politicus* (262 *c-e*), where Plato rejects the division of mankind into Greek and barbarian, and also of the *Republic* (469 *b*-476 *c*), where Greeks and barbarians are sharply opposed to each other as « enemies by nature ». The inconsistency between these passages is remarkable. It arises, I think, not from a change of mind on Plato's part, but from a difference of approach. The point I want to make is that when Plato approaches these questions incidentally, as it were, in the course of a philosophical argument, his thought is completely free from the prejudices which seem to underly his statements in the *Republic*. In the *Politicus* passage he is concerned with the correct and incorrect methods of διαίρεσις, and in the course of using the Greek-barbarian antithesis to illustrate his theme even goes so far as to ridicule the antithesis, pointing out how obviously absurd it would be to separate mankind into, say, Lydians or Phrygians versus the rest. Another passage which illustrates my point comes early in the *Cratylus* (389 *e*-390 *a*). A word, argues Socrates, is an instrument, as is (for example) a shuttle. And just as the maker of a shuttle takes as his model the form of the kind of shuttle he is trying to make, and embodies this form in this or that material, so the lawgiver who is the maker of words embodies the form of the word in the sounds which are the material of language; and provided that he reproduces the form, the law-

giver ἐν τοῖς βαρβάροις does no worse than the lawgiver in Greece — that is, the barbarian version of the word in not inferior to the Greek. Here Plato is led by his argument to adopt an attitude which contradicts that belief in the superiority of the Greek language which lies behind the whole tradition of the contrast between Hellene and barbarian. Yet how differently he writes in the *Republic* !

M. Kwapong: How far did the foreign religious practices which came into Greece at this period in the wake of the worship of Cybele, Dionysius and Orphism — how far did these inatural practices and mysteries influence Plato's thinking and lead to the ambivalence in his attitude to the βάρβαροι of which Professor Baldry has spoken ?

M. Dihle: Es ist überaus schwer zu sagen, ob Plato in den mythisch eingekleideten Aussagen wirklich auf Elemente bestimmbarer fremder Herkunft hinweisen will. Gewiss gibt es den Er als Gewährsmann des Seelenwanderungslehre. Aber dergleichen bleibt doch, von einigen unübersehbaren Anspielungen auf Ägypten abgesehen, im Halbdunkel einer allgemeinen und nicht näher bestimmten Fremdartigkeit.

M. Reverdin: Vous venez de mentionner le cas d'Er dans la *République*. Pourquoi ce choix ? Probablement pour accroître le mystère et le prestige de la révélation que contient le mythe. Mais Platon nous dit de cet Er qu'il est fils d'Armenos, qu'il est Pamphylien; et l'on ne peut se défendre du sentiment que cette disparate est destinée à dérouter, qu'elle est comme un camouflage. Le fait n'en demeure pas moins que c'est à un Barbare que Platon attribue la révélation des vérités mystiques qu'il dévoile. Cela n'atteste-t-il pas le prestige religieux dont jouissait le monde barbare ?

M. Dihle: Sicherlich: Die *Epinomis* (987-8) gibt sogar eine klimatologische Begründung für die naturgegebene Überlegenheit der orientalischen Barbaren in Theologie und Kosmologie (etwas abweichend, allerdings, Plat. *Tim.* 24 *a* ff.). Aber um noch auf einen anderen Punkt zu kommen: Vielleicht darf man daran

erinnern, dass die oekonomische und technische Durchdringung des Ostens durch die Griechen nicht erst mit dem Alexanderzug beginnt. Es gibt im 4. Jh. bereits jene halbgriechischen Territorialstaaten (Halikarnass, Cypern), in denen sich griechische Künstler, Ärzte, Verwaltungsfachleute oder Militärs ebenso betätigen wie am Perserhof, nicht zu vergessen die Hetären und Kaufleute. Es handelt sich hier um eine aktive Besitzergreifung, die der politischen Herrschaft der Griechen vorangeht, aber mit altionischer ἱστορίη sicherlich nichts zu tun hat, am wenigsten bei den Hetären, wenn es diese auch schon in archaischer Zeit im Osten gegeben hat.

M. Reverdin: Je voudrais encore insister, en terminant, sur un point que nous avons déjà touché dans nos discussions, et qui me semble essentiel. Au ve siècle, la religion civique a encore un réel prestige, et la cité encadre l'individu. Mais ces institutions sont proches de leur mort spirituelle. L'âge de la πόλις est déjà virtuellement révolu quand Platon propose, dans ses *Lois*, la meilleure des constitutions possibles pour une cité grecque.

Cette mort spirituelle de la cité et de sa religion — qui se survivront, certes, mais un peu comme des formes sans contenu —, affranchit en fait l'individu, et le rend infiniment plus perméable aux influences étrangères. La cité pouvait encore se défendre contre l'intrusion des dieux barbares. L'individu, dès le IVe siècle, n'est plus protégé contre des tentations auxquelles il ne tarde pas à succomber.

M. Dihle: Wir alle werden Ihnen dankbar sein, dass Sie diesen wichtigen Gesichtspunkt so ausdrücklich hervorgehoben haben. Ausserdem aber lässt sich die Aufgeschlossenheit der Griechen gegenüber fremden Göttern gerade in einer Zeit, die eine fortschreitende Rationalisierung bzw. Technisierung auf allen Lebensgebieten sah, auch als Komplementärerscheinung verstehen. Die Rosenkreuzer erleben ihre Blüte zur Zeit der Aufklärung, und welche Faszination die extreme Irrationalität eines orgiastischen Kultes auf einen so scharf reflektierenden Denker wie Euripides ausübte, lehren die *Bakchen*.

IV

WILLY PEREMANS

Egyptiens et étrangers dans l'Egypte ptolémaïque

ÉGYPTIENS ET ÉTRANGERS DANS L'ÉGYPTE PTOLÉMAÏQUE

Introduction

AVANT de nous engager dans le sujet proprement dit, il est indispensable de fixer dans une brève introduction, aussi exactement que possible, les limites du monde hellénistique.

Nous n'avons nullement l'intention de nous prononcer sur la valeur des théories qui essaient de définir les traits essentiels de la période hellénistique, sa durée, son extension, son contenu. Nous ne discuterons pas les écrits de R. Laqueur [1], W. Otto [2], E. Howald [3] et d'autres auteurs, sachant que pour être complet, nous devrions dresser une longue liste bibliographique.

Nous préférons procéder d'une façon plus pratique et présenter concrètement le sujet que nous voulons étudier.

Et tout d'abord quelles sont les limites de la période hellénistique dans le temps ? De l'avis de certains, elle débute non pas avec Alexandre le Grand, mais avec Philippe de Macédoine, le père du grand conquérant [4]. Nous ne voulons pas intervenir dans ce débat, puisque les influences réciproques, que nous nous proposons d'étudier, furent l'effet d'un contact régulier et permanent entre l'Orient et l'Occident et que celui-ci ne s'est établi qu'à partir d'Alexandre le Grand. Il est plus difficile de se prononcer sur la date qui marque la fin de cette même période. D'après certains auteurs, elle s'étend d'Alexandre le Grand à Auguste. Selon d'autres, elle continue jusqu'à Dioclétien. D'autres encore

[1] *Hellenismus*. Akademische Rede, Giessen, 1925. [2] *Kulturgeschichte des Altertums*, München, 1925. [3] *Kultur der Antike*, Potsdam, 1935. [4] Cf. H. BENGTSON, *Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit*, München, Beck, 1960².

sont d'avis que les dix siècles qui vont de la fin de l'empire Perse aux débuts de l'Islam forment une unité [1].

Nous limiterons prudemment notre enquête aux siècles qui précèdent l'ère chrétienne.

En jetant à l'occasion un coup d'œil sur l'évolution au cours des siècles suivants, nous nous garderons cependant de vouloir l'étudier de façon exhaustive. C'est essentiellement une solution pratique que nous avons cherchée, adaptée au temps dont nous disposons et à notre compétence.

Dans l'espace, le monde hellénistique comprend tous les pays qui à cette époque subirent l'influence de la civilisation grecque. Tout d'abord le monde grec c'est-à-dire la péninsule grecque, les îles, les côtes de l'Asie mineure, les régions de la Mer Noire, la Thrace et la Macédoine.

Ensuite les vastes territoires qui constituaient les royaumes des Séleucides et des Lagides, ainsi que d'autres pays plus éloignés encore en Orient et en Occident, sur lesquels la civilisation grecque s'est répandue et auxquels elle a donné une certaine unité [2]: Rome notamment et Carthage ainsi que l'Inde. Evidemment il nous serait bien difficile, pour les raisons indiquées, d'examiner l'évolution dans toutes ces régions.

Ainsi nous n'avons point l'intention d'étudier les rapports entre Rome et la Grèce. Est-ce à dire que nous sommes suffisamment renseignés sur le processus d'hellénisation de l'Occident et sur les particularités du caractère romain qui lui ont permis de survivre malgré toutes les influences étrangères ? Evidemment non. Il serait bien facile d'énumérer certains aspects du problème qui continuent à éveiller la curiosité des savants [3]. Par exemple, on est d'accord pour

[1] C. Bradford Welles, *The Hellenistic Orient* in *The Idea of History in the ancient Near East*, New Haven, 1955, pp. 135-167, voir p. 135.
[2] M. Rostovtzeff, *Social Econ. History Hell. World*, pp. 1032-1053.
[3] Cf. J. H. Waszink, *Zum Studium griechischer Einflüsse in der lateinischen Literatur. Antike und Abendland, IX*, 1960, pp. 109-122. Voir aussi *Entretiens sur l'Antiquité classique*, Tome II, *L'Influence grecque sur la poésie latine de Catulle à Ovide*, 1956.

dire que les origines de la littérature latine remontent aux Grecs. Mais lorsqu'il s'agit de distinguer clairement l'apport grec et l'originalité romaine dans ces écrits, les avis sont partagés.

Limitons-nous à un secteur bien défini, celui de l'historiographie romaine, et demandons-nous quels furent les éléments grecs et romains dans cette subdivision de la littérature latine.

Parmi les éléments grecs nous comptons tout d'abord la langue, dont se sert le premier des historiens romains, Fabius Pictor, lorsque, vers 200 avant J.-C., il écrit son ouvrage. Pendant la première moitié du IIe siècle d'autres historiens écrivent en grec: L. Cincius Alimentus, le sénateur C. Acilius et le consul A. Postumius Albinus. Mais au cours de cette même période, Caton l'Ancien parvint à imposer le latin comme langue véhiculaire des ouvrages historiques. Cependant il n'était point insensible aux exemples grecs puisque l'idée de ses *Origines* lui vint des κτίσεις de ses prédécesseurs en Grèce.

L'influence grecque se manifeste également par les traductions du Grec.

Ainsi L. Cornelius Sisenna transposa en latin les *Milesiaka* d'Aristide [1]. Ce même Sisenna, auteur d'une histoire de sa propre période et partisan de Sylla, avait choisi comme exemple Clitarque, l'historien d'Alexandre le Grand.

D'autres particularités relatives soit à la forme, soit au contenu de l'ouvrage, sans autoriser une conclusion définitive, permettent néanmoins des comparaisons très convaincantes et semblent montrer l'influence grecque. En ce qui concerne le style, l'étude bien connue de P. Scheller [2] indique dans quelle large mesure les modèles hellénistiques ont été imités par les Latins.

[1] Cf. F. Jacoby, *F. G. H.*, 495. [2] *De hellenistica historiae conscribendae arte*, Diss., Leipzig, 1911.

D'autre part, l'art grec de la période hellénistique, apparenté à la tragédie, a servi d'exemple et de source d'inspiration à L. Cœlius Antipater, qui, en écrivant le récit de la deuxième guerre punique, composa pour ainsi dire un poème épique en prose [1].

Notons aussi que la conception de l'histoire des auteurs grecs fut parfois reprise par les Romains, notamment par Sempronius Asellio, qui suivit au moins partiellement [2] l'exemple de Polybe et qui, comme ce dernier, écrivit une histoire pragmatique.

Enfin la tendance moralisante bien connue de certains auteurs les rattache sans doute à l'historiographie grecque du IVe siècle.

Ces différents éléments grecs, qu'on retrouve sans peine dans l'historiographie latine, ne doivent pas nous amener à exagérer l'influence grecque ou à sous-estimer l'originalité romaine dans ce secteur de la vie littéraire.

Il est important de constater que l'historiographie latine, au moins dans ses origines, est sénatoriale, et que le genre historique à Rome est né en liaison étroite avec la vie politique. C'est le culte des ancêtres qui poussa les Romains à écrire l'histoire, de même qu'un certain chauvinisme né de l'accroissement subit et considérable de la puissance romaine. L'idée de la communauté romaine et celle de la tradition, toujours présentes dans cette historiographie, lui impriment un caractère nettement romain.

Le Problème

Dans les pays du proche Orient la situation était très différente. Au moment où Rome commençait son activité civilisatrice, l'Egypte et Babylone s'enorgueillissaient déjà d'un passé prestigieux. D'autre part les civilisations qui s'étaient développées dans ces pays étaient diamétralement

[1] F. KLINGNER, *Die Antike, 13,* 1937, p. 12. [2] IBID., p. 11-12.

opposées à la culture grecque. L'antinomie entre l'esprit grec et l'esprit oriental s'était d'ailleurs aggravée et renforcée au cours des siècles.

Pour la première fois ces représentants de civilisations aussi différentes allaient habiter un même pays. Le résultat de leur contact, spécialement en ce qui concerne l'Egypte, constitue l'objet de nos recherches [1].

Il va sans dire qu'il ne saurait être question de poursuivre dans le détail l'examen des influences réciproques.

Ainsi nous n'avons pas l'occasion de nous pencher sur la situation particulière des Juifs, abondamment décrite par différents auteurs [2], ni d'établir une distinction entre les éléments macédoniens et grecs de la civilisation hellénistique. Il faudra nous contenter d'un examen plus ou moins approximatif des influences qu'on peut appeler en général grecques ou orientales.

Les procès d'hellénisation et d'orientalisation ont été souvent étudiés sur des points particuliers. Pour procéder d'une manière systématique, il faudrait, dans de nombreux domaines, étudier aussi bien les personnes que les institutions, afin de retrouver si possible les intentions de ceux qui ont inspiré ou dirigé une politique. Nous nous proposons de faire appel aux résultats obtenus dans les recherches prosopographiques et d'examiner de plus près certains aspects de la vie publique et privée. Nous étudierons la monarchie, l'administration et le droit, l'armée et le gymnase, la civilisation et la religion, la vie économique et la vie privée.

Cette analyse des courants grecs et orientaux dans la civilisation hellénistique se rattache à l'examen des périodes successives de cette époque. Les années d'Alexandre se

[1] Cf. M. Rostovtzeff, *Soc. Ec. Hist.*, II, p. 1031. [2] V. Tcherikower, *Hellenistic Civilisation and the Jews,* Transl. S. Applebaum, Philadelphia, 1959; M. Hadas, *Hellenistic Culture. Fusion and Diffusion,* New York, 1960.

caractérisent par un rapprochement et un essai de fusion entre Grecs et Orientaux et auraient pu aboutir à une civilisation à caractère mixte.

Au IIIe siècle, on assiste à une poussée victorieuse de la civilisation grecque, qui semble s'imposer au monde oriental sous l'influence d'hommes plus compétents ou plus habiles.

Aux IIe et Ier siècles avant J.-C., il est plus difficile de déterminer le caractère fondamental et la tendance dominante de la période envisagée. Peut-on parler de rapprochement, d'isolement ou de développement autonome de deux civilisations ? Faut-il admettre que le rapprochement, qui sans aucun doute se manifeste au cours de ces deux siècles, fut considérable ou réduit ? L'aperçu des trois périodes indiquées et l'étude des phénomènes de rapprochement ou d'isolement des civilisations grecque et orientale soulèvent de nouveaux problèmes: celui de la continuité de la culture grecque, ainsi que celui de son évolution ultérieure sous l'empire romain.

Ils ne seront qu'effleurés au cours de notre exposé.

Rapprochement et fusion à l'époque d'Alexandre le Grand

La coexistence, qui forme l'objet de cette étude, commence à l'époque d'Alexandre le Grand. Le conquérant prend certaines décisions qui, aux yeux des Grecs, devaient être assez révolutionnaires. Sa politique tend, au moins dans une certaine mesure, à la fusion des peuples. Il a essayé de rapprocher entre elles les nationalités qui, dans son empire, jouaient un rôle de premier plan.

Concernant son attitude vis-à-vis des Grecs et des Barbares, Plutarque a conservé un texte important[1]. Après avoir cité la théorie de Zénon, le fondateur de l'école Stoï-

[1] *De Alexandri Magni fortuna aut virtute,* I, 6 (329 A-D).

cienne, qui enseignait que tous les hommes appartiennent à une même communauté, Plutarque fait remarquer que ce fut Alexandre qui réalisa cette idée dans la pratique et qui se crut le διαλλακτὴς τῶν ὅλων.

Ce rapprochement entre différentes nationalités à l'époque hellénistique, lorsque par suite des conquêtes d'Alexandre les rapports entre Grecs et Orientaux se présentaient sous un jour entièrement nouveau, s'explique au moins en partie aussi bien par les relations antérieures des Grecs avec l'Orient que par l'évolution des idées grecques concernant les barbares.

Longtemps avant Alexandre, le contact s'était établi entre l'Orient et la Grèce. « En quoi, écrit A. Piganiol [1], réside l'unité de l'histoire grecque, des origines à l'époque hellénistique ? Elle nous enseigne aux origines, l'action de l'Orient sur les civilisations méditerranéennes et, au terme, la réaction de la Grèce sur l'Orient. Le problème qui domine toute cette histoire est celui du contact entre l'Europe et l'Asie, de leur duel, de leur mutuel enrichissement ».

Ce contact existe en Egypte même, bien avant l'époque hellénistique. A Memphis on comptait parmi les habitants de la ville les Hellénomemphites et les Caromemphites, descendants sans doute des mercenaires ioniens et cariens qui avaient servi sous Psammétique I (664-610 a. C.) et Amasis (570-526 a. C.), et qui s'étaient mêlés à la population égyptienne.

Etienne de Byzance dit que les Cariens habitaient à Memphis un quartier séparé, qu'ils contractaient mariage avec les Memphites et qu'ils s'appelaient Caromemphites [2].

D'autre part le rapprochement entre Grecs et Orientaux fut aussi le résultat d'une évolution dans les idées en Grèce même, où l'individualisme et le cosmopolitisme se firent

[1] *Histoire de Rome,* Coll. Clio, 1954, p. IX. [2] S. v. Καρικόν.. Voir A. Swiderek, *Hellénion de Memphis : la rencontre de deux mondes,* in *Eos,* 51 (1961), pp. 55-63.

jour dès le ve siècle, sous l'influence des sophistes. Il suffira de rappeler quelques textes, fort bien connus, pour voir le développement qui aboutit aux conceptions de la période hellénistique. Pour un homme bien né, disait Démocrite, au ve siècle, le monde entier est la patrie [1].

Chez un autre contemporain de Socrate, Antiphon le sophiste [2], nous lisons: « Le fait est que, par nature, nous sommes tous et en tout de naissance identique, Grecs et Barbares; et il est permis de constater que les choses qui sont nécessaires de nécessité naturelle sont (communes) à tous les hommes... Aucun de nous n'a été distingué à l'origine comme Barbare ou comme Grec: tous nous respirons l'air par la bouche et par les narines ».

Il faut citer surtout un passage du *Panégyrique* d'Isocrate (380 a. C.) [3] qui a fait l'objet de longs commentaires. L'auteur s'y exprime comme suit: « Notre cité a de tant distancé les autres hommes pour la pensée et la parole que ses élèves sont devenus les maîtres des autres, qu'elle a fait employer le nom des Grecs non plus comme celui de la race, mais comme celui de la culture et qu'on appelle Grecs plutôt les gens qui participent à notre éducation que ceux qui ont la même origine que nous ».

Même si on est d'avis que dans ce passage Isocrate glorifie la formation attique et que la notion de Grec est rétrécie au lieu d'être élargie [4], il faut admettre cependant que, dans ce texte, la notion de Grec n'est plus un concept ethnique. Isocrate donne une définition du terme Hellène qui

[1] H. DIELS-W. KRANZ, *Vorsokratiker* fr. 247: ἀνδρὶ σοφῷ πᾶσα γῆ βατή· ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρὶς ὁ ξύμπας κόσμος. [2] Ed. L. GERNET, *Antiphon*, Paris, Les Belles Lettres, 1923, p. 178, fr. 5. [3] Trad. G. MATHIEU-E. BRÉMOND, Paris, Les Belles Lettres, 1938, § 50. Voir aussi E. BUCHNER, *Der Panegyrikos des Isokrates. Eine Historisch-Philologische Untersuchung*, Wiesbaden, 1958, (Historia, Einzelschriften), Heft 2, pp. 61-65. [4] καὶ τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποίηκεν μηκέτι τοῦ γένους ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι, καὶ μᾶλλον Ἕλληνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδεύσεως τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας.

annonce l'Hellénisme et il devient le précurseur d'une conception qui classe les hommes non point d'après leur origine ethnique, mais d'après les vertus et les vices [1].

Cette attitude est décrite dans un passage bien connu de Strabon qui, citant Eratosthène, s'exprime comme suit [2]: « A la fin de son exposé, sans louer ceux qui divisent l'humanité en deux groupes, notamment en Grecs et en Barbares, ni ceux qui donnaient à Alexandre le conseil de traiter les Grecs en amis et les Barbares en ennemis, il (Eratosthène) dit qu'il vaut mieux établir la distinction selon la vertu et le vice. Beaucoup de Grecs en effet sont mauvais et beaucoup de Barbares hommes de société comme par exemple les Indiens et les Aryens, les Romains et les Carthaginois, qui ont une forme de gouvernement admirable. Voilà la raison pour laquelle Alexandre, négligeant l'avis de ses conseillers, accueillit autant que possible les hommes de bonne réputation et les combla de bienfaits ».

Ce cosmopolitisme de la période hellénistique se retrouve également au théâtre, sous la forme de la comédie nouvelle, ainsi que dans les écrits qui répandent l'idée de l'homonoia, l'unité des cœurs de tout le genre humain [3].

La Poussée de l'Hellénisme au IIIe siècle

Au IIIe siècle une réaction se fait jour et la mentalité change. La tendance au rapprochement et à la fusion des différents groupes ethniques semble avoir considérablement faibli. Les Grecs et les Orientaux vivent plutôt isolés et leurs civilisations respectives se développent de manière autonome.

Au cours de ce siècle, considéré par certains comme le cœur de la période hellénistique [4], les classes dirigeantes

[1] H. BENGTSON, *Hellenen und Barbaren,* Unser Geschichtsbild, München, 1954, pp. 25-40, notamment p. 31. [2] I, 4, 9. [3] Voir W. W. TARN, *Alexander the Great and the Unity of Mankind,* pp. 15-16. [4] Cf. T. S. BROWN, *Timaeus of Tauromenium*,p. V.

jouent, de l'avis de Chr. Habicht [1] un rôle extrêmement important. « Les réalisations historiques, écrit-il, de la monarchie hellénistique, comme l'organisation de l'économie et de l'administration chez les Lagides ou l'hellénisation de l'Asie par la colonisation des Séleucides, sont la gloire des classes dirigeantes et elles se situent au IIIe siècle avant J.-C. » [2].

Ces classes se distinguent non seulement par leurs réalisations mais aussi par leur exclusivisme national, c.-à-d. que normalement, et pour autant qu'elles se montrent actives dans la vie publique, elles se composent d'immigrés.

Cette règle générale ne s'applique pas de façon identique dans les différents pays et comporte toujours des exceptions.

En Syrie, les Iraniens ont joué, de l'avis de M. Bengtson [3], un rôle assez important, par suite de l'attitude conciliante adoptée à leur égard par les rois de Syrie. Des facilités furent également accordées aux autres peuples, excepté aux Parthes.

Selon Chr. Habicht, dans le royaume des Seleucides, les Orientaux ne parviennent à s'infiltrer dans les classes supérieures de la société qu'après deux générations et ne représentent que 2,5 % des éléments dirigeants. Ils commandent surtout les troupes indigènes, mais occupent très rarement des positions-clés à la cour ou dans le royaume.

En Egypte, les Macédoniens et les Grecs ont la direction des affaires. Quelques Egyptiens seulement sont parvenus à pénétrer dans les hautes sphères de la société. Citons en exemple, Manéthon, l'historien égyptien qui écrivit en grec une histoire de l'Egypte et qui fut un conseiller du roi. Nectanebo, neveu du dernier roi égyptien, exerça du temps des premiers Lagides un commandement à l'armée. Petosiris,

[1] *Die herrschende Gesellschaft in den hellenistischen Monarchien,* in *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 45 (1958), 1-16. [2] *Op. cit.*, p. 16. [3] *Die Bedeutung der Eingeborenenbevölkerung in den hellenistischen Oststaaten* in *Die Welt als Geschichte,* 11, 1951, pp. 135-142. Voir p. 137.

qui vivait comme un prince au début de l'époque ptolémaïque, personnifie l'aristocratie égyptienne, fort mal connue au cours de cette période.

Aux siècles suivants, la situation évolue en ce sens que les Egyptiens participent en plus grand nombre à la direction du pays.

Pour se faire une idée plus précise de la situation, il faudra intensifier les recherches prosopographiques, qui, dès maintenant, ont prouvé leur utilité. A la fin du quatrième volume de la *Prosopographia Ptolemaica*, édité en 1959, nous sommes arrivés au numéro 12 459.

Mais il est évident que la documentation dont nous disposons présente de graves défauts.

Tout d'abord elle est analytique. Ces données concrètes, incomplètes et disparates, permettent-elles une synthèse de l'Egypte ptolémaïque ?

Et que de fois n'a-t-on pas souligné que l'élément oriental de la civilisation hellénistique reste une grande inconnue et que notre attention est surtout retenue par l'aspect gréco-macédonien de cette même civilisation. « Si l'on peut lire aujourd'hui quelque trente mille papyrus grecs, tandis que moins de deux mille papyrus démotiques nous sont accessibles, il faut dire que cette proportion ne répond nullement au rapport réel de ce qui s'est écrit dans chacune des deux langues » [1].

Les causes de cette situation déplorable sont nombreuses et les dangers que nous courons continuellement dans l'interprétation des textes sont réels, puisque nous serons toujours enclins à surestimer l'élément gréco-macédonien dans la civilisation hellénistique.

D'ailleurs il n'y a pas que le manque de documents démotiques qui nous gêne. Nous pourrions éventuellement nous servir des renseignements contenus dans les textes

[1] Cl. Préaux, *Chron. Egypte,* 18 (1943), p. 152.

grecs, si nous disposions de critères solides pour identifier, partout et toujours, les Orientaux et pour les distinguer des immigrés. Mais, comme chacun sait, ici aussi nous nous heurtons à de très grandes difficultés d'interprétation.

Ce n'est donc qu'avec prudence et circonspection que nous utiliserons les données fournies par la prosopographie.

Cela dit, essayons de retrouver les représentants principaux des classes dirigeantes et de les identifier.

Au IIIe siècle, à en juger par les deux premiers volumes de la *Prosopographia Ptolemaica*, les chefs de l'administration et de l'armée sont grecs ou macédoniens.

Parmi les prêtres, nous rencontrons des Egyptiens qui représentent les temples du pays [1] et une civilisation grandiose. Mais ils ne sont qu'exceptionnellement parvenus à s'infiltrer dans les milieux actifs de la capitale, responsables des décisions importantes.

Les prêtres éponymes dont on a pu dresser une longue liste comportant 364 numéros [2], et qui sont particulièrement bien connus pour certains règnes, sont Grecs ou Macédoniens [3]. Ils jouent un rôle dans la vie publique et exercent une influence considérable dans la vie politique ou dans l'armée.

En ce qui concerne les tribunaux, des Grecs siègent dans la juridiction centrale à Alexandrie [4], dans la cour des Dix [5] et dans celle des Chrématistes [6]. Les Laocrites, en revanche, sont Egyptiens [7].

[1] Voir *Prosopogr. Ptolemaica,* vol. 3, Louvain, 1956 (Studia Hellenistica, vol. 11). [2] *Ibid.* Nos 4984-5348. [3] Voici les données qui nous ont été fournies par M. J. Ijsewijn pour la période 285/4 à 106/5 à Alexandrie. Environ 580 prêtres éponymes furent nommés: Le nombre théorique de noms est à peu près 1200. Or nous connaissons 685 noms, soit environ 57%. D'après les règnes, les données se subdivisent comme suit: Ptolémée II Philadelphe: 78%; Ptolémée III Evergète: 92%; Ptolémée IV Philopator: 75%; Ptolémée V Epiphane: 85%; Ptolémée VI Philometor: 52%; Ptolémée VIII Evergète II: 21%; Ptolémée IX Soter II (Ire période): 38%; environ 175 personnes, c'est-à-dire ca. 15%, ont pu être identifiées. [4] *Ibid.*, nos 7910-7919. [5] *Ibid.*, nos 7920-7955. [6] *Ibid.*, nos 7956-8016. [7] *Ibid.*, nos 8017-8025.

Le koinodikion, où Egyptiens et étrangers se rencontrent, reste pour ainsi dire inconnu. Nous ne disposons, dans ce cas, d'aucune donnée prosopographique.

Passons à la partie de la *Prosopographia Ptolemaica* qui n'est pas encore éditée, et qui contient notamment les pages relatives à la civilisation.

Nous n'y retrouvons pour ainsi dire que des étrangers. Ainsi pour l'ensemble de la littérature, nous disposons de plus de deux cents noms qui, à quelques exceptions près, sont tous étrangers. Evidemment nous connaissons Manéthon, l'historien, et Isidore, l'hymnographe, mais ces Egyptiens sont très isolés. Ils écrivent d'ailleurs en grec comme Berossos à Babylone et Fabius Pictor à Rome.

La médecine, les sciences et les arts fournissent une centaine de noms dont à première vue une dizaine semblent être indigènes.

Ces derniers sont un peu plus nombreux chez les musiciens, les acteurs et les danseurs, les peintres et les sculpteurs parmi lesquels nous rencontrons une vingtaine d'Egyptiens sur un total d'une bonne centaine de personnes. Mais l'élément indigène est complètement absent de la catégorie des gymnasiarques et des athlètes, qui ensemble atteignent presque la centaine. Ces différentes subdivisions réunies, toutes relatives à l'histoire de la civilisation, totalisent cinq cents personnes environ, parmi lesquelles nous rencontrons trente à trente-cinq indigènes.

L'entourage du roi constitue un milieu essentiellement grec ou macédonien. Les conseillers politiques portent assez souvent le nom d'amis, de φίλοι. Leur rôle important a été très bien décrit par Chr. Habicht dans son étude citée plus haut. Nous entrons ici en contact avec la titulature aulique, qui, malgré son extrême importance, n'a pas encore fait l'objet d'un examen approfondi et qui, dans la très grande majorité des cas, semble être réservée aux institutions d'origine grecque.

Parmi les conseillers du roi les Egyptiens comme Manéthon, déjà mentionné, forment une exception à la règle générale. Il en est de même dans les différentes fonctions politiques, par exemple chez les tuteurs, les epitropoi ou les militaires de la garde royale, la therapeia, les neaniskoi et les syntrophoi.

Le personnel de la cour, attaché soit à la personne du roi, comme les médecins, soit au palais, comme les bibliothécaires, est originaire lui aussi des milieux grecs et macédoniens. Dans le cas des bibliothécaires, les renseignements, au moins en ce qui concerne le IIIe siècle, sont assez abondants [1]. Le personnel supérieur et subalterne de la cour royale groupe dans nos listes plus de cent personnes.

Dans le secteur des relations internationales nous distinguons les ambassadeurs étrangers ou ptolémaïques, les proxènes et les théores. La question à traiter ne se pose que pour les ambassadeurs envoyés par les Lagides. Ils forment un groupe de plus de cinquante personnes et semblent être tous des immigrés. Ceux qui représentent auprès des Lagides des pays étrangers et qui influencent le milieu alexandrin, sont plus nombreux. Nous en connaissons plus de cent.

Il reste enfin le secteur des possessions extérieures de l'Egypte où l'administration civile et financière, l'armée, la justice, la vie économique sont dirigées par des Grecs et des Macédoniens. Ici comme ailleurs, les rois d'Egypte comptent sur la collaboration et la fidélité de ceux qui les ont suivis en Orient.

Ces classes dirigeantes se distinguèrent aussi par leur esprit de cohésion.

Les Grecs, se retrouvant dans un pays lointain, se serrent les coudes comme par exemple les Cariens groupés autour

[1] W. PEREMANS, *Bibliotheek en Bibliothecarissen te Alexandrië. Scrinium Lovaniense*, pp. 79-88, Louvain, 1961.

de Zénon, l'intendant d'Apollonios, qui était lui-même ministre de Ptolémée II Philadelphe [1]. Les Juifs se groupèrent entre autres dans le village de Samareia [2] et plusieurs clérouques thraces s'établirent à Pitos dans le nome de Memphis [3].

L'entr'aide dans ces groupes nationaux se manifeste par exemple dans les lettres de recommandation, les ἐπιστολαὶ συστατικαί [4].

Quant aux étrangers d'un rang élevé, ils forment des groupes organisés qui contrôlent presque toute la vie publique et occupent les postes importants.

Les grandes familles d'Egypte semblent se partager les honneurs et les responsabilités dans les milieux de l'armée, de la vie politique et du culte. Il est à noter que les représentants des sciences, des lettres et des arts vivent plus retirés. Ils ont moins de relations dans les milieux politiques, militaires ou religieux et en général ils ne portent pas de titre aulique.

Aussi longtemps que l'élément gréco-macédonien prédomine en Egypte, la situation est claire et le problème des influences réciproques se résout assez facilement.

Ce n'est qu'au moment où les forces en présence vont s'équilibrer, qu'il devient plus difficile de distinguer la part respective de la Grèce et de l'Orient dans la civilisation hellénistique.

Grecs et Orientaux aux IIe et Ier siècles avant J.-C.

Au début du IIe siècle, sous l'influence de différents facteurs, une nouvelle période commence dans l'histoire des états hellénistiques.

[1] Cf. Cl. Préaux, *Les Grecs en Egypte d'après les archives de Zénon*, Bruxelles, 1947. [2] *P. Petr.*, II, 4 (11). [3] *P. Cair. Zen.*, 59001 ll. 21-24 (273 a. C.). [4] Cf. *Vreemdelingen en Egyptenaren*, p. 244; Cl. W. Keyes, *The greek Letter of Introduction*, in *Am. Journ. Philol.*, 56 (1935), 28-44.

L'intervention de Rome en Orient après la défaite d'Hannibal à Zama marqua un tournant décisif. L'immigration des Grecs en Egypte prit fin, soit que la vitalité de la Grèce fût épuisée, soit que les conditions de vie dans la vallée du Nil ne répondissent plus au désir des étrangers. Les Orientaux en profitèrent pour relever la tête et pour reprendre certaines positions qu'ils avaient provisoirement abandonnées au siècle précédent.

M. Rostovtzeff [1] distingue soigneusement la période des débuts et celle que nous envisageons maintenant. La mentalité a changé, dit-il, de même que les problèmes et les personnages.

Essayons de définir les rapports à cette époque entre Grecs et Orientaux et tout d'abord d'interpréter les difficultés qui semblent provenir de la coexistence sur le même sol de groupes ethniques différents et qui se manifestent dans les révolutions qu'on a appelées nationales.

Il s'agit de savoir si les troubles furent causés par des excès du sentiment national, s'ils ont opposé réellement les Egyptiens aux étrangers ou s'il est possible de les expliquer d'une autre façon.

Dès le IIIe siècle nous constatons que les immigrés se heurtent aux indigènes à certains moments. Ainsi, une personne qui n'est pas grecque se plaint amèrement du traitement qu'on lui inflige ὅτι οὐκ ἐπίσταμαι ἑλληνίζειν [2]. Un prêtre Egyptien en veut à un clérouque grec qui le méprise parce qu'il est Egyptien καταφρονήσας μου ὅτι Αἰγύπτιός εἰμι [3]. Et la correspondance de Zénon a conservé un document montrant qu'il était parfois difficile de faire collaborer étrangers et Egyptiens [4]. Vers la fin du IIIe siècle, deux requêtes au roi d'Egypte [5] montrent, elles aussi, que la cohabitation d'immigrés et d'Egyptiens sur la même

[1] *Soc. Ec. Hist.*, II, p. 1096. [2] *P. Col. Zen.* II, 66. [3] Cf. H. Bengtson, *Die Bedeutung der Eingeborenenbevölkerung*, p. 139. [4] *P. Cair. Zen.* 59 610. [5] *P. Enteux.* 86 (221 a. C.) et *P. Enteux.* 79 (217/6 a. C.).

terre n'allait pas toujours sans difficultés. Mais personne ne prétendra que ces cas sont très nombreux ou très révélateurs.

Pour les siècles suivants nous disposons de quelques témoignages, de Grecs cette fois-ci, qui se plaignent de l'attitude qu'on adopte envers eux [1]. Si l'on n'avait que ces rares textes concernant les rapports individuels entre immigrés et Egyptiens, il serait bien difficile d'en tirer des conclusions valables.

Mais ils ne forment pour ainsi dire qu'une introduction à une série de documents décrivant ce que l'on a l'habitude d'appeler la réaction de l'Orient contre la domination grecque.

Les troubles ont commencé en Egypte dès le IIIe siècle, et il est assez aisé de se faire une idée de la suite des événements depuis le règne de Ptolémée III (246-221) jusque vers la fin de la dynastie. Mais il importe surtout de noter le caractère compliqué de ces mouvements révolutionnaires.

Longtemps on a supposé qu'une lutte s'était livrée entre Grecs et Egyptiens avec comme enjeu la possession de l'Egypte, et il est hors de doute que les rapports entre étrangers et indigènes ont influencé dans une certaine mesure ces événements.

Mais ce fut surtout le pouvoir central qui fut attaqué par ceux qui voulaient profiter de son affaiblissement, aussi bien par les Grecs d'Alexandrie que par les prêtres égyptiens vivant dans les temples. La désorganisation de l'administration ainsi que les troubles sociaux invitaient le peuple à la révolte.

Quant à l'attitude adoptée par les soldats égyptiens aux IIe et Ier siècles, il semble que « leur mécontentement eut probablement la même origine que celui des autres indigènes. Les désordres qu'ils causèrent immédiatement après la victoire de Raphia furent peut-être une crise de démobili-

[1] *U.P.Z.*, I.7., ll. 13-14; I, 8, l. 14, l. 17.

sation. Celle-ci fut aggravée par des mesures d'ordre financier, prises par le gouvernement de Philopator, vraisemblablement en 216 avant J.-C. »[1]

Il faut conclure, semble-t-il, que ces troubles et ces désordres ne nous renseignent pas en premier lieu sur les rapports entre les différentes nationalités.

Comment dès lors, se faire une idée des relations existant entre les différents groupes ethniques aux IIe et Ier siècles ?

Il est interdit, semble-t-il, de faire appel, comme pour le siècle précédent, aux données prosopographiques.

En effet, de l'avis de certains savants, les noms de personnes ne correspondent plus, à partir du IIe siècle, à la nationalité. Selon cette théorie il est impossible, en se servant des données de l'anthroponymie, de distinguer les Grecs des Egyptiens au cours des deux derniers siècles avant notre ère.

Il est donc préférable, même si on ne partage pas cet avis, afin d'éviter toute contestation, d'abandonner la méthode suivie pour le IIIe siècle, et de chercher une nouvelle base de recherches.

Celle-ci nous est fournie par l'étude des institutions et de la vie privée. Elles peuvent nous dévoiler au moins en partie les traits essentiels et la mentalité de cette période.

Nous voudrions passer successivement en revue la monarchie, l'administration et le droit, l'armée et le gymnase, la civilisation et la religion, la vie économique et la vie privée afin de trouver la solution du problème posé.

La monarchie constitue sans aucun doute l'élément le plus important dans la vie publique des états hellénistiques.

Le caractère oriental de la monarchie introduite en Syrie et en Egypte se manifeste surtout par le pouvoir absolu du souverain, le culte royal, les symboles de la dignité, les titres et le costume.

[1] Voir p. 147, n. 1.

Pour les Grecs, pareille monarchie constitue une ἀνυπεύθυνος ἀρχή.

Mais on aurait tort, en étudiant le milieu hellénistique, de se limiter à l'Egypte et de ne pas considérer le phénomène dans toute son ampleur.

A. Aymard [1] examine la royauté « en tant qu'élément de l'hellénisme, issu de sa transformation interne et des conditions nouvelles de son existence ». Il la considère « comme un fait grec, réalisé par des souverains, les uns vraiment grecs, les autres réellement ou prétendûment hellénisés, mais toujours à l'intention des Grecs, eux aussi plus ou moins authentiques, de leur entourage ou de leur obédience ».

Cette monarchie nationale s'oppose à la monarchie personnelle de Syrie et d'Egypte. Entre les deux il y a, selon M. Aymard [2], « une différence de nature ».

La monarchie personnelle, telle que nous la voyons en Egypte ptolémaïque, peut à son tour être conçue de façons différentes. « Pour les Grecs d'Egypte, la théorie de la monarchie absolue fut présentée dans son *interpretatio graeca* basée sur l'idée philosophique grecque du βασιλικὸς ἀνήρ et la véritable royauté comme le meilleur des gouvernements. » [3]

A côté de la monarchie, il y a la personne royale. Les tendances macédoniennes des Lagides, surtout des rois du IIIe siècle, ont été mises en lumière par Pausanias [4] : Ἔχαιρον γὰρ δὴ Μακεδόνες οἱ ἐν Αἰγύπτῳ καλούμενοι βασιλεῖς καθάπερ γε ἦσαν; ils tenaient à être appelés Macédoniens d'après leur véritable origine.

Mais ils essayaient surtout de retirer de l'Egypte le maximum de revenus en faisant appel au travail aussi bien des Grecs et des Macédoniens que des Egyptiens. Ailleurs

[1] *X Congr. Intern. Scienze storiche*, Rome 1955. *Relazioni*, vol. II, p. 218.
[2] Op. laud., p. 227. [3] L. AMUNDSEN, *Acta Congressus Madvigiani*, I, p. 257.
[4] X., 7, 8.

nous avons écrit qu'au IIIe siècle « la politique des Lagides tient surtout compte des réalités économiques et ne s'encombre pas de préoccupations nationales [1] ».

Par la suite la situation changea et Ptolémée V Epiphane (203-181) fut le premier à se faire couronner à Memphis selon le rite égyptien. « Le petit roi fut sacré par des prêtres égyptiens, dans la vieille capitale de Memphis avec la cérémonie qui accompagnait le couronnement d'un Pharaon indigène. Ce fut, de l'avis de E. Bevan, un nouvel effort théâtral pour gagner la loyauté des Egyptiens à la domination étrangère, ce qui devait être en effet un besoin pressant » [2]. La royauté en Egypte semble être une institution de caractère oriental, interprétée à leur façon par les Grecs et formant aussi dans la personne du roi un lien entre deux groupes ethniques, qui restaient distants l'un de l'autre.

Dans l'administration civile et financière on peut distinguer l'administration centrale à Alexandrie; celle des villes ou des politeumata à travers l'Egypte; celle de la chora ou de la province. Cette organisation est en partie grecque et en partie égyptienne. La base est restée égyptienne, mais [3] l'administration fut pénétrée d'un esprit grec; la bureaucratie égyptienne, d'ailleurs mal connue, est devenue plus fine, plus logique, plus cohérente. La langue grecque est employée dans l'administration civile et financière. Et surtout la conception et l'esprit de cette administration ont été grécisés.

Voyons en particulier ce qu'il faut penser des circonscriptions administratives. Elles sont en partie d'origine grecque, mais elles remontent normalement à la période pharaonique.

[1] *Vreemdelingen en Egyptenaren*, Louvain, 1937, p. 288. [2] E. Bevan, *Histoire des Lagides*, p. 292 (Bibliothèque historique). [3] M. Rostovtzeff, *Soc. Econ. Hist.*, p. 1079.

Parmi les éléments grecs, introduits dans les cadres égyptiens, au commencement de la période des Lagides, citons la dioikesis et la nomarchie, par exemple la dioikesis de Simaristos et la nomarchie de Maimachos. Ces circonscriptions furent désignées par le nom de leur chef, comme les unités de l'armée.

Au début, probablement au temps de Ptolémée Soter, elles furent peut-être conçues comme des zones d'occupation militaire, destinées à régler la répartition des soldats à travers la chora. Après la bataille de Gaza, en 312 avant J.-C., le premier Lagide envoya les prisonniers de guerre dans les différentes nomarchies [1].

Après la période des origines, elles devinrent administratives. Mais leurs limites ne correspondaient ni à celles du nomos, ni à celles d'une partie de celui-ci.

Les difficultés qui en résultaient, exigeaient l'unification du système administratif. Il fallait choisir entre la conception grecque et égyptienne. Déjà à partir du IIIe siècle, l'organisation locale égyptienne l'emporte. La dioikesis disparaît avant 259/8, et en 229/8 av. J.-C. on mentionne pour la dernière fois l'administrateur de la nomarchie.

Il ne reste plus dès lors, comme représentant de l'organisation grecque, que la meris, plus récente que la dioikesis et la nomarchie, et formant une subdivision administrative du Fayoum.

Aux IIe et Ier siècles av. J.-C., on constate une tendance à la décentralisation, une dispersion géographique de nombreuses komai, qui s'éloignent de plus en plus du pouvoir central, gréco-macédonien, d'Alexandrie.

La Haute-Egypte, mal connue au IIIe siècle, fut indépendante entre 206 et 186. Reconquise, elle fut réorganisée par Ptolémée VI Philometor et Ptolémée VIII Evergète II sur le modèle égyptien: une administration centrale pour

[1] Diod. XIX.85.4. Voir cependant: H. BENGTSON, *Strategie*, III, pp. 16-18.

toute la Thébaïde fut subdivisée en nomoi, composés chacun de deux toparchies.

A côté des circonscriptions, *l'organisation du travail administratif* rappelle à son tour l'Egypte pharaonique.

Comme à la période précédente, on distingue sous les Ptolémées, les secrétaires: les basilicogrammates, les topogrammates, les comogrammates; les fonctionnaires qui, l'évaluation une fois terminée, passent à l'exploitation, les nomarques, les toparques, les comarques; d'autres enfin qui font rentrer les revenus dans le trésor royal, les thesauroi et notamment les sitologues.

Evidemment le système fut complété par les Grecs. L'argent se répandit dans la chora et à côté des thesauroi on créa les banques, les trapezai.

Si dans l'ensemble, l'organisation du travail administratif fut égyptienne au IIIe siècle, l'apport des Grecs fut considérable. Ils organisèrent le système de contrôle et firent preuve d'un grand dynamisme.

Au cours du siècle suivant, on introduisit encore de nombreux changements qu'il est impossible d'analyser ici, mais qui accentuèrent le caractère égyptien de l'organisation.

Il serait cependant erroné de conclure que cette administration fut entièrement égyptienne, puisqu'elle fut dirigée par des immigrés.

Par suite de la politique des Lagides les cadres administratifs furent remplis d'étrangers. Ceux-ci se retrouvent jusqu'à la frontière de la Thébaïde, dans presque tous les secteurs de l'administration. Même la direction des départements d'origine égyptienne fut confiée à des étrangers, comme le montre par exemple la liste des sitologues. Les Egyptiens se maintiennent dans le secrétariat et dans d'autres fonctions moins importantes.

Ces fonctionnaires, surtout grecs ou macédoniens, se servent d'une machine administrative égyptienne. Ils appli-

quent certains principes qui remontent aux Pharaons et qui se rapportent par exemple à la responsabilité des fonctionnaires.

Les lois en vigueur dans le royaume des Lagides sont: l'ἐγχώριος νόμος, la loi des habitants du pays, c.-à-d. des Egyptiens, et les πολιτικοὶ νόμοι, les règles, appliquées par les immigrés. Ceux-ci avaient introduit leur droit en Egypte car la justice se basait sur le principe de la personne et non sur celui du lieu.

Au-dessus de ces deux systèmes on trouve les διαγράμματα et les προστάγματα du roi.

Les lois semblent donc favoriser également deux tendances: celle de l'influence réciproque et celle de l'autonomie, car, tandis que l'ἐγχώριος νόμος et les πολιτικοὶ νόμοι ne s'adressent qu'à des groupes bien déterminés de la population, le πρόσταγμα royal vaut pour tous les habitants de l'Egypte. En cas d'opposition ou de conflit, les décrets royaux l'emportent sur toutes les autres lois. On prépare ainsi la voie à un système d'unité et le droit territorial commence à remplacer le droit personnel.

Mais la question essentielle est de savoir si les lois, émanant du roi, sont complètes. Dépassent-elles le principe: ὅπως μηθὲν τῷ βασιλεῖ διαπεσῇ (Pour que rien ne se perde pour le trésor royal) ? Touchent-elles au domaine du droit privé ?

Pour ce qui est des personnes, qui remplissent une fonction dans le domaine de la justice, nous savons qu'à la fin du IIe siècle, Ptolémée VIII Evergète II défend les laocrites contre les chrématistes et définit exactement la compétence des différents tribunaux[1]. Le roi se pose ici en défenseur de l'autonomie tandis qu'ailleurs les Lagides favorisent l'unification du droit.

[1] *P. Tebt.* I, 5, IX, 207-220.

Insisterons-nous dès lors avec certains savants, comme par exemple R. Taubenschlag [1], sur le rapprochement entre deux systèmes juridiques et sur les influences réciproques ou admettrons-nous, avec d'autres, qu'au cours de la période ptolémaïque, la synthèse ne s'est pas réalisée entre le droit égyptien et le droit grec ? « A la fin de cette époque, écrit M. E. Seidl [2], le droit démotique se trouvait toujours à côté du droit grec à peu près comme au début. » « Et je ne suis pas sûre, ajoute Mlle Préaux [3], qu'il faille souscrire à l'une des conclusions que M. Taubenschlag tire de son relevé des faits à savoir qu'on aurait essayé de provoquer, dans la pratique un amalgame des deux droits. Les cas d'influences qu'il rassemble témoignent sans doute de processus de réception mais ils ne permettent pas d'assurer que ceux-ci relèvent d'une volonté d'unification. »

En ce qui concerne l'armée des Lagides, son caractère grec ou macédonien est généralement admis. Notons d'abord que les officiers et même les soldats sont en majorité Grecs ou Macédoniens et que les titres des officiers éponymes évoquent ceux que portent les magistrats et les prêtres.

On a parfois pensé qu'après la bataille de Raphia, en 217 avant J.-C., à laquelle les Egyptiens avaient pris part dans une formation régulière, la situation avait changé et qu'aux IIe et Ier siècles, les indigènes étaient parvenus à s'imposer. Il est vrai que durant cette dernière période les Egyptiens furent admis à l'armée en nombre plus élevé qu'avant Raphia, mais il est impossible de se prononcer sur l'ampleur de leurs effectifs. On leur confia des missions importantes: des Egyptiens faisaient partie dorénavant de la garde royale ou occupaient des postes de commande. Leur situation

[1] *Die Geschichte der Rezeption des griechischen Privatrechts in Aegypten*, in *Atti del IV Congresso internazionale di Papirologia*, Milano, 1936, pp. 259-281. [2] E. Seidl, *Ptolemäische Rechtsgeschichte*, Erlangen, s. d., p. 86. [3] *Sur la réception des droits dans l'Egypte gréco-romaine*, in *Revue internat. droits Antiquité*, 5 (1950), pp. 349-359. Voir p. 350.

sociale s'améliora: au lieu de cinq aroures, comme au IIIe siècle, ils en cultivaient maintenant trente, au moins dans certains cas.

Ces changements, introduits pour des raisons d'ordre surtout technique, ne placèrent point les indigènes sur un pied d'égalité avec les étrangers, qui, à cette époque, constituaient toujours le gros de l'armée des Lagides.

Dans l'histoire militaire des Egyptiens, les événements de Raphia ne furent qu'une parenthèse [1].

Une autre indication du caractère grec ou macédonien de l'armée des Lagides est fournie par la structure de celle-ci. Les subdivisions, comme par exemple l'infanterie, la cavalerie, la garde royale, les troupes d'élite et les armes spéciales, montrent que cette armée répond à la conception répandue dans tous les Etats hellénistiques et qui est issue de la Macédoine et de la Grèce.

D'autre part, le passé égyptien survit dans l'organisation de la clérouchie, qui est d'origine pharaonique et que les Lagides ont adoptée dès le début de leur règne.

Aux IIe et Ier siècles, un élément nouveau apparait: une armée nationale professionnelle, distincte de l'organisation clérouchique, qui réunit des éléments de nationalité différente. Des descendants d'immigrés grecs de la période précédente [2] en font partie de même que des Egyptiens d'origine variée, en particulier des fils de prêtres-fonctionnaires indigènes [3]. Des groupes d'origine ethnique différente servent ensemble dans les mêmes garnisons sous les mêmes officiers.

Il serait évidemment précieux de connaître l'importance numérique et tactique de cette partie de l'armée des Lagides. Malheureusement les renseignements font défaut sur ce

[1] W. PEREMANS, *De Egyptenaren in het leger van de Lagiden*, in *Meded. Kon. Vl. Acad. Klasse der Letteren*, jg. 13, nº 3, Brussel, 1951, 18 pp., voir page 18. [2] *Pros. Ptol.* II, 2884, 2206. [3] *Pros. Ptol.* II, 3925, 4021, 4180, cf. *Pros. Ptol.* I, 286.

point, ce qui nous empêche de mesurer dans ce secteur le mélange des nationalités ou leur influence réciproque.

La vie militaire implique l'idée du gymnase, qui constitue une préparation à l'armée et qui entretient avec celle-ci des relations suivies. Les militaires y jouent un rôle important et parmi les soldats on rencontre des neaniskoi. Au IIIe siècle, cette institution est organisée au profit de militaires ou de clérouques, groupés surtout en politeumata.

Mais on peut se demander ce que le gymnase est devenu aux IIe et Ier siècles. Faut-il admettre avec Brady [1] qu'à un moment donné des indigènes y ont été admis ? Et quel est le sens exact de la lettre « troublante » dont parle Launey ? [2]

Résumons-nous en disant que les militaires, mentionnés dans ce texte, appartiennent à l'armée professionnelle, déjà signalée, et font des exercices qui ressemblent à ceux des gymnases. Mais nulle part, ici ni ailleurs, il n'est dit que des Egyptiens sont entrés au gymnase. On semble avoir respecté dans ce milieu la distance entre immigrés et indigènes.

Le caractère grec de cette institution apparaît aussi clairement lorsqu'on examine le rôle qu'elle joue dans la civilisation en Egypte.

Ces centres d'hellénisme [3] sont conçus de façon défensive. Ils protègent l'élément grec dans un milieu qui, au moins en province, est resté foncièrement oriental. Ils n'ont pas pour but, et d'ailleurs ils en seraient incapables, d'exercer une influence profonde sur les Egyptiens. Le gymnase n'a pas été utilisé par les Lagides pour helléniser l'Egypte, pour faire pénétrer la culture grecque parmi les Egyptiens.

Mais il est fermé à ceux qui ne sont pas des Grecs.

Les quelques données éparses dont nous disposons concernant l'histoire des arts, des sciences et des lettres

[1] *Gymnas.*, pp. 16-17. [2] *Armées*, II, 866. [3] U. WILCKEN, *Grundzüge*, p. 139.

semblent montrer que non seulement les savants, les artistes et les écrivains sont grecs en grande majorité, mais que la conception de ces aspects de la civilisation ainsi que les idées de base le sont également.

Ne pourrait-on pas souligner par exemple l'esprit de recherche présidant aux travaux des savants à cette époque et qui les distingue nettement de l'attitude des Orientaux, satisfaits pas la description des phénomènes ?

Il faut évidemment être attentif aux remarques judicieuses, formulées par W. Otto [1] et relatives aux arts plastiques et à la littérature. Partant de l'idée que la période hellénistique se caractérise surtout par un mélange de civilisations, il souligne la tendance au rapprochement entre l'esprit grec et certaines formes de vie en Orient [2]. Il insiste sur les liens culturels entre la Grèce et l'Orient, sans toutefois fournir une preuve décisive de la fusion de leurs civilisations à l'époque hellénistique.

Dans le domaine de la religion on a souvent mis l'accent sur l'influence de l'Orient.

On pourrait renvoyer ici à l'exposé classique de F. Cumont [3], ou citer, à titre d'exemple, un passage des hymnes de Madinet Madi, composés en grec par le prêtre égyptien Isidore en l'honneur d'Isis [4].

« Tous les hommes qui vivent sur la terre infinie, Thraces, Hellènes et tous les Barbares, chacun en sa langue, la langue de son père, disent ton nom si beau que tous hautement révèrent. Les Syriens t'appellent Astarté-Artémis, maîtresse; les Lyciens te nomment Léto, maîtresse; les Thraces t'appellent mère des dieux; les Hellènes Héra au grand trône ou Aphrodite, ou la sage Hestia et Rhéa et Déméter et les Egyptiens t'appellent Thiouis. C'est qu'à toi seule

[1] *Kulturgeschichte*, pp. 126 et suiv. [2] Op. laud., p. 117. [3] *Les Religions orientales dans le paganisme romain*. Paris, 1929 [4]. [4] I, 14-25. Trad. Cl. Préaux, in *Chron. Eg.*, 13 (1938), p. 169.

tu es toutes les déesses qu'invoquent les peuples: ὅτι μούνη εἶ συ ἅπασαι αἱ ὑπὸ τῶν ἐθνῶν ὀνομαζόμεναι θεαὶ ἄλλαι.»

Dans une étude récente, P. Fraser[1] a réexaminé le culte de Sarapis dans le monde hellénistique et montré une nouvelle fois l'influence énorme d'une divinité orientale dans le monde grec.

Mais il est impossible de ne pas mentionner ici la thèse de C. Schneider[2] selon laquelle l'évolution religieuse fut plus empreinte d'éléments grecs qu'on n'en a admis jusqu'ici. En suivant attentivement le cheminement de cette pensée, on se demande si dans le monde hellénistique le facteur religieux a été réellement, comme on l'a cru longtemps, un lien entre les différents groupes ethniques.

Si l'on pouvait se fier à cette interprétation grecque de cultes orientaux, il faudrait conclure que même dans le domaine de la religion, nous retrouvons deux conceptions différentes, orientale et grecque, qui ne se rejoignent pas. Chaque groupe ethnique semble être jaloux de son autonomie.

Dans l'étude de la vie économique, analysée par M. Rostovtzeff de façon aussi magistrale, il est inutile de souligner une nouvelle fois l'opposition fondamentale entre la liberté grecque et le dirigisme des Orientaux. Mais on peut se demander quel a été le résultat pratique de la confrontation de ces deux systèmes en Egypte ptolémaïque.

Bien que la direction de la vie économique fût confiée à des Grecs, le dirigisme a prévalu. Le but de l'activité économique était en premier lieu de remplir le trésor royal et de sauvegarder les intérêts du roi. Du point de vue du souverain, il était avantageux d'appliquer le système dirigiste de l'Orient et d'en confier la direction aux Grecs[3].

[1] *Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World. Opuscula Atheniensia,* III (1960), 1-54. [2] C. SCHNEIDER, *Die griechischen Grundlagen der hellenistischen Religionsgeschichte,* in *Archiv. Relig. Wiss.*, 36 (1940), 300-347. [3] ROSTOVTZEFF, *Soc. Ec. Hist.*, I, p. 272 sq. Voir plus haut p. 142, n. 1.

Il reste enfin la vie privée en Egypte ptolémaïque.

La population ne compte pas, dans ses différentes couches, le même nombre d'immigrés et d'Egyptiens [2]. Les classes supérieures se composent, comme nous l'avons vu, en majorité d'étrangers. La classe inférieure est presque entièrement égyptienne. La classe moyenne accueille un nombre considérable d'immigrés, qui sans renier leurs frères d'origine, fraternisent dans leur milieu avec les indigènes et constituent avec ceux-ci, après un certain temps, une nouvelle classe de la société.

S'il existe réellement une tendance au rapprochement et à la fusion, c'est dans cette classe moyenne qu'elle se montrera tout d'abord.

Mentionnons, dans cet ordre d'idées les mariages mixtes, plus fréquents à partir de la fin du IIIe siècle, ce qui indique, semble-t-il, que le rapprochement ne s'est effectué que lentement.

En effet, des contacts réguliers s'imposaient dès le début. Ainsi les clérouques, qui recevaient du roi d'Egypte un lopin de terre, avaient également droit au stathmos, au logement. Dans la plupart des cas, c'étaient les Egyptiens qu'on obligeait à mettre à la disposition des nouveaux venus une partie de leur maison. D'une façon très naturelle les contacts et les rapports s'établirent ou s'intensifièrent entre Grecs et Egyptiens.

Cette cohabitation sur le même sol causait sans doute certaines difficultés, provenant notamment de la différence de langue.

On essayait d'y remédier en faisant appel tout d'abord aux interprètes, mentionnés déjà pour l'Egypte par Hérodote [2], qui situe leur origine au règne de Psammétique I (664-610). Dans les papyrus de la période ptolémaïque, ils n'apparaissent que très rarement.

[1] Cf. F. Oertel, *Zeitschr. Sav. Stiftung., Rom. Abteil.*, 59 (1938), p. 612.
[2] II, 154, 2.

A côté des interprètes il y avait les fonctionnaires bilingues et les scribes publics. Au niveau inférieur de l'administration, où il fallait assurer le contact avec la population de langue égyptienne, ces bilingues étaient absolument indispensables. Nous connaissons dans ce milieu deux Egyptiens, Horos et Harmaïs, qui correspondent entre eux en langue grecque [1].

Les rapports entre Grecs et Orientaux furent également facilités par les textes bilingues. Lorsque les intérêts du roi étaient en jeu, on veillait à publier les ordonnances en grec et en démotique [2].

D'autre part les Egyptiens qui s'adressèrent en démotique à l'administration, résumèrent leur demande en grec à l'intention des fonctionnaires [3].

Il faudrait pouvoir mesurer l'intensité de cette tendance au rapprochement, mais le caractère analytique des sources dont nous disposons, nous en empêche.

Ce rapprochement est contrebalancé dans la vie privée par une tendance à l'isolement ou à l'autonomie des différents groupes ethniques. Nous voudrions revenir ici au problème de la valeur « nationale » des noms de personnes au IIe et au Ier siècles.

Pour établir cette valeur, on peut: soit confronter les noms de personnes avec les ethniques; soit étudier les arbres généalogiques et leur continuité; soit combiner l'étude anthroponymique avec l'examen des institutions en admettant qu'au IIIe siècle, le nom correspond à la nationalité et que les charges, les fonctions ou les honneurs étudiés sont restés entre les mains d'un groupe ethnique déterminé. Nous limitant à l'examen de l'administration lagide, nous écrivions auparavant [4] : « Si l'on admet que les grandes

[1] *P. Petr.* II, 38 *b*. [2] *P. Rev.*, col. 9, éd. J. Bingen, *Sammelbuch Griech. Urkunden aus Aegypten*, Beiheft 1, 1952. [3] H. Sottas, *Pap. demot. Lille*, 12 à 20 (251 a. C.). [4] *Noms de Personne et Nationalité dans l'Egypte Ptolémaïque*, in *Le Muséon*, p. 59 (1946), 241-252, p. 247.

lignes du système élaboré au IIIe siècle avant J.-C. ont été conservées, il doit être possible, en comparant les noms du IIIe siècle avec ceux des siècles suivants, de voir si ces derniers reflètent encore la nationalité d'une façon approximative. »

L'essai nous a semblé fournir des renseignements intéressants. Au IIe et au Ier siècles nous avons retrouvé la même proportion de noms gréco-macédoniens et orientaux qu'au siècle précédent, et nous espérons que l'examen nouveau qui se poursuit en ce moment sur une plus vaste échelle confirmera les résultats de la première enquête. Les mêmes constatations peuvent se faire dans d'autres domaines de la vie publique, à l'armée, dans le clergé, chez les notaires, etc.

Il s'en suit que, si les noms de personne continuent à répondre, dans une large mesure, à la nationalité de ceux qui les portent, la coexistence des civilisations grecque et égyptienne dans la vallée du Nil n'a pas eu comme résultat un rapprochement ou des influences réciproques importantes dans le domaine de l'anthroponymie.

Conclusion

Après avoir ainsi parcouru quelques secteurs de la vie hellénistique, surtout égyptienne, il est temps de conclure.

Quelle fut, dans l'Egypte des Lagides, la tendance la plus importante, celle au rapprochement des différents groupes ethniques ou celle à l'isolement ? Le conflit de civilisations, qui divisa durant de longs siècles l'Orient et l'Occident, trouva-t-il une solution satisfaisante à l'époque hellénistique ? Que devenait dans la vie politique et économique la différence fondamentale entre la liberté et la soumission ou le dirigisme ? L'idéal grec continuait-il à s'opposer à la mentalité des Orientaux ? Voilà les questions qui demandent une réponse.

Les avis des savants sont partagés. D'aucuns considèrent la civilisation hellénistique comme une civilisation mixte, composée d'éléments grecs, macédoniens et orientaux. Nous avons cité, dans le domaine du droit, l'avis autorisé de R. Taubenschlag. Et pour d'autres secteurs, comme la littérature ou les arts plastiques, nous avons pu renvoyer aux pages captivantes de la Kulturgeschichte de W. Otto [1].

D'autres ne partagent pas cette façon de voir. E. Seidl distingue nettement l'apport grec et oriental dans le domaine du droit et Cl. Préaux souligne la « séparation fondamentale entre ce qui est de Grèce et ce qui est d'Egypte » [2].

Cette idée d'isolement et de séparation se rattache, dans l'esprit de certains, à l'importance qu'ils accordent à la vitalité de la culture grecque à l'époque hellénistique et à la continuité de cette civilisation.

Nous retrouvons cette conception dans les écrits déjà mentionnés de C. Schneider. « L'époque hellénistique » écrit Mlle Préaux, « fut moins novatrice qu'on aurait pu le croire » [3] et dans une étude consacrée aux fonctions du πράκτωρ ξενικῶν [4] elle explique le terme ξενικός au sens de « non πολιτικός » en s'autorisant d'un texte d'Aristote [5]. Les Grecs seraient restés attachés à leurs propres idées tout en faisant au milieu mixte qu'ils connurent en Orient certaines concessions. Comme les Orientaux faisaient probablement de même, sans qu'il nous soit possible de le prouver, on assista au développement autonome de deux cultures dans un même pays.

Cette interprétation des faits est admissible dans les grandes lignes. Mais il faut tenir compte du mélange des

[1] Pages 126, 129; voir en outre pp. 94, 117 e. a. [2] Cl. Préaux, *Tradition et Imagination dans la civilisation hellénistique d'Egypte,* in *Acad. Roy. de Belgique. Bull. Classe Lettres,* 5° série, t. 44 (1958), pp. 199, 207. Voir p. 213. [3] *De la Grèce classique à l'Egypte hellénistique. Note sur les contrats à clause exécutoire,* in *Chron. Eg.,* 33 (1958), pp. 102-112. Voir p. 112. [4] *Sur les fonctions du* πράκτωρ ξενικῶν., in *Chron. Eg.,* 30 (1955), pp. 107-111. [5] *Politique,* 1314 *a* 10.

nationalités, qui s'est amorcé malgré toutes les barrières. Il y eut au IIIe siècle une poussée d'hellénisation, suivie au IIe et au Ier siècles d'un mouvement d'orientalisation.

Les Orientaux ont eu l'occasion et le temps de s'helléniser et d'éviter la mésaventure d'Acréophon, un riche Phénicien, à qui Nicocréon, le roi de Salamine en Chypre, refusait la main de sa fille κατ' αἰσχύνην γένους τοῦ Ἀκρεοφῶντος ὅτι αὐτῷ πατέρες ἦσαν Φοινίκες [1].

La situation n'est pas restée complètement inchangée au cours des trois siècles que nous avons parcourus. La période ptolémaïque ne forme que le commencement d'une évolution qui, continuant longtemps après Auguste, se soldera finalement au profit de l'Orient. Entre la période d'Alexandre et celle de l'empire romain, le monde hellénistique a vécu une longue préparation à l'unité [2].

Ce manque de cohésion non seulement entre les Etats hellénistiques, mais aussi à l'intérieur de ceux-ci, cette absence d'âme dans une société individualiste, eut comme conséquence que Rome put réaliser ses desseins de conquête sans trop de difficultés.

[1] Cf. ROSTOVTZEFF, *Soc. Econ. Hist.*, p. 1072. [2] N. H. BAYNES, *The Hellenistic Civilisation and East Rome,* Oxford, 1946.

DISCUSSION

M. Baldry: Perhaps I may make a start by referring to a point which arises out of the earlier part of M. Peremans' paper, and which does not greatly affect the thesis of his most interesting survey as a whole. He spoke of three periods, the first of which was characterised by a coming together, even an attempt at fusion, between Greeks and Orientals. The question I would like to raise is whether this first « period » ever existed as a historical reality at all. There seems to be no factual evidence for it, as there is for the two later periods. For our notion of it we depend on the talk of philosophers and intellectuals, and we have nothing to show that it had any reality or duration as a phase in history. At any rate, I suggest that it cannot be spoken of as a historical period in the sense in which the word can be used of the other two. Would it perhaps be better to speak of two periods rather than three ?

M. Peremans: Vous avez raison, M. Baldry, de faire remarquer que la première partie de notre exposé, celle consacrée à Alexandre le Grand, ne constitue pas à vrai dire une période comme les deux autres que nous avons essayé de délimiter. Disons qu'il s'agit plutôt d'un moment; mais ce moment est fort important; il se distingue aussi bien du passé immédiat que de la période des diadoques. Nous avons donc des raisons suffisantes, je crois, pour le mettre en vedette.

M. Baldry: I agree. But I feel doubtful as to how far people living in the second period were aware that they were reacting against such earlier ideas.

M. Diller: Ein Anzeichen für die Absicht Alexanders des Grossen, in seinem Reich engere Kontakte zwischen Griechen und Nichtgriechen herzustellen, kann man auch in der Warnung vor solchen Bemühungen sehen, die Aristoteles an ihn richtete.

M. Dihle: Zwar bin ich in keiner Weise Spezialist auf diesem Felde, doch sei es mir gestattet darzulegen, weshalb Tarns

Auffassung mir in vieler Hinsicht einleuchtend erscheint. Da ist einmal die schon erwähnte, vielbesprochene Massenhochzeit, die man schwerlich in den Bereich der Alexanderlegende wird verweisen können. Da ist weiter die — man darf wohl sagen — tragische Gestalt des Eumenes, des einzigen Griechen unter den grossen Generälen und Nachfolgern Alexanders. Hängt sein Scheitern nicht auch damit zusammen, dass er sich an das Programm Alexanders hielt, das auf den Widerspruch der Makedonen (und des Aristoteles), offenbar aber nicht auf den vieler Griechen stiess ? Am wichtigsten endlich ist die Entwicklung im fernen Baktrien, wo, wie Tarn und Altheim gezeigt haben, Griechen und nicht Makedonen die vielleicht grossartigste politisch-administrative Leistung der hellenistischen Geschichte vollbracht haben. Dass sie es tun konnten, ist nur dann vorstellbar, wenn sie, die eine verschwindend kleine Minorität ohne nennenswerten Nachschub bildeten, mit dem starken iranischen Adel des Landes in einem auf Gleichberechtigung und Zusammenarbeit gerichteten Verhältnis lebten. Ist es abwegig, in der Geschichte des baktrischen Reiches eine durch makedonische Opposition nicht gestörte — wenn auch nur partielle — Erfüllung des Programmes Alexanders zu sehen ? Niemand wird sich verhehlen, dass wir von den baktrischen Griechen insgesamt sehr wenig wissen, aber das, was wir wissen, erklärt sich am besten in der von Tarn vorgeschlagenen Weise und stützt die Meinung, es sei Alexander in der Tat um eine echte Partnerschaft — mindestens mit der Persern — gegangen. Endlich muss man noch bedenken, dass, wie die Flugschriften des Isokrates oder Demosthenes zeigen, seit dem frühen 4. Jh. eine ziemlich breite Öffentlichkeit in Griechenland an Publizistik und ideologisch gefärbte Propaganda gewöhnt war. So braucht es nicht verwunderlich zu erscheinen, wenn sich auch Alexander bzw. seine Umgebung dieses Mittels bediente, und nicht jede Nachricht über ein « Programm » Alexanders muss unbedingt als die Ausdeutung seiner politisch-militärischen Massnahmen durch Philosophen oder Intellektuelle späterer Zeit verstanden werden.

M. Kwapong: It may not be necessary to go the whole way with Tarn when one considers this «first period» of Mr. Peremans. Alexander, after all, died so young and much of his programme was not fulfilled by his successors after his death. It may be an exaggeration to say that « Alexander found the world in one groove and set it in another».

I think Alexander nevertheless *did* make an enormous impact, and not only on subsequent intellectuals and thinkers. Apart from such authenticated episodes like the reconciliation ceremony at Opis and the mass marriages at Susa (only Seleucus' marriage did last), we can see that Alexander's « fusion» policies must have been dictated by practical considerations. He had to face and overcome enormous problems of administration as he conquered the vast possessions of the Persian Empire. The Macedonians and Greek personnel he had with him were by themselves insufficient and inadequate for governing such an empire, if the failure of Harpalus is any guide. On the other hand, the Iranian aristocracy and other members of the Persian administrative machinery would make the government of the empire easy. It is therefore not surprising that he entrusted the civil administration to the Iranians while reserving the military control to trusted Macedonians and Greeks.

We must also remember the importance of the various cities which he founded throughout the countries he conquered. These cities, perhaps the most lasting and practical achievement of Alexander, were designed to serve many purposes — military, economic, political and what one may call cultural considerations. We know that the population of these cities was mixed — drawn from Greek mercenaries or discharged veterans, traders and native peoples — and that they were meant to serve as centres for the maintenance and diffusion of Greek culture. At any rate, this example of city-building was followed by his successors and was most successful in Bactria.

M. Reverdin: M. Kwapong a raison, et je m'apprêtais à faire des remarques analogues. L'action, souvent, précède la pensée.

Alexandre a été pressé par les circonstances. Il a pris les mesures qui lui paraissaient s'imposer, par exemple pour enraciner dans les pays qu'il avait conquis la monarchie qu'il était en train de créer. Pour tenir et administrer l'Empire, Grecs et Macédoniens ne suffisaient pas. D'où la tendance à chercher des collaborateurs orientaux. Ainsi ce Bagoas, Perse, nommé triérarque lors de la descente de l'Indus.

Ce sont là quelques exemples d'actes empiriques auxquels il se pourrait bien qu'on ait donné par la suite seulement une justification idéologique. Je crois, en faisant cette remarque, rejoindre ce que nous disait tout à l'heure M. Baldry.

M. Dihle : Herr Kwapong hat bereits auf die Bedeutung der zahllosen hellenistischen Stadtgründungen für die Auseinandersetzung zwischen Griechen und Nichtgriechen hingewiesen. An diesem Punkt liegt einer der wichtigsten Unterschiede zwischen Ägypten und der übrigen hellenistischen Welt. Ausser Alexandria, das als Residenz ohnehin eine Sonderstellung einnimmt, gibt es nur noch Ptolemais und Arsinoe als πόλεις innerhalb Ägyptens. In Syrien, Kleinasien, Iran usw. üben gerade die Städte eine hellenisierende Wirkung auch auf die Einheimischen aus.

*M*lle *Pfister :* On a insisté sur le fait que les classes dirigeantes étaient presque exclusivement composées de Grecs et de Macédoniens. L'installation de ces nouveaux cadres n'a-t-elle pas été facilitée par le fait qu'Alexandre a conquis une Egypte qui venait de subir la domination perse et qui n'était plus une grande puissance ? Les Ptolémées, succédant aux Perses, n'ont peut-être pas trouvé en face d'eux une classe dirigeante égyptienne bien constituée. Le cas de l'Egypte n'est-il pas en cela un peu particulier, et sa situation différente de celle qui existait au cœur de l'empire perse ?

M. Peremans : La question, posée par Mlle Pfister, soulève quelques difficultés du fait que nous sommes très mal renseignés sur l'aristocratie égyptienne au début de la période des Lagides. Sans doute celle-ci n'avait-elle pas entièrement disparu et nous avons pu citer quelques personnages importants, appartenant à

la haute société indigène. Mais, concernant l'élément autochtone, nos renseignements sont très défectueux.

Nous voudrions surtout, dans cet ordre d'idées, souligner l'influence des sacerdoces égyptiens. Au IIIe siècle avant J.-C., ils doivent s'incliner devant le pouvoir central d'Alexandrie, mais, plus tard, ils profiteront de l'affaiblissement de la monarchie pour renforcer le mouvement centrifuge en Egypte.

M. Dihle: Ich darf daran erinnern, dass Ägypten zwischen den Eroberungen durch Kambyses und Alexander auch mehrere Generationen lang selbständig war, also von daher eine zur Regierung und Administration befähigte einheimische Bevölkerungschicht haben konnte.

M. Reverdin: Une chose en tout cas, faisait défaut à l'Egypte quand Alexandre l'a conquise: une armée nationale. Je sais bien que l'armée n'a jamais joué dans l'histoire égyptienne un rôle aussi important que dans celles des Etats qui se sont succédé en Mésopotamie et dans le reste de l'Asie antérieure. Mais une nation sans armée nationale et sans traditions militaires est de toute manière relativement facile à conquérir, puis à dominer.

M. Dihle: Es gab nur so etwas wie die jüdischen Garnisonen, von denen eine aus den Papyrusfunden von Elephantine bekannt geworden ist.

M. Kwapong: I would like to ask Professor Peremans about the question of his method. This concerns the value of the use of names in assessing the relationship between the Greeks and Egyptians. I think there is a danger in assuming that a purely Greek name designates a « pure» Greek. The analogy of what happens today in my own country of Ghana may be useful. There are several people with names like Anthony, Chapman, Phillips etc. who are purely Ghanian without any tincture of European blood in their veins. And no doubt there are similar examples from several other non-European countries which have had contacts with Europe. What safeguards has he provided in his use of this prosopographical evidence ?

M. Peremans: Que M. Kwapong semble douter de la valeur

des noms de personne comme indice de nationalité, cela ne doit pas trop nous étonner. Le problème est difficile, compliqué, mais très important. En général on admet qu'au IIIe siècle les noms de personne reflètent assez fidèlement la nationalité de ceux qui les portent. Mais à partir du IIe siècle, la valeur « nationale » des noms de personne est mise en doute par la plupart des savants. Toutefois les recherches dans ce domaine, effectuées de la manière indiquée dans notre exposé, nous portent à croire que même au cours des IIe et Ier siècles av. J.-C., nous obtenons un résultat plus ou moins positif, autrement dit qu'à cette époque encore le nom répond *dans une certaine mesure* à la nationalité de celui qui le porte. Mais nous voudrions surtout insister sur la nécessité d'être extrêmement prudent en utilisant les données d'ordre anthroponymique.

M. Reverdin : Ne constate-t-on pas qu'après quelques générations, sinon tout de suite, les Macédoniens, les Thraces, les Cariens, les Ciliciens, parfois même les Juifs s'affublent de noms grecs ? Dès lors, n'est-il pas malaisé de distinguer, quand on ignore l'ethnique, les Grecs véritables des étrangers hellénisés ?

M. Dihle : Die Frage, in welchem Umfang aus der Namensgebung auf die Volkszugehörigkeit geschlossen werden kann, lässt sich leichter beantworten, wenn man das soziale Gefälle zwischen den Bevölkerungsgruppen in einer bestimmten Zeit auf Grund anderer Kriterien genauer bestimmen kann. Ich denke etwa an die Enthellenisierung der Städte wie Palmyra oder Dura im 3. Jh. n.C., die sich z. B. in der Einbürgerung nichtgriechischer Tracht gerade bei der Oberschicht ausspricht. Das ist dann eine Hilfe bei der Interpretation der Namengebung. Es fragt sich, ob es für die verschiedenen Epochen der ptolemäischen Geschichte vergleichbare Anhaltspunkte gibt.

Aber um auf einen anderen, nicht eben einfachen Punkt zu kommen: Die Meinung Schneiders, die Isis, die sich in ptolemäischer Zeit über das Mittelmeergebiet verbreitete, sei mehr eine hellenistische als eine ägyptische Göttin gewesen, stösst doch auf schwere Bedenken. In Pompeji und anderswo sind die

Isispriester lange Zeit Ägypter. Ihre Kleidung und Lebensführung bleibt vom ägyptischen Regeln bestimmt, und auch die von den Kultgenossen geforderten Regulierungen ihres persönlichen Lebens mussten im Rahmen der einheimischen Religion noch lange Zeit fremdartig wirken.

M. Peremans: M. Dihle se demande si, en dehors de l'anthroponymie, nous disposons de renseignements qui confirment ou qui infirment la thèse que nous avons exposée. Ces données existent, mais elles sont plutôt rares. Nous songeons par exemple, aux textes qui indiquent soit l'ethnique, soit la profession de certaines personnes ou qui montrent les particularités de leur langue. Tous ces renseignements sont cependant insuffisants pour nous rassurer complètement sur la valeur « nationale » des noms de personne.

En ce qui concerne les idées de M. Schneider, notre collègue a raison de souligner les influences orientales dans la religion grecque à l'époque hellénistique. Il pourrait sans difficulté présenter de nombreux arguments en faveur de la thèse selon laquelle l'Orient détermine en grande partie l'évolution en question. Toutefois puisque, dans le cadre de nos recherches, il nous intéresse surtout de savoir si les Grecs et les Egyptiens se sont, ou non, rapprochés, nous nous demandons en premier lieu si les Grecs ont conçu les divinités égyptiennes de la même façon que les Egyptiens ou s'ils les ont interprétées à leur façon.

M. Baldry: There is one point here on which I should like a little clarification. M. Peremans has suggested that the Greeks in Egypt turned to Egyptian deities because they no longer found any satisfaction from the religious point of view in their own. But why should the Egyptian gods give them religious satisfaction when their own did not ? One can understand their taking an antiquarian or intellectual interest in them, but are they likely to have taken a genuine religious interest ?

M. Peremans: L'intérêt que témoignent les Grecs aux divinités égyptiennes peut s'expliquer de différentes manières. La religion dédommage quelque peu l'homme de l'époque hellénistique,

pour qui l'accès à la vie politique est devenu plus difficile (Festugière, *Liberté et Civilisation*, p. 53). En outre, il semble bien que les cultes orientaux ont exercé un attrait spécial sur les Grecs de la diaspora. On sacrifie à la divinité du lieu comme c'est l'usage partout (Préaux, *Les Grecs en Egypte*, p. 72) et on commence à s'écarter de la religion de la Polis pour se tourner vers l'Orient. L'époque hellénistique, dit Nilsson (*Gr. Relig.*, II, p. 125), est une période de transition.

M. Reverdin : Il ne faut pas envisager la religion sous son aspect spirituel et spéculatif seulement, me semble-t-il, mais aussi sous son aspect social. Les Grecs de la diaspora égyptienne n'ont plus de raisons politiques de s'assembler. Ils sont également privés des fêtes religieuses qui étaient un élément essentiel de la vie de la cité. Songez à l'importance que Platon donne à ces fêtes dans les *Lois*. C'est en partie par leur truchement que se fait l'éducation du citoyen. C'est en outre à l'occasion de ces fêtes que la communauté se manifeste et prend conscience d'elle-même.

N'est-il dès lors pas naturel que les Grecs d'Egypte aient éprouvé le besoin de trouver des occasions de se rassembler, qu'ils aient été tentés de prendre part aux fêtes religieuses du pays qu'ils habitaient, ou d'organiser des fêtes de même nature ?

M. Dihle : Darf ich Sie fragen, Herr Peremans, was Sie im Hinblick auf unser Gesamtthema von der Entstehung oder Erfindung des Serapis-Kultes halten ? Glauben Sie, dass diese religionspolitische Massnahme bereits ein tieferes Interesse der angesprochenen Griechen an Elementen ägyptischer Religiosität voraussetzt ? Und was hat man andrerseits von der Orakelliteratur zu halten, die uns zum Teil ja auch durch Papyri bekanntgeworden ist ? Offenbar wendet sich die griechische Übersetzung von Orakeln orientalischer Herkunft als Mittel politischer oder sozialer Einflussnahme doch an Menschen griechischer Sprache, denen die Gedankenwelt orientalischen Religion vertraut ist, allerdings erst in spätptolemäischer Zeit.

M. Peremans: L'institution du culte de Sarapis semble être un acte de nature politique, concernant en tout premier lieu le roi, son entourage et ses conseillers.

De l'avis de certains auteurs, Sarapis aurait dû servir les plans de Ptolémée I et canaliser le courant qui entraînait les Grecs vers les cultes orientaux; mais il est malaisé de se prononcer sur les intentions de Ptolémée I dans cette matière.

Il est probable que dès le début de la domination des Lagides, les immigrés grecs, suivant l'exemple de leurs ancêtres, ont été séduits par les cultes égyptiens.

Parmi les oracles, c'est celui du Potier qui a été le plus commenté. Il date peut-être dans sa version originale, démotique, du IIIe siècle av. J.-C. et se retrouve, traduit en grec, dans un papyrus du IIIe siècle de notre ère (Préaux, *Chron. Eg.*, 11 (1936), p. 525). On peut se demander à quel moment et pourquoi cet élément d'une vieille tradition a été déterré. Voulait-on se servir de ces textes pour amener la population à la révolte contre Alexandrie, ville haïe ? On est intrigué par le fait que cet oracle a été traduit de l'égyptien en grec. Si cette traduction date de l'époque ptolémaïque, elle montre que le mouvement révolutionnaire ne se limitait pas aux Egyptiens, et que l'agitation dans le pays avait un but social plutôt que national. Cette histoire politique et sociale nous éloigne quelque peu de l'évolution religieuse.

M. Reverdin: En tous cas, à Délos, c'est bien un Egyptien, comme vous le disiez ce matin, qui a introduit le culte de Sérapis. L'inscription trouvée dans le plus ancien Serapeum — celui qu'on voit en gravissant le chemin qui conduit à la terrasse des dieux orientaux et au Cynthe — est à cet égard parfaitement claire. Mais une fois ces cultes étrangers établis par des étrangers, les Grecs tendent à y participer; et comme cela peut donner lieu à des désordres, on prend des mesures de police. Ainsi celle qui imposa un grand prêtre athénien aux sectateurs déliens de Haddad et d'Atargatis.

M. Diller: Die allgemeinen Argumente, die Herr Peremans für ein Interesse der sozial führenden griechischen Schicht im

Ptolemäerreich an der ägyptischen Religion anführt, sind sehr einleuchtend. Bemerkenswert ist aber, dass sich z. B. im Werk des Kallimachos keine Anzeichen für ein derartiges Interesse finden, sondern dass er sein weitreichendes Interesse auch für sehr abgelegene Ausdrucksformen der Religion und der Mythologie durchweg der griechischen Überlieferung zugewandt hat. Kallimachos hat die Apotheose der Arsinoe und die unter die Sterne versetzte Locke der Berenike besungen, Theokrit die Geschwisterehe des Ptolemaios Philadelphos gepriesen. Bei beiden findet sich aber kein Zeugnis dafür, dass sie sich zur Rechtfertigung oder zur Darstellung einer im eigentlichen Sinn ägyptisierenden Religionspolitik der Ptolemäer veranlasst gesehen hätten.

M. Peremans: Les remarques de M. Diller sur Callimaque et Théocrite correspondent parfaitement à l'image que nous nous faisons de ces représentants de la civilisation grecque. Nous avons fait remarquer que savants et artistes vivent quelque peu en marge de la vie publique, dans des conditions différentes de celles des hommes politiques et des militaires. On constate par exemple que les premiers ne portent pas de titres auliques.

D'autre part, les observations de notre collègue renforcent la conclusion générale de notre exposé tendant à montrer le développement autonome des civilisations grecque et égyptienne en Egypte ptolémaïque.

M. Reverdin: Permettez-moi de poser encore une dernière question à M. Peremans: dans quelle mesure estimez-vous que les Grecs ont transporté et célébré en Egypte le culte de leurs propres dieux, selon les rites consacrés par leur propre tradition ?

M. Peremans: Les papyrus nous ont conservé des textes, où nous voyons des immigrés groupés pour célébrer leurs cultes ancestraux. Un exemple typique, connu par les archives de Zénon, est celui de Zeus Labrandaios (nom dérivé de celui de la ville Labranda en Carie), adoré dans le milieu des Cariens habitant l'Egypte.

M. Dihle: Es ist bekannt, dass in frühseleukidischer Zeit die

einheimische Astronomie in Babylonien eine grosse Blüte erlebte. Meines Wissens kann man nicht näher entscheiden, ob es sich hier um die Frucht einer autonomen Entwicklung handelt oder ob ein Gelehrter wie Kidinnu von griechischen Kollegen Anregungen erhielt. Meine Frage geht nun dahin, ob es irgendein Zeugnis dafür gibt, dass in Ägypten innerhalb bestimmter Wissenschaften, etwa in der Medizin, ägyptisch-griechische Wechselbeziehungen gab ?

M. Diller: Es besteht kein Grund, in der alexandrinischen Medizin der Ptolemäerzeit ägyptischen Einfluss anzunehmen. Die Lehren der hellenistischen Ärzteschulen, z. B. der Herophileer, der Erasistrateer oder der Empiriker, lassen sich ohne Schwierigkeit als Weiterentwicklung medizinischer Lehren des 4. Jh. (etwa der koischen Medizin) und philosophischer Anschauungen frühhellenistischer Zeit (etwa des Peripatos und der akademischen Skepsis) erklären.

M. Peremans: La réponse donnée par M. Diller à M. Dihle correspond, une fois de plus, à notre conclusion générale. M. Diller admet le développement autonome de la médecine grecque à Alexandrie, et nos recherches prosopographiques confirment cette thèse. Parmi les quelque soixante médecins que nous connaissons, il n'y a, pour ainsi dire, que des étrangers.

V

H. C. BALDRY

The Idea of the Unity of Mankind

THE IDEA OF THE UNITY OF MANKIND

THE title of this paper is rather different in character and range from the rest of our series. I think I should begin by trying to explain what I mean by it, and what I conceive to be its relevance to our theme. We are concerned in these discussions with a variety of factors which influenced and shaped the attitude of the Greeks towards foreign peoples. One factor of some importance in the picture —how much importance, remains to be seen—was awareness of the idea of the unity of mankind as a whole, realisation of the existence of a single human race embracing Greek and foreigner alike. The history of the concept of the unity of mankind does therefore deserve a place in our deliberations; but having said this much to justify my presence here, let me hasten to add that I propose to treat this vast subject only from one point of view, concentrating on those aspects of the idea of human unity which did have some effect on Greek thinking about the non-Greek world.

To limit my task still further, may I say that I shall confine most of my attention to the emergence of the idea as it appears in documentary evidence. I shall not attempt to play the hazardous game of inferring beliefs from events, nor shall I have much to say about the influence of events on the development of thought. Perhaps this is the point at which I should admit that one figure who has occupied the centre of the stage in some dramatic accounts of my theme in recent years—I refer, of course, to Alexander the Great—will play only a minor part in my version of the matter. Time is too short for me to discuss here the pros and cons of Alexander Philosophus, once championed by Plutarch and resurrected in modern times by Sir William Tarn. I can only state my view that of the three kinds of argument put forward in favour of his existence, none is effective. The documentary evidence cited by Tarn and

others seems to me to contain no proof that Alexander held any conscious belief in the unity of mankind; none of his actions necessarily implies it; and in the general history of the idea, as I see it, there is no gap towards the end of the fourth century B.C. which only he can fill, no sudden leap forward which only he could have made. His achievements did of course have their effect on the growth and spread of the concept of unity; and on the importance and extent of their influence I shall have more to say later. But Alexander the originator or conscious champion of the notion of universal human brotherhood will not appear in my account again.

The idea of the unity of man, as a doctrine clearly realised and explicitly stated, is not prominent in the documents surviving from Greek antiquity. It was never a central issue in Greek thought, as it is in our own. We take as a self-evident fact the existence of the human race as a distinct species, an aggregate made up of individuals whose present numbers are approximately known; and with almost equal readiness most of us draw the inference that between all these representatives of *homo sapiens* there is some sort of kinship or fellowship which should influence their behaviour towards each other. Other circumstances of our age—awareness of the benefits of international cooperation, fear of the dire consequences of conflict—press the concept of unity constantly on our attention and urge us on in the painful struggle towards fulfilment of the ideal of unity in practice. Among the Greeks both knowledge of the material facts of the human situation and compelling force of circumstances were lacking. In so far as the idea of the unity of mankind did develop among them, it arose incidentally and in spite of the Greek environment. Hence it is not surprising that there is no single Greek word or phrase to cover my theme. Various words — ὁμόνοια and φιλανθρωπία, for example — were important at different

stages in its history; but this is not a subject which one can deal with by the comparatively straightforward and comfortable process of collecting the instances and tracing the changing usage of this or that Greek term. What I am concerned with is the more complex problem of the emergence of an attitude of mind, which arose in a variety of forms describable in a variety of ways. The process was a far more gradual and complicated one than has sometimes been supposed. The concept of the unity of mankind has been treated as a doctrine « discovered » by a single individual, and variously attributed to Antiphon, Alexander, Zeno, and other rival claimants. But the history of thought is not so simple. After all, even the use of the word ἄνθρωπος implies some underlying notion, however unrealised, of a unified type to which the word refers. Even in Homer a sense of human unity, transcending differences of language, is already strongly present as something felt—a product, perhaps we may say, of the poetical imagination, though not yet a reasoned belief. Between this beginning and the conception of mankind which we find in Cicero lies a long and involved chain of development, revealed in many documents, philosophical and otherwise.

A single paper on so complex a subject must omit much, and simplify the rest to the point of distortion. I shall do my best to select those points which bring out what seems to me to be the main framework of the story—always, of course, with a particular eye to its relevance to our theme of the picture of foreign peoples in Greek literature.

* * *

I will say something first of the period down to about 400 B.C., hoping to be forgiven if this involves me in some very wide generalities, and in going over some ground which the preceding papers have already covered. During this time of the rise and consolidation of the city-state the

main emphasis in Greek thought about mankind falls on the very opposite of the idea of unity. What stands out, in contrast with the comparative homogeneity of human life in Homer, is increasing awareness of its diversity—not only the differences between the Greek cities, but all the variations of appearance, language and custom recorded by Hecataeus and Herodotus; and of course from the time of the Persian Wars, as Herr Diller has emphasised, we find that across the whole picture runs the deep dividing line between Hellene and « barbarian ».

Nevertheless, among a minority we can trace some growth of the conception of the unity of all mankind, no longer as an unreasoned assumption or as a fruit of the poetical imagination, but as a product of conscious rational thought.

There were two routes by which the idea could be reached, distinguishable from each other, though both leading to the same result. One was awareness of the human race as an aggregate, the sum total of all individual men; a notion which we may perhaps call human geography, a commonplace in our thinking today. Such an approach is implied, no doubt, in the world maps of Anaximander and Hecataeus. A map shows the different sections of mankind; but it brings them together as well as setting them apart, and its maker must have seen the inhabited world as a single entity. As Herr Diller pointed out, the same assumption underlies the work of Herodotus, though it is difficult to know how far this implication took definite shape in his mind.

I shall return to this line of thought later, when it figures more prominently in our evidence. In the period down to the end of the fifth century it is easier to find indications of the conception of man as a *specific* being, a distinct type with certain typical characteristics that mark him off from gods on the one hand and from animals on

the other. In a sense this idea of humanity existed from the earliest times: it is implied, as I have said, in the use of the word ἄνθρωπος, and taken for granted in the Homeric picture of human life. But it is after Homer, and especially in the fifth century, that we can trace conscious formulation of the notion of the species man, although some of the main features ascribed to him are already familiar from the *Iliad* and the *Odyssey*.

Obviously, man is separated from other types by physical characteristics. One thinks of the helplessness of the species in Anaximander's strange picture of its origins (12 A 10); or of Anaxagoras' remarkable statement that man is the wisest of living creatures « because he has hands » (59 A 102). But much more prominent in the Greek mind than any physical feature was the gift we may briefly call λόγος: man's possession of articulate speech, and hence of reason. Man is, above all, a talking and reasoning animal. In Homer men had been αὐδήεντες. The importance of λόγος as the common, unifying attribute of all men is repeatedly apparent in later literature: in Heraclitus, for example; or in Alcmaeon's « only man understands, while the rest perceive without understanding » (24 A 5); or in Protagoras' myth with its distinction between man and τὰ ἄλογα (Pl. *Prot.* 321 *c*). Through his physical abilities and still more through his gift of λόγος, man has the further distinction of possession of the τέχναι, the crafts which are the means to material civilisation. This thought again was already latent in Homer's σῖτον ἔδοντες — not eaters of grass, like grazing animals, nor of raw meat, like the Cyclops, but « men that eat bread », beings skilled in the growing and use of grain. There is no need to point to the numerous fifth century pictures of man as master of the civilised arts —in the *Prometheus Vinctus*, for example, or the ode on the wonders of man in the *Antigone*, or once more in the myth of Protagoras.

To physique, λόγος and τέχναι we may add one more distinguishing feature of man as the Greeks saw him: αἰδώς, δίκη, the acceptance of a common standard which is the spiritual basis of human civilisation. Hesiod had used this criterion to mark off man from the animals (*Op.* 276-280):

> « For the son of Kronos fixed this law for men, that fish and beasts and birds should devour one another, since there is no δίκη in them; but to men he gave δίκη, which is far the best. »

Out of this line of thought comes a further conception which runs right through Greek thinking about the human situation, from Homer's picture of the Cyclops to Cicero's *humanitas*: the idea that only those who *are* civilised, who accept the implications of αἰδώς and δική, are truly human and can rightly be called « men ».

These are some of the ways in which man appears as a distinct type in the literature of the fifth century and earlier. How far had such ideas led the Greeks by 400 B.C. towards a clear grasp of the concept of the unity of mankind ?

The answer is, I think, that in the closing decades of the fifth century, when the traditional pattern of divisions between men was increasingly called in question, we find a good deal of evidence for growing awareness in many quarters—though still, no doubt, only among a minority—of the idea that all men, Greek and non-Greek, are members of a single human race. It occurs here and there in the dramatists: to quote only one example, in a choral fragment from the *Alexander* of Euripides [1], which develops denial of the importance of high birth into a striking assertion of the single origin and nature of mankind:

> ὁμοίαν χθὼν ἅπασιν ἐξεπαίδευσεν ὄψιν.
> ἴδιον οὐδὲν ἔχομεν...

[1] Nauck² Eur. 52.

The same view is voiced by the Sophists, notably of course by Antiphon in his double attack on divisions within society and between Greek and non-Greek. His appeal is to a universal physical characteristic: « we all breathe into the air through mouth and nostrils » (87 B 44). Thucydides has a place in the same picture, for his historical thinking, as Professor Jaeger has written, « is founded on the assumption that there is such a thing as ' human nature ', always and everywhere the same ».[1] Most important source of all, however, for this period is one with which both Antiphon and Thucydides have much in common: the works of the medical writers, whose evidence on this, as on some other subjects, has not received all the attention it deserves.

The character of the species man, physical and otherwise, is the doctor's natural concern. How widespread discussion of the subject became at this time is reflected at the beginning of the compilation included in the *Hippocratic Corpus* under the title Περὶ φύσιος ἀνθρώπου, in paragraphs which probably date from the closing decades of the fifth century: in pouring scorn on rival theorists the author shows incidentally that his theme is a regular topic for public debate. The breadth of the view of humanity which some medical men now formed is clearly implied in comments on their work and the diseases they had to treat, only one or two of which I can cite here. Thus the writer of *Prognostic*, probably Hippocrates himself, points out that the same symptoms have the same meaning everywhere:

> « It must be clearly realised with regard to symptoms, certain and otherwise, that in every year and every region bad signs have a bad significance and good ones a favourable implication; for the symptoms mentioned above prove valid in Libya, in Delos, and in Scythia (25). »

Similarly the author of *On Airs, Waters, Places,* who includes within his scope Asiatics and North Africans and peoples

[1] *Paideia,* III, 6, Eng. tr.

on the fringe of the known world, believes in a single basic human φύσις which takes on varying characteristics according to the environment in which it is placed; and he makes it clear that where the division of mankind on these rational lines cuts across the categories of current prejudice, the latter are to be thrust aside.

* * *

If by about 400 B.C. some Greek writers had advanced so far towards realisation of the unity of mankind, it might well be expected that during the next century, with further growth of knowledge of the outside world, the concept must have spread far more widely, and that after the conquests of Alexander it must have become a commonplace. Yet if my reading of the evidence is correct, the growth and extension of such ideas was slow: even after Alexander, they were by no means so highly developed or so generally accepted as is sometimes supposed.

It is true that the conception of the human race as a distinct species, differentiated from others by physical characteristics and above all by λόγος, was elaborated and more explicitly stated by Aristotle [1]; and that between all members of the species Aristotle saw a bond of φιλία — a belief in which he was followed by Theophrastus. True, again, that attribution of the common gift of λόγος to all men is a basic assumption for Isocrates, in spite of his emphasis on the cleavage between Greek and barbarian. True, also, that Plato, especially in the later dialogues, shows much more awareness of the idea of humanity as a single whole than is commonly ascribed to him. Nevertheless, the unity of mankind cannot be said to occupy more than a very minor place in Greek thought in the fourth century or even, as I shall argue, in the third. It may be, of course, that the evidence for the time of the Peloponnesian War is

[1] *E. N.*, VIII, 1155 *a*, 16-22.

deceptive: much of it comes from the medical writers and those close to them, and their views may be untypical, giving us an exaggerated impression of the spread of such ideas in their time. One can all too easily overestimate the importance of beliefs expressed by a small intellectual minority, while forgetting that the majority found it difficult to see beyond the horizon of the πόλις or to overcome the limitations that slavery and other facts of their life imposed upon their sight. But I think it can also be said that in the fourth and third centuries the minds of those capable of a wider vision were dominated by two strains of thought which overshadowed the concept of mankind as a whole.

One of these was Pan-Hellenism, now more consciously realised, more positive, and in some minds more aggressive than before. In a sense this was a tendency towards a wider unity, but it also deepened the dividing line between Greek and « barbarian »; and the shift of view which now saw the antithesis as one between cultures rather than between races, bringing some foreigners by birth on to the Greek side of the fence, did little as yet to weaken the division itself. The outstanding spokesman of this outlook in the fourth century is of course Isocrates, and to show that he is no isolated exception there is the fifth book of the *Republic* and the *Menexenus*. After Alexander far be it from me to attempt to sum up in a single sentence the relationship between Greeks and the rest; but I take it to be largely true that the old antithesis persisted in a new form, setting those who shared the Hellenic language, education and mode of life apart from those who did not. The unity of the Hellenistic world was to a large extent a projection outwards of the unity of Greece, not a unification of mankind.

The second dominating line of thought which I have in mind is one perhaps less obviously relevant to my theme, but of the greatest importance, as I see it, in an analysis of

the development of the Greek view of mankind. I refer to that contrast between wisdom and folly, that conception of an aristocracy of the wise, which goes back at least to Heraclitus and the Pythagoreans and runs through all Greek thinking, but becomes especially predominant in the fourth and third centuries B.C.

In spite of all the emphasis we may place today on Greek democracy, the view of mankind we find in most Greek literature is—let us face it—aristocratic. From Homer onwards, the high are sharply distinguished from the low, the worthy from the worthless, οἱ σπουδαῖοι from οἱ φαῦλοι. Philosophy, embodied most strikingly in the person of Socrates, rejected the commonly accepted criteria of superiority, birth and wealth, but substituted another—true wisdom; and on this new basis the division between σπουδαῖοι and φαῦλοι was retained, more definitely and firmly established even than before. Men might all possess rationality, λόγος, but more important than this uniting factor was the gulf between those who made right use of it and those who did not. As Plato saw them, they were worlds apart—all the distance between « those who can apprehend the eternal and unchanging and those who are lost in the mazes of multiplicity and change ».[1] For others who also looked back to Socrates, the Cynics and, I believe, the early Stoics, the antithesis was equally strong.

To all this there was a corollary: not unity of all men, but unity of the wise; the conception of an aristocracy of the possessors of wisdom which transcends the normal barriers between human beings, bringing within the same circle rich and poor, man and woman, Greek and foreigner, perhaps even free man and slave. If the evidence is to be believed (and some of it, perhaps, should not be), this idea was by no means new in the fourth century. It had existed

[1] *Resp.*, 484 *b*, tr. Cornford.

among the Pythagoreans, and finds expression in the fragments of Euripides and Democritus [1]; but only in the fourth century does it begin to find a prominent place in Greek thought.

* * *

With this background in mind, and with apologies for the sweeping generalities in which I have been indulging, I will now turn to what might well be regarded as my proper field of interest in this paper: those fourth and third century thinkers who are usually considered to be the earliest proponents of « cosmopolitanism » and upholders of the unity of mankind. In the first place, the Cynics.

For the Cynics, the antithesis between wisdom and folly is clearly a fundamental principle. I will not put myself in the camp of the foolish by attempting now to deal with the problems of the evidence for Cynic thought; but however we answer them, this point stands out. It is the wise man, in contrast with the unwise majority, who follows nature, instead of convention, and so transcends the conventional divisions between human beings. We need have little doubt, I think, that among the barriers which his wisdom overcomes is the contrast between Greek and non-Greek, although the evidence for this is slight. It is significant that Menippus was a slave of Phoenician descent.

This, surely, is the key to the so-called « cosmopolitanism » of the Cynics. Zeller and others, drawing what seems to me to be a false inference from a well-known passage of Plutarch to which I shall return later, ascribed to Diogenes and his fellow-Cynics the vision of « all mankind living together like a flock », « an all-embracing society of all men ».[2] Similar conclusions have been inferred from Diogenes Laertius' statement (VI, 63) that Diogenes the Cynic described himself as κοσμοπολίτης in answer to the

[1] Iamblichus, *Vita Pythagorae* 237 (58 D 7); Nauck[2] Eur. 902; Dem. *Fr.* 247. [2] *Socrates and the Socratic Schools,* 275.

question where he came from or—probably a variant of the same story—declared μόνην ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ (VI, 72). Personally I do not believe that these phrases, even if they are correctly attributed to Diogenes, imply anything like a doctrine of the unity or brotherhood of all mankind. Κόσμος means the universe, the whole of nature, not mankind or the areas inhabited by man, and κοσμοπολίτης is a long way from « cosmopolitan »: far from suggesting that the Cynic is at home in every city, it implies that he is indifferent to them all. Independent of all the local affiliations of ordinary men, the wise man admits allegiance only to the universe. He is a vagabond with no fixed abode, and Nature is his only address. The Cynic's ideal is perhaps best preserved for us in the verses of Crates (Diog. Laert. VI, 85). Lying like an island of wisdom in the midst of the fog of folly and conceit in which most men live, it is no community at all, but Πήρη, the philosopher's own knapsack, symbol of that self-sufficiency through which he is independent of all communities.

In a sense, of course, the wise man has fellow-citizens —other wise men, fellow-bearers of the knapsack; so that Crates of Thebes can describe himself as a fellow-citizen of Diogenes of Sinope (Diog. Laert. VI, 93), and equally, no doubt, of a wise man of Persian or Indian or Egyptian blood. Scattered over the world though they may be, the wise form together a well-knit unity; but this united πολιτεία of men of wisdom is nothing like an all-embracing society of all mankind, or the doctrine of « mankind living together like a flock ». If it can be described as a state at all, it is a super-state, a state outside all states, the members of which are cut off from the mass of humanity. The frontiers are transcended by a few, but not abolished for all. It is true that the Cynics regarded themselves as benefactors, like Heracles, of the rest of mankind, and Crates especially seems to have achieved a reputation for φιλανθρωπία, which it is

difficult to reconcile with the ideal of self-sufficiency. But this φιλανθρωπία, finding expression in the healing of individual souls, was a minor aspect compared with the great cleavage which the Cynics saw between the few wise men and the many fools who form the rest of the human race.

* * *

From the Cynics it is easy to pass straight to Zeno. But on the way I must pause to speak further of Alexander —not about his alleged dream of world brotherhood, but about the effect of his actions on Greek thought. It is often said that after his conquests, as never before, the time was ripe for the spread of belief in the unity of mankind: even those who do not attribute such ideas to Alexander claim that they emerged in the decades after his death, and were part of the « climate of thought » which his achievements created.

The situation that he bequeathed to his successors was not, of course, one of any lasting unity. On the contrary, its multiple divisions and conflicts, military and political, were probably the more obvious feature to the Greeks of the day. Nevertheless, two lessons stand out which they might have learnt from his achievements. His conquests and explorations brought an enormous extension of geographical knowledge, making far more definite, for those who had eyes to see it, the picture of the οἰκουμένη as a single geographical whole made up of many parts. Secondly, there was the lesson in race relations. Obviously there was food for deep thought for the Greek mind in the thoroughly un-Greek attitude which this Macedonian adopted towards « barbarians » who had other gods and spoke other tongues, treating at least one « barbarian » nation as equal to his own, and through inter-marriage and other means involving Greeks as well as Macedonians in a mixing of peoples which cut right across the prejudices that most Greeks had accepted for so long.

Taken together, the extension of the geographical horizon and *Verschmelzungspolitik* were enough to inspire some radical rethinking about the nature of mankind—if the Greeks had been willing pupils. Notoriously, however, they were not. While those with Alexander were outraged by measures like προσκύνησις, the vast majority of the Greeks at home turned their backs on him and his achievements. Their lack of interest in him after his death is clear from the pattern of our sources of information about him, which presents us, once we have passed the work of his own associates, with a long period of hostility, and still more of neglect.

The philosophers were no exception to this general picture of failure to grasp the importance of Alexander. The Peripatetic school was of course bitterly antagonistic towards him because of the execution of Callisthenes. But the other schools were also either hostile or indifferent. It is significant that the early Stoics and Epicureans took little interest in geography, in spite of the vast range of geographical knowledge which Alexander had opened up: there is no sign that this enlargement of the known world had much meaning for Epicurus or Zeno or Chrysippus. The truth is rather, as I see it, that although it would be foolish to belittle the impact of Alexander's conquests on the Greek mind, it was neither so immediate nor so revolutionary as is often supposed. All his transformation of the world did not prevent the two strains of thought which I have emphasised in the fourth century from continuing to dominate the Greek attitude towards mankind in the third: the cultural cleavage between Hellenic and alien standards and ways; and the antithesis between wisdom and folly, between the universal kinship of the wise and the divided and strife-ridden mass of the great majority of men.

This seems to me to be the position reflected in the documentary evidence, including our latest source of information—Menander. The general idea of a common human-

ity, summed up in the famous line of Terence's *Heautontimorumenos* (77), was evidently a prominent feature of Menander's plays. It reappears in the *Dyskolos*, which might be said to have for its underlying theme the need for εὔνοια among men. Cnemon is ἀπάνθρωπός τις ἄνθρωπος (6), a notable addition to the list, headed by the Cyclops, of those figures in Greek literature who stand apart from civilised society and are regarded as scarcely human at all. Yet we must be careful not exaggerate or misjudge the conception of human society implied in the *Dyskolos* or our other remains. Menander is not thinking of a world-wide community of which the Greeks and Greek civilisation, alongside others, are a part, but rather of the need among all men for the ideals of Hellenism, of which εὔνοια is one. There is nothing in the *Dyskolos* that looks beyond Attica, and when Onesimus in the *Epitrepontes* (875-886) pictures a thousand cities, it is doubtful whether his vision extends beyond Greece. Even in the fragment (533 K) which most strikingly transcends racial barriers the speaker is saying in effect: « See how Greek these ' barbarians ' can be »:

ὃς ἂν εὖ γεγονὼς ᾖ τῇ φύσει πρὸς τἀγαθά,
κἂν Αἰθίοψ ᾖ, μῆτερ, ἐστὶν εὐγενής.
Σκύθης τις; ὄλεθρος· ὁ δ' Ἀνάχαρσις οὐ Σκύθης;

It is significant that Anacharsis was a *Hellenised* Scythian sage.

What we find in Menander, I suggest, is an outlook on humanity broad in its disregard of division according to birth and race, yet still limited in that it sees Greek ways and ideals as the bond of unity. There is clear evidence here of a shift of attitude, but it is a change of emphasis within the same framework of ideas which we find, for example, in Euripides, not a sudden or radical transformation of the Greek approach to the outside world.

* * *

Turning once more to the philosophic schools, I must refrain from any lengthy discussion of the well-known passage of Theophrastus which Bernays unearthed in Porphyry's *De Abstinentia* (II, 22), remarking only that I see no more in it than an elaboration of Aristotle's account of the spread of φιλία outwards from the family to the whole human species: Theophrastus, in carrying its extension still further to include the animals, puts less emphasis than the Aristotelian version on the unity of the human race.

I will pass even more briefly over the Epicureans, who combined practical brotherhood of the wise, transcending all conventional barriers, with the theoretical denial of any general principle of human kinship. Where time is short I must concentrate on the Stoics, for it is among them, if anywhere in this period, that others have found a doctrine of the unity of mankind. There can be no doubt that the notion of human unity, based on man's common possession of reason, was implicit in Stoicism from the first. The problem that now confronts us is how far this implication was explicitly realised and stated by the early Stoics, how far it was elaborated and what emphasis it received. In Cicero, Seneca and other later writers the concept is of course explicit enough: the world is now seen as a single community, in which the common gift of reason makes all men kin. Many modern writers have ascribed such ideas in their full and explicit form to Zeno, seeing the rejection of all barriers and the championship of human brotherhood as the proclaimed doctrine of the Stoic school from its earliest days. If this is correct, the decades after Alexander's death did indeed see a radical change in Greek thought about mankind. But it seems to me highly questionable whether any such explicit doctrine of human unity was ever formulated by Zeno.

The key document in this connection must have been Zeno's Πολιτεία, one of our most tantalising losses from

the philosophical literature of antiquity. I have tried elsewhere to reconstruct from the scanty evidence some idea of the probable contents of this work.[1] If my conclusions are on the right lines, Zeno certainly put forward the idea of a unified society, and carried it to extraordinary lengths. Unity, concord, freedom from internal strife was the basic principle of his Utopia, embodied in its organisation, consolidated by the worship of Ἔρως, and the main purpose of its various rules of life. To ensure harmony and friendship throughout the community there were to be no families, no differences of clothing. Cities—for Zeno did not limit his ideal to a single πόλις, or make it of any particular size— were to lack temples, law-courts, gymnasia, all the buildings and institutions which gave individuality and distinction to the Greek city-state. I have no doubt that the instruments of war and private ownership of goods were to disappear as well.

Unity is the central feature of this remarkable society. But unity for whom ? Whom did Zeno have in mind as its citizens ? This is the vital question for our purpose, and it is one on which there has been much dispute. Controversy has been chiefly concerned with the problem of the relation of Zeno's concept to the division between the wise and the unwise. While some have followed Zeller in regarding Zeno's ideal as a « polity of the wise »[2], others claim that both wise and foolish were included, although only the wise may have been citizens in the fullest sense; and that Zeno was therefore putting forward the idea of a unified community embracing all humanity, a world-state.

To me it seems clear that Zeller was right. There can be no doubt that the early Stoics laid great stress on the cleavage between the few possessors of true wisdom and the folly of the mass of mankind. The distinction is one

[1] *J. H. S.* 1959, 3-15. [2] *Philos. d. Gr.* III 1, 302.

of the main themes of Cleanthes' *Hymn*, and must certainly have played a major part in Zeno's thought; and we are told that in the Πολιτεία itself he emphasised one particular aspect of it—that only the wise, who through their wisdom are the good, are capable of concord and unity (Diog. Laert. VII, 32-33). This appears to me decisive for our problem. On the one hand, harmony and friendship is the first essential for the members of the ideal state. On the other hand, only the wise and good are capable of living in harmony: the unwise inevitably turn to conflict. The conclusion seems to be inescapable. Plato had included the δημιουργοί in his Utopia as an inferior class, because he believed they would contentedly accept their part in the whole. Zeno rejected this belief that those whose souls are not governed by reason could be free from strife, and regarded inclusion of the unwise, even with inferior status, as impossible. His ideal was a one-class, or classless, society, attaining unity through uniformity. The common denominator of its citizens was not mere rationality, in which all human beings have some share, but wisdom. Like the Epicurean circle of friends, with which Zeno's Utopia had not a little in common, they might be drawn from any of the accepted divisions of the human race—men or women, free men or slaves, Greeks or barbarians; but wisdom they must have.

There is one passage concerned with the Πολιτεία which I have not yet discussed, although I mentioned it in connection with the Cynics, and rejected Zeller's conclusion from it for reasons which will, I think, become apparent. It is the most frequently quoted account of Zeno's ideal, drawn from Plutarch's rhetorical essay *De Alexandri Magni Fortuna aut Virtute* (I, 6):

> Indeed the Πολιτεία of Zeno, founder of the Stoic school, which is thought so remarkable, is directed to this one main point, that our life should not be based

on cities or peoples each with its own view of right and wrong, but we should regard all men (πάντας ἀνθρώπους) as our fellow-countrymen and fellow-citizens, and that there should be one life and one order, like that of a single flock on a common pasture feeding together under a common law.

In 1885 Eduard Schwartz put forward the view that the whole chapter of Plutarch which begins with this passage is taken from Eratosthenes [1], and with various reservations many later writers on the subject have followed him. Without arguing the point in detail, I can only say here that his claim—although one does not lightly disagree with so great an authority—seems to me to be mistaken. Plutarch's essay is a patchwork: the author's manner throughout is to take various ideas and weave them into the highly rhetorical texture of his argument, deriving them no doubt from various ultimate sources of which Eratosthenes is one and Zeno's Πολιτεία, or some account of it, is another. In my view we just do not know the source of his impression of the Πολιτεία.

For the most part, it seems to be a fairly correct impression, coinciding well enough with the picture of a unified community which can be derived from the rest of the evidence. The real difficulty lies in the words πάντας ἀνθρώπους ἡγούμεθα δημότας καὶ πολίτας, where Plutarch clearly has in mind a world-wide brotherhood of the entire human race, comparable with the vision of an all-embracing unity of peoples which he attributes to Alexander. How can this be consistent with Zeno's limitation of Utopia to the wise, and exclusion of the foolish ? The only way to avoid this difficulty is to suppose that Zeno was thinking of some remote future time when (it might be hoped) all human beings will have attained to wisdom and goodness. If this

[1] *Rhein. Mus.* XL 252-4.

was indeed the theme of the Πολιτεία, Zeno's was a bold and radical conception, one of the most daring flights of speculation in antiquity; and it was the first full Greek vision of the possibility of the unity of mankind. But there is nothing to confirm such an interpretation in our other sources, and a good deal to suggest that the whole form of the book excluded it; and it would be rash to accept such a remarkable supposition on the evidence of a single short passage in a highly rhetorical treatise written some four centuries later, the whole trend of which was to read back later ideas into Alexander's time.

My conclusion is that on this point Plutarch's account is not likely to be correct. In accordance with the general tendency of his rhetorical exercise, he has given a twist to Zeno's ideas and brought them into line with that later Stoic conception of a « world state » which, he claims, Alexander realised in practice. If Zeno used the word πάντες or its equivalent, it was probably in the simple sense of « everybody », « all people », « this is what everyone ought to do »; which is very different from talk of « all mankind ». Although the thought of human unity was implicit in the rationality of all men, in which he believed, and although he was greatly concerned with the question of unity within society, his outlook was dominated by the contrast between the ideal of wisdom and the prevailing folly, and it was a community of σπουδαῖοι, of wise and good men and women, that he envisaged, not a world-state embracing the entire human race.

* * *

What are the implications of all this for the Greek view of foreign peoples ? By the beginning of the third century B.C. two trends of thought, neither completely new, had come to the fore to modify the attitude of some Greeks, at any rate, towards the old conception of the division between Greek and foreigner: first, acceptance of a type of

culture and civilisation, use of the Greek language and acknowledgment of Greek standards, rather than race, as the criterion marking off « Hellene » from « barbarian »; second, the belief that true wisdom and moral worth can raise their possessors above such barriers, which have importance only for the conflict-ridden majority of mankind. Among those who held it this belief obviously went far towards undermining the idea of a divided world, Greek contrasted with non-Greek. We have not yet reached the picture, however, of a world-society in which not only those who enjoy Hellenic culture, not only the wise, but all peoples, or at any rate all civilised peoples, have a place. Of the philosophical schools perhaps the Peripatetics, represented by Theophrastus, had come nearest to such a conception of the unity of man; but a great further development of thought on the subject was necessary before the picture reached the clarity with which it is presented in Cicero.

When and where did this development arise ? One place to look for it is among Zeno's immediate successors, and even in the thought of Zeno himself later than the Πολιτεία. « Stoic cosmopolitanism », « the Stoic world-state », are phrases commonly used in discussing the early Stoic school. The evidence on the point is slight—unless indeed we attribute to Chrysippus all the material brought together under his name by von Arnim. But such as it is, it points to the idea of a cosmic society whose members are the phenomena of nature or the heavenly bodies, not human beings. « All things in the universe are managed well, as in a well-ordered community », says an account which may reflect the views of Zeno (S.V.F. I 98). The other relevant passage comparing the universe with a state is in Plutarch, who in the course of criticism of Chrysippus ridicules the proposition that « the cosmos is a πόλις and the stars its citizens » (S.V.F. II 645).

It is Chrysippus, the elaborator of so many points in Stoic theory, who might well be expected to realise more fully and bring into the open the concept of human unity implied in the doctrine of the universal Λόγος; and clearly he did come nearer to the conception of a single human society by at any rate one line of thought—the universality of law as a natural compact by which all men are bound.[1] How far Chrysippus gave such ideas new emphasis and meaning within the Stoic context, we cannot tell; but it seems likely that for him, as for Zeno, any thought of human unity was overshadowed by the antithesis between the wise, linked to each other by the closest of bonds, and the unwise, always divided by discord and strife. It is not surprising that our few scraps of information about Chrysippus' Περὶ πολιτείας suggest that it followed the same lines as Zeno's work—a Utopian account of how the wise should live, stressing the ideal concord of the few philosophers, not that brotherhood of all which later Stoics saw as a present fact.

My own view is that this wider conception came later; and if among its various causes one principal factor is to be singled out, I should choose the impact of Rome, beginning in the third century and becoming the dominating feature of the situation in the second, and bringing to the Greeks a broader and more complex picture of the human race. In short, the idea of the unity of mankind in this broader sense was not Greek, but Graeco-Roman. It came into being not through the concept of cosmic unity, nor through further consideration of man as a species, but rather by the development of a line of thought which, I have suggested, did not easily arise in the Greek environment and had comparatively little part in earlier Greek thinking about the human situation. I mean the notion of mankind as an

[1] Cf. *S.V.F.* III 314, 322, 371.

aggregate, the sum-total of individual human beings spread over all the various countries of the inhabited world; mankind, in fact, more as we see it today.

I have already remarked that such human geography (if we may use that label) does not appear to have interested the early Stoics. It probably had a considerable place in the studies of the Peripatetics. But our first glimpse of its effect on Greek thought about mankind comes from Eratosthenes, in a passage which reflects the situation of his time, including the rise of Rome. I refer, of course, to the Strabo passage already mentioned by M. Peremans. Strabo, it will be remembered, states that Eratosthenes in his Γεωγραφικά criticised the division of mankind into Greeks and barbarians, and also the advice given to Alexander (as Plutarch tells us [1], by Aristotle) to treat Greeks as friends and barbarians as enemies. He said it was better to make a division ἀρετῇ καὶ κακίᾳ — according to good qualities and bad. « For many of the Greeks are bad, and many of the barbarians civilised (ἀστεῖοι) — Indians and Arians, for example, and also Romans and Carthaginians, who conduct their political affairs so admirably. It was for this reason that Alexander, ignoring his advisers, welcomed and favoured all men he could of good repute » (I IV, 9). (This, I believe, is the end of Strabo's quotation or summary of Eratosthenes; the comment that follows is Strabo's own.)

We have seen that the attitude described in this passage was by no means new. Criticism of the antithesis between Greek and barbarian, together with the claim that the true division lay between good and bad, went back to various earlier thinkers; in this case, perhaps especially to the Stoic Ariston, who was one of Eratosthenes' teachers at Athens.[2] But Eratosthenes' version of the matter was evidently different from the familiar contrast between the few wise men

[1] *De Alex. M. Fort. aut. Virt.* I 6. [2] Cf. *S.V.F.* I 371.

and the misguided many. The division he put forward in place of Greek and barbarian was something like « civilised » and « uncivilised », with good government, practised in many parts of the οἰκουμένη, as the criterion of merit. Looking at the world of his day with the geographer's eye, he argues that there are other civilised peoples besides those who can be labelled Greek. His examples fit the contemporary scene —not the time of Alexander nor that of Strabo, but the middle or late third century B.C. India and Ariana, East and West of the Indus, are two of the main sections of the Orient as Eratosthenes saw it; both were opened up to the Greeks by Alexander, and later cut off once more from the West by the power of Parthia. In the West Rome and Carthage are balanced against each other, as they were in the time of the Punic Wars. These countries are cited not as regions to which Hellenic culture has spread, but as areas each with an independent civilisation and language of its own. Here for the first time, or at any rate more clearly than ever before, we have the concept of a multi-racial and multi-lingual civilised humanity, put forward by a Greek whose picture of mankind included non-Greek centres of civilisation comparable with his own, to all of which the same standard must apply.

In the second century B.C. the shift of forces in the Mediterranean area produced a situation which must have impressed the point of view already taken by Eratosthenes on all thinking men, and especially on Greeks who were associated with Rome. It is not surprising to find that it flourished most strongly where educated Greeks and Romans came together, as they did in the so-called « Scipionic Circle ». The group of which Scipio and Laelius were the centre brought some of the best intellects of both Greece and Rome into contact and through their interaction reached a point of view which was neither Greek nor Roman, but combined and transcended them both. Terence's *humani nil*

a me alienum puto had a fuller meaning for his patrons than for Menander's audience a century and a half earlier.

Against this background the *Universal History* of Polybius stands out as the earliest document which clearly presents the oneness of mankind as a Graeco-Roman concept. The geographical unity of the inhabited world is a basic principle for Polybius, as for Eratosthenes; to it he added his insistence on the unity of human history—a fresh element in the development of our theme, which is the burden of his introductory chapters and from Cannae onwards shapes his account of events. The main part of his work is indeed an embodiment of the idea of the unity of human affairs, springing directly from the rise of Roman power to balance the intellectual leadership of Greece.

Turning finally from geographer and historian to the philosophers, it is in this period, the second century B.C. and the early decades of the first, that we find the formation of the view of mankind known to us from the philosophical works of Cicero. I cannot of course venture now on any attempt to unravel the complexities of the evidence for this development. The last few minutes of a paper are no time for *Quellenforschung*, or for sorting out the tangled relationships in this period between the various schools. The main contributors to the process seem to have been Panaetius, Posidonius and Antiochus, probably in that order of importance; but I will not try to give each his separate role. All I wish to do is to mention three factors which appear to have played a part in the change from the view of mankind among the earlier Hellenistic philosophers to the broader, if also shallower and less dynamic, outlook of these later thinkers.

One is a continued interest in what I have called « human geography ». There are grounds for thinking that this was shared by Panaetius; but of course the most notable figure here is Posidonius, who as a result not only regarded man-

kind as a part of the complex unity of the universe, but also saw the human race itself as a whole made up of the many diverse parts which he knew and described in his writings.

Secondly we find at this time, and especially in Panaetius, a decline in emphasis on that contrast between wisdom and folly which for the early Stoics, I have suggested, was the principal division of mankind. Panaetius, on the contrary, stressed the common possession of reason by all men. He virtually ignored the view so strongly asserted by Zeno and Chrysippus, that the unwise are incapable of any degree of virtue or cooperation, and concentrated his attention on principles of conduct for the ordinary man; or rather, by writing on « external duties », he produced a moral code for the sage and the ordinary man alike. To quote Cicero's version of his thought in the *De Officiis* (I, 46):

> *Quoniam autem vivitur non cum perfectis hominibus planeque sapientibus, sed cum iis, in quibus praeclare agitur si sunt simulacra virtutis, etiam hoc intellegendum puto, neminem omnino esse neglegendum, in quo aliqua significatio virtutis appareat.*

My third factor is a fusion of Stoic and Peripatetic views, which probably developed in the second century B.C. and is to be found complete in Antiochus: the combination of that idea of universal human kinship, οἰκειότης, which had been stated by Aristotle and elaborated by Theophrastus, with the theory of οἰκείωσις, awareness of what is akin to oneself, which had arisen among the early Stoics. Chrysippus, the earliest thinker to whom the concept of οἰκείωσις is clearly attributed, extends it to our offspring as the next stage after the parts of our own bodies (*S.V.F.* III 178, 179). By further extension outwards the doctrine could be seen as coinciding with the Peripatetic οἰκειότης; and so the notion of human unity, implicit in early Stoicism, could be

made explicit and given definite form by a pattern of kinship extending from self-love to a bond connecting the entire human race.

So we come to the philosophical works of Cicero, with their wide vision of the *genus humanum* and the *communitas* or *societas generis humani*, based on the belief that all men have a share in *ratio* and in the potentiality for *sapientia*. Added to it is the idea of *humanitas*: the conception of a common civilisation, now no longer equated with the outlook of the πόλις or with Hellenic culture, although it owed much to both, but enlarged to cover a far more comprehensive picture of civilised man; and an essential attribute of the member of civilised society, an essential aspect of *humanitas*, is awareness of kinship with the rest of the human race.

Although Cicero makes it clear that these ideas were common currency among the majority of thinking men in his day, they are of course an amalgam of those trends in Greek thought the development of which we have been tracing; and for this reason Cicero can fitly stand at the end of a review of Greek conceptions of the unity of mankind. But I will conclude with the suggestion that there is a further fitness here. My story has been Greek, but could not be complete, even down to the point to which I have brought it, without the influence of Rome; and it is not unfitting that we should read its final results in Latin.

DISCUSSION

M. Kwapong: As usual, I shall put my foot in it and set the ball rolling ! I found Professor Baldry's point about the significance of the word ἄνθρωπος in Homer and the early writers very interesting — a significance which I had taken very much for granted and the nature of which had not struck me before. Although one must not exaggerate its importance, I think that the Cynic view of the κόσμος had a considerable influence on the evolution of the idea of the unity of mankind. It was a tremendous step to be able to ignore the narrow boundaries of the πόλις and to make themselves « vagabonds of nature » « with no fixed address » and to draw the contrast between the σπουδαῖοι and the φαῦλοι and to make only the σπουδαῖοι inherit their πολιτεία. The question which suggests itself to me in this connection and which I wish to put to you is this: what did they propose to do with the φαῦλοι ?

M. Baldry: The attitude of the Cynics towards the foolish, I think, was that they can hardly be regarded as ἄνθρωποι at all. Diogenes Laertius, you remember, tells the story of how Diogenes the Cynic went searching in the streets of Athens with a lantern, and when asked what he was looking for, he replied: « a man ». The story may be apocryphal, but it sums up the Cynic attitude: only the wise are truly men. It is true, of course, that the Cynics did seek to bring individuals from outside within their circle by individual conversion. This is where their φιλανθρωπία comes into the picture. But it is a question of individual conversion, not of extending wisdom outwards over the mass of mankind, with any conception of a united humanity envisaged as its objective. The Cynics, I suggest, were not interested in the mass of mankind who are without Cynic wisdom.

M. Dihle: Sie haben, Mr. Baldry, sehr deutlich gezeigt dass für die philosophische Ethik seit der Sophistenzeit die Unterschiede zwischen Hellenen und Barbaren, Freien und Sklaven etc.

weithin zurücktreten, dass sich aber an ihre Stelle eher die neue Unterscheidung zwischen Weisen und Toren als die Idee der Einheit aller Menschen setzt. Muss man aber nicht einräumen, dass der Anspruch der philosophischen Unterweisung, den Menschen schlechthin zur ἀρετή zu verhelfen, mindestens die potentielle Gleichheit und damit Einheit aller Menschen impliziert ? Gewiss betont gerade die ältere stoische Orthodoxie den tiefen Unterschied zwischen Tor und Weisem, doch gibt sogar Chrysipp zu, dass nur alle paar Jahrzehnte einmal ein Weiser zustande käme (*S.V.F.* III 662, 668, vgl. auch Panaitios *Fr.* 114 v. d. Str.). Die philosophische Unterweisung richtet sich also grundsätzlich an alle Menschen, sofern sie den Willen haben, προκόπτοντες zu werden. Panaitios' Rückkehr zur platonisch-peripatetischen Doktrin von der Ungleichheit der Menschen (vgl. Pohlenz, *Stoa* I, 201 m. Anm.) dagegen widerspricht dem Geist der orthodoxen Stoa ebenso wie den kynischen und epikureischen Lehren, also den repräsentativen Schulen der Alexanderzeit und des frühen Hellenismus.

Wir können hier übrigens eine Parallele zu den grossen Offenbarungsreligionen ziehen, die ebenfalls die potentielle Gleichheit und Einheit aller Menschen voraussetzen, jedoch auf den Unterschied Gläubige-Ungläubige weit mehr zu achten pflegen, sobald sie als Institutionen fest etabliert sind.

M. Baldry: Yes, I agree that that is another way of putting the position. It is a matter of emphasis. The early Stoics certainly had the idea of progress towards wisdom — τὸ προκόπτειν — and therefore of the potentiality for wisdom that exists among all men; but I believe that this was quite overshadowed by their concentration on the division between the wise and the unwise.

M. Diller: Die Offenbarungsreligionen, besonders das Christentum, haben den Menschen in seiner Unvollkommenheit von Gott abgegrenzt, das kynische und stoische Ideal des Weisen will das ζῷον λόγον ἔχον dem Göttlichen nach Möglichkeit annähern. Herr Baldry sprach in der Einleitung seines Vortrags

mit Recht davon, dass schon das 5. Jh. die Menschen als eine einheitliche Gruppe den Göttern einerseits, den Tieren andererseits gegenübergestellt habe. Er hat dabei mehr die Fähigkeiten hervorgehoben, die den Menschen über das Tier erheben (Handfertigkeit der Techne, Besitz des Logos). Auf der anderen Seite weist das 5. Jh. den Menschen immer wieder auf die Grenzen hin, die ihn vom Göttlichen unwiderruflich trennen: man denke an die Aussagen des Delphischen Apollon, an Pindar, an die attische Tragödie. Damit ist das 5. Jh. vor der Einseitigkeit geschützt, die in der Verabsolutierung des Ideals des Weisen liegt.

M. Reverdin: En effet: l'idée de λόγος domine au point que dans le discours 36 de Dion Chrysostome, l'εὐδαίμων πολιτεία εἴτε πόλις est formée de tous les êtres doués de raison (ξύμπαν τὸ λογικόν), à savoir les hommes et les dieux (ἀνθρώπων σὺν θεοῖς ἀριθμουμένων).

M. Peremans: Au cours de son exposé, M. Baldry nous a parlé de la tradition relative à Alexandre, que nous retrouvons, par exemple, dans les fragments des historiens grecs, édités par F. Jacoby (N°s 117-153). Parmi les nombreux auteurs de cette série, nous voudrions citer tout spécialement les représentants du roman d'Alexandre. Car même si on est d'avis qu'Alexandre ne s'est pas proposé de réaliser l'unité du genre humain ou qu'il n'a pas réussi à faire partager ses vues soit par ses contemporains, soit par les générations suivantes, on admettra volontiers que le jeune conquérant doit avoir éveillé l'imagination des écrivains grecs. De cette façon il a contribué à préparer l'idée de l'unité du genre humain qui s'est répandue durant les siècles suivants.

M. Baldry: I should perhaps emphasise that all I want to deny with regard to Alexander is that he consciously held a theory of the unity of mankind. I am not of course saying that the tendency towards such a view was not embodied in his actions, or that these actions could not influence others in that direction.

M. Peremans: S'il est permis de nous arrêter encore un instant au cas d'Alexandre le Grand, je voudrais souligner une nouvelle

fois combien il est difficile de connaître les intentions de cet homme. Il suffit de songer à l'expédition en Asie, qui se subdivise en différentes étapes. Si l'on se rend compte, sans trop de difficultés, du but poursuivi par Alexandre au commencement de la campagne, il est beaucoup plus difficile de se prononcer sur ses intentions à la fin de l'expédition en Orient. Au début, en tant que roi des Macédoniens et des Grecs, il a voulu se venger des Perses. Plus tard il se proposa de conquérir le pays ennemi. Mais une fois ce but atteint, il n'était pas encore satisfait et contre la volonté de ses officiers et de ses soldats, il a voulu continuer. Quels furent donc les projets que la résistance de son armée le força d'abandonner ?

M. Kwapong: The question of Alexander's attitude to his own « divinity » has some bearing on this problem, in my opinion. Again I don't think one has to go the whole way with Tarn about the Exile's Decree being a « political sophisma » etc. and the whole problem of the visit to the Oracle at Siwah. But if he thought of himself as more than human, as « the son of God », was it not likely that he would tend to regard all others as inferior to him and hence on a more or less equal plane ? Would not his deification make his orientalising ways and treatment of the Macedonians and Greeks and Persians an avenue for this attitude ? What do you think ?

M. Baldry: The question of Alexander's attitude towards deification seems to me to be separate from the question whether he held a doctrine of the unity of mankind. As Dr. Badian has shown in an article in *Historia* (1958), the passage in Plutarch's *Life of Alexander* about his encounter with Psammon, even if it is historically correct, is very far from showing that Alexander believed in universal human brotherhood. The point of it is Alexander's belief in his own superiority to the rest of humanity.

M. Dihle: Herr Baldry hat auf das interessante Faktum hingewiesen, dass sich Stoiker und Epikureer in der älteren Zeit offenbar nur wenig für die Gestalt Alexanders interessierten. Das hängt vielleicht auch damit zusammen, dass es in den früh-

hellenistichen Systeme vor allem um eine Individualethik geht, die dem Menschen gerade in aufgeregten und wirren Zeiten, einen von allen politischen Ereignissen nicht tangierten Halt zu geben versucht. Die gewalttätigen Recken der Diadochenzeit, in deren Reihe sich Alexander dem Rückblickenden einordnet, erscheinen aus dieser Perspektive eher als Monstra denn als Staatsmänner und Feldherrn, deren Leistungen es sich moralisch zu würdigen lohnt. Bekanntlich gibt es in der späteren Alexandertradition eine peripatetische und eine stoische Wertung seiner Person. Beide mühen sich in erster Linie um eine Erklärung der in Persien zutage getretenen διαστροφή seines Charakters, beurteilen ihn also nach individualethischen, nicht nach politisch-historischen Kategorien.

M. Reverdin: Il serait intéressant de savoir si un certain universalisme s'est développé au sein de l'empire achéménide, universalisme qui aurait pu avoir une influence sur Alexandre et sur ses successeurs. Cet empire avait, en effet, duré deux siècles lorsque Alexandre le détruisit; deux siècles pendant lesquels des peuples fort nombreux et divers avaient vécu sous une même domination, sous un même régime militaire et fiscal. Mais je ne pense pas que notre information de source perse soit suffisante pour qu'on puisse même esquisser une réponse à ma question.

M. Dihle: Eine schlüssige Antwort wird man auf Herrn Reverdins Frage kaum geben können. Aber vielleicht gibt ein gut bezeugtes Ereignis aus der Geschichte Alexanders einen Hinweis: Mit der Verbrennung der Königspalastes von Persepolis war der Rachefeldzug zu Ende. Die griechischen Kontingente wurden entlassen, ohne dass man sie zwang, an der Eroberung der östlichen Teile der Perserreiches teilzunehmen. Daraus mag man schliessen, dass mindestens für die publizistisch zu beeinflussende öffentliche Meinung in Griechenland der Feldzug Alexanders nicht das Ziel hatte, ein griechisches Universalreich an die Stelle eines persischen zu setzen. Alles weitere ergibt sich dann wohl hauptsächlich aus dynastischen Gesichtspunkten: Alexander betrachtet sich, wie z. B. die Bestrafung des Bessos

lehrt, als Rechtsnachfolger der Achämeniden. Bei einer vollständigen Okkupation des Reichsgebietes bedarf es darum schwerlich ausserdem eines Appells an ein Zusammengehörigkeitsgefühl der Reichsvölker.

M. Diller: Ich habe mich besonders darüber gefreut, dass Herr Baldry zu Anfang seines Vortrags auch auf die Bedeutung hingewiesen hat, die die Vorstellung von einer Einheitlichkeit der Menschheit für die wissenschaftliche Methode der hippokratischen Ärzte hatte. Im *Prognostikon* wird, wie er ausführte, gesagt, dass die prognostischen Zeichen unter den gleichen Bedingungen ebensogut auf Delos gelten wie in Skythien und Libyen. Gleiche Voraussetzungen bewirken gleiche Reaktionen. Das ist auch die Überzeugung des Thukydides für das Verhalten des Menschen in der Geschichte, wie er sie im Methodenkapitel und im Kerkyräerkapitel ausspricht. Seinem Thema gemäss spricht er davon, dass die Identität des menschlichen Verhaltens durch die *Zeiten* hindurch erhalten bleibt, während der Hippokratiker die entsprechende Aussage für Unterschiede des *Ortes* macht. Die oft behauptete Ähnlichkeit der wissenschaftlichen Anschauungen des Thukydides und der Hippokratiker ist also für das von Herrn Baldry behandelte Thema jedenfalls festzustellen.

M. Baldry: I fully agree with what Herr Diller has said. It confirms very neatly the comparison I suggested between Thucydides and the medical writers. As far as we can judge from Thucydides' history, however, his geographical outlook was much less wide than the outlook we find in Hippocrates.

The point on which I am doubtful is how far Thucydides, Antiphon and the medical writers can be regarded as typical of the intellectual outlook of their time. It is possible that they form a group, as it were, with a particular line of thought which was not shared by others, and that our knowledge of them leads us to overestimate the spread of the idea of human unity at the end of the fifth century.

M. Reverdin: Que simultanément — ou presque — Antiphon, Thucydide, l'auteur du Περὶ ἀέρων s'inspirent des mêmes théories

sur l'unité physiologique du genre humain n'est sans doute pas l'effet d'une coïncidence fortuite.

M. Dihle: Herr Baldry sprach von der zunehmenden Aufgeschlossenheit für ethnographische und geographische Fragen innerhalb der mittleren Stoa (Poseidonios). Das ist ein Zeugnis für jene allgemeine Hinwendung zur Wissenschaft, die Stoiker und Epikureer der späteren Zeit vollziehen. Anders als die Peripatetiker, die niemals wissenschaftsfeindlich gewesen sind, betonen Epikureer und Stoiker ursprünglich, dass Wissen und Wissenschaft nur als Begründung der Ethik, nicht aber um ihrer selbst willen sinnvoll seien. Die Blüte der Fachwissenschaften jedoch und die Polemik der undogmatischen Philosophen zwingen auch Epikureer und Stoiker in den Bann der wissenschaftlichen Forschung, so dass es nachher stoische Geographen wie Poseidonios und Strabon und epikureische Mathematiker gibt. Höchst bezeichnend scheint mir in diesem Zusammenhang, dass Ariston von Chios, der besonders schroff die Unnötigkeit des nicht moralisch anwendbaren Wissens behauptet hatte, Lehrer des Eratosthenes war.

M. Baldry: Yes, there seems to be little evidence for the study of geography in the philosophical schools during the third century apart from the Peripatetics. It is notable that in the long list of works attributed by Diogenes Laertius to Chrysippus there is no title concerned with geography.

M. Peremans: Cette absence de contacts, à un moment donné, entre certaines écoles philosophiques et la recherche scientifique est d'autant plus étonnante qu'un vaste mouvement d'exploration de la terre se poursuivait de façon pour ainsi dire ininterrompue depuis les expéditions d'Alexandre le Grand.

Les renseignements que pouvaient recueillir les philosophes étaient nombreux et variés. La reconnaissance des terres et des mers continuait sous les successeurs d'Alexandre, comme le prouvent les écrits consacrés aux ports (Περὶ λιμένων), les périples et les périégèses.

Les relations internationales s'élargissaient sur le plan diplo-

matique. Au début du IIIe siècle, sous le règne de Ptolémée II Philadelphe, Alexandrie entretenait des rapports avec Rome et avec l'Inde. Les explorateurs, les hommes d'affaires et les armées ouvraient un monde nouveau aux Grecs. Mais les philosophes n'y font aucune allusion.

M. Baldry: The failure of the Greeks to learn from Alexander is surprising. I can only say that in the writings of the philosophers there is little or no evidence for realisation of the lessons which his achievements might have taught. We are often given a picture of the early Stoics and others as thinkers whose eyes were opened to a new and broader vision of mankind as a result of the conquests of Alexander. I do not believe it. Like earlier Greek thinkers, these philosophers of the early Hellenistic period continued to be interested in man rather than in mankind — in man as they knew him in the streets of Athens, not in all the variety of the human aggregate. They did not greatly concern themselves with the facts of the human situation which now became available, any more than the Pre-Socratic thinkers paid any great attention to observation of the facts of nature.

M. Dihle: Innerhalb der Philosophie sind es u.a. die verschiedenen Skeptiker gewesen, die an der Sammlung entlegenen Materials auch ethnographisch-geographischer Art interessiert waren, weil sie mit den Hinweis auf solche Fakten die generalisierenden Lehren der dogmatischen Schulen bestreiten konnten. Nicht zufällig gibt es in Sextus' *Hypotyposen* ziemlich viel ethnographisches Material.

In der Literatur im engeren Sinn, die der Unterhaltung und dem literarischen Genuss dient, sind die Vorstellungen von fremden Ländern immer nur durch wenige, sich besonders stark einprägende Ereignisse bestimmt gewesen. Indien ist für die gesamte hellenistische und nachhellenistische Literatur ausschliesslich Nordindien, obwohl man seit der Entdeckung der Monsunpassage am Ende des 2 Jh. vor Chr. viel engere kommerzielle Beziehungen zu Südindien unterhielt. Aber davon nehmen nur nautische Handbücher oder geschulte Geographen Notiz,

nicht indessen die Literatur. Der Name bzw. Titel Buddhas taucht erst bei Klemens von Alexandrien auf, wohl auf Grund direkter Informationen aus Südindien. Für die Literatur hat das Indienbild seine endgültige Prägung eben durch den Bericht des Megasthenes erhalten: In seiner Zeit aber genoss der Buddhismus noch nicht die Förderung der Maurya-Dynastie.

M. Reverdin: Les mercenaires rentrés dans leur patrie ont certainement contribué par leurs récits à répandre jusque dans les cantons les plus reculés de la Grèce — l'Acarnanie, la Locride, l'Etolie — des informations sur l'Orient. Informations fantaisistes en partie, car l'ancien combattant aime à se vanter; mais informations souvent exactes, et de nature à inciter d'autres à s'enrôler à leur tour. Les marchands aussi devaient colporter des récits sur les pays qu'ils visitaient. Mais, sur la nature de ces récits, notre information est bien fragmentaire. Que savons-nous de ces hommes d'affaires dont parlait à l'instant M. Peremans ? Que savons-nous de leurs idées ? De leurs sentiments ? Pratiquement rien. Et, il est peu probable que les découvertes papyrologiques permettent jamais de répondre à ces questions.

M. Baldry: I think perhaps one of our difficulties is to realise fully the contrast between the ancient world and the modern in the matter of communication. We are so used to a situation in which information is easily available and rapidly spread to all, that we tend to forget the slowness with which it must have moved in the ancient world, and how easily its spread could remain incomplete. I wonder how many people in central Greece were aware of just what Alexander had done, or of the geography of the territories which he had visited.

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 Periegese, 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 frühellenistischer 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 auszeichnen [1]. 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 χεῖρες, λόγος und ψυχῆς ἀγχίνοια 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 χρειῶν (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 ἔνδεια 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 ἔνδεια sondern den durch die ἔνδεια 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 jonische [1]. Kritiklosigkeit, Wundersucht und Oberflächlichkeit gibt es im 3. und 2. Jh. so gut wie im 6. oder 5., und die Qualität der ἱστορία 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 ἱστορίη 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 Negersklaven 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 Äthiopenstämme, 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, ἐθισμός, ἀναγκαία χρεία 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-

schaffenheit[1]. Die Gewöhnung führt dann allerdings so festsitzende Eigenschaften herbei, dass primitive Völker sinnlose und nachteilige Tabugebote gehorsam einhalten (Diod. III, 6, 2 φύσις ἀρχαίᾳ καὶ δυσεξαλείπτῳ συνηθείᾳ συντεθραμμένη), 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 ἀέρος[2] - 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 suchen[2].

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 abducat 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 under 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 ἐπείσακτα der zivilisierten Menschheit gebe (Diod. III, 17, 4; 18, 2; vgl. Epic. *Ep. ad Menœc.* 127 ff. oder Sen. *Ep.* 90, 18. Der Terminus ἐπείσακτος ἡδονή 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 ἐπεισάκτων, 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 ᾠδαῖς. 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 Mythopoiie, Überreste jonischer ἱστορίη 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 εἴκει 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 ἐθισμός, 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).

Äthiopen, 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 sozialethischen 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 Nachrichtenmateriales, 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 Lachen [1].

[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 ἐθισμός, 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 Siedlungsweise [1] 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-

aussprechende κακοήθεια 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 möchte [1], 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 (παραλλάττειν), 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 ist [2], 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 aussgebildet (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 jahrhundertelang bewahrt bleiben konnte sondern durch die Bewältigung neuartiger Anforderungen — also durch ἐθισμός 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, das 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 verschwieg 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. Dihle: 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. Dihle: 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 zuruckzuführen; es handelt sich vielmehr durchweg um Bestandteile einer wissenschaftlichen Allgemeinbildung. Wenn z. B. von der φύσις συνηθείᾳ συντεθραμμένη 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. Dihle: Die Lehre von ἔμφυτον θερμόν bildet die Voraussezung 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. Dihle: 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 lambulus, 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. Dihle: 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. Dihle: 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 a 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. Dihle: 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. Dihle a mentionné les rapports rédigés par les chefs de quelques grandes expéditions sous les premiers Prolémées. 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 Hécatée 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. Dihle: 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. Dihle: 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.

PRINTED IN SWITZERLAND

INDEX

INDEX DES AUTEURS ET DES TEXTES

AUTEURS ANCIENS

AUTEURS MODERNES

INDEX DES NOMS PROPRES ET DES MATIÈRES

Achevé d'imprimer
le 15 octobre 1962 sur les presses d'Albert Kundig
à Genève, Suisse

DÉPOSITAIRES

SUISSE

A. Francke Verlag, *Hochfeldstrasse 113*, Berne 26.

FRANCE, BELGIQUE ET ESPAGNE

Librairie C. Klincksieck, *11, rue de Lille*, Paris VIIe.

GREAT BRITAIN AND BRITISH COMMONWEALTH

W. Heffer & Sons Limited, Cambridge.

ALLEMAGNE

A. Francke Verlag G.m.b.H., *Hess-Str. 50*, München 13.

ITALIE

Libreria Görlich, *Via S. Senatore 6/2*, Milano.

Pour tous les autres pays, s'adresser directement à la

FONDATION HARDT

VANDŒUVRES-GENÈVE

VOLUMES PARUS

TOME I (1954): LA NOTION DU DIVIN DEPUIS HOMÈRE JUSQU'A PLATON

Sept Exposés et Discussions par
Pierre CHANTRAINE – F. CHAPOUTHIER – Olof GIGON – H. D. F. KITTO
H. J. ROSE – Bruno SNELL – W. J. VERDENIUS

TOME II (1956): L'INFLUENCE GRECQUE SUR LA POÉSIE LATINE DE CATULLE A OVIDE

Six Exposés et Discussions par
Jean BAYET – Pierre BOYANCÉ – Friedrich KLINGNER – Victor POSCHL
Augusto ROSTAGNI – L. P. WILKINSON

TOME III (1958): RECHERCHES SUR LA TRADITION PLATONICIENNE

Sept Exposés par
Pierre COURCELLE – Olof GIGON – W. K. C. GUTHRIE – H. I. MARROU
Willy THEILER – R. WALZER – J. H. WASZINK

TOME IV (1958): HISTOIRE ET HISTORIENS DANS L'ANTIQUITÉ

Sept Exposés et Discussions par
Marcel DURRY – Kurt von FRITZ – Krister HANELL – Kurt LATTE
Arnoldo MOMIGLIANO – Jacqueline DE ROMILLY – Ronald SYME

TOME V (1960): LES SOURCES DE PLOTIN

Dix Exposés et Discussions par
A. H. ARMSTRONG – Vincenzo CILENTO – E. R. DODDS – H. DÖRRIE
Pierre HADOT – Richard HARDER – Paul HENRY – H.-Ch. PUECH
H. R. SCHWYZER – Willy THEILER

TOME VI (1960): EURIPIDE

Sept Exposés et Discussions par
Hans DILLER – J. C. KAMERBEEK – Albin LESKY – Victor MARTIN
André RIVIER – R. P. WINNINGTON-INGRAM – G. ZUNTZ

TOME VII (1962): HÉSIODE ET SON INFLUENCE

Six Exposés et Discussions par
Kurt von FRITZ – Pierre GRIMAL – G. S. KIRK – Antonio LA PENNA
F. SOLMSEN – W. J. VERDENIUS

TOME VIII (1962): GRECS ET BARBARES

Six Exposés et Discussions par
H. C. BALDRY – Albrecht DIHLE – Hans DILLER – Willy PEREMANS
Olivier REVERDIN – Hans SCHWABL

A paraître en 1963 :

TOME IX: VARRON

Six Exposés et Discussions par
C. O. BRINK – Jean COLLART – Hellfried DAHLMANN – F. DELLE CORTE
Robert SCHRÖTER – Antonio TRAGLIA, avec la participation de
J. H. WASZINK – Burkhart CARDAUNS – Alain MICHEL