



universität  
wien

# MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Kulturwissenschaftlicher Kommentar zu  
Xenophons Ephesiaka“

verfasst von / submitted by

Alexander Gangoly, BA BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of  
Master of Arts (MA)

Wien, 2018 / Vienna 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet:

A 066 881

Studienrichtung lt. Studienblatt /  
degree programme as it appears on  
the student record sheet:

Masterstudium  
Klassische Philologie (Gräzistik)

Betreut von / Supervisor:

ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Georg Danek



## **Danksagung**

Mein tiefster Dank geht an Prof. Mag. Dr. Georg Danek, der die Betreuung dieser Arbeit auf sich genommen und seine Zeit für Fragen aller Art geopfert hat.

Eine Verbeugung vor meinen Freunden, die mich tagtäglich zum Lachen bringen und offene Ohren für mich haben, wenn ich mir selbst nicht einmal mehr zuhören möchte.

Zu guter Letzt bedanke ich mich herzlichst bei meiner Familie, die mein Studium stets unterstützt und deren finanzieller Beitrag das Vertiefen in solches ermöglicht hat.



# Inhaltsverzeichnis

|  |     |
|--|-----|
| 1. Einleitung .....                        | 1   |
| 2. Kultur, die Wissen schafft .....        | 2   |
| 2.1. Kulturbegrifflichkeit                 |     |
| 2.2. Kulturelle Unterschiede               |     |
| 2.3. Moderne Kulturwissenschaft und Antike |     |
| 2.4. Bandbreite des Kommentars             |     |
| 3. Die Ephesiaka .....                     | 10  |
| 3.1. Inhaltsangabe                         |     |
| 3.2. Autor                                 |     |
| 3.3. Überlieferung                         |     |
| 3.4. Datierung                             |     |
| 3.5. Realität vs. Fiktion(alität)          |     |
| 4. Kommentar .....                         | 24  |
| 4.1. Buch 1                                |     |
| 4.2. Buch 2                                |     |
| 4.3. Buch 3                                |     |
| 4.4. Buch 4                                |     |
| 4.5. Buch 5                                |     |
| 5. Zusammenschau .....                     | 96  |
| 6. Bibliographie .....                     | 101 |
| 7. Anhang .....                            | 115 |
| 8. Abstract .....                          | 117 |



# 1. Einleitung

In der Behandlung der griechischen Romane stehen zumeist Fragen der Narrativistik, Struktur und Entstehung des Genres im Zentrum, während sie im Gegensatz zu den lateinischen Vertretern selten als historische Quelle genutzt werden. Dies mag auch damit zusammenhängen, dass dieses Interesse in die Schnittstelle zwischen Philolog\*innen und Althistoriker\*innen fällt und von beiden Seiten zwar wahrgenommen wird, aber ungenutzt bleibt. Doch gerade aufgrund des Fehlens der sophistischen Falltüren eines Achilles Tatios oder der verwinkelten Struktur eines Heliodor bieten sich Xenophons Ephesiaka für eine kulturhistorische Untersuchung besonders an.

Dieser Roman besticht weder durch einen neuartigen Plot noch durch eine ausgeklügelte Erzählstruktur, sondern zeugt viel eher von einfacher, schlichter Erzählkunst.<sup>1</sup> Als historische Quelle würde er sich aufgrund des Abbilds der gesellschaftlichen Abläufe zwar anbieten, scheint allerdings aufgrund seiner vagen Ausdrucksweise und mancher Anachronismen, die einer möglichen Rückversetzung in eine unbestimmte Vergangenheit geschuldet sind, dafür ungeeignet zu sein. Nichtsdestotrotz verbirgt sich auch in diesem Roman ein Schlüsselement, um die antike Welt besser verstehen zu können: Kultur.<sup>2</sup>

Zunächst werden für die Arbeit relevante Aspekte der Kulturwissenschaft und deren Bedeutung für die Antike präsentiert und die Bandbreite des Kommentars abgesteckt, während danach die Ephesiaka und deren Probleme der Autorschaft, Überlieferung, Datierung und ihr Realitätsgrad behandelt werden.<sup>3</sup> Nach dieser Vorarbeit folgt als Kernstück der Kommentar, in dem die kulturellen Elemente analysiert und mit anderen Quellen verglichen werden. Dadurch lassen sich reale Elemente herausfiltern, deren Stellung in der griechisch-römischen Kultur aufgezeigt werden soll. Damit soll die vorzulegende Arbeit einen weiteren kleinen Schritt in Richtung Interdisziplinarität gehen.

---

<sup>1</sup> Vgl. Konstan 1994, 49: „Critics today, however, have come to appreciate the individuality and sophistication of these ancient prose fictions – with one exception: the *Ephesiaka* or *Ephesian Tales* by Xenophon of Ephesus, which is universally regarded as the worst of the lot. This is a mistake. The novel is not only good fun, it is also very cleverly constructed, and subtly examines the erotic conventions that underpin the genre as a whole.“

<sup>2</sup> Kurz gesagt soll Kultur in diesem Sinn als alle diejenigen Elemente aufgefasst werden, die eine Gruppe von Menschen mit anderen Menschen in deren Umfeld teilt.

<sup>3</sup> Obwohl auch Frauen in der Antike literarisch tätig waren (vgl. Snyder 1989; West 1996), wird für die Ephesiaka aufgrund fehlender anderweitiger Belege von einem Autor ausgegangen. Sollte dieser wunderbare Roman aus dem Kalamos einer Frau stammen, möge sie mir verzeihen.

## 2. Kultur, die Wissen schafft

Zu Beginn gilt zu klären, was in dieser Arbeit unter Kultur zu verstehen ist und wie sich kulturelle Unterschiede manifestieren. Hier ist anzumerken, dass es keine allgemein gültige Definition von Kultur gibt und dass es in der Forschung darauf ankommt, „welche Aspekte dieses vielschichtigen Begriffes für [sie] besonders bedeutsam sind.“<sup>4</sup> Da es sich dabei um moderne Darstellungen handelt, ist es notwendig zu klären, wie sich diese auf die antike Kulturwelt anwenden lassen. Am Ende werden die Themen für den Kommentar genannt und die Vergleichbarkeit von antiken Quellen besprochen.

### 2.1. Kulturbegrifflichkeit

Nach Lüsebrink unterscheidet die Kulturwissenschaft drei Kulturbegriffe: Den intellektuell-ästhetischen, den materiellen und den anthropologischen Kulturbegriff. Dem intellektuell-ästhetischen Kulturbegriff „liegt die Vorstellung eines Kanons ästhetischer, aber auch moralisch-ethischer Werte zugrunde, die durch die Werke großer Schriftsteller, Künstler und Komponisten verkörpert werden.“ Dadurch steht der Begriff in Einklang mit dem Schlagwort Hochkultur, da Massen- und Volkskulturen von Bildungs- und Elitenkultur abgegrenzt werden. Der materielle Kulturbegriff bezieht sich auf den lateinischen Ursprung des Wortes Kultur, *agricultura*, und beschreibt demnach »handfesteres«. Darunter fallen Begriffe wie Handwerkerkultur, Unternehmenskultur, Gastronomiekultur oder Ingenieurskultur. Unter dem anthropologischen Kulturbegriff hingegen wird „die Gesamtheit der kollektiven Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsmuster einer Gesellschaft verstanden.“<sup>5</sup>

Im Sinne dieses letzten Begriffes ist Kultur nach Hofstede ein „kollektives Phänomen“ und die „kollektive Programmierung des Geistes, die die Mitglieder einer Gruppe oder Kategorie von Menschen von einer anderen unterscheidet“. Dabei bezeichnet eine Gruppe „eine Anzahl von Menschen, die Kontakt zueinander haben“, eine Kategorie hingegen „Menschen, die etwas gemeinsam haben, aber nicht unbedingt miteinander in Kontakt stehen müssen“.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> A. Thomas 2003<sup>2</sup>, 436. Zu Gründen für die vielen Definitionen von Kultur und den fehlenden Konsens vgl. Straub/A. Thomas 2003<sup>2</sup>, 34–38.

<sup>5</sup> Vgl. Lüsebrink 2012<sup>3</sup>, 10f., Zitate auf 10f. u. 11. Hofstede 1993, 19 nennt als einige Beispiele zu dieser Auffassung von Kultur das Grüßen, Essen, Zeigen und Nichtzeigen von Gefühlen, Einhalten von physischer Distanz zu anderen, Geschlechtsverkehr und Körperpflege.

<sup>6</sup> Hofstede 1993, 19.

Die Prägung eines Menschen in seinen Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsmustern erfolgt jedoch auf drei Ebenen: Menschlicher Natur, Kultur und Persönlichkeit (s. Abb. 1). Die menschliche Natur bildet die Basis, die universelle Ebene, die mit den Genen vererbt wird und biologisch konstituiert ist. In ihr sind physische und zu einem gewissen Teil auch psychische Funktionsweisen festgelegt:

Die menschliche Fähigkeit, Angst, Zorn, Liebe, Freude oder Traurigkeit zu empfinden, das Verlangen nach Gemeinschaft mit anderen, nach Spiel und Bewegung, die Fähigkeit, die Umgebung zu beobachten und mit anderen Menschen darüber zu sprechen, all das gehört zu dieser Ebene mentaler Programmierung. Was man allerdings mit diesen Gefühlen macht, wie man Angst, Freude, Beobachtungen, etc. ausdrückt, wird durch die Kultur bestimmt.<sup>7</sup>

Dagegen wird Kultur nicht geerbt, sondern vom sozialen Umfeld abgeleitet und ist gruppen- oder kategoriespezifisch. Besonders in Sozialisationsinstanzen wie Familie, Kindergarten, Schule und Medien wird Kultur erfahren und erlernt, weist jedoch gruppen-, sozial- und regionalspezifische Varianten auf. An der Spitze steht die individualspezifische Persönlichkeit, die mentale Programme in sich vereint und mit keinem anderen Menschen teilt. Deren Charakterzüge sind dabei teilweise biologisch ererbt und teilweise aus Kultur und persönlichen Erfahrungen erlernt.<sup>8</sup>

Diese „drei Erscheinungsformen des Menschlichen“ unterscheidet auch Hansen: Biologische Gattung, Gruppierungen und Individuum. Wenn eine Aussage über Nahrung und Schlaf getätigt wird, spielt sich diese auf der ersten Ebene ab, eine über den Stolz der Spanier auf der zweiten, eine über jemanden, der vor dem Aquarium sitzt, auf der dritten. Das Schlafbedürfnis wird mit durch das anthropologische Gleichverhalten vererbt, der Stolz der Spanier beschreibt dagegen das Kollektiv der Spanier und hebt es von anderen ab, weshalb Kultur „kollektives Gleichverhalten“ bedeutet.<sup>9</sup>

Für die Begriffe Gleichverhalten und Gewohnheit wählt Hansen den Oberbegriff „Standardisierung“, durch die sich Kollektive bilden, wodurch am Ende ein Kollektivbewusstsein erreicht wird. Dabei wird die Praxis eines Einzelnen durch die Nachahmung von anderen zu einer Standardisierung und damit zur Gewohnheit einer ganzen Gruppe, was jedoch immer Kommunikation voraussetzt und Kollektivität miteinschließt. Trotz der Schwierigkeiten in der

---

<sup>7</sup> Hofstede 1993, 20.

<sup>8</sup> Vgl. Hofstede 1993, 20; Lüsebrink 2012<sup>3</sup>, 12, der die Ebene Kultur etwas ausführlicher beschreibt.

<sup>9</sup> Vgl. Hansen 2011<sup>4</sup>, 29.

Typologiefindung unterscheidet er vier Typen: Standardisierungen der Kommunikation, des Denkens, des Fühlens und des Handelns.<sup>10</sup>

Unter Standardisierungen der Kommunikation werden Zeichen verstanden, „die der Mehrheit eines Kollektivs vertraut sind [und] als standardisiert angesehen werden“ können, womit auch Sprache gemeint ist. Zwar werden bestimmte Basismitteilungen wie Schmerzensschreie oder Aggressionslaute von allen Menschen verstanden, aber speziellere Kommunikation ist auf Gemeinschaften, Kulturen beschränkt. Zu unterscheiden sind die geplante, bewusst und institutionalisiert gelernte Zeichenart mit exakter Bedeutung von der ungeplanten, gewachsenen, unbewusst und uninstitutionalisiert gelernten, deren Bedeutung nicht festgelegt ist. Zur ersten Zeichenart gehören z. B. Verkehrszeichen, zur zweiten etwa Kleidung.<sup>11</sup>

Standardisierungen des Denkens bezeichnen Sinnbausteine, die „als vormontierte partielle oder ganzheitliche Sinneinheiten“ im kollektiven Wissen zu einer bestimmten Zeit zur Verfügung stehen. Sie bezeichnen im Gegensatz zum kollektivem Wissen, das vielmehr den in einem Großraum, einer Epoche vorhandenen „Gesamtbestand an Ideen und Ideenkombinationen“ meint, die einzelne Wirklichkeitsbedeutung und sind gegenüber dem aufgeladenen Begriff Mentalität, der auf Regionen oder Nationen beschränkt ist, offener. Damit beschreibt dieser Typ die grundlegenden Ein- und Vorstellungen einer Gemeinschaft gegenüber gewissen Bereichen wie Magie, Religion oder auch Nichtbestehen einer Prüfung. Solch vorgeformtes Denken beeinflusst sowohl Wahrnehmung als auch Handeln und das passive Schicksal eines Menschen.<sup>12</sup>

Unter Standardisierungen des Fühlens „werden kulturell geprägte Sichtweisen und Formen von Affekten verstanden, die sich bei allen Menschen und in allen Gesellschaften finden, aber in jeder Kulturgemeinschaft anders geäußert werden: wie Traurigkeit, Anteilnahme, Freude, Bestürzung, Abscheu oder Mutterliebe.“ Das bedeutet, dass in unterschiedlichen Kulturen unterschiedliche Einzelgefühle und Gefühlsgeflechte anzutreffen sind. So wird beispielsweise das Konzept der Ehre auch im westlichen Kulturkreis verstanden, doch hat diese eine andere Bedeutung als z. B. auf der indonesischen Insel Sulawesi.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Vgl. Hansen 2011<sup>4</sup>, 30–34.

<sup>11</sup> Vgl. Hansen 2011<sup>4</sup>, 35–46, Zitat auf 40.

<sup>12</sup> Vgl. Hansen 2011<sup>4</sup>, 74–85, Zitate auf 74.

<sup>13</sup> Lüsebrink 2012<sup>3</sup>, 12. Vgl. Hansen 2011<sup>4</sup>, 96–101.

Für die Standardisierungen des Handelns ist entscheidend, dass zwar Verhalten kulturabhängig ist, Handlungen jedoch nur, insofern sie „auf geistige Inhalte (Werte, Weltanschauungen etc.) zurückgehen.“ Dennoch hält Lüsebrink fest: „Auch universell verbreitete, anthropologische Handlungsmuster wie ›Essen‹, ›Einkaufen‹, ›Wohnen‹ oder ›Begrüßen‹ weisen eine deutliche kulturelle Prägung auf“, sind jedoch von Standardisierungen des Denken und Fühlens abhängig.<sup>14</sup>

## 2.2. Kulturelle Unterschiede

Der oben besprochene anthropologische Kulturbegriff bietet sich jedoch nicht nur für eine intrakulturelle Betrachtung an, sondern ist auch grundlegender Bestandteil der Interkulturalität. Hofstede beschreibt vier Tiefenebenen, „auf denen sich kulturelle Unterschiede zwischen Kulturen manifestieren“: Symbole, Helden, Rituale und Werte (s. Abb. 2).<sup>15</sup> Man gräbt sich sozusagen von den äußersten, am deutlichsten sichtbaren Elementen immer tiefer bis zum Kern einer Kultur.

Die ganz außen stehenden Symbole „sind Worte, Gesten, Bilder oder Objekte, die eine bestimmte Bedeutung haben, welche nur von denjenigen als solche erkannt wird, die der gleichen Kultur angehören. Die Worte einer Sprache oder Fachsprache gehören zu dieser Kategorie, ebenso wie Kleidung, Haartracht, Coca-Cola, Flaggen und Statussymbole.“<sup>16</sup> Da neue Symbole rasch aufkommen, alte schnell vergehen und die einer kulturellen Gruppe von anderen nachgeahmt werden, stehen sie in der äußersten Schicht.

Eine Schicht weiter innen finden sich Helden oder Identifikationsfiguren, die tot oder lebendig, real oder fiktiv sein können, aber jedenfalls in einer Kultur hohes Ansehen genießen. „Kulturelle Identifikationsfiguren sind somit kulturspezifisch und stecken einen Kanon von Personen ab, mit denen sich eine Gesellschaft identifiziert und die sie in ihrem kollektiven Gedächtnis speichert – Schriftsteller, Politiker, Militärs, Künstler, religiöse Führer, Sportler.“ Diese können zwar über Jahrhunderte oder sogar Jahrtausende einen stabilen Kern beinhalten, sind jedoch durch historische Wandlungen bedingt.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Hansen 2011<sup>4</sup>, 105; Lüsebrink 2012<sup>3</sup>, 12. Vgl. Hansen 2011<sup>4</sup>, 101–110.

<sup>15</sup> Lüsebrink 2012<sup>3</sup>, 12.

<sup>16</sup> Hofstede 1993, 22.

<sup>17</sup> Lüsebrink 2012<sup>3</sup>, 12f. Vgl. Hofstede 1993, 22.

Als letzte Stufe vor dem Kern stellen Rituale „kollektive Tätigkeiten [dar], die für das Erreichen der angestrebten Ziele eigentlich überflüssig sind, innerhalb einer Kultur aber als sozial notwendig gelten: sie werden daher um ihrer selbst willen ausgeübt.“ Als Beispiele wären Formen des Grüßens, der Ehrerbietung gegenüber anderen sowie soziale und religiöse Zeremonien zu nennen. Diese bisher drei genannten Manifestationen von Kultur (Symbole, Helden und Rituale) können unter dem Begriff Praktiken zusammengefasst werden. „Als solche sind sie für einen außenstehenden Beobachter sichtbar, aber ihre kulturelle Bedeutung ist nicht sichtbar, sie liegt genau und ausschließlich in der Art und Weise, wie diese Praktiken von Insidern interpretiert werden.“<sup>18</sup>

Als Werte, die sich im Kern der Kultur befinden, „bezeichnet man die allgemeine Neigung, bestimmte Umstände anderen vorzuziehen. Werte sind Gefühle mit einer Orientierung zum Plus- oder zum Minuspol hin“, worunter Hofstede die Unterscheidungen von böse/gut, schmutzig/sauber, hässlich/schön, unnatürlich/natürlich, anomal/normal, paradox/logisch und irrational/rational meint.<sup>19</sup>

Damit bilden die Werte, die auch als Kulturstandards bezeichnet werden, den Kern kultureller Systeme, können jedoch noch um eine weitere Stufe vertieft werden. Nach A. Thomas werden unter Kulturstandards „alle Arten des Wahrnehmens, Denkens, Wertens und Handelns verstanden, die von der Mehrzahl der Mitglieder einer bestimmten Kultur für sich persönlich und andere als normal, selbstverständlich, typisch und verbindlich angesehen werden.“<sup>20</sup> Auf deren Basis erfolge die Beurteilung und Regulierung von eigenem und fremdem Verhalten. Dabei unterscheidet er die drei Arten zentrale, bereichsspezifische und kontextuelle Kulturstandards:

Als zentrale Kulturstandards sind solche zu bezeichnen, die in sehr unterschiedlichen Situationen wirksam werden und weite Bereiche der Wahrnehmung, des Denkens, Wertens und Handelns regulieren, und die insbesondere für die Steuerung der Wahrnehmungs-, Beurteilungs- und Handlungsprozesse zwischen Personen bedeutsam sind [...] Daneben lassen sich bereichsspezifische Kulturstandards definieren, die nur in einem sehr speziellen Handlungsfeld (Domäne) wirksam werden, z.B. in Begrüßungssituationen, und kontextuelle Kulturstandards, die von den Mitgliedern der jeweiligen Kultur unter bestimmten situativen Bedingungen spezifisches Verhalten fordern, z.B. Senioritätsprinzip.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Hofstede 1993, 23.

<sup>19</sup> Hofstede 1993, 23.

<sup>20</sup> A. Thomas 2003<sup>2</sup>, 437.

<sup>21</sup> A. Thomas 2003<sup>2</sup>, 437f.

Solche Kulturstandards enthalten zwar einen gewissen Toleranzbereich, doch liegen Verhaltensweisen und Einstellungen außerhalb dessen, werden sie abgelehnt und sanktioniert. Genau wie die Toleranzgrenzen unterscheiden sich auch zentrale Kulturstandards je nach Kultur: Die in der einen Kultur vorhandenen können in einer anderen Kultur gänzlich fehlen oder von geringer Relevanz sein. Doch auch wenn verschiedene Kulturen ähnliche Kulturstandards aufweisen, können diese von unterschiedlicher Bedeutung sein und die Toleranzgrenzen enger oder weiter setzen. Da Kulturstandards „nach erfolgreicher Sozialisation im individuellen Handlungsvollzug innerhalb der eigenen Kultur“ nicht mehr bewusst wahrgenommen werden, ermöglicht erst der „Kontakt mit fremdkulturell sozialisierten Partnern[, dass] die Kulturstandards und ihre Wirkungen in Form kritischer Interaktionserfahrungen bemerkt werden.“<sup>22</sup>

### 2.3. **Moderne Kulturwissenschaft und Antike**

Nach dieser knappen Übersicht von ausgewählten Konzepten zum besseren Verständnis von Kultur steht die Frage nach der Anwendbarkeit solcher moderner Überlegungen auf die Antike im Raum. Im Grunde müssen Altertumsforschende davon ausgehen, dass die Grundfunktionen des menschlichen Körpers in der Antike bereits dieselben waren, wie sie es heutzutage sind, da ansonsten eine Vergleichbarkeit aller Bereiche ins Wanken gerät. Wären die chemischen Prozesse in Pheidippides' Körper während seines Laufes grundlegend verschieden gewesen von denen heutiger Laufenden, könnten Distanz und Schnelligkeit nicht beurteilt werden. Hätten Körper in Wundheilung oder Krankheitsverlauf andere Reaktionen gezeigt, wären Berichte über Verletzungen und medizinische Texte nicht nachvollziehbar. Und am weitläufigsten: Wären Kognitionsprozesse von Menschen von 750 v. Chr. bis 650 n. Chr.<sup>23</sup> nicht in derselben Art abgelaufen, müsste ein Großteil der Beurteilungen über diese Zeit revidiert werden. Daher muss davon ausgegangen werden, dass die Menschen in der Antike in ihrer biologischen Grundkonstitution den Menschen heutiger Zeit glichen, was weder von medizinhistorischer noch kognitionspsychologischer Seite angezweifelt worden zu sein scheint.<sup>24</sup>

Wenn nun die Abläufe biologisch-chemischer Funktionen des Körpers den heutigen ent-

---

<sup>22</sup> A. Thomas 2003<sup>2</sup>, 438. Vgl. Lüsebrink 2012<sup>3</sup>, 21f.

<sup>23</sup> Jahresangaben sind in weiterer Folge, sofern nicht anders angemerkt, nachchristlich zu verstehen.

<sup>24</sup> Dass sich in der Vormoderne die Menschen bereits aufgrund der unzureichenden Verfügbarkeit von Nahrungsmitteln, des Schmerzempfindens, und nicht zuletzt der eingeschränkten Behandlung von Krankheiten von Menschen in der Moderne unterscheiden, soll hier nicht bestritten werden. Vielmehr geht es um den gleichen Ablauf chemischer Grundprozesse im menschlichen Körper.

sprachen, ist die Frage, wie sich unterschiedliches Verhalten von Menschen in der Antike im Vergleich zu heute, abgesehen von materiellen Bedingungen, erklären lasse. Dabei kommen die oben behandelten Überlegungen zu Kultur ins Spiel, die sich aufgrund ihrer anthropologischen Grundlage als zielführend erweisen, weil „die Wahrnehmung, das Denken, Fühlen, Wünsen, Wollen und Tun des Menschen auch kulturell geprägt sind“.<sup>25</sup> Somit legitimiert das bereits damalige Vorhandensein von Kultur als kollektivem Phänomen die Anwendung des anthropologischen Kulturbegriffs, der Standardisierungen der Kommunikation, des Denkens, Fühlens und Handelns sowie der Kulturstandards.

#### 2.4. Bandbreite des Kommentars

Bisher erfolgte der Vergleich des Verhaltens lediglich zwischen Antike und Moderne, was jedoch differenziert werden muss. Denn unbestreitbar (ko)existierten im Mittelmeerraum verschiedene antike Kulturen, deren Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Verhalten gerade durch die Anwendung moderner kulturwissenschaftlicher Ansätze besonders ertragreich untersucht werden können. Auch wenn der größte Teil dieses Raumes in der Entstehungszeit der Ephesiaka zum römischen Imperium gehörte, brach die Diversität verschiedener Kulturen auch in der römischen Kaiserzeit nicht zusammen.<sup>26</sup>

Da der Kommentar, wie in der Einleitung angekündigt, auf dem Vergleich mit Parallelstellen beruht, erschwert abermals der Mangel an Quellenmaterial eine umfassende Analyse. Denn was bei *einem* Autor, in *einer* Inschrift oder *einem* Papyrus belegt ist, muss nicht für den Rest des Reiches zutreffen, gerade weil „no end to all difference was achieved by the Romans, no single homogeneous “Roman civilization”“<sup>27</sup>. Ein nicht unbedeutender Faktor ist auch die Entstehungszeit einer Quelle, die immer eine Momentaufnahme repräsentiert und weder zeitlich noch lokal als universell angenommen werden darf.<sup>28</sup> So dürfen etwa Ciceros spätrepublikanische Beschreibungen seiner Umwelt nicht ungeprüft auch auf die Kaiserzeit umgemünzt werden. Gleichzeitig muss im Hinterkopf behalten werden, dass die große Masse

---

<sup>25</sup> Straub/A. Thomas 2003<sup>2</sup>, 31.

<sup>26</sup> Zu Uniformität und Diversität und dem schwierigen Begriff Romanisierung vgl. Woolf 1992; ders. 1997; Sommer 2005, 17–25.

<sup>27</sup> MacMullen 2000, x–xi.

<sup>28</sup> Vgl. Woolf 1998, 11: „Roman culture was not static and its composition was never a matter of consensus. Over the centuries in which the identity ‘Roman’ was felt to be important, ways of eating, ways of dealing with the dead, styles of education and so forth underwent many transformations.“

an antiken Quellen aus den griechischen und römischen Kulturkreisen stammt, die Menschen aus anderen Kulturkreisen meist mit hohem Grad an Verständnislosigkeit gegenüberstehen.<sup>29</sup> Dies zeigt wiederum nur, dass erst die Interaktion mit fremdkulturell sozialisierten Menschen die Wahrnehmung der eigenen Kulturstandards ermöglicht, wenn es auch noch an Feinfühligkeit im Umgang mit diesen fremden Kulturstandards mangelte.

Trotz dieser Schwierigkeiten versucht der Kommentar, unter Berücksichtigung der genannten Vorbehalte eine Reihe an kulturellen Aspekten zu behandeln. Zu diesen gehören als größere thematische Kreise Verwaltung, Reisen, Kult, Sklaverei, Bildung, Hochzeit, Nachrichtenwesen, Piraten, Räuber und der Habitus, der Umgangsformen, Gewohnheiten und Sozialverhalten beschreibt.

---

<sup>29</sup> In manchen Verhaltensweisen herrscht zwar auch zwischen diesen beiden Kulturkreisen Unverständnis, jedoch überwiegen ihre Gemeinsamkeiten.

### 3. Die Ephesiaka

Nach der Beschreibung der für den Kommentar relevanten kulturwissenschaftlichen Konzepte folgt die Behandlung der Ephesiaka, die neben einer kurzen, linearisierten Inhaltsangabe und der Autorschaft die Überlieferungssituation und Datierung des Romans enthält. Abschließend folgt ein kurzer, aber unerlässlicher Umriss der Debatte um den Realitätsgehalt von fiktionalen Texten, bevor im folgenden Kapitel der Kommentar folgt. Da manche Bereiche wie die Bewertung des Romans hinsichtlich Struktur, Handlung und Stil, mögliche religiös motivierte Hintergründe, das Publikum des Romans und das Verhältnis zu bzw. die Abhängigkeit von Chariton für diese Arbeit zweitrangig sind, soll lediglich auf die umfangreiche Forschungsliteratur zu diesen Themen verwiesen werden.<sup>30</sup>

#### 3.1. Inhaltsangabe

Der Protagonist Habrokomes stammt aus einer führenden Familie in Ephesos und strotzt vor Schönheit und Hochmut. Letztere wird ihm zum Verhängnis, da er die Kräfte von Eros leugnet, der bei einem Fest für Artemis prompt dafür sorgt, dass sich der 16-jährige Jüngling und das 14-jährige Mädchen Anthia ineinander verlieben. Ihr Liebesleid hinterlässt bald körperliche Spuren, worauf von ihren Eltern ein Orakel von Apollon in Kolophon eingeholt wird, das große Leiden, aber auch ein versöhnliches Ende für die beiden ankündigt. Es folgt der Beschluss der Eltern, die Kinder miteinander zu verheiraten und sie darauf auf eine Reise Richtung Ägypten zu senden. Auf dieser Reise schwören sie, sich umzubringen, sollten sie voneinander getrennt werden. Nach kurzen Zwischenaufenthalten in Samos und Rhodos werden sie allerdings von Piraten gefangen genommen und gelangen zu deren Anführer Apsyrtos, dessen Tochter, Manto, in Liebe zu Habrokomes entbrennt. Dieser weist sie jedoch ab, worauf sie ihn vor ihrem Vater der Vergewaltigung bezichtigt, der wiederum Habrokomes foltern und einsperren lässt. Manto wird mit Moiris verheiratet und zieht mit ihm nach Antiochia; Anthia und die vormaligen Diener Rhode und Leukon werden dieser als Mitgift gegeben. Letztere

---

<sup>30</sup> Für Struktur, Handlung und Stil vgl. Rohde 1914<sup>3</sup>, 424–435; Gärtner 1967, 2066–2072; Hägg 1971b; Schmelting 1980, 75–130; Ruiz-Montero 1994, 1096–1119; dies. 2003; O’Sullivan 1995, 30–98; Bowie 1999, 49–51. Für religiöse Hintergründe vgl. Kerényi 1927, bes. 232–236; Merkelbach 1962, 91–113; ders. 1995, 347–363; Gärtner 1967, 2074–2080; Witt 1971, 243–254; O’Sullivan 1995, 139–144. Zum Publikum der antiken Romane vgl. Treu 1989b; Bowie 1996; zu dem des Xenophon vgl. Schmelting 131–138; Ruiz-Montero 1994, 1130f. Zum Verhältnis zu Chariton vgl. Gärtner 1967, 2080–2086; O’Sullivan 1995, 145–170; Whitmarsh 2011, 25–68.

werden nach Lykien verkauft, Anthia hingegen dem Ziegenhirten Lampon zur Frau gegeben. Als sich jedoch Moiris in Anthia verliebt, befiehlt Manto Lampon, Anthia zu töten, der sie jedoch aus Mitgefühl an kilikische Händler verkauft. Als sie auf ihrer Reise Schiffbruch erleiden, gerät Anthia in die Hände einer Räuberbande um deren Anführer Hippothoos, die sie Ares opfern wollen. Bevor dieses jedoch ausgeführt werden kann, reibt der Eirenarch in Kilikien, Perilaos, die Bande bis auf Hippothoos auf, verliebt sich in Anthia und bewegt sie dazu, ihn nach einer Frist von 30 Tagen zu heiraten. Inzwischen ist Habrokomes nach der Aufdeckung seiner Unschuld und seiner Freilassung auf der Suche nach Anthia und trifft auf Hippothoos, der ihm seine Vorgeschichte erzählt, Anthia aus Habrokomes' Erzählungen als das Mädchen wiedererkennt, das seine Bande opfern wollte, und seine Hilfe anbietet. Anthia will sich in der Hochzeitsnacht das Leben nehmen, bekommt von einem Arzt allerdings nur ein Schlafmittel und erwacht in ihrem Grab, aus dem sie kurz darauf geraubt wird. Sie gelangt nach Alexandria, wo sie von einem indischen König namens Psammis gekauft wird, dessen körperlichen Angriffen sie durch den Vorwand, als Kind der Isis geweiht worden zu sein, entgeht. Währenddessen erfährt Habrokomes von ihrem Graubraub, trennt sich von Hippothoos und sucht ihren vermeintlichen Leichnam, wird nach einem Schiffbruch in Ägypten allerdings von Räubern gefangen genommen und an den Veteranen Araxos verkauft, dessen Frau Kyno den Jüngling begehrt und ihren Mann tötet. Da Habrokomes ihre Tat verabscheut, bezichtigt sie ihn des Mordes an ihrem Ehemann, worauf Habrokomes vom Präfekten von Ägypten verurteilt wird, doch sowohl die Kreuzigung als auch der Tod am Scheiterhaufen werden vom Nil verhindert. Der Präfekt hört sich Habrokomes' Geschichte an, stattet ihn mit Geschenken aus, lässt ihn ein Schiff nach Italien besteigen und Kyno für den Mord kreuzigen. Mittlerweile ist Hippothoos mit seiner Bande nach Ägypten gezogen und überfällt den Zug von Psammis, wodurch Anthia in seine Hände gerät, er sie jedoch nicht erkennt. Da sie einen Vergewaltigungsversuch nur durch die Tötung ihres Angreifers verhindern kann, wird sie in eine Grube mit hungernden Hunden gesteckt, die jedoch von ihrem Aufseher, der sich in sie verliebt hat, gefüttert werden. Die Bande wird allerdings bald von einem zusammengestellten Heer unter der Führung von Polyidos zerschlagen, der sich in Anthia verliebt, wofür dessen Frau wenig Begeisterung zeigt und das Mädchen nach Italien in ein Bordell verkaufen lässt. Dort kann sie ihre Jungfräulichkeit nur bewahren, indem sie einen epileptischen Anfall vortäuscht. Inzwischen ist Habrokomes auf Sizilien bei einem Fischer untergekommen, der seine Frau nach

ihrem Tod mumifiziert hatte, arbeitet danach in Italien in einem Steinbruch. Hippothoos war zuvor abermals als einziger entkommen und heiratet in Sizilien eine reiche Witwe, wodurch er wenig später nach ihrem Tod ein großes Vermögen erbt. Auf der Suche nach Habrokomes kommt er mit einem Jüngling namens Kleisthenes als Geliebten nach Italien, erkennt Anthia im Bordell als das Mädchen, das er in der Grube zurückgelassen hatte, wieder und kauft sie. Wenig später erfährt er, wer sie ist, und macht sich mit ihr auf die Suche nach Habrokomes, der mittlerweile auf dem Rückweg nach Ephesos war und in Rhodos einen Zwischenstopp eingelegt hatte. Dort befanden sich auch seit einiger Zeit die vormaligen Diener Rhode und Leukon nach dem Tod ihres Herrn, dessen Vermögen sie geerbt hatten. Da auch Hippothoos und Anthia auf dem Weg nach Ephesos in Rhodos Halt machen, kommt es nacheinander zum Wiedersehen und Wiedererkennen der Personen. Zurück in Ephesos errichten Habrokomes und Anthia Gräber für ihre in der Zwischenzeit verstorbenen Eltern, Hippothoos adoptiert Kleisthenes und bleibt in Ephesos bei Habrokomes und Anthia.

### 3.2. Autor

Zu den großen Unbekannten des antiken Romans gehören neben seiner Entstehung und seinen Leser\*innen seine Autoren oder auch Autorinnen, die bis auf ihre Verbindung zum jeweiligen Roman nicht weiter in Erscheinung treten. Erster Anhaltspunkt für den Autor der Ephesiaka ist der Eintrag in der Suda, der auf Hesych v. Milet zurückgeht, allerdings einige Fragen aufwirft: Ξενοφῶν, Ἐφέσιος, ἱστορικός. Ἐφεσιακά· ἔστι δὲ ἐρωτικά βιβλία ἑ' περὶ Ἀβροκόμου καὶ Ἀνθίας· καὶ Περὶ τῆς πόλεως Ἐφεσίων· καὶ ἄλλα.<sup>31</sup> Die Nennung von ἑ' (10) als Buchanzahl steht im Gegensatz zu den 5 erhaltenen Büchern und war neben verkürzt erscheinenden Textstellen der Hauptgrund für die Annahme, dass es sich bei dem heute erhaltenen Roman lediglich um eine Epitome handelt (s. u. 3.3.). Diese Diskrepanz in der Buchanzahl kann einerseits durch eine unterschiedliche Bucheinteilung oder andererseits durch einen Fehler in der Suda bedingt sein, der entweder durch die Vorlage Hesych v. Milet, den Schreiber des Eintrags oder die irrtümliche Schreibung von ἑ' anstatt ε' verursacht worden sein konnte.<sup>32</sup>

Zum Namen wurde mehrfach geschlossen, dass es sich um eine Anlehnung an das be-

---

<sup>31</sup> Suda ξ 50 (Adler)

<sup>32</sup> Vgl. O'Sullivan 1995, 134f. Eine unterschiedliche Bucheinteilung können sich Rohde 1914<sup>3</sup>, 429 Anm. 1 u. Hägg 2004<sup>2</sup>, 181 vorstellen. Für die irrtümliche Schreibung von ἑ' anstatt ε' vgl. auch Salvini 1781, VII; Locella 1796, VI Anm. 4; Sinko 1940–46, 34; Henderson 2009, 208; O'Sullivan 2014, 47f.

rühmte Vorbild Xenophon v. Athen und damit um ein Pseudonym handelte.<sup>33</sup> Diesen Eindruck verstärken die Einträge vor und nach Xenophon v. Ephesos: Ξενοφῶν, Ἀντιοχεύς, ἱστορικός, Βαβυλωνιακά· ἔστι δὲ ἐρωτικά und Ξενοφῶν, Κύπριος, ἱστορικός. Κυπριακά· ἔστι δὲ καὶ αὐτὰ ἐρωτικῶν ὑποθέσεων ἱστορία περὶ τε Κινύραν καὶ Μύρραν καὶ Ἄδωνιν.<sup>34</sup> O'Sullivan führt in seinem früheren Werk auch noch die Möglichkeit an, dass es eine Sammlung von Liebesromanen gab, in der ein bekannter Autor und sein Werk feststanden, z. B. Ξενοφῶν Ἀντιοχεύς mit den Βαβυλωνιακά, andere Werke dagegen anonym überliefert waren, wie die Ἐφεσιακά und Κυπριακά, die folglich mit dem überlieferten Autorennamen Xenophon verbunden wurden.<sup>35</sup>

Die Angabe der Suda für Ephesos als Herkunftsort von Xenophon wird lediglich von Rohde angenommen, der dessen Wissen über die Gegend von Ephesos hervorhebt, insbesondere, dass nur an diesen Stellen Distanzangaben gemacht werden.<sup>36</sup> Doch bereits Lavagnini wendet ein, dass die Verbindung mit Ephesos lediglich auf der Suda beruhe und es dafür keine inhaltlichen Anhaltspunkte gebe und vom Titel des Romans abgeleitet worden sei.<sup>37</sup> Auch Gärtner bezweifelt in seinem RE-Artikel sowohl die Angabe von Ἐφέσιος in der Suda als auch die Ansässigkeit in Ephesos, da er „Präzision und Anschaulichkeit besonders in denjenigen Partien des Romans [vermisse], die Ephesos zum Schauplatz haben oder ephesische Bräuche betreffen.“ Verhältnismäßig ausführliche Details, die für eine Verbindung mit Ephesos sprächen wie der Festzug, könnten bloß mit scheinbar charakteristischen Zügen ausgestattet worden sein. Auch die Distanzangaben, die Rohde als wichtigen Beleg für die ephesische Herkunft sieht, seien teilweise aus Herodot und teilweise in modifizierter Form aus geographischen Handbüchern entnommen worden. Damit ist für Gärtner äußerst fraglich, ob es sich beim Autor um einen Einwohner von Ephesos gehandelt hat, doch sieht er die Existenz und Zuweisung des Werks Περὶ τῆς πόλεως Ἐφεσίων nicht zwangsweise in Frage gestellt, weil eine Übernahme von Details aus literarischen Vorlagen denkbar sei und durchaus gepflegt

---

<sup>33</sup> Vgl. Rohde 1914<sup>3</sup>, 409; Gärtner 1967, 2058 (mit älterer Literatur); Sartori 1985, 165; O'Sullivan 1995, 1f.; ders. 2014, 47; Henderson 2009, 208. Vorsichtiger sind Schmeling 1980, 16 u. Hägg 1983, 18f.

<sup>34</sup> Suda ξ 49 u. 51 (Adler).

<sup>35</sup> Vgl. O'Sullivan 1995, 1f.

<sup>36</sup> Vgl. Rohde 1914<sup>3</sup>, 422f. u. Anm. 3.

<sup>37</sup> Vgl. Lavagnini 1950, 145–156.

wurde.<sup>38</sup>

Schmeling hält es für möglich, dass Xenophon Bewohner oder sogar Bürger von Ephesos war, doch finde sich im Werk kein eindeutiger Beleg dafür. Gerade das Desinteresse an Ephesos spreche gegen eine solche Herkunft, doch womöglich hatte er andere Ziele, als Abläufe und Orte realistisch zu beschreiben, oder er hielt sich mit Absicht vage in der Beschreibung, um eine Art Märchen-Landschaft zu schaffen.<sup>39</sup>

Griffiths hat unterdessen aufgrund von Xenophons Kenntnissen von Ephesos, Alexandria und dem Nildelta den Vorschlag unterbreitet, dass dessen Familie aus Ephesos kam, er selbst jedoch in Alexandria lebte. Dagegen meint Ruiz-Montero, dass sich weder Ephesos noch Alexandria als Herkunftsorte mit Sicherheit belegen lassen.<sup>40</sup>

Wie Gärtner äußern sich O’Sullivan und Henderson skeptisch über eine ephesische Herkunft des Autors, und nach ersterem sei das einzige, das feststehe, dass er nicht aus Ägypten komme, „otherwise the map of Egypt on which his characters move [...] would not be so bizarre.“<sup>41</sup> Während O’Sullivan der Meinung ist, dass auch das Werk *Περὶ τῆς πόλεως Ἐφεσίων*, wenn es existiert habe, dem Autor der *Ephesiaka* fälschlich zugeschrieben worden sei, meint Henderson: „But the mention of other works by X., including one about Ephesus, may reflect real information.“<sup>42</sup>

### 3.3. Überlieferung

Der Roman ist lediglich in der Handschrift F (Florentinus Laurentianus Conv. Soppr. 627) aus dem späten 13. Jh. überliefert, die auch Chariton, Longos und fast die Hälfte von Achilleus Tatios enthält.<sup>43</sup> Die gedrängte und knappe Erzählweise darin veranlasste bereits Rohde zu der Überlegung, „gar nicht einen voll entwickelten Roman, sondern nur das Skelett eines Romans, einen Auszug aus einem ursprünglich viel umfangreicheren Buche vor sich zu haben.“ Zwar könne die unterschiedliche Anzahl der Bücher in der Suda (s. o. 3.2.) auch auf eine un-

---

<sup>38</sup> Vgl. Gärtner 1967, 2058f., Zitat auf 2058. Zu der Herkunft der Distanzangaben vgl. Lavagnini 1950, 153–155.

<sup>39</sup> Vgl. Schmeling 1980, 15–17. Die Meinung Sartoris 1985, 166, dass hier „l’origine éphésienne de Xénophon est résolument niée“ kann nicht geteilt werden.

<sup>40</sup> Vgl. Griffiths 1978, 426–431; Ruiz-Montero 1994, 1089–1091.

<sup>41</sup> O’Sullivan 1995, 2.

<sup>42</sup> Vgl. O’Sullivan 1995 2; ders. 2014, 48; Henderson 2009, 208.

<sup>43</sup> Vgl. O’Sullivan 2005, V; Henderson 2009, 210

terschiedliche Bucheinteilung zurückgehen, doch zusammen mit den verkürzten, beinahe unverständlichen Stellen sei der Gedanke an eine Epitome nicht gänzlich zu verwerfen. Dabei räumt er noch die Möglichkeit ein, dass es sich auch um eine vom Autor selbst erstellte Epitome handeln könnte.<sup>44</sup>

Diese Idee wurde von Bürger weiter ausgeführt, der Stellen herausarbeitet, in die ein Epitomator eingegriffen habe. Als Eingangsbeispiel vergleicht er die Liebesbezeugungen und Falschbeschuldigungen von Manto und Kyno, die im ersten Fall „ein nicht verächtliches Muster sophistischer Darstellung“ gebe, im zweiten jedoch „ohne jeden Schmuck und jedes Pathos im Tone eines kurz andeutenden Registers“ erscheine. Vollständig sei das Werk in Buch I, der ersten Hälfte von Buch II, in den größten Teilen von Buch III, nämlich 2–10, im zweiten Kapitel von Buch IV und am Schluss von Buch V, während das Ende von Buch II und III und der größte Teil von Buch IV und V chronikartig geschrieben seien. Manche Abschnitte dazwischen ließen sich allerdings auch nicht eindeutig bestimmen.<sup>45</sup>

Rohde und Bürger folgend spricht sich Gärtner für eine Epitome des Originals aus, die sich zwar zeitlich nicht fixieren lasse, die er aber in byzantinische Zeit setzt. Die Ungeschicklichkeit des Epitomators lasse möglicherweise auf ein privates Interesse schließen. Aufgrund der Unausgewogenheit der verkürzten Stellen schließt er Rohdes geäußerte Möglichkeit der Epitomierung seitens des Autors und Weinreichs Annahme einer später entstandenen, billigeren Ausgabe nach dem Erfolg der umfangreicheren aus.<sup>46</sup>

Entschieden dagegen spricht sich nach einer langen Tradition an Befürwortern von Bürgers Theorie als erster Hägg aus.<sup>47</sup> Nach Bürgers Ansätzen gebe es einen zu großen Widerspruch zwischen Epitomator und dessen Ausführungen: Einerseits habe er alle Episoden und die gesamte Route beibehalten, keine unmittelbaren Übergänge erlaube, die Wiederholungen genau kontrolliert, kleine informative Einschübe vorgenommen und an einigen Stellen die Darstellung radikal komprimiert. Andererseits habe er einmal durch die Auslassung der Vorstellung einer wichtigen Figur die logische Kohärenz durchbrochen und an einigen Stellen ein Wort oder einen Satzteil ausgelassen, was Hägg zu folgendem Schluss führt: „This care in

---

<sup>44</sup> Vgl. Rohde 1914<sup>3</sup>, 429 u. Anm. 1; Zitat auf 429.

<sup>45</sup> Vgl. Bürger 1892, 37–41; Zitat auf 40.

<sup>46</sup> Vgl. Gärtner 1967, 2072–; Rohde 1914<sup>3</sup>, 429 u. Anm. 1; Weinreich 1962, 14.

<sup>47</sup> Vgl. Hägg 2004<sup>2</sup>, 160 Anm. 3 für eine ausführliche Zusammenstellung der Anhänger der Epitome-Theorie.

larger matters and incomprehensible negligence in smaller simply cannot be reduced to a common denominator.“ Es habe zwar seine Berechtigung, wenn Bürger die Lücken in der Handlung erklären möchte, jedoch überstrapazierte er damit den einfachen, auf Unterhaltung ausgelegten Roman. Weiters habe er nie nach den Motiven oder Beweggründen eines möglichen Epitomators gefragt, die auch kaum beantwortet werden können. Abschließend vermisse man bei jedem Unterstützer der Epitome-Theorie auch eine Analyse der konkreten Methode, nach der ein Epitomator vorgegangen wäre.<sup>48</sup>

Lesky verweist zwar auch auf Hägg, zeigt sich in dieser Frage jedoch unentschlossen: „So hat Rohdes Vermutung, uns liege ein Auszug vor, manches für sich. Doch ist es bei diesem kümmerlichen Skribenten nicht auszuschließen, daß die genannten Erscheinungen einfach aus seinem geringen Können zu erklären sind.“<sup>49</sup> Ähnlich, jedoch weniger abwertend, äußert sich auch Schmeling: „I find the evidence to be circumstantial and frequently weak, applied as it is to a work which was not very carefully constructed by an author who, like his audience, was primarily interested in tales and adventures designed to amaze, startle, cause wonder, and stir simple emotions.“<sup>50</sup> Ruiz-Montero fügt der Widerlegung Häggs noch hinzu, dass die für Xenophon charakteristische Verwendung von καί in den fünf Büchern gleich sei, was auch auf Passagen in direkter Rede zutrefte, die nicht als Epitome verdächtigt worden wären.<sup>51</sup>

O’Sullivan weist wie bereits Hägg die Epitome-Theorie entschieden zurück und präsentiert dagegen einen neuen Ansatz, nämlich dass die Ephesiaka aufgrund der ständig auftauchenden formelhaften Sprache und wiederholten Szenen auf orale Erzähltradition zurückgehen. Diese Erklärung könne auch die Frage beantworten, warum der Roman trotz strenger, traditioneller Konventionen, die lange Prosa für den reinen Unterhaltungszweck nicht tolerierten, aufkommen konnte und warum zeitgenössische »Literaturkritiker« ihm, soweit wir wissen, keine Aufmerksamkeit schenkten. Die Frage der Verschriftlichung sei nicht eindeutig zu beantworten, jedoch scheinen die Ephesiaka ein *transitional text* zu sein, „that is a work that

---

<sup>48</sup> Vgl. Hägg 2004<sup>2</sup>, 162–177, Zitat auf 175; ders. 1983, 21 für eine ganz knappe Darstellung dieser Ausführungen.

<sup>49</sup> Lesky 1999<sup>3</sup>, 965. Vgl. Hägg 2004<sup>2</sup>, 161 Anm. 4 für weitere Literatur, die der Epitome-Theorie gegenüber skeptisch ist.

<sup>50</sup> Schmeling 1980, 15

<sup>51</sup> Vgl. Ruiz-Montero 1994, 1094–1096.

derives from and shows the influence of oral tradition, but also has features to indicate that it was composed by one who could write.“<sup>52</sup> Trotz dieser entschiedenen Widerlegungen der Epitome-Theorie durch Hägg und O’Sullivan sprechen sich Swain und Bowie mit dem Verweis auf Bürger für eine solche aus.<sup>53</sup>

Henderson sieht eine Annahme von Epitome nicht für notwendig, denn Sprache, Charakterisierungen, Handlung und Erzählstil „are consistent throughout, and suitably effective and entertaining at the level of simple, probably orally derived, storytelling.“<sup>54</sup> Außerdem sei nicht vorstellbar, dass der Roman ursprünglich die doppelte Länge und in einem ausgearbeiteteren Stil verfasst worden wäre. Whitmarsh geht auch nicht von einer Epitomierung aus, merkt jedoch an, dass sich der Roman von den anderen unterscheidet.<sup>55</sup>

### 3.4. Datierung

Neben der Frage nach Autorschaft und Epitome stellt sich die vielfach interessantere der Entstehungszeit. Aufgrund fehlender anderweitiger Belege können die Ephesiaka lediglich dem Inhalt nach datiert werden, was einige Schwierigkeiten mit sich bringt, wie bereits Rohde feststellte: „es ist nicht zu verwundern, daß die Ansätze der Gelehrten zwischen dem zweiten und dem fünften Jahrhundert hin und her schwanken.“<sup>56</sup> Die Aufzählung der wichtigsten Anhaltspunkte führt Rohde zur Datierung Ende 2. Jh./Anfang 3. Jh.: Das Amt des Präfekten von Ägypten, das 30 v. Chr. von Augustus geschaffen wurde, das des Eirenarchen in Kilikien, das in Kleinasien ab Trajan (98–117) erscheint, sowie der fehlende christliche Einfluss, das Bestehen des ephesischen Artemistempels, der 263 zerstört wurde, und das Orakel des Apollon bei Kolophon, das nach Severus Alexander (222–235) nicht mehr in den Quellen auftaucht.<sup>57</sup>

Auch Lesky setzt das Amt des Eirenarchen als *terminus post quem* und die Zerstörung des Artemistempels als *terminus ante quem* an. Zwar sei eine Rückverlegung der Handlung

---

<sup>52</sup> O’Sullivan 1995, 96f. Vgl. für die Rückweisung der Epitome ausführlich ebd. 100–139; für orale Erzähltradition ebd. 69–98, bes. 95–98.

<sup>53</sup> Vgl. Swain 1996, 104; Bowie 1999, 48.

<sup>54</sup> Henderson 2009, 202.

<sup>55</sup> Vgl. Whitmarsh 2011, 264.

<sup>56</sup> Rohde 1914<sup>3</sup>, 416. Vgl. ebd. Anm. 1 für eine Zusammenstellung von älterer Literatur mit Datierungsvorschlägen.

<sup>57</sup> Vgl. Rohde 1914<sup>3</sup>, 416–419.

und Übergehen der Zerstörung möglich, aber sollte aufgrund der Ähnlichkeit zu Chariton in der Datierung „kaum viel über das Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts“ hinausgegangen werden.<sup>58</sup>

Die bereits geäußerten Anhaltspunkte fasst auch Gärtner zusammen, verweist jedoch auch darauf, dass das Amt des Eirenarchen bereits früher eingeführt worden sein könnte. Einzelheiten wie die „Bildungsreise“ nach Ägypten oder die Psammis-Episode passen gut zur Kaiserzeit, jedoch könne der Zeitraum nicht genauer festgelegt werden, worin auch das Apollon-Orakel bei Kolophon und die Verwendung der alten Stadtnamen Byzantion, Perinthos und Mazakon nicht weiterhelfen können. Sollte der Roman jedoch vor dem des Achilleus Tatios anzusetzen sein, lasse sich der Zeitraum auf 100–170 eingrenzen, doch die „sprachlichen Ähnlichkeiten mit Chariton dürften es verbieten, ihn vom 1. Jhdt. n. Chr. allzuweit abzurücken“.<sup>59</sup>

Trotz der ungenauen Anhaltspunkte haben sich Forscher an einer genaueren Datierung für die Ephesiaka versucht. Witt sieht die *ὁμόνοια* zwischen Ephesos und Alexandria in der Zeit Gordians III. als Datierungskriterium an, als auch Münzen mit Isis und Artemis geprägt wurden. Moreschini datiert aufgrund der Funktionen und Kompetenzen des Eirenarchen zwischen die Herrschaft Hadrians (117–138) und 177, als die Aufgabenbereiche von Mark Aurel an den Provinzstatthalter übertragen wurden. Daran und an die Sprache des Werkes angelehnt meint Ruiz-Montero, dass der Roman am wahrscheinlichsten in die Zeit von Hadrian oder Antoninus Pius (138–161) zu setzen sei.<sup>60</sup>

Bis auf diese teilweise fragwürdigen Versuche lassen neuere Datierungen einen größeren Spielraum zu und tendieren zur ersten Hälfte des 2. Jh. Schmeling kann keinen genaueren Zeitrahmen als 125–200 abstecken. Nach Hägg bietet der Text selbst keine sichere Datierung, weshalb er ihn ins 2. Jh. einordnet. Swain und Bowie datieren beide Mitte 2. Jh. mit Fragezeichen und Whitmarsh spricht sich für Ende 1. Jh./Anfang 2. Jh. aus.<sup>61</sup>

Einen anderen Weg geht O’Sullivan, der die *communis opinio* hinterfragt und seine ei-

---

<sup>58</sup> Lesky 1999<sup>3</sup>, 965. Von einer Datierung „bald nach 100 n. Chr.“ spricht auch Weinreich 1962, 14.

<sup>59</sup> Vgl. Gärtner 1967, 2086f., Zitat auf 2087. Zu den Ähnlichkeiten mit Chariton vgl. ebd. 2081–2086. Byzantion wurde 330 in Konstantinopel, Perinthos gegen Ende d. 3. Jh. in Herakleia, Mazakon wahrscheinlich unter Tiberius (14–37) in Kaisareia umbenannt, dessen alter Name jedoch noch mindestens bis in severische Zeit verwendet wurde (vgl. IGLS IV, 1265, Z. 23).

<sup>60</sup> Vgl. Witt 1971, 244; Moreschini 1970–71; Ruiz-Montero 1994, 1091–1094.

<sup>61</sup> Vgl. Schmeling 1980, 18f.; Hägg 1983, 19f.; Swain 1996, 423; Bowie 1999, 40; Whitmarsh 2011, 263f.

genen Vorstellungen zur Datierung präsentiert: Die Bezeichnung ὁ ἄρχων τῆς Αἰγύπτου müsse nicht zwingend den *praefectus Aegypti* bezeichnen, doch da eine Datierung vor 50 ausgeschlossen werden kann, stellt dieser Umstand kein Entscheidungskriterium dar. Die Annahme eines *terminus post quem* 116/117 aufgrund des ersten Beleges eines Eirenarchen stehe auf keiner sicheren Basis, weil gerade dieser erste Beleg das Amt als bereits bekannt voraussetze und der Anführer einer Art Polizei, der δῖωγται, so bezeichnet werden habe können.<sup>62</sup> Die Basis für O’Sullivans Datierung ist seine Annahme, dass „an oral tradition of tales of love and adventure led to the composition in writing, as a transitional text, of the *Ephesian Tales* of ‘Xenophon’“, dem wenig später Chariton nacheiferte, seine Geschichte aber in Historiographie hüllte, um sie literarisch akzeptabel zu halten.<sup>63</sup> Aufgrund der Parodie des griechischen Liebesromans in Petrons *Satyricon*, das gegen Ende von Neros Regierung geschrieben worden sein durfte, und der Empfehlung *his mane edictum post prandia Callirhoen do* von Persius in seiner Satire sei für Chariton als *terminus ante quem* 55 und für Xenophon 50 anzusetzen.<sup>64</sup>

Ein neuer Anstoß kommt von Coleman, die auf Basis der Identifizierung von Νουκέρτιον mit Nuceria Alfaterna im Hinterland vom Golf von Neapel die Entstehung des Romans mit dem Vesuvausbruch im Jahre 79 und dessen Folgen in Verbindung bringt. Es heißt nämlich, dass Habrokomes per Schiff in Νουκέρτιον ankommt (s. u. V 8.1.–2.), obwohl es üblicher gewesen wäre in Pompeii oder Stabiae anzulegen und über den Landweg in die Stadt zu gelangen. Dies würde signalisieren, dass beide Häfen nicht angesteuert werden konnten, wie es nach dem Vesuvausbruch der Fall war, und damit Nuceria als „the default destination for anyone sailing in to the Bay of Naples south of Vesuvius“ angesehen werden kann. Der Abschluss des Baus der Straße zwischen Stabiae und Nuceria Alfaterna und des Hafens in Stabiae erfolgte spätestens 121. Damit ergibt sich für Coleman, dass einerseits eine Zeit nach dem Ausbruch verstreichen musste, bis die Unzugänglichkeit der Häfen allgemein bekannt war, was sie nicht vor den letzten Regierungsjahren Domitians (81–96) annimmt, und andererseits auch

---

<sup>62</sup> Vgl. O’Sullivan 1995, 2–9. Ausführlicher zum ὁ ἄρχων τῆς Αἰγύπτου s. u. III 12.6., zum ὁ τῆς εἰρήνης τῆς ἐν Κιλικίᾳ προεστώς s. u. II 13.3.

<sup>63</sup> O’Sullivan 2014, 52.

<sup>64</sup> Vgl. O’Sullivan 1995, 168–170; Pers. 1,134.

nach der Wiedereröffnung, was bis in den letzten Regierungsjahren Hadrians (117–138) oder auch noch den ersten von Antoninus Pius (138–161) möglich war.<sup>65</sup>

### 3.5. Realität vs. Fiktion(alität)

Da das Verhältnis zwischen Realität und Fiktion in der Literaturwissenschaft intensivste Bearbeitung erfahren hat und einen enormen Umfang an Forschungen in unterschiedliche Richtungen angeregt hat, würde eine ausführliche Darstellung diese Arbeit ausufern lassen, weshalb an dieser Stelle lediglich für den Kommentar relevante Endergebnisse kurz präsentiert werden sollen.<sup>66</sup> Grundsätzlich bemüht sich ein antiker Autor um Realismus, damit seine fiktionale Darstellung auch gelesen wird.<sup>67</sup> Die vertraute Welt der Lesenden wird zwar literarisiert, spiegelt diese jedoch noch immer wider. Für diesen Zweck stellt die Eingliederung von fiktionalen Stellen kein Hindernis dar, denn es gilt: „le tout y est plus fictif que chacune de ses parties.“<sup>68</sup> Auch sprachliche Aspekte sprechen für einen Wirklichkeitsbezug, da auch fiktionale Rede Sprache wiedergebraucht und sich damit unweigerlich auf die Lebenswelt des Publikums bezieht.<sup>69</sup>

Mit dem Verhältnis zwischen Realität und Fiktion hat sich auch Iser auseinandergesetzt und die Vorgänge Selektion und Kombination herausgearbeitet. Durch die Selektion werden Realitätselemente „aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang, d.h. aus den vorhandenen Umweltsystemen herausgebrochen [...] und in eine andere Umgebung eingerückt, d.h. anders kontextualisiert“, was er Kombination nennt.<sup>70</sup> Infolgedessen seien die entnommenen Einzel-elemente nicht mehr an das Ausgangssystem gebunden, sondern entwickelten neue Beziehungen, und seien keine fiktiven Elemente, weil sie auch den alten Hintergrund behalten. Die Intention des Autors stecke in den gewählten Realitätsbausteinen und „bewirkt es, daß bestimmte Sinnsysteme der Lebenswelt zu Bezugsfeldern des Textes und diese wiederum zum Kon-

---

<sup>65</sup> Vgl. Coleman 2011, 31–39, Zitat auf 36.

<sup>66</sup> Für eine präzisere Zusammenfassung vgl. Riess 2001, 349–374, der die literaturwissenschaftlichen Aspekte ausführlicher einbezieht und auch auf die Fiktion in der Geschichtsschreibung eingeht, die hier übergangen wurde.

<sup>67</sup> Vgl. Morgan 1993, 197–201.

<sup>68</sup> Genette 1991, 60. So auch Treu 1989a, 124 zum antiken Roman: „Das Gesamtbild ist nicht real. Die Facetten können Reales in unterschiedlicher Deutlichkeit abbilden.“

<sup>69</sup> Vgl. Warning 1983, 203.

<sup>70</sup> Riess 2001, 357.

text wechselseitiger Auslegung werden.“<sup>71</sup>

Neben der Selektion hebt A. Assmann die Bedeutung der Komponente Addition hervor, durch die „die Fiktion ihren Bereich aus dem Gesamt der Realität“ ausgrenze.<sup>72</sup> Um das Wirklichkeitsverhältnis zu klären, schlägt sie eine primäre und eine sekundäre Ebene der Modellierung vor (s. Abb. 3). Als Basis für das primäre Realitätsmodell dient die Gegenüberstellung von »Realität« und »verbaler Realität«, wodurch es kollektiv, „also Gemeinbesitz einer Kulturgemeinschaft in einer bestimmten historischen Epoche,“ und implizit, „also unbewußter, internalisierter Gemeinbesitz,“ ist.<sup>73</sup> Dagegen bezieht sich die zweite Ebene der Modellierung auf die »verbale Realität« und ist individuell, „von einem bewußten und persönlichen Geist geschaffen,“ und explizit, wodurch es „das unbewußte Weltbild in einem Meta-Diskurs“ verarbeitet.<sup>74</sup>

Daraus folgt für den Realitätsgehalt der Ephesiaka, dass Xenophon bestimmte Realitätsbausteine selektiert und kombiniert, allerdings auch nicht der Realität entsprechende Elemente addieren konnte. Die Bausteine werden damit zwar in einen anderen Kontext gesetzt, können aber von den Lesenden noch immer verstanden und nachvollzogen werden, was mit dem Punkt zusammenhängt, der bei der Bewertung des Realitätsgehalts von antiken Romanen gerne vergessen wird: Das mangelnde Wissen von Autor\*innen und Leser\*innen. Bei der Suche nach realen Elementen im Roman stoßen Forscher\*innen immer wieder auf Ungereimtheiten, die sich mit anderen Quellen nicht in Einklang bringen lassen. Zwar wäre eine Addition möglich, doch könnte es sich auch schlicht um fehlendes Wissen handeln. Trotz der Vernetzung und Mobilität in der Kaiserzeit konnten Autor\*innen kaum den gesamten Mittelmeerraum kennen, weder in geographischer noch in kultureller Hinsicht. Ihr Wissen stammte aus eigener Bildung, dem alltäglichen Umgang und dem kollektiven Gedächtnis. Wenn ausgedehnte Reisen ausblieben oder der Zugang zu entsprechender Literatur bzw. Bibliotheken eingeschränkt war, waren sie auf Gewährsleute, Geschichten und die eigene Phantasie angewiesen. Erreichten sie die Grenzen ihres Wissens, wurde die Welt dennoch in einer für die Leser\*innen realistischen Weise dargestellt. Da auch diesen in der Regel weitreichendere

---

<sup>71</sup> Vgl. Iser 1983, 125–129, Zitat auf 127.

<sup>72</sup> A. Assmann 1980, 14.

<sup>73</sup> A. Assmann 1980, 16.

<sup>74</sup> Vgl. A. Assmann 1980, 14–17, Zitat auf 17.

Kenntnisse über entfernte Orte und deren Gepflogenheiten fehlten, reichte es aus, wenn die Darstellung nachvollziehbar war. Dabei spielte es keine Rolle, ob dies der Wirklichkeit entsprach, denn diese lag weit entfernt, es musste lediglich für Leser\*innen und Autor\*innen verständlich sein und die für diese plausible Realität abbilden.<sup>75</sup> Dass die Namen der Personen in den Ephesiaka eher die des griechischen Festlands und nicht Kleinasiens widerspiegeln, dürfte wenige gestört haben.<sup>76</sup> Dieser Punkt des mangelnden Wissens soll daher mit in die Analyse der Stellen einfließen, besonders, wenn er in der Interpretation bisher unbeachtet geblieben ist.

Die Selektion, Kombination und Addition der Bausteine garantieren, dass den Ephesiaka nicht, wie von Treu befürchtet, die Erfassung von Wirklichkeit wie in modernen Romanen zugrundegelegt wird. Auch seinem weiteren Bedenken, dass dieses späte Genre geprägt durch Traditionen und Konventionen „für die direkte Erforschung der gesellschaftlichen Realität der Zeit von geringerer Aussagekraft ist als andere literarische Genres“, wird durch die Zuhilfenahme dieser Erklärungen entgegengesteuert, weil Xenophons Roman damit indirekt gelesen und interpretiert wird.<sup>77</sup> Schließlich verdeutlichen Selektion, Kombination und Addition auch, wie Fiktion arbeitet: „It reflects a historical setting, a milieu, a way of life and thought, but not normally an event.“<sup>78</sup> Anders gesagt befinden sich im fiktionalen Text der Ephesiaka Elemente, die ohne Vergleich weder als real noch als fiktiv eingestuft werden können und sich damit auf Meta-Kulturdiskursebene manifestieren. Dagegen haben sich verschiedenste archäologische, numismatische, epigraphische, papyrologische und literarische Quellen erhalten, die

---

<sup>75</sup> Vgl. Bowersock 1994, 51: „In reading fiction we must be able to accept the historical context, even though we know it is not real. It must fall within the boundaries of the possible and represent what for the reader would be credible.“ Für die Idee von „believable fiction“ vgl. Morgan 1993, 226–229; für die Frage der Realität aus antiker Sicht vgl. Treu 1989a, 110–114.

<sup>76</sup> Vgl. Bowie 1999, 49f.

<sup>77</sup> Vgl. Treu 1989a, 124.

<sup>78</sup> Bowersock 1994, 52. Dies ist auch der Grund, warum keine konkreten historischen Elemente enthalten sind, wie es sich Althistoriker\*innen heute wünschen würden wie etwa Ruiz-Montero 1994, 1120: „Xenophon fügt nun [...] die Handlung seines Romans in einen realen Kontext, gebildet durch die Gesellschaft des 2. Jh.s n. Chr., ein [...]. Nichtsdestoweniger, und obwohl wir der Meinung sind, daß [...] dieser Roman neben anderen literarischen und epigraphischen Dokumenten für die Erforschung dieser Gesellschaft berücksichtigt werden muß, werden wir auch in Xenophons Fall keine präzisen Hinweise finden, die den Text zu einem bekannten historischen Faktum in Beziehung setzen.“

Diskurse des primären Realitätsmodells generieren.<sup>79</sup> Der Vergleich dieser beiden Diskursarten soll die Selektion der Realitätsbausteine im Roman aufzeigen und dessen Quellenwert verdeutlichen, auch wenn dessen gesellschaftliches Panorama weniger ausgeprägt erscheint als in den lateinischen Romanen.<sup>80</sup> Dieses Vorhaben unterscheidet sich insofern von den bisherigen Untersuchungen zu Realia der Ephesiaka, als es in eine tiefere kulturelle Ebene vorstößt und diese analysiert. Es gilt die kulturelle Matrix hinter den Ephesiaka zu ergründen: „They are not, of course, photographs of reality, but it is undeniable that they sprang from, and in their turn helped to shape, a historically located cultural matrix.“<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass es sich auch hier um ein Realitätsmodell handelt, das sich aus »Realität« und »verbaler Realität« zusammensetzt. Zwar spielen sich die Handlungen von Menschen in der »Realität« ab, drücken sich jedoch für die Nachwelt in der »verbaleren Realität« aus. Doch auch diese »verbale Realität« erlaubt als Momentaufnahme nicht, dass Quellen ungefragt und unverglichen als »Realität« aufgefasst werden dürfen; dies wird erst durch die Analyse von Diskursen sichergestellt.

<sup>80</sup> Vgl. Treu 1989a, 114–116; Riess 2001, 354 Anm. 40 u. 362.

<sup>81</sup> Morgan 1996, 71.

## 4. Kommentar

Es folgt als Herzstück der Kommentar von ausgewählten Stellen aus den fünf Büchern der Ephesiaka. Vorweg sei darauf hingewiesen, dass manche der offensichtlichen und bereits breit diskutierten realen Elemente zwar angesprochen, aber, sofern sie keine neuen Erkenntnisse bringen, nicht weiter verfolgt werden. Weiters wurde die Namensfülle der Figuren in den Ephesiaka bereits in einem Beitrag von Hägg ausführlich kommentiert, weshalb diese hier nicht noch einmal aufgegriffen wird.<sup>82</sup> Der griechische Text richtet sich nach der Teubner-Ausgabe von O'Sullivan.<sup>83</sup>

### 4.1. Buch 1

**I 1.2. συνήνθει δὲ αὐτῷ τοῖς τοῦ σώματος καλοῖς καὶ τὰ τῆς ψυχῆς ἀγαθὰ· παιδείαν τε γὰρ πᾶσαν ἐμελέτα καὶ μουσικὴν ποικίλην ἤσκει, καὶ θήρα δὲ αὐτῷ καὶ ἵππασία καὶ ὄπλομαχία συνήθη γυμνάσματα.**

In dem nach Städten geordneten Katalog mit den Belegen rund um die Ephebie (s. u. I 2.2.) in Hellenismus und Kaiserzeit führt Kennell auch Xenophon als Quelle für Ephesos an; für ἵππασία, ὄπλομαχία, μουσική und θήρα sogar als einzige Quelle.<sup>84</sup> Dagegen hält Tagliabue es für wahrscheinlicher, dass diese Aufzählung der Ausbildung auf klassische Zeit anspielt und nicht die Verhältnisse der Kaiserzeit widerspiegelt: μουσική verliere mit dem Aufkommen literarischer Kultur ihre Bedeutung; die ideale Nutzung von θήρα habe in der παιδεία der Klassik gelegen; ἵππασία der klassischen Zeit als aristokratisches Privileg passe zu Habrocomes' Herkunft und Reichtum; weiters seien die beiden Schriften Ἰππαρχικός und Περὶ ἵππικῆς von Xenophon v. Athen gemeinsam mit dem Rückgang der athenischen Kavallerie in hellenistischer Zeit „further proof of the Classical nature of Habrocomes' παιδεία“; die kaiserzeitlichen Belege von ὄπλομαχία würden eine andere Bedeutung aufweisen und der Ausdruck deshalb in den Ephesiaka auf klassische Zeit schließen lassen. Dies und das Fehlen von Athletik als wichtiger Teil der παιδεία der Kaiserzeit würde die Handlungszeit des Romans in die

---

<sup>82</sup> Vgl. Hägg 1971a.

<sup>83</sup> O'Sullivan 2005.

<sup>84</sup> Vgl. Kennell 2006, 53f.

klassische Zeit verlegen.<sup>85</sup> In Tagliabues Argumentation wird allerdings ein wichtiger Faktor außer Acht gelassen: die grundlegende Bedeutung dieser Tätigkeiten im Alltagsleben der ganzen Gesellschaft. Selbst wenn μουσική mit dem Ende der oralen Tradition ihren Stellenwert einbüßt, verschwindet sie nicht. In der Kaiserzeit reißt das Jagen nicht ab, auch wenn sich dessen Charakter geändert hat.<sup>86</sup> Reiten gehört noch immer zu einer grundlegenden Tätigkeit für diejenigen, die sich Pferde leisten konnten, und Habrokomes beherrscht das Reiten auch (s. u. II 12.3.).<sup>87</sup> Wenn sich die Verwendung des Begriffes ὄπλομαχία verändert und nicht mehr den Hoplitenkampf der klassischen Zeit bezeichnet, ist die Kampfausbildung für junge Männer noch immer Bestandteil der Ephebie, was die regelmäßigen Einträge eines Waffentrainers (ὄπλομάχος) in den Ephebenlisten verdeutlichen.<sup>88</sup> Die Fortsetzung dieser grundlegenden Tätigkeiten in der Kaiserzeit machen es unmöglich zu sagen, ob diese auf die klassische παιδεία zurückgehen oder die kaiserzeitliche widerspiegeln. Da es sich hier allerdings um dieselben Tätigkeiten handelt, deren Begriffe lediglich leichtem Bedeutungswandel unterworfen sind, macht es jedoch auch keinen Unterschied, dass sich eine Zuweisung in klassische Zeit genauso wenig festlegen lässt wie in die Kaiserzeit.

**I 2.2. ἦγετο δὲ τῆς Ἀρτέμιδος ἐπιχώριος ἑορτή· ἀπὸ τῆς πόλεως ἐπὶ τὸ ἱερόν (στάδιοι δὲ εἰσὶν ἑπτὰ) ἔδει [δὲ] πομπεῦειν πάσας τὰς ἐπιχωρίους παρθένους κεκοσμημένας πολυτελῶς καὶ τοὺς ἐφήβους, ὅσοι τὴν αὐτὴν ἡλικίαν εἶχον τῷ Ἀβροκόμῃ.**

Bei dieser Einführung in das Fest für Artemis und der Beschreibung des Tempels vermissen altertumskundige moderne Leser\*innen entscheidende Merkmale, was zur Frage führt, ob Xenophon Ephesos realistisch dargestellt hat. Zunächst einmal Artemis selbst: Weder hier noch in der späteren Prozession (s. u. I 2.4.–3.1.) gibt es Hinweise, dass es sich um die ephesische Artemis handelt. Diese war gekennzeichnet durch ihre Verschmelzung einer östlichen

---

<sup>85</sup> Vgl. Tagliabue 2011, 199–201, Zitat auf 200. Vgl. zu fehlenden Hinweise auf die Handlungszeit Schmeling 1980, 22: „Xenophon divorces himself and his background from his novel, and then divorces his story from historical ties, allowing it to float freely through time and space.“ Zur Unvermeidbarkeit der Einarbeitung von realen Elementen s. o. 3.5.

<sup>86</sup> Für die Bedeutung und weitere Praxis der Jagd in der Kaiserzeit vgl. Lane Fox 1996, 147f.

<sup>87</sup> Vgl. Hyland 1990, 235: „Throughout history possession of a horse implied that the owner was a man of means and rank. [...] Therefore few people were in the fortunate position of actually owning horses, and most references to the civilians possessing them are to *equites*, senators and the wealthy man about town or his sons sowing their wild oats.“

<sup>88</sup> Vgl. Wiemer 2011, 496 u. Anm. 24.

Artemis, die mit der Muttergöttin, Kybele oder Anahita identifiziert wurde, und einer griechischen, die die freie Natur und Jagd symbolisierte. Letztere dominierte nach der griechischen Kolonisation über erstere, doch behielt sie als Eigenheiten die Eunuchenpriester und den mit Brüsten bedeckten Oberkörper bei.<sup>89</sup> Weiters stellt sich die Frage, warum das Artemision, das als eines der sieben Weltwunder galt und auch in der Kaiserzeit ein sehr aktives religiöses Zentrum war, keine detailliertere Darstellung erfährt als τὸ ἱερόν. Aus der Sicht des Autors wäre eine genauere Beschreibung überflüssig, da ihm und wahrscheinlich auch seinen Leser\*innen die Bedeutung des Artemision bewusst gewesen sein dürfte.<sup>90</sup>

An dieser Stelle erfolgt eine der wenigen genauen Angaben Xenophons, nämlich zur Distanz bis zum Artemistempel, was Rohde dazu veranlasste, in Ephesos den Herkunftsort des Autors zu sehen.<sup>91</sup> Die Distanz vom Magnesischen Tor zum Tempel in der Kaiserzeit betrug etwa 2000 m, bis zur südöstlichen Ecke des Peribolos mindestens 1600 m, während die sieben Stadien bei einer Umrechnung von 185 m auf lediglich 1295 m kämen. Aus diesem Grund bezweifelt Lavagnini direkte Ortskenntnisse des Autors und sieht die genauen Angaben in literarischer Tradition begründet.<sup>92</sup> Tagliabue sieht darin allerdings zurecht eine zu präzise Erklärung, weil zum einen Menschen Distanzen anders wahrgenommen haben und es zum anderen nicht in Xenophons Interesse lag, exakt zu sein, sondern seine Leser\*innen mit für sie realistischen Angaben zu versorgen.<sup>93</sup>

## I 2.2 ἦν δὲ αὐτὸς περὶ τὰ ἑξκαίδεκα ἔτη καὶ τῶν ἐφήβων προσήπτετο

Die Ephebie bezeichnet eine Stufe des Mannes zwischen Kindheit und Erwachsenenalter (12–18/20 J.) und speziell die damit verbundene ein- bis zweijährige Ausbildung, nach der ein junger Mann als volljährig, heirats- und vermögensfähig galt. Das Angehören zu dieser Stufe sowie Länge und Art der Ausbildung variierten je nach Ort und Zeit. Die Quellen für die Ausbildung sind erstmal ab dem 4. Jh. v. Chr. in Athen fassbar, jedoch kann von ähnlichen Vorläu-

---

<sup>89</sup> Vgl. Tagliabue 2011, 228. Für unterschiedliche Interpretationen der runden Vorsprünge am Oberkörper vgl. Ch. M. Thomas 2004<sup>2</sup>, 86 Anm. 12.

<sup>90</sup> Vgl. Tagliabue 2011, 229. Zur Bedeutung des Artemision vgl. Plin. Nat. hist. 36,95,1: *Graecae magnificentiae vera admiratio exstat templum Ephesiae Dianae CXX annis factum a tota Asia.*

<sup>91</sup> Vgl. Rohde 1914<sup>3</sup>, 422f. u. Anm. 3.

<sup>92</sup> Vgl. Lavagnini 1950, 148–155.

<sup>93</sup> Vgl. Tagliabue 2011, 236. Für die unterschiedliche Wahrnehmung von Distanzen vgl. Garnsey/Saller 2014<sup>2</sup>, 27f.

fern ausgegangen werden. Ab den späten 380-er und 370-er Jahre waren alle athenischen jungen Männer zu dieser zweijährigen Ausbildung verpflichtet, die Wachehalten in Attika und Training im Gymnasion beinhaltete.<sup>94</sup>

In der Alexanderzeit diente die zweijährige Ausbildung in Athen als Vorbereitung auf einen Einsatz im Krieg, weshalb Speerwerfen, Bogenschießen, die Bedienung von Katapulten, Erkundungen und Wachdienste im Vordergrund standen. Die Epheben bekamen ein Entgelt bezahlt und ab dem zweiten Dienstjahr erhielten sie Schild und Lanze auf Staatskosten, während sie lediglich Helm und Brustpanzer privat zu bezahlen hatten. Die Ausstattung von 500 Epheben pro Jahr ging mit hohen Kosten einher und war nach dem Lamischen Krieg nicht mehr zu halten: Die Dienstzeit wurde auf ein Jahr verkürzt, die Besoldung erfolgte nunmehr unregelmäßig und die gesamte Ausrüstung war selbst zu bezahlen, was einen Rückgang auf 20–50 Epheben pro Jahr zur Folge hatte. Der militärische Charakter blieb weiterhin erhalten, selbst nach der Schlacht bei Actium und der einsetzenden *pax Romana*, was sich an den Reliefdarstellungen erkennen lässt. Doch auch noch ein athenischer Volksbeschluss aus dem ersten Drittel des 3. Jh. zeigt diesen militärischen Charakter, wenn die Epheben in der Prozession der Mysterien von Eleusis als *παραπέμπουσα στρατιά* und in *πανοπλία* marschieren sollen.<sup>95</sup>

Zwar hielt sich der Waffentrainer (*όπλομάχος*), doch standen Wettkämpfe sportlichen Charakters im Zentrum: Langstreckenlauf (*δόλιχος*), Sprint über einfache (*στάδιον*) und doppelte (*διάθλος*) Distanz, Wettlauf mit Rüstung (*όπλον*), Staffellauf (*λαμπάς*), Ringen (*πάλη*) und Pankration. Daneben wurden Preise an die besten Trompeter und Herolde vergeben. Doch auch die literarische Bildung wurde nicht vernachlässigt und am Ende des Jahres abgeprüft und in Wettbewerben gab es Preise für das Abfassen und Vortragen von Prunkreden und Prunkgedichten. Die Feste der Epheben zu Ehren von Göttern und Heroen fanden weiterhin statt, jedoch übernahmen sie zusätzlich Aufgaben in der Ausübung des römischen Kaiserkults.<sup>96</sup>

Der 16-jährige Habrokomes ist bereits als Ephebe eingetragen und in der Ausbildung, was von Rogers und Kleijwegt als Beleg dafür genommen wird, dass das Eintrittsalter nicht

---

<sup>94</sup> Vgl. Kennell 2006, ix–x.

<sup>95</sup> Vgl. Wiemer 2011, 490–495; IG II<sup>2</sup> 1078, Z.18 (*παραπέμπουσα στρατιά*) u. 26 (*πανοπλία*).

<sup>96</sup> Vgl. Wiemer 2011, 496–498.

bei 18 Jahren liegen musste.<sup>97</sup> Nach Kleijwegt lag das Eintrittsalter in Ägypten und Teilen Kleinasiens im Gegensatz zum Athen der klassischen Zeit sogar bei 14 Jahren, doch gebe es allgemein zahlreiche Belege für einen Eintritt vor dem Alter von 18 Jahren, womöglich zu dem Zweck, die jungen Männer früher in das Erwachsenenleben und damit die Politik einzuführen, jedoch gelte: „Clearly, in the Hellenistic-Roman period there was no uniform age of entrance.“<sup>98</sup> Damit spiegelt Xenophons Angabe des Eintrittsalters die Praxis der Kaiserzeit wider, von der er bereits im Hinblick auf sein Publikum nicht weit abweichen konnte, da es sich bei der Ephebie um eine in der Oberschicht etablierte gesellschaftliche Praxis handelte.

### **I 2.3. ἔθος ἦν <ἐν> ἐκείνη τῇ πανηγύρει καὶ νυμφίους ταῖς παρθένους εὐρίσκεισθαι καὶ γυναῖκας τοῖς ἐφήβοις**

Nach dieser Aussage gibt es den Brauch, dass sich junge Menschen im heiratsfähigen Alter beim beschriebenen Fest (s. o. I 2.4–3.1.) kennenlernen. Auch wenn Tagliabue meint, dass „Xen.’s social and moral interest is here [sc. bei der Prozession] more important for the ideology of the novel“ und er damit den universellen Charakter des Kennenlernens als zu exemplarisch ansieht, weist er auf die soziale Bedeutung solcher Feste hin.<sup>99</sup> So meint auch Fusillo: „le feste sono il momento più favorevole allo scambio fra i sessi in società caratterizzate dalla segregazione femminile“.<sup>100</sup> Die Beteiligung und Einbindung von Frauen in die Gesellschaft nahm ab hellenistischer Zeit immer mehr zu, was sich z. B. in Vereinigungswesen zeigt: Dort konnte eine Frau „nicht nur Mitglied, Wohltäterin oder Patronin einer Vereinigung sein, sondern auch eine solche gründen.“<sup>101</sup> Was die Stellung und Bedeutung der Frau im politischen Leben der Kaiserzeit angeht, erfolgt die Bewertung auf unterschiedlicher Weise: Im kaiserzeitlichen Kleinasien zeigt sich einerseits, dass Frauen Ämter und Liturgien übernehmen und sogar Mitglieder von Rat und Gerusia werden konnten. Dazu gehörten auch das eponyme Amt, das mit der höchsten Würde verbunden war, das des Spielgebers (Agonothet) und das

---

<sup>97</sup> Vgl. Rogers 2012, 106; Kleijwegt 1991, 92.

<sup>98</sup> Vgl. Kleijwegt 1991, 91f. u. Anm. 95, Zitat auf 91. Für die politische Bedeutung der Ephebie vgl. Wiemer 2011, 505–516.

<sup>99</sup> Tagliabue 2011, 233.

<sup>100</sup> Fusillo 1989, 197.

<sup>101</sup> Sommer 2006, 216.

des Gymnasiumvorstehers (Gymnasiarchen).<sup>102</sup> Sommer betont jedoch, dass Frauen von städtischen Ämtern, die echte Verwaltungsfähigkeit behielten, weiterhin ausgeschlossen wurden, denn die ehemaligen politisch bedeutenden Ämter wie Eponymenämter, Agonothesie und Gymnasiarchie seien lediglich zu munizipalen Liturgieämtern verkommen. Hinzu komme, dass Frauen von politischen Stätten ferngehalten wurden und selbst in der Kaiserzeit „Aufwendungen auch für öffentliche Zwecke nur unter Beistand ihres Vormundes machen“ konnten.<sup>103</sup> Doch selbst wenn die Ämter ihr Prestige verloren haben sollten, ist nichtsdestotrotz allein die Einbindung von Frauen in die Politik ein Zeichen dafür, dass spätestens ab der Kaiserzeit eine Aufweichung der strikten Trennung von weiblichem und männlichem Bereich in der griechischen Kultur einsetzte. Was jedoch blieb, war der eingeschränkte Kontakt zwischen unverheirateten jungen Männern und Frauen, die bei Festen die willkommene Gelegenheit nutzen konnten, sich abseits elterlicher Obhut zu treffen: „The Greek religious feasts, often celebrated continuously for several days and nights, offered the only opportunity for young people of both sexes to be together without their parents supervising them“.<sup>104</sup> Darauf weist auch eine spätere Stelle hin, in der Anthia meint, dass sie als Jungfrau geschützt bzw. bewacht wird und sich fragt, wer ihr helfen wird, wem sie sich anvertrauen kann und wo sie Habrokomes wohl wiedersehen würde (vgl. I 4.7.: „παρθένος ἐγὼ φρουρουμένη. τίνα βοηθὸν λήψομαι; τίني πάντα κοινώσομαι; ποῦ δὲ Ἀβροκόμην ὄψομαι;“).

**I 2.4.–3.1. παρήεσαν δὲ κατὰ στίχον οἱ πομπεύοντες· πρῶτα μὲν τὰ ἱερὰ καὶ δᾶδες καὶ κανᾶ καὶ θυμιάματα· ἐπὶ τούτοις ἵπποι καὶ κύνες καὶ σκεύη κυνηγετικὰ ἰῶδρίψ πολεμικά, τὰ δὲ πλεῖστα εἰρηνικά. \*\*ἐκάστη δὲ αὐτῶν οὕτως ὡς πρὸς ἐραστὴν ἐκεκόσμητο. [...] Ὡς οὖν ἐτετέλεστο μὲν ἡ πομπή, ἦλθον δὲ εἰς τὸ ἱερὸν θύσοντες ἅπαν τὸ πλῆθος καὶ ὁ τῆς πομπῆς κόσμος ἐλέλυτο, ἦεσαν δὲ ἐς ταῦτὸν ἄνδρες καὶ γυναῖκες, ἔφηβοι καὶ παρθένοι**

Die vergleichsweise detaillierte Beschreibung der Prozession lässt die Frage aufkommen, ob eine der drei bekannten Feste für Artemis begangen wurde, die Ephesia, die Artemisia oder das Fest der Geburt der Göttin in Ortygia. Unglücklicherweise lässt Xenophons Festprozess-

<sup>102</sup> Vgl. Nollé 1994, 233–235.

<sup>103</sup> Vgl. Sommer 2006, 215–217, Zitat auf 216. Für die gelegentliche Teilnahme von Frauen und Kindern an Volksversammlungen vgl. Korenjak 2000, 49 Anm. 31.

<sup>104</sup> Hägg 1983, 123.

on nicht eindeutig auf eines dieser drei Feste schließen, was besonders der universellen Charakterisierung geschuldet ist, die sich auf beinahe jedes griechische Fest beziehen könnte.<sup>105</sup>

Die Ephesia haben ihren Ursprung in einem panionischem Fest, das in Ephesos im Monat Artemision im gemeinsamen Heiligtum der Ionier, im Panionium, gefeiert wurde, das Poseidon Heliconius geweiht war. Dort wurden im 6. und frühen 5. Jh. v. Chr. die Panionia begangen, doch wurden sie ab dem frühen 4. Jh. v. Chr. aufgrund der andauernden Kriegsgefahr an einem sicheren Platz nahe Ephesos abgehalten. Zu Thukydides' Zeit dürften sie bereits als Ephesia bezeichnet worden sein und es geht hervor, dass auch Frauen und Kinder anwesend waren.<sup>106</sup> Mit der Ausnahme, dass sie jährlich abgehalten wurden, tragen sie große Ähnlichkeit mit den anderen großen Festen und es wurden alle möglichen Wettbewerbe abgehalten. Im Monat Artemision wurde auch ein Waffenstillstand für die Dauer des Festes vereinbart. Im Zuge der römischen Eroberung verloren die Ephesia jedoch schließlich ihre »nationale« Bedeutung.<sup>107</sup>

Die Artemisia sind zwar inschriftlich weniger erwähnt, doch wurden solche Feste zu Ehren der Artemis in der ganzen griechischen Welt gefeiert und gerade in Ephesos kam diesem große Bedeutung zu. Das zeigt sich an einer Bemerkung von Plinius, wonach eine Statue der Artemis in Mitten einer Schar von Jungfrauen bei einer Prozession von Apelles gemalt und zu seinen besten Werken gezählt wurde, wodurch er die Verse von Homer, der eine ähnliche Szene beschreibt, übertroffen haben soll.<sup>108</sup> Wie bei den Ephesia wurden bei den Artemisia alle Wettkämpfe veranstaltet. Arnold gibt auch auf Basis von Xenophons Beschreibung an, dass beim Fest Fremde und Bürger der Stadt anwesend waren und dass „it had become traditional at this festival for young women to select their fiancés, and young men their brides.“<sup>109</sup> Allerdings ist es unsicher, ob Xenophon wirklich die Artemisia beschreibt, auch wenn ange-

---

<sup>105</sup> Vgl. Tagliabue 2011, 230; Ruiz-Montero 2007, 268. Für die Identifikation mit den Artemisia vgl. Arnold 1972, 18; Schmeling 1980, 24.

<sup>106</sup> Vgl. Thuk. 3,104,3: ζῶν τε γὰρ γυναῖξί καὶ παισὶν ἐθεώρουν, ὥσπερ νῦν ἐς τὰ Ἐφέσια Ἴωνες.

<sup>107</sup> Vgl. Arnold 1972, 17f.

<sup>108</sup> Vgl. Plin. Nat. hist. 35,96: *peritiores artis praeferunt omnibus eius operibus eundem regem sedentem in equo et Dianam sacrificantium virginum choro mixtam, quibus vicisse Homeri versus videtur id ipsum describentis*. Während es in der von Arnold 1972, 18 Anm. 13 angegebenen Stelle (Plin. Nat. hist. 35,93) lediglich heißt: *pinxit et Megabyzi, sacerdotis Dianae Ephesiae, pompam*.

<sup>109</sup> Arnold 1972, 18.

nommen wird, dass Feste im Allgemeinen dazu dienten, dass junge Menschen sich treffen konnten (s. o. I 2.3.).

Das Fest in Ortygia, welches sich ca. acht Kilometer südlich von Ephesos befand, wurde jährlich am 6. Mai (Thargelion) gefeiert, an dem „das ganze Volk, die gewöhnliche Prozessionsroute rund um den Panayirdağ an der Triodos nahe dem Südtor der Agora verlassend, nach Westen“ hinauszog.<sup>110</sup> Dort angekommen geschah Folgendes: „priests known as Curetes reenacted their role in the birth of the goddess Artemis: by the din of their weapons the Curetes frightened Hera out of her wits when she tried to spy upon Leto giving birth to Artemis. At the same festival the Curetes also held symposia and performed mystic sacrifices.“<sup>111</sup>

Rogers unterscheidet πανήγυρις („festival for everybody“) „from other types of festivals that might be restricted in their participation or were celebrated on a smaller scale“, zu denen er dieses lokales Fest für Artemis einordnet.<sup>112</sup> Diese Einschätzung dürfte von der vorherigen Bezeichnung als ἐπιχώριος ἑορτή (vgl. I 2.2.) abhängen, doch wird erstens dasselbe Fest auch als πανήγυρις bezeichnet (s. o. I 2.3.) und zweitens sind viele Fremde dabei (vgl. I 2.3.: πολὺ δὲ ξενικόν), was gegen eine Einschränkung sprechen würde. Die gleichzeitige Bezeichnung ἐπιχώριος ἑορτή und Beschreibung eines Festes, zu dem auch Fremde geladen sind, würde sich dadurch erklären lassen, ἐπιχώριος nicht etwa als „lokal begrenzt“ zu verstehen, sondern als „(für die Stadt) üblich/traditionell“.<sup>113</sup>

Die erwähnten Gegenstände sind für Prozessionen bekannt: ἱερά, δᾶδες, κανᾶ und θυμιάματα sind Begleiter vieler Rituale, während ἵπποι, κύνες, σκεύη κυνηγετικά speziell mit Artemis verbunden werden. Auch die Darstellung Anthias (s. u. I 2.5.–2.6.) als Führerin der Jungfrauen erfolgt als Artemis, jedoch in ihrer klassischen Repräsentation und nicht als Artemis Ephesia.<sup>114</sup> Zwar meint Tagliabue, dass die Fackeln auf eine nächtliche Prozession hindeuten, jedoch geht aus I 3.4. (ὁ ἔρωσ ἐν αὐτοῖς ἀνεκαίετο καὶ τὸ περιπτὸν τῆς ἡμέρας) hervor,

---

<sup>110</sup> Knibbe 1998, 142. Vgl. Rogers 2012, 35–38; Strab. 14,1,20.

<sup>111</sup> Rogers 1999, 241.

<sup>112</sup> Rogers 2012, 355 Anm. 82.

<sup>113</sup> Vgl. LSJ s.v. ἐπιχώριος.

<sup>114</sup> Vgl. Tagliabue 2011, 229: „Anthia’s portrait recalls that of a Greek Classical Artemis different and not of the Ephesian one“.

dass nach den Feierlichkeiten den Rest des Tages über ihre Liebe zueinander noch entbrannte, womit es sich um eine Prozession bei Tag mit Fackelbegleitung gehandelt haben muss.<sup>115</sup>

**I 2.5.–6. ὁ τοῦ σχήματος κόσμος πολὺς εἰς ὥραν συνεβάλετο· [...] ἐσθῆς χιτῶν ἀλουργῆς, ζωστὸς εἰς γόνυ, μέχρι βραχιόνων καθειμένος, νεβρὶς περικειμένη· ὄπλα γωρυτὸς ἀνημμένος, τόξα, ἄκοντες φερόμενοι, κύνες ἐπόμενοι.**

Ein besonders markantes Zeichen der Standardisierung der Kommunikation ist die Kleidung, die zur ungeplanten, gewachsenen, unbewusst und uninstitutionalisiert gelernten Zeichenart gehört (s. o. 2.1.). Damit besitzt die Kleidung in einer bestimmten Gemeinschaft eine bestimmte Bedeutung und Aussagekraft. Zwar ist zuerst von den Ephesiern auszugehen, doch kann im griechischen Teil des Kaiserreichs in dieser Hinsicht wenig Unterschied geherrscht haben, am ehesten noch in Syrien und Ägypten. Anthia trägt einen knielangen, purpurnen, gegürteten Chiton, der bis zu den Armen herabreicht. Ein solch kurzer Chiton wurde *χιτωνίσκος* genannt und von Frauen bei Sportveranstaltungen und bei Kultfesten getragen; der Gürtel sorgte dafür, dass das Stück Stoff an seinem Platz blieb.<sup>116</sup> Die Frage ist, wie sich ὁ τοῦ σχήματος κόσμος förderlich für ihr Jugendalter auswirkt. Wenn unter κόσμος nicht der Schmuck, sondern die Art und Weise, wie sie ihre Kleidung trug, verstanden wird, wäre diese ihrer Schönheit zuträglich. Über solche Arten gibt Ovid, freilich in ironischem Ton, Frauen Ratschläge, um ihre Makel zu kaschieren. Je nach Körpertyp solle entweder Stoff aus dichtem Gewebe, Binden über den Schenkeln, dünne Bänder oder ein Brustband getragen werden.<sup>117</sup> Wie genau Anthia ihre Kleidung trug, ist nicht auszumachen und κόσμος steht vermutlich nicht nur für Kleidung oder Schmuck, sondern ihr gesamtes Auftreten.<sup>118</sup>

Die Beschreibung Anthias ist auf jeden Fall in Zusammenhang mit der Prozession zu sehen, weshalb das Mädchen als Artemis beschrieben wird, deren Attribute ikonographisch vielfach belegt sind. Tagliabue sieht darin „an “abstract” representation of Artemis, which

---

<sup>115</sup> Vgl. Tagliabue 2011, 237.

<sup>116</sup> Zum Chiton vgl. Davies/Llewellyn-Jones 2017a, 51f.

<sup>117</sup> Vgl. Davies/Llewellyn-Jones 2017a, 59; Ov. Ars 3,267–274: *quae nimium gracilis, pleno velamina filo / sumat, et exumeris laxis amictus eat. [...] arida nec vinclis crura resolve suis. / conveniunt tenues scapulis analemprides altis; / angustum circa fascia pectus eat.* Zu den *fascia* vgl. auch Tac. Ann. 15,57. Vorsicht ist geboten bei der Übertragung auf die Verhältnisse in Ephesos.

<sup>118</sup> Für Schmuck im griechischen Raum vgl. Blanck 1996<sup>2</sup>, 65f. u. 79–81 für den römischen Raum.

every educated Greek was able to produce.<sup>119</sup> In der Tat sind γωρυτός und eine Hirschkuh, von der νεβρίς nicht mehr weit weg ist, sehr häufig Begleiter von Artemisdarstellungen, doch auch τόξα und κύνες tauchen auf; weniger häufig auch ἄκοντες.<sup>120</sup> Die νεβρίς hat aber auch einen Bezug zu Dionysos und dessen Bakchen.<sup>121</sup> Alle diese Attribute werden zwar mit Artemis verbunden, fehlen aber der berühmten Artemis Ephesia.<sup>122</sup> Da diese allerdings über das ganze Reich relativ weit verbreitet war, ist es unwahrscheinlich, dass Xenophon ihre spezielle Darstellung unbekannt war. Eine mögliche Erklärung könnte darin liegen, dass er ein Publikum im Sinn hatte, das mit der allgemeineren Darstellung der Artemis vertraut war. Doch interessanterweise hatte in Ephesos nicht ausschließlich die außergewöhnliche Form der Artemis Ephesia, sondern auch die griechische Artemis ihren Platz, was sich u. a. auf kaiserzeitlichen Münzen beobachten lässt. Darauf sind gelegentlich auch Artemisdarstellungen mit manchen der o. e. Attribute und nicht die spezielle Form der Artemis Ephesia dargestellt.<sup>123</sup> Dies kann folgendermaßen erklärt werden: „The novels and the iconographic policy of the city were capitalizing on the body of lore about Artemis that was most widely known. This reimagining of the goddess of Ephesos intends as broad an audience as possible, which, in the world of the novels, translates into a larger readership.“<sup>124</sup>

**I 3.2. ἤδη δὲ καὶ τῶν παρθένους πρεπόντων καταφρονοῦσα· καὶ γὰρ ἐλάλησεν ἄν τι, ἵνα Ἀβροκόμης ἀκούσῃ, καὶ μέρη τοῦ σώματος ἐγύμνωσεν ἄν τὰ δυνατά, ἵνα Ἀβροκόμης ἴδῃ**  
 In ihrer Liebe ist Anthia so hingerissen, dass sie in ihrem Verhalten soweit geht, das, was sich für eine Jungfrau ziemt, zu vergessen. Das ἄν dürfte als Potentialis der Vergangenheit aufgefasst werden, sodass sie etwas gesagt und Teile ihres Körpers, soweit wie möglich, entkleidet

<sup>119</sup> Tagliabue 2011, 245.

<sup>120</sup> Für einige Beispiele vgl. LIMC 2,2 s. v. Artemis 133; 137; 163; 175; 203; 1287 für γωρυτός; 173; 328; 618; 1098 für eine Hirschkuh; 171–177; 619; 1020; 1069; 1348 für τόξα; 203; 218; 224; 414; 416; 470; 622 für κύνων; 218; 397; 1287; 1392; 1430 für ἄκων.

<sup>121</sup> Vgl. Eur. Ba. 24; 249; 696.

<sup>122</sup> Vgl. LIMC 2,2 s. v. Artemis p. 564–573.

<sup>123</sup> Die folgenden Beispiele beziehen sich auf die Zeit von Hadrian bis Marcus Aurelius. Vgl. RPC III, 2074A; 2075 für Artemis u. einen Hirsch; IV, 2659; 2667 für Artemis in einer Biga gezogen von Hirschen; IV, 1116; 2761 für Artemis mit Köcher u. Bogen; IV, 1128 für Artemis sitzend auf einem Hirsch mit Köcher u. Bogen; IV, 2670 für Artemis mit Köcher, Bogen u. laufendem Hund; IV, 9351 für Artemis mit langer Fackel; IV, 2758 für Artemis mit Köcher, langer Fackel u. Hirsch.

<sup>124</sup> Vgl. Ch. M. Thomas 2004<sup>2</sup>, 92–98, Zitat auf 98.

hätte.<sup>125</sup> Wie viel Kleidung sie ausziehen und wie viel Haut herzeigen hätte können, ist schwierig zu beantworten. Es muss jedoch folgendes beachtet werden: „the fact the female body was supposed to be covered up meant that the exposure of parts of the body for brief or protracted moments would have an enhanced appeal.“<sup>126</sup> Das bedeutet, dass bereits ein kurzes Entblößen wie das Hochziehen des Chitons diese Wirkung erzielen konnte. Selbst wenn die Szene nicht potential gedacht gewesen wäre, hätte Anthia nicht viel Kleidung ablegen können, da sie sich einerseits im Tempel befand und andererseits Nacktheit nur in Ausnahmefällen toleriert wurde.<sup>127</sup>

**I 4.1. Λαβὼν δὴ τὴν κόμην ὁ Ἀβροκόμης καὶ σπαράξας <καὶ περιρρηξάμενος> τὴν ἐσθῆτα** σπαράξας und περιρρηξάμενος sind zwei typische Gesten, um eine tragische Reaktion auszudrücken.<sup>128</sup> Interessant ist jedoch die Verwendung von περιρρηγνυμαι in Kombination mit ἐσθῆς bzw. χιτῶν: In den Ephesiaka wird diese Verbindung nämlich einerseits zum Ausdruck der Verzweiflung und andererseits zur Beschreibung von Folter verwendet. Neben o. e. Stelle findet sich die Verzweiflungsgeste noch, als Perilaos die schein tote Anthia sieht und niedersinkt (vgl. III 7.2.: ὁ δὲ Περίλαος τὴν ἐσθῆτα περιρρηξάμενος, ἐπιπεσὼν τῷ σώματι) und als Habrokomes von Anthias Scheintod erfährt (vgl. III 10.1.: ὁ Ἀβροκόμης περιερρήξατο τὸν χιτῶνα καὶ μεγάλως ἀνωδύρετο). Später wird es hingegen verwendet, um eine versuchte Vergewaltigung vorzutäuschen (s. u. II 5.6.–7.), einmal um die Folterung von Habrokomes (s. u. II 6.2.–5.) und einmal die Züchtigung von Anthia zu beschreiben (s. u. V 5.2.–4.).

Gesten sind gerade im Hinblick auf die kulturellen Unterschiede von großer Bedeutung, denn sie lassen sich in der äußersten Ebene des Modells von Hofstede unter die Symbole einordnen (s. o. 2.2.). Damit Gesten richtig erkannt werden, muss man der Kultur des Senders angehören oder zumindest mit dieser vertraut sein.

---

<sup>125</sup> Vgl. Tagliabue 2011, 260.

<sup>126</sup> Davies/Llewellyn-Jones 2017b, 94.

<sup>127</sup> Vgl. Tagliabue 2011, 261.

<sup>128</sup> Vgl. Tagliabue 2011, 270.

#### **I 4.4. ῥίψας ἑαυτὸν εἰς γῆν**

Diese Geste zeigt, dass Habrokomes sich Eros hingibt und unterwirft. Tagliabue reiht sie unter die theatralischen Gesten, die öfters in den Monologen in den Ephesiaka auftauchen.<sup>129</sup> Zur interkulturellen Bedeutung der Gesten s. o. I 4.1.

#### **I 4.6. παρθένος παρ' ἡλικίαν ἐρῶ καὶ ὀδυνῶμαι καινὰ καὶ κόρη μὴ πρέποντα**

Anthia ist eine Jungfrau, die sich verliebt hat und auf sonderbare Weise leidet. Wie bereits kurz zuvor ist dies jedoch ein Verhalten, das sich nicht für eine Jungfrau gehört (s. o. I 3.2.). Dies lässt sich dadurch erklären, dass sie sich nicht verlieben darf, weil ihre Gefühle zu nichts führen, denn der Bräutigam wird von den Eltern bestimmt. Auch ein Blick ins römische Recht zeigt, dass der *pater* zu jeder Zeit das Recht zu haben schien, seine Kinder zur Schließung einer Ehe zu zwingen. Es sollte jedoch nicht davon ausgegangen werden, „daß keiner von ihnen [sc. den Vätern] aus dem Gefühl der Zuneigung für seine Söhne und Töchter heraus gehandelt hätte und daß jeder nur durch finanzielle Überlegungen beim Arrangieren von deren Eheverbindungen beeinflusst war, wobei regelmäßig jedes private Gefühl der Kinder unberücksichtigt geblieben wäre.“ Arrangierte Ehen zielten besonders auf „die wirtschaftliche und gesellschaftliche Sicherheit und Wohlfahrt der nächsten Generation“ ab und um einen sozial akzeptablen Ehepartner zu finden.<sup>130</sup>

**I 5.6.–5.7. εἰς τέλος εἰσάγουσι παρὰ τὴν Ἀνθίαν μάντις καὶ ἱερέας, ὡς εὐρήσοντας λύσιν τοῦ δεινοῦ. οἱ δὲ ἐλθόντες ἔθρονον τε ἱερεῖα καὶ ποικίλα ἐπέσπενδον καὶ ἐπέλεγον φωνὰς βαρβαρικάς, ἐξιλάσκεσθαί τινας λέγοντες δαίμονας, καὶ προσεποιῶν(το) ὡς εἶη τὸ δεινὸν ἐκ τῶν ὑποχθονίων θεῶν.**

Diese Szene ließe sich in den Bereich Religion oder auch Magie einordnen, die beide in der Antike nicht voneinander getrennt waren, doch geht Tagliabue zurecht von einer Beschreibung von Magie aus. Zunächst können die Seher und Priester auch in religiösen Kontext gehören, aber die Beschreibung ἐπέλεγον φωνὰς βαρβαρικάς gibt einen starken Anklang zur Magie: Einerseits waren darin Wörter nicht verständlich bzw. sollten es nicht sein und ande-

---

<sup>129</sup> Vgl. Tagliabue 2011, 279.

<sup>130</sup> Vgl. Gardner 1995, 49f., Zitat auf 49.

rerseits besitzt ἐπιλέγω die Bedeutung „utter, pronounce a spell“. <sup>131</sup> Auch die Anrufung von τινες δαίμονες und ὑποχθόνιοι θεοί ist ein starker Hinweis, da Magier nicht die typischen Götter, sondern eine andere, übernatürliche Welt anrufen wollten. Solche Maßnahmen wurden wahrscheinlich deshalb angewendet, weil Magie als Schutz vor und Erlösung von Krankheiten galt. Dass Xenophon mit solchen Praktiken vertraut war, ist darauf zurückzuführen, dass Magie einerseits verbreitet und andererseits ein literarischer Topos war. <sup>132</sup>

### **I 6.1. Ὀλίγον δὲ ἀπέχει τὸ ἱερὸν τοῦ ἐν Κολοφῶνι Ἀπόλλωνος, διάπλουν ἀπὸν Ἐφέσου σταδίων ὀγδοήκοντα.**

Das Orakel von Klaros bei Kolophon, das bis in die Zeit von Severus Alexander (222–235) belegt ist, <sup>133</sup> war neben Didyma das mächtigste in der Kaiserzeit; in dessen Mittelpunkt befand sich wie in Didyma eine heilige Quelle:

Sie befand sich im gewölbten Kellerraum unter dem Tempel, den wiederum nur der das Orakel empfangende Prophet betreten durfte, um von dem Wasser zu trinken. Er selbst oder ein darauf spezialisierter Funktionär (*thespiodos*) sang den Spruch, der schließlich von Sekretären verschriftlicht wurde. Das Ganze fand bei Fackelschein und Lampenlicht in zuvor angekündigten Nächten statt. <sup>134</sup>

Das Orakel erfreute sich großer Popularität, wovon die προσκυνήματα an den Wänden der Propyläen zeugen, die von Gesandtschaften verschiedener Städte stammen, die den klarischen Gott befragt haben. Diese Gesandtschaften kamen aus den kleinasiatischen Städten und Inseln, aber auch von Makedonien, Thrakien, Moesien und Pontos, sodass Orakelsprüche des klarischen Apollon an verschiedenen Orten inschriftlich erhalten sind, sogar in lateinisch in Britannien, Dalmatien, Afrika und Sardinien. Diese Berühmtheit und weite Einfluss ist darauf zurückzuführen, „daß das klarische Orakel sich die philosophisch-religiöse Spekulation angeeignet hatte“. <sup>135</sup>

Zwar deckt sich Xenophons Distanzangabe von 80 Stadien mit der tatsächlichen Entfernung von 14–15 km von Ephesos, doch ist dies wie bereits bei der Entfernungsangabe des Tempels (s. o. I 2.2.) kein sicheres Indiz für Xenophons Herkunft. Denn aufgrund der aberma-

---

<sup>131</sup> Vgl. LSJ s.v. ἐπιλέγω.

<sup>132</sup> Vgl. Tagliabue 2011, 298f.

<sup>133</sup> Vgl. Rohde 1914<sup>3</sup>, 418.

<sup>134</sup> Marek 2010, 640.

<sup>135</sup> Vgl. Nilsson 1995<sup>2</sup>, 476–478, Zitat auf 478.

ligen kurzen Beschreibung fehlen auch genauere Details zum Orakel, was zeigt, dass seine Absicht nur soweit geht, einen für griechische Leser\*innen bekannten Ort vorzuführen, eine darüber hinausgehende realistische Darstellung jedoch nicht sein Ziel war.<sup>136</sup>

**I 8.1.–3. Ὡς οὖν ἐφέστηκεν ὁ τῶν γάμων καιρός, παννυχίδες ἤγοντο καὶ ἱερεῖα πολλὰ ἐθύετο τῇ θεῷ. καὶ ἐπειδὴ ταῦτα ἐκτετέλεστο, ἠκούσης τῆς νυκτὸς (βραδύνειν δὲ πάντα ἐδόκει Ἀβροκόμη καὶ Ἀνθία) ἤγον τὴν κόρην εἰς τὸν θάλαμον μετὰ λαμπάδων, τὸν ὑμέναιον ᾄδοντες, ἐπευφημοῦντες, καὶ εἰσαγ(αγ)όντες κατέκλινον. [...] ἐν ταύτῃ τῇ σκηνῇ κατέκλιναν τὴν Ἀνθίαν, ἀγαγόντες πρὸς τὸν Ἀβροκόμην, ἐπέκλεισάν τε τὰς θύρας.**

Wie oft in den Ephesiaka bleibt der Autor vage: Es gibt ein nächtliches Treiben, Artemis werden Opfertiere dargebracht und in der Nacht wird Anthia in einem Fackelzug zum Schlafgemach geführt, während ihr das Hochzeitslied (ὑμέναιον) gesungen wird. Auf das Bett gelegt erwartet sie Habrokomes, der hereingeführt wird und hinter dem die Türen verschlossen werden. Xenophon skizziert hier in groben Zügen den Ablauf einer Hochzeit, wie sie auch aus anderen Quellen rekonstruiert werden kann, mit der Ausnahme, dass der Bräutigam im griechischen Raum ansonsten beim Zug der Braut zu seinem Haus zugegen ist.<sup>137</sup> Im Vergleich mit anderen Stellen überrascht diese kurze Beschreibung nicht, vielmehr die ausführliche der σκηνή (s. u. I 8.2.–8.3.); es lässt sich jedoch fragen, ob diese Knappheit auch mit Rücksicht auf das Publikum gehalten wurde. Im Großen und Ganzen dürfte sich der Hochzeitsablauf im griechischen Raum kaum unterschieden haben, die Bräuche womöglich schon, da nicht davon ausgegangen werden darf, dass sich in Gebieten wie Kleinasien, dem Vorderen Orient und Ägypten, die auf eine lange vorgriechische Tradition zurückblicken, keine lokalen Bräuche erhalten haben, ja dürfen nicht einmal für die aufgezählten Gebiete jeweils einheitliche Bräuche angenommen werden. Deshalb sollte auch nicht überraschen, wenn der Bräutigam erst später in das Schlafzimmer der Frau geführt wird und womöglich noch beim Schmaus mit den Freunden sitzt (s. u. III 6.1.–4.). Wie sich die genauen Feierlichkeiten auch unterschieden haben mögen, eine Hochzeitsfeierlichkeit ist immer Teil der rituellen Ebene, denn im eigentlichen Sinne wäre eine Eheschließung mit einem Nachweis bzw. Dokument vollzogen, doch

---

<sup>136</sup> Vgl. Tagliabue 2011, 301f.

<sup>137</sup> Vgl. Heckenbach 1913, 2129–2131. Bei einer römischen Hochzeit kann durch eine Rechtsquelle indirekt die Anwesenheit des Mannes beim Zug mit seiner Braut angenommen werden (vgl. Herscher 2010, 141–143).

rituell werden noch weitere Bräuche als verpflichtend angesehen, ohne deren Vollzug eine Hochzeit nicht als solche gelten würde.<sup>138</sup>

**I 8.2.–3. ὁ θάλαμος πεποικημένος· κλίνη χρυσῆ στρώμασιν ἔστρωτο πορφυροῖς καὶ ἐπὶ τῆς κλίνης Βαβυλωνία ἐπεποίκιλτο σκηνή· παίζοντες Ἔρωτες, οἱ μὲν Ἀφροδίτην θεραπεύοντες (ἦν δὲ καὶ Ἀφροδίτης εἰκὼν), οἱ δὲ ἱπεύοντες ἀναβάται στρουθοῖς, οἱ δὲ στεφάνους πλέκοντες, οἱ δὲ ἄνθη φέροντες. ταῦτα ἐν τῷ ἑτέρῳ μέρει τῆς σκηνῆς. ἐν δὲ τῷ ἑτέρῳ Ἄρης ἦν, οὐχ ὀπλισμένος, ἀλλ’ ὡς πρὸς ἐρωμένην τὴν Ἀφροδίτην κεκοσμημένος, ἐστεφανωμένος, γλαμύδα ἔχων. Ἔρωσ ἀὐτὸν ὠδήγει, λαμπάδα ἔχων ἡμμένην.**

Die einzige Ekphrasis der Ephesiaka stellt die σκηνή im Schlafzimmer des frisch vermählten Paares dar, die trotz der eigentlichen Bedeutung *tent, booth, stage-building, tented cover* oder *entertainment given in tents* hier als Betthimmel gelesen wird, das sich gut mit ἐπὶ τῆς κλίνης fñgt.<sup>139</sup> Βαβυλωνία dürfte nicht für die Herkunft, sondern den Stil stehen und gleichsam Reichtum und Luxus signalisieren.<sup>140</sup> Diese Stelle scheint die einzige detaillierte Beschreibung einer σκηνή dieser Art zu sein.<sup>141</sup> Wirft man einen Blick in den lateinischen Kulturkreis, finden sich mehrere und konkretere Belege für entsprechende *aulaea: cum post aulaea, quae lectis obduxerat, staret* und *lectis circumdederat aulaea purpura auroque fulgentia* heißt es bei Curtius Rufus und *aulaeo subducto et complicitis siparis scaena disponitur* bei Apuleius.<sup>142</sup> Da in beiden Fällen der griechische Raum behandelt wird, könnte dies bedeuten, dass eine σκηνή um das Bett auch in der griechischen Kultur verbreitet war, aber die Ephesiaka die einzige erhaltene Quelle dafür sind.

---

<sup>138</sup> Zu den Hochzeitsbräuchen in der römischen Kultur ausführlich Hersch 2010.

<sup>139</sup> Vgl. LSJ s.v. σκηνή; Tagliabue 2011, 328. Als „Zelt als Baldachin über einem Bett“ auch Frickenhaus 1925, 472.

<sup>140</sup> Vgl. Tagliabue 2011, 328–331. Für eine ausführliche Beschreibung der Ikonographie vgl. ebd. 331–347.

<sup>141</sup> Aus diesem Grund lässt sich fragen, ob die Beschreibung des Bettes in der Tat traditionell ist, wie Schmeling 1980, 28 annimmt: „[...] even some of the particulars like the descriptions of the wedding bed and its covering are traditional.“

<sup>142</sup> Curt. 8,5,21; 9,7,15; Apul. Met. 10,29,5

**I 9.8. ὑμεῖς δὲ ἀεὶ βλέποιτε ταῦτα καὶ μήτε Ἀβροκόμη ἄλλην δείξητε καλήν, μήτε ἐμοὶ δόξη τις ἄλλος εὖμορφος.**

Trotz der idealisierten Form der Liebesromane, in denen das Protagonistenpaar die σωφροσύνη in diversesten Gefahren verteidigen muss, um am Ende ein glückliches Eheleben führen zu können, steht hinter dieser Bitte von Anthia auch die bittere Realität: Die Scheidung. Die Gefahr, dass sich Ehemann oder Ehefrau in jemand verlieben konnte und die Ehe geschieden wurde, bestand natürlich bereits in der Antike, waren die chemischen Prozesse des Körpers, und damit auch die Liebe, doch auch bereits dieselben (s. o. 2.3.). Entgegen der vor-schnellen Annahme ist die Scheidung in der Antike eine im Vergleich zu späteren Zeiten einfache Abwicklung. Nach römischem Recht kann die Scheidung (*divortium*) von Mann oder Frau erklärt werden und ist ein „faktischer Vorgang: die von einem oder beiden Ehegatten gewollte und bekundete Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft.“<sup>143</sup> Die erhaltenen Papyri aus Ägypten bestätigen diese Praxis.<sup>144</sup> Die einfache Möglichkeit der Scheidung wurde dennoch durch gesellschaftliche Konventionen restringiert,<sup>145</sup> was unter die zentralen Kulturstandards gezählt werden kann. Das bedeutet, dass der Toleranzbereich in der Gesellschaft für eine Scheidung nur insoweit reichte, dass gute Gründe für eine solche vorgelegen haben sollten. Leichtfertige und mehrmalige, grundlose Scheidungen gingen jedoch über diesen Bereich bereits hinaus und wurden als negativ aufgefasst. Damit war der Toleranzbereich dennoch größer als in vielen westlichen Kulturkreisen von der Neuzeit bis ins letzte Jahrhundert.

**I 10.5. θυσίαι δὲ πρὸ τῆς ἀ<να>γωγῆς τῇ Ἀρτέμιδι καὶ εὐχαὶ τοῦ δήμου παντὸς**

Da ein Schiffbruch auf einer Seereise immer ein potentiellies Risiko darstellte, versuchte man, die Gefahr auf welche Weise auch immer abzuwenden z. B. durch Voraussagungen über Schiffbruch von Astrologen. In der Standardisierung des Denkens war deshalb auch die Vorstellung fest verankert, dass ein den Göttern dargebrachtes Opfer vor der Fahrt Schutz auf der Reise bot. Hinzu kamen Gelübde vor der Fahrt oder im Augenblick der Not.<sup>146</sup> Nach dieser Szene opfern und beten nicht nur diejenigen, die die Seereise antreten, sondern die ganze

<sup>143</sup> Vgl. Kaser 1971, 326f., Zitat auf 326; zum Scheidungsverfahren auch Gardner 1995, 88–90.

<sup>144</sup> Vgl. Hengstl 1978, 201–204.

<sup>145</sup> Vgl. Treggiari 1991, 40f.; Kaser 1971, 326: „Die leichtfertige Scheidung wird sittlich mißbilligt und zieht gesellschaftliche Nachteile nach sich.“

<sup>146</sup> Vgl. Kroll 1921, 412–414.

Stadt, was jedoch wie bereits bei der Hochzeitsfeierlichkeit übertrieben zu sein scheint, selbst wenn es sich um Kinder bedeutender Eltern handelt.<sup>147</sup>

#### **I 10.10. φιάλην λαβὼν καὶ ἐπισπένδων ἤρχετο ὡς ἐξάκουστον εἶναι τοῖς ἐν τῇ νηί**

Trankopfer waren ein fester Bestandteil der Kulturausübung, nicht nur als Begleitung von Speiseopfern, sondern auch im privaten Bereich. Zumeist wurde gemischter Wein verwendet und aus einer φιάλη ausgegossen. In der Literatur zeigt sich, dass eine solche Spende von einem Gebet begleitet wurde, wie es auch hier der Fall ist.<sup>148</sup> Damit kann das hier beschriebene Trankopfer bei der Abfahrt der Protagonisten als eine rituelle Praxis angesehen werden, die einen realen Hintergrund besitzt.

#### **I 11.2. διανύσαντες τὸν πλοῦν εἰς Σάμον κατήνησαν τὴν τῆς Ἥρας ἱερὰν νῆσον κἀνταῦθα θύσαντες καὶ δειπνοποιησάμενοι, πολλὰ εὐξάμενοι τῇ θεῷ νυκτὸς ἐπιγυνομένης ἐπανάγοντο**

Der hier erwähnte Tempel der Hera auf Samos befand sich im Heraion, einem der Göttin geweihten Heiligtum, das im Südosten der Insel lag. In hellenistischer Zeit war Samos Flottenstützpunkt verschiedener Reiche und wurde nach der Eroberung durch Rom an die Provinz Asia angegliedert. Von den Wirren des 1. Jh. v. Chr., der Seeräuber und der Bürgerkriege, war auch das Heraion betroffen. Quintus Tullius Cicero als Prokonsul von Asia erkannte die hohen Steuerforderungen, minderte diese und bot Schutz gegen die Seeräuber, wofür er, sein Bruder Marcus und ihre Familienangehörigen mit Statuen geehrt wurden. Im Heraion wurden außerdem Caesar, Augustus, Angehörige des julisch-claudischen Kaiserhauses, die flavischen Kaiser, Hadrian, Mark Aurel, Septimius Severus und dessen Gattin Julia Domna, Caracalla und Severus Alexander geehrt. Insgesamt wurden 90 Römer und etwa 50 Samier mit Statuen geehrt.<sup>149</sup> Mit ihren vielen Funktionen dürfte Hera von den Protagonisten gerade aufgrund ihres Status als Schutzgottheit der Ehe und von Zuhause und Familie geehrt worden sein.<sup>150</sup>

---

<sup>147</sup> Vgl. Schmeling 1980, 28.

<sup>148</sup> Vgl. Hanell 1970, 2133–2135.

<sup>149</sup> Vgl. Walter 1990, 189–199.

<sup>150</sup> Vgl. Baumbach 2004, 147; ebd. 159f.

Bei der Abfahrt von Samos wird ausdrücklich darauf hingewiesen, dass diese νυκτὸς ἐπιγνομένης erfolgt, wie auch die Weiterfahrt von Rhodos am Tag und der darauffolgenden Nacht erwähnt wird (vgl. I 12.3.: κάκεινην τε τὴν ἡμέραν καὶ τὴν ἐπιούσαν νύκτα ἐφέροντο). Auch der Beginn der Reise dürfte in der Nacht gelegen haben, da die Protagonisten mit Fackeln verabschiedet worden sind (vgl. I 10.6.: πολλοὶ δὲ καὶ τῶν <ξένων> μετὰ λαμπάδων καὶ θυσίων). Eine Abfahrt am Abend ist nicht unüblich und bereits die Odyssee berichtet von einer solchen.<sup>151</sup> Einerseits konnte aufgrund des Rahsegels am Tag und in der Nacht eine konstante Geschwindigkeit erreicht werden und andererseits boten in der Nacht Sterne eine nützliche Orientierungshilfe.<sup>152</sup> Plutarch gibt auch eine Schilderung, dass Lucullus am Tag das Segel tief spannte, um nicht erkannt zu werden, in der Nacht jedoch aufspannte.<sup>153</sup> Ferner zeugen Reisedauerangaben bei anderen antiken Autoren von Nachtfahrten.<sup>154</sup> Somit waren Nachtfahrten möglich und üblich, jedoch gibt Vegetius' Auflistung von Gefahren der Schifffahrt im Winter Aufschluss über das größte Hindernis bei jeder Fahrt und besonders von Nachtfahrten. Während Winde, Regen und Schnee als letztes angeführt werden, haben alle davor genannten Gefahren als gemeinsamen Nenner die mangelnde Sicht.<sup>155</sup> Diese war nämlich im Winter aufgrund der vermehrten Bewölkung sowohl am Tag als auch in der Nacht viel beeinträchtigt als im Sommer, weshalb von 11. November bis 10. März die Schifffahrt auf ein Minimum reduziert wurde.<sup>156</sup>

---

<sup>151</sup> Vgl. Od. 2,388; 397; 434.

<sup>152</sup> Vgl. Whitewright 2014: „The Mediterranean square-sail allowed vessels to sail at a steady speed day and night. [...] Navigation in the ancient world was based on careful observation of the environment; the sun, stars and weather conditions. By doing this, and drawing upon many centuries of learned knowledge, sailors could navigate their way comfortably around the Mediterranean. They could sail on courses that took them out of sight of land and they were able to sail through the night, finding their way by the stars.“ Für eine Begründung für ein Segeln in der Nacht vgl. Hld. 4,16,10. Für Sterne als Orientierungshilfe in der Seefahrt vgl. Strab. 17,1,45.

<sup>153</sup> Vgl. Plut. Luc. 3,3: μεθ' ἡμέραν μὲν ὑφειμένοις πλέων τοῖς ἰστίοις καὶ ταπεινοῖς, νύκτωρ δ' ἐπαιρομένοις

<sup>154</sup> Vgl. Thuk. 2,97,1 (τεσσάρων ἡμερῶν καὶ ἴσων νυκτῶν); 7,50,2 (δυσὶν ἡμερῶν καὶ νυκτὸς πλοῦν ἀπέχει); Polyb. 5,110,5 (τὸν ἀνάπλου δευτεραῖος εἰς Κεφαλληνίαν κατῆρε, συνεχῶς ἡμέραν καὶ νύκτα τὸν πλοῦν ποιούμενος); Diod. 5,16,1 (Πιτυοῦσσα [...] διέστηκεν ἀπὸ μὲν Ἡρακλέους στηλῶν πλοῦν ἡμερῶν τριῶν καὶ τῶν ἴσων νυκτῶν, ἀπὸ δὲ Λιβύης ἡμέρας καὶ νυκτὸς); 20,6,1 (ἕξ δ' ἡμέρας καὶ τὰς ἴσας νύκτας αὐτῶν πλευσάντων); Caes. Bell. Civ. 2,23 (*biduoque et noctibus tribus navigatione consumptis*); Strab. 6,2,1 (ἐνιοὶ δ' ἀπλούστερον εἰρήκασιν, ὥσπερ Ἐφορος, τὸν περίπλου ἡμερῶν καὶ νυκτῶν πέντε.); ders. 10,4,5 (ἀπὸ δὲ τοῦ Σαμωνίου πρὸς Αἴγυπτον τεττάρων ἡμερῶν καὶ νυκτῶν πλοῦς, οἱ δὲ τριῶν φασιν).

<sup>155</sup> Vgl. Veg. re mil. 4,39: *lux minima noxque prolixa, nubium densitas, aeris obscuritas, ventorum imbri vel nivibus geminata saevitia.*

<sup>156</sup> Vgl. Casson 1986, 270–272; Veg. re mil. 4,39: *ex die . . . tertio idus Novembres usque in diem sextum idus Martias maria clauduntur.* Casson 1986, 270 spricht vom 10. November, doch handelt es sich bei *ex die . . . tertio idus Novembres* um den 11. November.

**I 11.6. δεῖν γὰρ ἔφασκον οἱ ναῦται καὶ ὑδρεύσασθαι καὶ αὐτοὺς ἀναπαύσασθαι, μέλλοντας εἰς μακρὸν ἐμπεσεῖσθαι πλοῦν.**

Die Wasservorräte auf einem Segelschiff befanden sich im Frachtraum und ihre Kapazität war groß. Auch wenn das Fassungsvermögen der Συρακοσία, eines der größten Schiffe der Antike, bei ca. 78.000 l lag, darf ein solches nicht für übliche Segelschiffe angenommen werden.<sup>157</sup> Nichtsdestotrotz ist es, wie von Tagliabue angemerkt, unwahrscheinlich, dass das Schiff von Habrokomes und Anthia bereits nach einem Tag auf See die Wasservorräte auffüllen musste, weshalb für ihn in dieser Episode bereits eine „sinister aura“ zu spüren ist und auf die kurz darauf eintretenden Gefahren anspielt, was antike im Gegensatz zu modernen Leser\*innen aufgrund ihrer Erfahrung mit der Seefahrt leichter verstanden hätten.<sup>158</sup>

**I 12.2. ἀνέθεσαν εἰς τὸ τοῦ Ἡλίου ἱερὸν πανοπλίαν χρυσοῦν καὶ ἐπέγραψαν εἰς ὑπόμνημα ἐπίγραμμα τῶν ἀναθέντων· Οἱ ξεῖνοι [κλεινοὶ] τάδε σοι χρυσοῦλα τεύχε' ἔθηκαν, Ἀνθία Ἀβροκόμης θ', ἱερῆς Ἐφέσοιο πολῖται.**

Über die Lokalisierung des Heiligtums des Helios in Rhodos-Stadt herrscht keine Einigkeit, nicht einmal darüber, ob sich im Heiligtum ein Tempel befunden hat, was sich dadurch erklären ließe, dass es sich bei Helios um eine Naturgottheit gehandelt habe. In einem Dekret aus dem Jahre 51 ist nämlich nur von einem Temenos die Rede, während die von Xenophon verwendete Bezeichnung ἱερὸν sich auch auf einen im heiligen Bezirk befindlichen Tempel beziehen kann. Hoepfner sieht darin einen Tempel für Apollon Pythios, in dem allerdings Apollon und Helios gemeinsam verehrt wurden.<sup>159</sup> Vedder dagegen spricht sich gegen die bisherige Identifizierung eines Heiligtums und Tempels mit Apollon Pythios aus, sondern sieht darin das Heiligtum und Tempel des Helios. Damit befände sich dieses über der Stadion-Terrasse, wo Wettkämpfe der Halieia stattgefunden haben (s. u. V 11.2.), und entspreche auch der üblichen örtlichen Nähe von Sportanlagen und dazugehörigem Heiligtum.<sup>160</sup>

---

<sup>157</sup> Vgl. Casson 1986, 177 u. Anm. 49.

<sup>158</sup> Tagliabue 2011, 396.

<sup>159</sup> Vgl. Hoepfner 2003, 33.

<sup>160</sup> Vgl. Vedder 2015, 29–36.

**I 13.1. ἐν Ῥόδῳ πειραταὶ παρορμοῦντες αὐτοῖς, Φοίνικες τὸ γένος, ἐν τριήρει μεγάλη (παρώρμουν δὲ ὡς φορτίον ἔχοντες) καὶ πολλοὶ καὶ γεννικοὶ**

Mit der erfolgreichen Beendigung des Seeräuberkrieges 67 v. Chr. durch Pompeius Magnus galt die Piraterie als eingedämmt, auch wenn sie danach noch vereinzelt auflebte, besonders in Krisensituationen. Augustus, in dieser Zeit noch Octavian, gelang 35 v. Chr. ein wichtiger Sieg über die illyrischen Piraten, wofür er sich neben dem Sieg über Sextus Pompeius im Bürgerkrieg in seinen *Res Gestae* rühmte: *mare pacavi a praedonibus* (Mon. Anc. 25). Dabei ist allerdings gerade in Bürgerkriegszeiten nicht ausgeschlossen, dass der „Terminus ‘Pirat’ als ideologische Metapher für den politischen Gegner“ verwendet wurde.<sup>161</sup> Noch vor dem Bürgerkrieg gibt es zwar Hinweise auf vereinzelt Aktionen von Piraten, allerdings nicht mehr in dem Ausmaß wie vor der Niederschlagung von Pompeius. Ab Augustus’ Regierungszeit galt das Mittelmeer als ziemlich sicher, was auch auf die in Misenum und Ravenna stationierten Flotten zurückzuführen ist.<sup>162</sup> Damit ist die allgegenwärtige Gefahr der Piraterie in den Romanen nicht als reales Abbild der Kaiserzeit zu deuten, auch nicht in den Ephesiaka.<sup>163</sup> Damit entspringen die Beschreibungen der Piraten im Roman wie die der Räuber (s. u. II 13.1.–2.) den Vorstellungen des Autors, wie hier das Auftreten der Piraten in einer Triere. Die Verwendung eines solches Kriegsschiffes steht im Gegensatz zu dem, was über Piraten bekannt ist, da diese kleine Schiffe mit einer kleinen Mannschaft bevorzugten, die unauffälliger, schneller, wendiger und günstiger in der Erhaltung waren.<sup>164</sup>

**I 13.3. τῶν δὲ πειρατῶν ὁ ἔξαρχος Κόρυμβος ἐκαλεῖτο, νεανίας ὀφθῆναι μέγας, φοβερὸς τὸ βλέμμα· κόμη ἦν αὐτῷ ἀρχμηρὰ καθειμένη.**

Eng verbunden mit der Kleidung ist die Haartracht, denn auch sie ist ein Zeichen, das für eine bestimmte Gruppe eine bestimmte Bedeutung trägt. Die Darstellung des Haares des Piraten Korymbos fügt sich gut mit dem Rest seines Auftretens: Ein junger, großer Mann mit furchtbarem Blick, der seine Haare ungekämmt und herabwallend trägt. Dieses Bild würde zu einem Freibeuter nach heutiger Vorstellung passen und tat es scheinbar auch in der kaiserzeitli-

<sup>161</sup> Pohl 1993, 280.

<sup>162</sup> Vgl. Kroll 1921, 1041; Pohl 1993, 279f.

<sup>163</sup> Vgl. Kroll 1921, 1041: „In den besten Jahrhunderten der Kaiserzeit fristete der S. [sc. Seeraub] sein Dasein hauptsächlich in der Phantasie der Deklamatoren“.

<sup>164</sup> Vgl. Tagliabue 2011, 421.

chen Vorstellung der Leser\*innen, vergleicht man es mit den Beschreibungen von Piraten und Räubern in anderen Romanen.<sup>165</sup> Sollte sich ein Bürger stets an den Kaisern orientiert haben, wäre selbst zu Zeiten der größten Zurschaustellung des prächtigen Haarwuchses nie schulterlanges Haar getragen worden.<sup>166</sup> Die einzige weitere Beschreibung der Frisur sind Anthias offene, wenig zusammengeflochtene Haare, die allerdings im Rahmen der Prozession stattfindet, weshalb die Art, wie sie ihre Haare trägt, wenig aufschlussreich ist (vgl. I 2.6.: κόμη ξανθή, ἢ πολλή καθειμένη, ὀλίγη πεπλεγμένη, πρὸς τὴν τῶν ἀνέμων φορὰν κινουμένη).

#### **I 14.6. διανύσαντες ἡμέραις τρισὶ τὸν πλοῦν κατήχθησαν εἰς πόλιν τῆς Φοινίκης Τύρον**

In den Ephesiaka finden sich insgesamt sieben Angaben zur jeweiligen Reisedauer, von denen fünf ungefähre (s. u. III 2.11.–12.; 8.5.–9.1.; V 6.3.–4.; 11.1.–2.; 15.1.) und zwei genauerer Natur sind. An dieser Stelle erfolgt neben dem dritten Buch (s. u. III 1.1.–3.) eine Tagesangabe zur Reise nach Tyros, die drei Tage beträgt. Die Kaperung des Schiffes erfolgt nach dem Ablegen von Rhodos (vgl. I 13.1–6.), von der aus die Dauer gemessen wird. Nach dem Portal Orbis, mit dem ungefähre Reisezeiten zwischen verschiedenen Städten im römischen Reich ermittelt werden können, beträgt die Fahrt von Rhodos nach Tyros im Juli 4,6 Tage, was somit etwas über der Angabe von Xenophon liegt.<sup>167</sup> Sollte allerdings die Kaperung erst nach längerer Fahrt erfolgt sein, würde sich diese etwas verringern und näher zur Angabe von drei Tagen heranrücken. Es darf nicht vergessen werden, dass es sich bei den Angaben in Orbis immer um durchschnittliche Angaben handelt, d. h. schnellere Fahrten waren durchaus möglich. Entgegen dem Portal folgert Casson, dass die Geschwindigkeit unter dem Durchschnitt liegt und sich die Reisezeit, die er mit insgesamt vier Tagen angibt, aus mangelndem Wind ergibt.<sup>168</sup>

---

<sup>165</sup> Zur Vorstellung von Räubern s. u. II 13.1.–2 und von Piraten s. o. I 13.1.

<sup>166</sup> Zu den Frisuren der Kaiser vgl. Virgili 1989, 66–71. Zur Frisur von Männern in römischer Kultur vgl. Blanck 1996<sup>2</sup>, 83.

<sup>167</sup> Vgl. <http://orbis.stanford.edu>.

<sup>168</sup> Vgl. Casson 1986, 286.

## 4.2. Buch 2

**Π 1.3. εἰς τοῦτο ἄρα μέχρι νῦν σώφρων ἐτηρήθην, ἵνα ἑμαυτὸν ὑποθῶ ληστῆ ἔρῶντι τὴν αἰσχρὰν ἐπιθυμίαν;**

Während σώφρων in der ursprünglichen Bedeutung verwendet wurde, um allgemein Zurückhaltung oder Enthaltbarkeit auszudrücken, tritt es in den Romanen in der Bedeutung von Keuschheit bzw. Treue in der Ehe auf.<sup>169</sup> Da in der Vorstellung der Protagonistenpaare diese gegenseitige Treue (in der Ehe) hochgehalten wird, ist hier eine Symmetrie in deren Beziehung deutlich zu erkennen.<sup>170</sup> Dass es sich hier um eine idealisierte Vorstellung und weniger die Realität handelt, lässt sich anhand der lateinischen Rechtsquellen ausmachen: Wollte eine verheiratete Frau keinen Ehebruch begehen, durfte sie nach der *lex Iulia de adulteriis* keine sexuellen Beziehungen mit irgendeinem Mann eingehen, ein verheirateter Mann beging solchen jedoch nur, wenn er sexuelle Beziehungen zu einer verheirateten Frau pflegte. Dies zeigt, dass besonders die Keuschheit von Frauen in einer Ehe gewahrt werden sollte, für Männer es dagegen genügte, wenn „sie sich von den Ehefrauen anderer Männer fernhielten, und in der Tat gab es ja viele legale Alternativen für sexuelle Aktivitäten außerhalb der Ehe.“<sup>171</sup> Eine Steigerung ergibt sich daraus, dass, wenn der Ehemann des Ehebruchs der Partnerin gewahr wurde, diese innerhalb von 60 Tagen anzuklagen oder sich von ihr zu scheiden hatte, da er ansonsten als Zuhälter (*leno*) belangt werden konnte. Mit Geldstrafen und temporäre Verbannung gingen für die Frau der Verlust der Ehre (*infamia*) und die Gleichsetzung des Status mit den *probrosae*, den moralisch verwerflichen Personen einher, wodurch ihr die Ehe mit einem freigeborenen römischen Bürger untersagt war.<sup>172</sup>

Der Roman ist bemüht, die aus heutiger Sicht moralische Schiefelage zwischen Mann und Frau auszugleichen und tritt damit einer von Männern dominierten Gesellschaft mit ersten Emanzipationsdenken entgegen.<sup>173</sup> Dies darf jedoch nicht dazu verleiten, Symmetrie mit

---

<sup>169</sup> Vgl. Tagliabue 2011, 129–132 mit der Auflistung aller Stellen von σωφροσύνη, σώφρων und σωφρονέω. Zum Topos, dass der Tod der Untreue vorzuziehen ist, vgl. Schmeling 1980, 40f.

<sup>170</sup> Zur Symmetrie der Paare vgl. Konstan 1993, 30–36; ders. 1994, 53.

<sup>171</sup> Gardner 1995, 130. Vgl. Olson 2014, 174–176: „Sex with foreigners, slaves, and prostitutes of either sex, however, was normal and uncensored, unless indulged in excessively.“

<sup>172</sup> Vgl. Gardner 1995, 129–131, Zitat auf 130; Olson 2014, 172f.

<sup>173</sup> Vgl. Konstan 1994, 53 zur Ausgeglichenheit und erotischen Wechselseitigkeit des Protagonistenpaares.

Äquivalenz oder gar Gleichberechtigung gleichzusetzen,<sup>174</sup> wie anhand der Gesetzeslage sichtbar wird, aus der ein wichtiger Rückschluss auf die Ebene der Werte bzw. Kulturstandards gezogen werden kann: Für die (römische) Gesellschaft war es von großer Bedeutung, dass die Ehefrau in Keuschheit lebte, während es für den Ehemann zumindest gesetzlich erlaubt war, sexuelle Beziehungen mit bestimmten nicht verheirateten Frauen zu führen.<sup>175</sup> Sollte sich diese Praxis als gesellschaftlich akzeptiert und auch von den Ehefrauen toleriert herausstellen, folgt daraus auch eine wichtige Erkenntnis für die Standardisierungen des Fühlens, was davor hüten sollte, die heutige emanzipierte, in den westlichen Kulturen grundlegende Denkweise über Betrug und Treue für die Antike vorauszusetzen. Gegen eine grundlegende gesellschaftliche Akzeptanz würde die Reaktion von Rhenaiia sprechen (s. u. V 5.2.–4.), was jedoch handlungstechnisch motiviert oder ein Einzelfall sein könnte.

### **II 3.5. „ἴσθι μὲν οἰκέτις οὖσα ἐμή, ἴσθι δὲ ὀργῆς πειρασομένη βαρβάρου καὶ ἠδικημένης.“**

Nach römischem Recht gelten Sklaven grundsätzlich als Sache (*res*), werden allerdings von den Rechtsquellen als *persona* aufgefasst, „insofern sie ihn nicht als juristische Person, sondern als Menschen ansprechen“.<sup>176</sup> Dies hängt besonders mit der pragmatischen Auffassung der Juristen zusammen, sodass es auch nicht verwundern darf, wenn Sklaven *dignitas* zugesprochen wird.<sup>177</sup> Rechtlich standen Sklaven zwar Kleidung und Essen zu und sie waren vor exzessiver Gewalt, zumindest theoretisch, geschützt, doch zielten diese Bestimmungen eher darauf ab, dass der Eigentümer seinen Besitz nicht vernachlässigte.<sup>178</sup> Sklaven durften jedoch ohne Rücksicht auf mögliche Familienverhältnisse weiterverkauft (s. u. II 9.2.) und auf angemessene Weise bestraft werden (s. u. II 6.2.–5.). Oftmals hing die Härte der Bestrafung jedoch vom Wohlwollen des Herrn ab und viele Sklaven mussten härteste Bestrafungen ertragen. Zum Beispiel wird die *ornatrix* der Geliebten bei Ovid von ihrem Herrn mit einer Haarnadel

---

<sup>174</sup> Vgl. Goldhill 1995, 160.

<sup>175</sup> Nach Gardner 1995, 54 gehörten dazu *probrosae* wie Prostituierte oder Schauspielerinnen, da mit diesen die Unzucht (*stuprum*) nicht möglich war (vgl. ebd. 67).

<sup>176</sup> Knoch 2005, 21. Ebd. Anm. 2 mit Auflistung der entsprechenden Rechtsquellen.

<sup>177</sup> Vgl. Knoch 2005, 21–29.

<sup>178</sup> Vgl. Shumka 2014, 76.

in den Arm gestochen.<sup>179</sup> Die Behandlung von Sklaven hing jedoch auch von ihrem Einsatzbereich ab, der alle »Wirtschaftssektoren« umfasste.<sup>180</sup> Wie sich die Einstellung der Eigentümer\*innen gegenüber Sklaven in der Kaiserzeit im griechischen Kulturraum von der des römischen unterschied, ist schwierig auszumachen, dürfte aber nicht grundlegend abgewichen sein.

### II 3.6. ἦν δὲ καὶ τῇ Ῥόδῃ κοινωνήματα ἐξαιρέτως γινόμενα πρὸς Λεύκωνα καὶ συνῆσαν ἀλλήλοις ἔτι ἐν Τύρῳ.

Sklaven wurde das Recht, eine gültige Ehe einzugehen (*conubium*), nicht gewährt, sie konnten im Gegensatz zum *matrimonium iustum* jedoch im sogenannten *contubernium* zusammenleben und damit quasi ein Eheleben führen, wie zahlreiche Inschriften zeigen.<sup>181</sup> Die epigraphischen Belege verdeutlichen jedoch, dass die Verwendung der entsprechenden Termini *coniu(n)x* und *contubernalis* oftmals schwankte und seltener auch die Ausdrücke *uxor* und *maritus* verwendet wurden.<sup>182</sup> Daraus folgt, dass entgegen der Rechtsquellen für die Menschen faktisch kaum ein Unterschied zwischen *matrimonium iustum* und *contubernium* bestand, was sich auch im Verständnis des restlichen Familienlebens zeigt.<sup>183</sup> Es ist jedoch kaum vorstellbar, dass Sklaven ohne die Zustimmung ihrer Eigentümer\*innen eine Familie gründen durften, gerade weil „der Fortbestand dieser Beziehung völlig vom Herrn der Sklaven abhing, der die Partner durch Verkauf oder Vererbung voneinander oder von ihren Kindern trennen und einzeln nach Gutdünken manumittieren konnte“.<sup>184</sup> Es ist jedoch anzunehmen, dass die positiven Auswirkungen eines eheähnlichen Zusammenlebens von Sklav\*innen bekannt waren: Einerseits steigerte dies deren Zufriedenheit, andererseits unterstanden den

---

<sup>179</sup> Vgl. Ov. Ars am. 3,239–240.

<sup>180</sup> Primärer Wirtschaftssektor: Für Landwirtschaft und Viehzucht vgl. Schumacher 2001, 91–107; für Steinbrüche und Bergwerke ebd. 107–115. Sekundärer Wirtschaftssektor: Für Keramikmanufaktur und Ziegelproduktion vgl. ebd. 116–130; für Bauhandwerk ebd. 130–141; für Textilproduktion ebd. 141–149; für Lederherstellung und Metallverarbeitung ebd. 149–162. Tertiärer Wirtschaftssektor: Für Geldgeschäfte und Handel vgl. ebd. 163–180; für öffentliche Verwaltung und Militär ebd. 180–195; für Haushalt und Erziehung ebd. 195–210; für Bildung und Gesundheitswesen ebd. 210–219; für den Unterhaltungssektor ebd. 219–238.

<sup>181</sup> Vgl. Shumka 2014, 85; CIL XI 6998 für die Familie der 70-jährigen ehemaligen Sklavin Psycho Herennia.

<sup>182</sup> Vgl. Schumacher 2001, 243f.; Bradley 1987, 49.

<sup>183</sup> Vgl. Bradley 1987, 49f.

<sup>184</sup> Gardner 1195, 216.

Eigentümer\*innen aus einem solchen Zusammenleben alle hervorgehenden Kinder.<sup>185</sup> Gerade die im Haus geborenen Sklav\*innen (*vernae*) wurden besonders geschätzt, da sie als treu galten, „von Kindheit an die Unfreiheit gewohnt waren und nur die *familia* ihres Herrn kannten, der sie zudem ganz nach seinen Vorstellungen erziehen konnte.“<sup>186</sup> Ob Leukon und Rhode in einem solchen *contubernium* lebten, ist schwer zu bestimmen, da Xenophon in der Ausdrucksweise vage bleibt und ihr Zusammenleben lediglich mit *συνῆσαν ἀλλήλοις* beschreibt.

**II 5.1.–4. ἡ δὲ Μαντὸ χρονιζούσης τῆς Ῥόδης οὐκέτι καρτεροῦσα γράφει γραμμάτιον πρὸς τὸν Ἀβροκόμην. ἦν δὲ τὰ ἐγγεγραμμένα τοιάδε· [...] Τοῦτο τὸ γράμμα λαβοῦσα καὶ κατασημηναμένη δίδωσι θεραπαίνῃ τινὶ ἐαυτῆς βαρβάρῳ, εἰποῦσα Ἀβροκόμῃ κομίζειν. [...] κάκεινῃν μὲν τὴν πινακίδα κατέχει, ἄλλῃν δὲ ἐγγράφει καὶ δίδωσι τῇ θεραπαίνῃ.**

Das von Manto geschriebene Schriftstück wird mit unterschiedlichen Begriffen benannt, die an diesen Stellen alle für Brief stehen: Üblicherweise bezeichnet *γραμμάτιον* mehr eine Tafel bzw. ein Dokument; *γράμμα* ist, besonders im Plural, das typische Wort für Brief; *πίναξ* ist dagegen eine Holzschreibtafel und bezieht sich damit konkret auf das Objekt, auf dem Manto geschrieben hat, wodurch Papyrus als anderes gängiges Beschreibmaterial ausgeschlossen wird. Als Detail verrät uns der Autor, dass sie diese *πίναξ* (*pugillares, tabellae*) versiegelt hat. Grundsätzlich bestanden Schreibtafeln aus zwei (*δίπτυχον*) oder mehreren (*πολύπτυχον*) Holztafeln. „Sie wurden an einer Längsseite zusammengebunden, die andere konnte mit Siegeln verschlossen werden. Die flache Vertiefung der Tafeln war mit (meist schwarz gefärbtem) Wachs gefüllt; Text wurde mit einem Griffel eingeritzt und konnte mit dessen spatelförmigem Ende wieder gelöscht werden.“<sup>187</sup> Daneben gab es noch billigere, einfache Holztäfelchen, die mit Tinte beschriftet wurden und aufgrund ihrer flachen Beschaffenheit gefaltet und versiegelt werden konnten.

In diesem Fall agiert die Dienerin als Botin, was bei diesem kurzen Beförderungsweg nicht verwundert, doch auch bei größeren Entfernungen wurden oftmals Boten zur Übermittlung von privaten Nachrichten verwendet (s. u. II. 12.1).

---

<sup>185</sup> Vgl. Bradley 1987, 50f.; Shumka 2014, 84f.

<sup>186</sup> Knoch 2005, 184.

<sup>187</sup> Steinmann 1997, 85. Zum Versiegeln von Briefen vgl. Charit. 4,5,5; Plut. Ant. 85,2; Arr. An. 7,18,2.

**II 5.6.–7. σπαράξασα τὰς κόμας καὶ περιρρηξαμένη τὴν ἐσθῆτα, ὑπαντήσασα τῷ πατρὶ καὶ προσπεσοῦσα πρὸς τὰ γόνατα „οἴκτειρον“ ἔφη, „πάτερ, θυγατέρα τὴν σὴν ὕβρισμένην ὑπὸ οἰκέτου· ὁ γὰρ σῶφρων Ἄβροκόμης ἐπέειρασε μὲν παρθενίαν τὴν ἐμὴν ἀφανίσαι**

Ein Vergewaltigungsversuch des eigenen Sklaven an der Tochter des Herrn war eine schwerwiegende Tat, die eine notwendige Bestrafung erforderte (s. u. II 6.2.–5.). Entscheidend für die weitere Handlung und vermutlich auch das Ausmaß der Bestrafung ist, dass es sich um eine versuchte Vergewaltigung handelt und Mantos Jungfräulichkeit intakt blieb (s. u. II 6.4.). Dadurch steht Habrokomes' σωφροσύνη außer Frage, da es sich ohnehin um eine Lüge Mantos handelt, Moiris bekommt eine παρθένοσ zur Frau und Apsyrtos lässt Habrokomes nicht auf der Stelle ans Kreuz schlagen, da es sich bei der Vergewaltigung um ein Kapitalverbrechen gehandelt hat.<sup>188</sup>

Für die Verwendungen von περιρρηξαμένη τὴν ἐσθῆτα s. o. I 4.1.

**II 6.2.–5. οὐκέτι ἀνασχόμενος οὐδὲ λόγου ἀκοῦσαι ἐκέλευε περιρρηῆξαι τὴν ἐσθῆτα αὐτοῦ τοῖς οἰκέταις καὶ φέρειν πῦρ καὶ μάστιγας καὶ παίειν τὸ μειράκιον. [...] προσῆγεν αὐτῷ καὶ δεσμὰ φοβερὰ καὶ πῦρ [...] καὶ τότε ἐκέλευσε δῆσαντας αὐτὸν ἐγκαθειρξαί τινα οἰκήματι σκοτεινῷ.**

Da Sklav\*innen als Eigentum galten, durften sie körperlich gezüchtigt werden, was „sich aber aus wirtschaftlichen Motiven doch in Grenzen [hielt], sofern kein abschreckendes Exempel statuiert werden sollte.“<sup>189</sup> Für Apsyrtos geht es eindeutig um zweiteres, wie er selbst klar macht: „ἐγὼ γὰρ σε τιμωρήσομαι καὶ τοῖς ἄλλοις οἰκέταις τὴν σὴν αἰκίαν ποιήσομαι παράδειγμα.“ (II 6.1.). Dies beruhte auf dem Denken, dass „unnötige Grausamkeit abgelehnt, gerechte Strafen hingegen als notwendig erachtet wurden.“<sup>190</sup> Eine versuchte Vergewaltigung eines Sklaven musste schwer geahndet werden (s. o. II 5.6.–7.), wodurch allen Sklav\*innen im Haushalt die standesgemäße Hierarchie aufgezeigt werden sollte. Die angewandten Methoden πῦρ, μάστιγες und παίειν decken sich nur teilweise mit den etwas früher von Habrokomes genannten, die Manto ihm zwar androht, doch er von ihr keine „offizielle“ Folterung

<sup>188</sup> Vgl. Gardner 1995, 119f.

<sup>189</sup> Schumacher 2001, 277.

<sup>190</sup> Knoch 2005, 201.

erwartet: ἀπειλείτω νῦν, εἰ θέλει, Μαντὸ ξίφη καὶ βρόχους καὶ πῦρ καὶ πάντα ὅσα δύναται σῶμα ἐνεγκεῖν οἰκέτου· (II 4.4.). Nach seiner Peinigung wird er gefesselt und eingesperrt. Das angemessene Ausmaß in der Bestrafung war stetigen Veränderungen unterworfen, doch kann zusammenfassend gesagt werden, dass in der Kaiserzeit die Verfügungsgewalt der Eigentümer\*innen immer weiter eingeschränkt wurde, ohne sie grundsätzlich in Frage zu stellen, was durch ihre Legitimität begründet war (s. u. II 10.4.).<sup>191</sup> Auch wenn bei der Folter eines Sklaven im Zuge eines Prozesses dem römischen Recht nach „Mass gehalten werden“ soll,<sup>192</sup> ist es fraglich, ob im privaten Rahmen an Rechtssicherheit gedacht werden sollte.

#### **II 6.4. μάλιστα ἐχρήτο ταῖς βασάνοις κατ’ αὐτοῦ τῷ νυμφίῳ τῆς θυγατρὸς ἐνδεικνύμενος ὅτι σώφρονα παρθένον ἄξεται**

Im Gegensatz zu II 1.3. erscheint σώφρων an dieser Stelle in der Bedeutung von keusch und unberührt, wie es sich für eine junge Frau in dieser Zeit gehörte, denn die Jungfräulichkeit der Frau vor der Ehe nahm auch in der Vorstellungswelt der Antike eine prominente Rolle ein.<sup>193</sup> Habrokomes wird hart bestraft, damit auch der Bräutigam sieht, wie ernst es dem Brautvater mit der Jungfräulichkeit seiner Tochter steht (s. o. II 6.2.–6.5.). Aus heutiger Sicht scheint diese Praxis unverständlich, da auf diese Weise die Jungfräulichkeit nicht mehr zurückgewonnen werden kann, doch kann dahinter die Standardisierung des Denkens der griechischen Kultur stecken. Zwar wäre Manto mit der Deflorierung die Jungfräulichkeit an sich genommen worden und hätte nicht wiederhergestellt werden können, die Vorstellung jedoch, dass mit der Bestrafung des Vergewaltigers die Tochter ihre Ehre zurückerhielt, konnte trotzdem erreicht werden.<sup>194</sup>

#### **II 6.5. ὁ δὲ „ἀλλὰ καὶ μᾶλλον“ ἔφη „διὰ σὲ κολασθήσεται, ὅτι καὶ σὲ ἠδίκησε, γυναῖκα ἔχων ἄλλης ἐρῶν.“**

---

<sup>191</sup> Vgl. Knoch 2005, 105f.; Joshel 2010, 71f.

<sup>192</sup> Mommsen 1899, 417.

<sup>193</sup> Zur Bedeutung der Jungfräulichkeit aus sozial-, rechtsgeschichtlicher und historischer Sicht in der Antike vgl. Winkler 2015, 117–137. Auch Lacey 1968, 107 u. 162 betont diese zumindest für die klassische Zeit in Griechenland.

<sup>194</sup> Zugespitzt formuliert von Schmeling 1980, 45: „Should Apsyrtus fail to make a large show of punishing Habrocomes, Moeris might easily feel that he was getting damaged merchandise not worth a lot.“

Die Aussage von Apsyrtos soll nicht dazu verleiten, hier eine für Piraten übliche Denkweise zu sehen, da die Piraten- und Räuberszenen mehr Einblick in das Denken des Autors als in deren Leben geben (s. o. I 13.1.; s. u. II 13.1.–2.). Deshalb kann diese Szene entweder als bewusstes Gegenbild des griechischen Denkens oder als Abbildung des solchen gesehen werden. Setzt es sich bewusst gegen das griechische Denken, kommt es dem heutigen westlich geprägten näher, wonach es unverständlich ist, welchen Nutzen Anthia daraus ziehen wird, wenn ihr geliebter Ehemann gefoltert wird.<sup>195</sup> Sollte diese Aussage jedoch griechischem Denken entsprechen, könnte sie Rückschlüsse auf die Gesellschaft geben, denn hier könnte das Konzept der Ehre als Standardisierung des Fühlens miteinbezogen werden: Aus Apsyrtos' Sicht hat Habrokomes Ehebruch begangen, verstärkt durch seinen Sklavenstatus, weil er sich an einer unverheirateten Frau vergriffen hat, was eine Strafe erfordert. Dass Anthia dabei leidet, ändert nichts an der Tatsache, dass die Strafe von Apsyrtos als notwendig erachtet wird und in diesem Sinn auch ihr als geschädigter Ehefrau zugute kommt, weil nicht nur Mantos Ehre verletzt wurde, sondern auch Anthias, die durch Habrokomes' Bestrafung gesühnt werden kann. Eine Aussage konkret zum Gefühlszustand, nur in umgekehrter Rollenverteilung, findet sich auch im Recht: *debit enim uxori quoque irasci, quae matrimonium eius violavit*.<sup>196</sup> Ob dies auch für eine Frau eine angemessene Reaktion ist und wie viel kaiserzeitliches Denken in dieser Szene steckt, ist allerdings schwierig auszumachen, da Anthia weiß, dass ihr Ehemann unschuldig ist und ihr Flehen dadurch gerechtfertigt ist. Mehr Aufschluss hätte ihre Reaktion geben können, wenn Habrokomes tatsächlich des Ehebruchs schuldig gewesen wäre.

**II 7.3. ὡς δὲ ἤδη παρεσκευάζοντο εἰς Συρίαν ἀπιέναι, προέπεμψεν ὁ Ἄψυρτος τὴν θυγατέρα μετὰ δώρων πολλῶν· ἐσθῆτάς τε τὰς Βαβυλωνίους καὶ χρυσὸν ἄφθονον καὶ ἄργυρον ἐδίδου, ἐδώρησατο δὲ τῇ θυγατρὶ Μαντοῖ <καὶ> τὴν Ἀνθίαν καὶ τὴν Ῥόδην καὶ τὸν Λεύκωνα.**

Apsyrtos gibt seiner Tochter babylonische Kleider, reichlich Gold und Silber und Diener nach ihrer Hochzeit mit nach Antiochia, was somit ihre Mitgift darstellt. Im römischen Recht dient diese nicht nur der Verbesserung der Vermögenslage des Ehemannes, sondern auch der Ver-

<sup>195</sup> Vgl. Schmeling 1980, 45.

<sup>196</sup> Dig. 48,5,30 pr., Ulpianus.

sorgung der Ehefrau, die auch nach beendeter Ehe Anspruch auf die Mitgift (*dos*) hat. Das bedeutet, dass der Ehemann verpflichtet war, nach dem Ende der Ehe die *dos* herauszugeben, was eine Scheidung in nicht wenigen Fällen verhindert haben dürfte. Alles mit Vermögenswert konnte Gegenstand der *dos* sein.<sup>197</sup> Auch in den erhaltenen Papyri erscheint die Mitgift (*φερνή*) in dieser Form,<sup>198</sup> mit der Ausnahme, dass diese zwar „regelmäßig in Geld und in persönlichen Gegenständen der Frau sowie Hausgerät, nicht aber in Sklaven oder Grundeigentum“ bestehen konnte.<sup>199</sup> Sollte diese Praxis auch auf Antiochia zutreffen, wären Anthia, Rhode und Leukon nicht Teil der Mitgift, doch ist dies nicht bedeutungstragend, da sie in diesem Fall einfach von Apsyrtyos mitgeschickt worden wären. Daneben erscheinen noch die *παράφερνα*, in der Regel Toilettegegenstände, die die Frau bei einer Scheidung sofort zurückbekommt, während die Rückgabe der *φερνή* vom Scheidungsgrund abhängig ist.<sup>200</sup>

#### **II 7.5. οἰκτρῶς ἀποθνήσκεις, οὐκ ἔχων οὐδὲ ὅστις σου τὸ σῶμα κοσμήσει**

Hier besteht die Sorge, dass im Falle des Todes niemand den Körper schmücken wird, was zur Frage führt, inwiefern bei der Bestattung der Körper mit *κόσμος* versehen wurde. Zunächst wären hier Textilien zu nennen: „textiles deposited in the tomb as offerings; textiles that draped the deceased, decorated the funerary chamber“.<sup>201</sup> Dies wird auch an späterer Stelle deutlich, wenn Anthia für ihr Begräbnis in viel Kleidung eingehüllt wird. Doch die zahlreichen weiteren Beigaben (s. u. III 7.4.) dienen auch als Anreiz für die Grabräuber.<sup>202</sup> Nichtsdestotrotz wurde im griechischen Raum der Körper manchmal mit goldenen oder vergoldeten Kränzen versehen.<sup>203</sup>

#### **II 9.2. τὴν μὲν Ῥόδην εὐθὺς μετὰ τοῦ Λεύκωνος κελεύει ἐμβιβᾶσαντάς τινας πλοῖω πορρωτάτω τῆς Συρίων ἀποδόσθαι γῆς**

---

<sup>197</sup> Vgl. Kaser 1971, 332–336.

<sup>198</sup> Vgl. Mitteis 1912, 220.

<sup>199</sup> Vgl. Hengstl 1978, 182f., Zitat auf 182; Mitteis 1912, 221.

<sup>200</sup> Vgl. Mitteis 1912, 221f.

<sup>201</sup> Vgl. Andrianou 2012, 42.

<sup>202</sup> Vgl. Charit. 1,6,2–4.

<sup>203</sup> Vgl. Mau 1897, 334.

Da die Hauptquellen für Sklav\*innen kriegerische Auseinandersetzungen und Piraterie waren, musste in Zeiten der *pax Romana* der Bedarf durch Importe aus anderen Gebieten, die Reproduktion eigener Sklav\*innen oder strafweise Versklavungen gedeckt werden.<sup>204</sup> Ausnahmen bilden lediglich die Eroberung Britanniens unter Claudius, der Jüdische Krieg Vespasians und Titus', die Dakerkriege Traians, die Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstandes unter Hadrian und die Partherkriege des Septimius Severus.<sup>205</sup> An dieser Stelle kommt es zum Verkauf von Rhode und Leukon, doch sind die Beschreibungen des Sklavenhandels an anderen Stellen etwas ausführlicher (s. u. II 11.9.–10.; III 9.1.–11.1.; 12.2. ; V 5.2.–4.). Für die Funktion des Sklavenmarkts s. u. III 9.1.–11.1.

**II 10.2.–4. „σε ἐλεύθερον ἀντὶ δούλου ποιήσω, δίδωμι δέ σοι τῆς οἰκίας ἄρχειν τῆς ἐμῆς καὶ γυναῖκα ἄξομαι τῶν πολιτῶν τινος θυγατέρα.“ [...]** „τί δὲ ἐλευθερίας ἐμοί; τί δὲ πλούτων καὶ ἐπιμελείας τῶν Ἀψύρτου χρημάτων;“ [...]

**Ἄψύρτου**

Die Freilassung (*manumissio*) basierte allein auf dem Wohlwollen des Eigentümers bzw. der Eigentümerin und war rechtlich niemals verpflichtend, doch wurde dadurch die eigene Güte zum Ausdruck gebracht, was in der Gesellschaft zu mehr Ansehen führte.<sup>206</sup> Nach der Freilassung war der *libertus* bzw. die *liberta* dennoch zu bestimmten Leistungen (*operae*) gegenüber dem früheren Eigentümer, nunmehr *patronus*, bzw. Eigentümerin, nunmehr *patrona*, verpflichtet,<sup>207</sup> die vor der *manumissio* festgelegt wurden.<sup>208</sup> Sollten keine Dienste vereinbart worden sein, konnten Freigelassene nicht zu solchen gezwungen werden.<sup>209</sup> Dennoch war die Freilassung ein begehrtes Ziel, weil damit die meisten Rechte eines römischen Bürgers erreicht wurden: Sie bekamen das Recht zu heiraten (*conubium*) und die fortan gezeugten Kin-

---

<sup>204</sup> Vgl. Schumacher 2001, 34; ebd. 34–43 zu Krieg und Piraterie als Quellen der Sklaverei.

<sup>205</sup> Vgl. Schumacher 2001, 41.

<sup>206</sup> Vgl. Bradley 1987, 96f.

<sup>207</sup> Vgl. Smith 1842, 729.

<sup>208</sup> Vgl. Dig. 38,1,38, Callistratus: *Si tamen libertus artificium exerceat, eius quoque operas patrono praestare debet, etsi post manumissionem id didicerit. quod si artificium exercere desierit, tales operas edere debet, quae non contra dignitatem eius fuerint, veluti ut cum patrono moretur, peregre proficiscatur, negotium eius exerceat.*

<sup>209</sup> Vgl. Dig. 38,1,31, Modestinus: *Operis non impositis manumissus, etiamsi ex sua voluntate aliquo tempore praestiterit, compelli ad praestandas, quas non promisit, non potest.*

der waren freigeborene (*ingenui; ingenuae*), weiters das Recht Verträge abzuschließen, in Gerichtsverhandlungen aufzutreten und Testamente aufzustellen.<sup>210</sup>

Zu den Freilassungen gab es drei wichtige Gesetze in augusteischer Zeit bzw. kurz danach: Die *lex Fufia Caninia* (2 v. Chr.) brachte eine Quotenregelung für die Höchstanzahl an testamentarischen Freilassungen, jedoch durfte die Obergrenze von 100 nicht überstiegen werden.<sup>211</sup> Nach der *lex Aelia Sentia* (4 n. Chr.) musste der Freilasser bzw. die Freilasserin das 20. Lebensjahr und der Sklave bzw. die Sklavin das 30. Lebensjahr vollendet haben.<sup>212</sup> Bei Vorliegen von *iustae causae* konnten diese Vorschriften jedoch umgangen werden: „Die Freilassung konnte vorgezogen werden, wenn der Freizulassende entweder ein natürlicher Verwandter des Freilassers war bzw. als *paedagogus, capsarius, educator, nutrix, alumnus* oder *collactaneus* in enger gefühlsmäßiger Bindung zu ihm stand oder aber wenn er als *procurator* oder Ehepartner des Freilassers vorgesehen war.“<sup>213</sup> Schließlich verlieh die *lex Iunia Norbana* (19 n. Chr. ?) den *liberti* je nach Freilassungsart den Status *cives Romani* oder *Latini*; letztere konnten durch eine förmliche Freilassung jedoch noch immer ersteren Status erreichen.<sup>214</sup> Hatten sich Sklav\*innen jedoch der *turpitudō* schuldig gemacht, d. h. wurden sie zur Strafe in Fesseln gehalten, mit Strafmalen versehen, eines Deliktes überführt, zum Kampf gegen wilde Tiere verurteilt oder waren sie in einer Gladiatorenschule oder im Gefängnis, konnten sie nur mehr den Status von *dediticii peregrini* erreichen und damit niemals *cives Romani* oder *Latini* werden.<sup>215</sup>

Will man nun in dieser Stelle der Ephesiaka eine rechtlich ernstzunehmende Freilassung sehen und wendet die o. e. Erkenntnisse des römischen Rechts an, muss festgestellt werden, dass Apsyrτος als Freilasser das notwendige Mindestalter von 20 Jahren bereits erreicht hat, Habrokomes mit seinen ungefähr 16, je nach bisher vergangener Zeit womöglich 17 Jahren hingegen nicht. Da er ihn allerdings zum Verwalter seines Besitzes macht, wäre dies eine *iusta causa* nach der *lex Aelia Sentia* und würde das nötige Mindestalter aufheben. Bezeichnend

---

<sup>210</sup> Vgl. Shumka 2011, 89.

<sup>211</sup> Vgl. Gaius inst. 1,42–43.

<sup>212</sup> Vgl. Eck/Heinrichs 1993, 181–183. Zur Frage nach den Hintergründen für diese Gesetze vgl. Bradley 1987, 87–95.

<sup>213</sup> Knoch 2005, 192.

<sup>214</sup> Vgl. Eck/Heinrichs 1993, 197–209.

<sup>215</sup> Vgl. Gaius inst. 1,13–15.

ist auch, dass er als διοικῶν beschrieben wird, dem griechischen Pendant von *procurare*. Inwiefern in dieser Szene jedoch römisches Recht steckt, lässt sich nicht eindeutig sagen, jedoch darf angenommen werden, dass die Freilassung entweder einen realen Hintergrund hat oder die Beendigung des Sklavenstatus des eigentlichen freien Bürgers der ephesischen Oberschicht als notwendig empfunden wurde.

**Π 10.4. ὁ δὲ Λεύκων καὶ ἡ Ῥόδη ἤχθησαν εἰς Λυκίαν εἰς πόλιν Ξάνθον (ἀνώτερον δὲ θαλάσσης ἢ πόλις) κἀνταῦθα ἐπράθησαν πρεσβύτη τινί, ὃς αὐτοὺς εἶχε μετὰ πάσης ἐπιμελείας, παῖδας αὐτοῦ νομίζων· καὶ γὰρ ἄτεκνος ἦν· διῆγον δὲ ἐν ἀφθόνοις μὲν πᾶσιν**  
Xanthos liegt in Westlykien und war ca. 8 km vom Meer entfernt, wodurch sich die vergleichsweise schnelle Ankunft mit dem Schiff im Hafen von Patara durch den Landweg in die Stadt wie auch in Antiochia verlängert.<sup>216</sup> Xenophon muss davon Kenntnis gehabt haben und wollte seinen Leser\*innen von Xanthos' Lage berichten, weshalb er die Anmerkung ἀνώτερον δὲ θαλάσσης einfügt.

Im Gegensatz zur vorherigen Herrin Manto haben Leukon und Rhode mit ihrem neuen Herrn mehr Glück. Die wohlwollende Aufnahme und Umsorge des Greises mag idealisiert klingen, kann jedoch durch dessen Kinderlosigkeit bedingt sein. Ein enges Verhältnis zwischen *dominus/domina* und *servus/serva* ist dagegen vielfach dokumentiert, insbesondere, wenn es sich um im Haus geborene Sklav\*innen (*vernae*), Ammen und Pädagogen handelte.<sup>217</sup> Sobald Sklav\*innen mit ihren Eigentümern ein emotionales und inniges Verhältnis geschlossen hatten, spielte dieser Unterschied auf der Gefühlsebene keine große Rolle und es entstand auch eine fürsorgliche Bereitschaft seitens der Eigentümer\*innen. Dies zeigt, dass es auch eine menschliche(re) Behandlung von Sklav\*innen abseits von Verleumdung, Ketten und Kreuzigung gab, weshalb die Sklaverei der Antike keinesfalls mit der aufgeklärten, auf Freiheit bedachten modernen Haltung gesehen werden darf.

An dieser Stelle ist es entscheidend, die Denkweise der Oberschicht zu betrachten: Der heutzutage aufgeladene Begriff Sklaverei war integraler Bestandteil des griechischen und römischen Kulturkreises, sodass dieser in der Standardisierung des Denkens in der Kaiserzeit als gewohnt erachtet wurde und von wenigen in Frage gestellt worden zu sein scheint. Zwar

---

<sup>216</sup> Vgl. Demargne/Metzger 1967, 1375f.

<sup>217</sup> Vgl. Knoch 2005, 184–190.

äußern sich Zeitgenossen ihr gegenüber kritisch,<sup>218</sup> jedoch darf diese philosophische Haltung nicht auf die im Kulturkreis dominierende übertragen werden. Selbst im Stoizismus wurde dessen kritisches Potential nicht ausgeschöpft, da die Sklaverei als Institution derart tief in der griechisch-römischen Gesellschaft etabliert war.<sup>219</sup>

**II 11.9.–10.** εὐρών δὲ ἐκεῖ ἐμπόρους ἄνδρας Κίλικας ἀπέδοτο τὴν κόρην καὶ λαβὼν τὴν ὑπὲρ αὐτῆς τιμὴν ἤκεν εἰς τὸν ἀγρόν. οἱ δὲ ἔμποροι λαβόντες τὴν Ἀνθίαν εἰς τὸ πλοῖον ἤγον καὶ νυκτὸς ἐπελθούσης ἤεσαν τὴν ἐπὶ Κιλικίας.

Der Ziegenhirte Lampo verkauft Anthia, anstatt sie zu töten, auf ihren Wunsch an kilikische ἔμποροι. Bei diesen handelt es sich um Sklavenhändler, die Anthia auf ihr Schiff nehmen und nach Kilikien fahren. Die Herkunftsbezeichnung kann dadurch bedingt sein, dass sich die Handlung in Kilikien fortsetzen wird, könnte jedoch auch eine Anspielung auf die kilikischen Piraten sein, die neben anderen Ende des 2. und Beginn des 1. Jh. v. Chr. das Mittelmeer unsicher machten, bis Pompeius Magnus diese besiegt und die Gefahr der Piraterie gebannt hatte.<sup>220</sup> Piraterie war in dieser Zeit neben Krieg die wichtigste Bezugsquelle für Sklaven, weshalb eine Verbindung mit den kilikischen Piraten nicht unwahrscheinlich erscheint.<sup>221</sup> Fiel diese Bezugsquelle bereits in der Republik weg und danach auch größtenteils die der kriegerischen Auseinandersetzungen (s. o. II 9.2.), waren Händler dagegen immer ein wichtiger Bestandteil der Sklaverei (s. u. III 9.1.–11.1.).

Zur Fahrt in der Nacht s. o. I 11.2.

**II 12.1.** ἤκεν ἀπὸ τῆς Συρίας οἰκέτης [ὑπὸ] τῆς Μαντοῦς γράμματα κομίζων τῷ πατρὶ Ἀψύρτῳ

Wie im Falle des Briefes an Habrokomes innerhalb des eigenen Haushalts (s. o. II 5.1.–4.) bringt ein Diener Mantos Brief von Antiochia zu ihrem Vater nach Tyros. In der Kaiserzeit gab es zwar den *cursus publicus*, eine Art »Staatspost«, die jedoch der Nachrichtenübermittlung und dem Transport für Staatszwecke diente und Beamten und dem Militär vorbehalten

---

<sup>218</sup> Vgl. Garnsey 1996, 75–86.

<sup>219</sup> Vgl. Garnsey 1996, 150f.

<sup>220</sup> Vgl. Pohl 1993, 208–214 u. 237–246 zu Kilikien; ebd. 278–280 zu Pompeius' Seeräuberkrieg.

<sup>221</sup> Vgl. Schumacher 2001, 36–40 zu Piraterie und Sklaverei.

blieb und selbst diese mussten ein vom Princeps ausgestelltes Dokument, ein Diplom, vorweisen können.<sup>222</sup> Privatpersonen waren auf einen professionellen Kurier (*tabellarius*) oder das eigene Botenpersonal angewiesen.<sup>223</sup> Im Fall der Reise von Antiochia nach Tyros benötigte ein Bote über den Landweg mit einem schnellen Wagen nach Orbis (s. o. I 14.6.) knapp sechs, mit einem Pferd knapp sieben Tage, über den Seeweg hingegen nur drei Tage. Dass Boten in der Mittelmeerwelt ständig unterwegs waren und Nachrichten überbrachten, zeigt auch die Erwähnung der Trauer der Eltern und aller Ephesier über ausbleibende Nachrichten des Liebespaares (vgl. V 6.2.: οἱ γονεῖς αὐτῶν καὶ οἱ Ἐφεῖσιοι πάντες ἐν πολλῷ πένθει ἦσαν, οὔτε ἀγγέλου παρ' αὐτῶν ἀφιγμένου οὔτε γραμμάτων').

### II 12.3. ἤλαυνε τὴν ἐπὶ Κιλικίαν

Das Wort ἐλαύνω steht in der allgemeinen Bedeutung für fortbewegen, erscheint hier allerdings in der Spezialbedeutung reiten,<sup>224</sup> das Habrokomes in seiner zu Beginn erwähnten Ausbildung auch ausdrücklich gelernt hat (s. o. I 1.2.). Weiters bestätigt II 14.5 das Vorhandensein von Pferden, wenn es heißt: ἐκείνην μὲν οὖν τὴν ἡμέραν ἐπανελθόντες εἰς τὸ ἄντρον, εἴ τι αὐτοῖς ἔτι περιττὸν ἦν, αὐτοὺς καὶ τοὺς ἵππους ἀνελάμβανον (ἦν γὰρ τῷ Ἰπποθόῳ ἵππος ἐν τῇ ὕλῃ κρυπτόμενος).

**II 13.1.–2. Οἱ δὲ περὶ τὸν Ἰππόθοον τὸν ληστὴν ἐκείνης μὲν τῆς νυκτὸς ἔμειναν εὐωχούμενοι, τῇ δ' ἐξῆς περὶ τὴν θυσίαν ἐγίνοντο, παρεσκευάζετο δὲ πάντα, καὶ ἀγάλματα τοῦ Ἄρεος καὶ ξύλα καὶ στεφανώματα. ἔδει δὲ τὴν θυσίαν γενέσθαι τρόπῳ τῷ συνήθει· τὸ μέλλον ἱερεῖον θύεσθαι, εἴτε ἄνθρωπος εἴτε βόσκημα εἴη, κρεμάσαντες ἐκ δένδρου καὶ διαστάντες ἠκόντιζον, καὶ ὀπόσοι μὲν ἐπέτυχον, τούτων ὁ θεὸς ἐδόκει δέχεσθαι τὴν θυσίαν, ὀπόσοι δὲ ἀπέτυχον, αὐθις ἐξιλίσκοντο. ἔδει δὲ τὴν Ἀνθίαν οὕτως ἱερουργηθῆναι.**

Räuber sind in der Literatur der Kaiserzeit ein häufiger Begleiter der Leser\*innen, sodass der Eindruck entstehen mag, dass die Beschreibungen von Taten und Verhalten von Räufern einem realen Hintergrund entsprechen. In der Tat enthalten die Ephesiaka Einzelheiten rund um

<sup>222</sup> Vgl. Kolb 1997, 245; Eck 1995, 7

<sup>223</sup> Vgl. Kolb 2000, 668

<sup>224</sup> Vgl. LSJ s. v. ἐλαύνω.

das Räubertum, die anhand von Parallelquellen bestätigt werden können, doch dürfen nicht alle Erzählungen für bare Münze genommen werden. Daher ist es von großer Bedeutung, sich bewusst zu machen, wer zu wem worüber spricht: Xenophon an ein gebildetes Publikum über Räuber. Letztere standen am Rand der Gesellschaft, in die der Autor höchstwahrscheinlich keinen Einblick hatte und von dem auch kein soziales oder soziologisches Interesse zu erwarten war.<sup>225</sup> Demnach müssen alle Informationen über Räuber lediglich für ihn und seine Leser\*innen schlüssig sein und nicht reale Begebenheiten abbilden. So ergibt sich, dass Externa des Räuberlebens wie Vorgehensweise oder Verfolgung mit leichten Übertreibungen näher an der Wirklichkeit gestaltet sind, weil damit auch die Oberschicht in Kontakt kam. Die Interna waren dieser hingegen gänzlich fremd: „Der Autor [sc. Apuleius] wie die überwiegende Mehrzahl der Zeitgenossen waren auf Gerüchte, Spekulationen und ihre eigene Phantasie angewiesen, wenn sie sich das Zusammenleben von Räubern vorstellten. „Fehler“ im Text bemerkte niemand, denn da die Außenansicht auf die Räuber stimmte, schien den Lesern auch die Schilderung des Inneren der Räuberwelt plausibel.“<sup>226</sup> Dies gilt auch für die Räuber in den *Ephesiaka*, weshalb die Einzelheiten über das Räubertum jeweils im Detail betrachtet werden sollen.

Die erste detailliertere Beschreibung der Räuber verrät, dass sie in der Nacht ein Festmahl feiern und am Tag darauf *Anthia* opfern möchten. Ein solches Festmahl findet sich auch in den *Metamorphosen* des Apuleius und auch wenn es darin lediglich bei einer vorgestellten Opferszene bleibt, huldigen sie *Ares*.<sup>227</sup> Dass reale Räuber ein Festmahl feiern bzw. gut schmausen können, kann, wenn überhaupt, lediglich als Ausnahmeerscheinung nach einem erfolgreichen Beutezug angesehen werden, da diese am Rande der Gesellschaft um ihre Existenz zu kämpfen hatten.<sup>228</sup> Oftmals wurden Menschen gerade aufgrund von Armut und Hunger in das Räuberdasein gedrängt.<sup>229</sup>

Das Menschenopfer galt im römischen Reich als schockierend und wurde unterbunden,

---

<sup>225</sup> Vgl. Riess 2001, 253.

<sup>226</sup> Riess 2001, 343.

<sup>227</sup> Vgl. *Apul. Met.* 4,7,5–8,5; 4,22,1; Riess 2001, 284 Anm. 91 zum Menschenopfer.

<sup>228</sup> Vgl. Riess 2001, 305.

<sup>229</sup> Vgl. Riess 2001, 63–72.

wenn es angetroffen wurde.<sup>230</sup> Dass Räuber solche praktizieren, hängt damit zusammen, dass sie zu den „Anderen“ gehören, womit ihr Status als Außenseiter in der Gesellschaft, als Außenstehende „normalen“ menschlichen Verhaltens gezeigt werden soll. Bemerkenswert ist, dass Xenophon eine Praxis beschreibt, die Herodot den Skythen zuweist, jedoch umgekehrt erscheint: „the victim is a woman, not a man; spears are thrown at her instead of the victim being tossed onto spears; in Herodotos if the victim evades the spears he is considered unworthy, in Xenophon of Ephesos the bandits, if unsuccessful, are encouraged to try again.“<sup>231</sup> Solche Beschreibungen dürfen jedoch nicht als Praxis von Räufern angesehen, sondern als Vorstellungen der Oberschicht über Räuber aufgefasst werden.

### **II 13.3. ἦν δὲ ὁ τῆς εἰρήνης τῆς ἐν Κιλικίᾳ προεστῶς, Περίλαος τοῦνομα, ἀνὴρ τῶν τὰ πρῶτα ἐν Κιλικίᾳ δυναμένων.**

Bedeutender für die Datierung als der *praefectus Aegypti* (s. u. III 12.6.) und auch für den realen Hintergrund ist die Erwähnung ὁ τῆς εἰρήνης τῆς ἐν Κιλικίᾳ προεστῶς, der an anderer Stelle auch mit ἄρχειν ἐχειροτονήθη τῆς εἰρήνης τῆς ἐν Κιλικίᾳ (III 9.5.) bezeichnet wird. Perilaos erscheint gerade in dem Moment, als Anthia an Ares geopfert werden soll und überwältigt die Räuber. Das erwähnte Amt ist zwar eine Umschreibung, doch wird es mit dem des Eirenarchen identifiziert, der am häufigsten mit εἰρήναρχος, εἰρηνάρχης oder εἰρηναρχήσας bezeichnet wird. Xenophons Ausdrucksweise entspricht jener, die aus Aelius Aristides, Libanios und drei metrischen Inschriften bekannt ist. Dass der Eirenarch im Roman in Kilikien auftritt, entspricht auch den Quellen, allerdings ist das Amt lediglich in Cilicia Tracheia belegt, während Perilaos in Tarsos residiert, das in Cilicia Pedias lag. Dem Autor war es vermutlich wichtig, einerseits eine Gegend zu wählen, die mit Räufern und Piraten verbunden wurde, und andererseits eine größere Stadt, die leichter von Leser\*innen erkannt werden konnte. Das Amt war Teil des liturgischen Systems, wonach wohlhabende und politisch einflussreiche Bürger gewisse Ämter auf sich zu nehmen hatten, für die sie Geld bezahlten und Ehre erhielten. Perilaos wurde für dieses Amt gewählt (ἐχειροτονήθη), was mit dem von Aelius Aristides beschriebenen Verfahren zusammenpasst: Demnach wurde dem Statthalter jedes Jahr von jeder

---

<sup>230</sup> Vgl. Ach. Tat. 3,15,5–6 für die Reaktion auf Leukippes Opferung: ταῦτα δὲ ὁρῶντες οἱ στρατιῶται καὶ ὁ στρατηγὸς καθ' ἐν τῶν πραττομένων ἀνεβόων καὶ τὰς ὄψεις ἀπέστρεφον τῆς θεάς, ἐγὼ δὲ ἐκ παραλόγου καθήμενος ἐθεώρουν. τὸ δὲ ἦν ἔκπληξις· μέτρον γὰρ οὐκ ἔχον τὸ κακὸν ἐνεβρόντησέ με.

<sup>231</sup> Vgl. Hopwood 1998, 199f., Zitat auf 200.

Stadt eine Liste von zehn Namen übersandt, aus denen er einen Eirenarchen auswählte.<sup>232</sup> Die Hauptaufgabe eines Eirenarchen lag darin, die öffentliche Ordnung aufrecht zu erhalten, weshalb er nach einem Edikt von Antoninus Pius auch befugt war, Kriminelle zu verhaften und eine vorläufige Befragung durchzuführen. Danach hatte er die Informationen und die Gefangenen an das Gericht zu übergeben. Zur Erfüllung dieser Aufgabe wurde er zumeist von sogenannten *διωγμίται*, aber auch von *ἰππεῖς* oder *στρατιῶται* begleitet, die ihm bei der Ergreifung von Kriminellen behilflich waren. Zwar handelte es sich um ein städtisches Amt, doch unterstand dem Amtsträger das Territorium der gesamten Stadt und damit auch ihres Umlands, was sich auch auf Perilaos' Einsatz zutrifft. Dennoch ist *ὁ τῆς εἰρήνης τῆς ἐν Κιλικίᾳ προεστώς* in Bezug auf die örtliche Ausdehnung der Kompetenz zu weit gegriffen, da er diese lediglich in Tarsos ausübte. Dies hängt vermutlich damit zusammen, dass Tarsos als einzig bekannte Stadt für die Leser\*innen auch Kontrollzentrum für den Frieden für die gesamte Provinz war. Die Lage für eine Datierung des Amtes des Eirenarchen ist schwierig. Der früheste sichere Beleg von 116/7 stammt aus Sebastopolis, wonach ein Mann mit „eirenarchischen Ehren“ geehrt wurde (*τειμηθεὶς ... τειμαῖς εἰρηναρχικαῖς*). Dies setzt voraus, dass das Amt bereits bekannt war und dessen Schaffung damit bereits Jahre zurücklag, was nicht zur Setzung eines *terminus post quem* der Ephesiaka verleiten darf:

On the contrary, Xenophon could have written about Perilaos well before 117 and still imagined a contemporary official in Roman Asia Minor. Although no evidence for the eirenarchy can be confidently assigned to the first century AD, it seems reasonable to propose that it had emerged as a distinct municipal office by at least the late first century.<sup>233</sup>

Dagegen sieht O'Sullivan in Perilaos keinen Eirenarchen, weil er in ganz Kilikien operiere, während dieses Amt ansonsten auf Städte beschränkt geblieben sei. Für ihn stimme die Beschreibung von Perilaos mit anderen Ämtern im östlichen Mittelmeerraum überein, die zur Friedenserhaltung beitrugen und bereits im 1. Jh. und früher bestanden hätten. Trotz der Kritik an Rife ist deren gemeinsamer Nenner hervorzuheben, nämlich dass 116/7 nicht als *terminus post quem* der Ephesiaka gesehen werden darf.<sup>234</sup>

---

<sup>232</sup> Vgl. Ael. Arist. 50,72: *ἐπέμπετο τοῖς ἡγεμόσι κατ' ἐκείνους τοὺς χρόνους ἀφ' ἐκάστης πόλεως ἐκάστου ἔτους ὀνόματα δέκα ἀνδρῶν τῶν πρώτων. ταῦτα ἔδει σκεψάμενον τὸν ἡγεμόνα ἕνα ὃν προκρίνειεν ἐξ ἀπάντων καθιστάναι φύλακα τῆς εἰρήνης.*

<sup>233</sup> Vgl. Rife 2002, 95–104, Zitat auf 104.

<sup>234</sup> Vgl. O'Sullivan 1995, 8f.; ders. 2014, 48.

**Π 13.4. οὔτος ἐπέστη τοῖς λησταῖς ὁ Περίλαος μετὰ πλήθους πολλοῦ καὶ πάντας τε ἀπέκτεινεν, ὀλίγους δὲ καὶ ζῶντας ἔλαβε.**

Da es dem römischen Staat an ausreichend Personal in der Administration mangelte bzw. er diese auf die städtische Selbstverwaltung abwälzte, war es besonders schwierig die Gefahr von Räuber einzudämmen: „Galt es, auf räuberische Aktionen zu reagieren, die Schuldigen ausfindig zu machen, festzunehmen und auf einer strafrechtlichen Ebene zur Rechenschaft zu ziehen, so offenbarte sich die ganze Schwäche des Staates.“<sup>235</sup> Aus diesem Grund übernahm das Heer zum Teil Polizeifunktionen und in manchen Reichsteilen gab es eigene Ämter für die Aufrechterhaltung der Sicherheit. Besonders in Kleinasien sind viele städtische „Polizei-beamte“ und Sonderämter wie das Eirenarchat (s. o. Π 13.3.) bekannt. Als solcher überrascht Perilaos die Räuber, die Gegenwehr leisten und deshalb beinahe alle umkommen. Im Grunde durfte ein Dieb nach klassischem Recht getötet werden, sobald er eine Waffe trug und nicht gefangen genommen werden konnte.<sup>236</sup> Es liegt jedoch auf der Hand, dass sich kein Räuber freiwillig gefangen nehmen lassen wollte, und Perilaos lediglich einen kleinen Rest gefangen nimmt, nachdem der Widerstand zusammengebrochen war. Für Riess erscheint diese Zerschlagung im Hinblick auf die Funktion und Mittel des Eirenarchen übertrieben dargestellt, da dieser ansonsten insbesondere für das Verhör von Verdächtigen und die Vorlage des Protokolls vor die Behörden zuständig war, denen eine persönliche Begründung der getroffenen Maßnahmen dargelegt werden musste. Wenn es sich um einen Kapitalverbrecher handelte, wie auch in diesem Fall, „so wurde er unter Umständen vom Eirenarchen in Begleitung einer Eskorte dem Statthaltergericht überstellt, wo ihn wieder Verhör, Folter und möglicherweise die Todesstrafe erwarteten.“<sup>237</sup>

**Π 13.8. συγκατατίθεται μὲν τὸν γάμον, ἰκετεύει δὲ αὐτὸν ἀναμεῖναι χρόνον ὀλίγον ὅσον ἡμερῶν τριάκοντα καὶ ἄχραντον τηρῆσαι [...] ἐπόμνυται τηρῆσειν αὐτὴν γάμων ἀγνήν εἰς ὅσον ἂν ὁ χρόνος διέλθῃ.**

Bei diesem Aufschub geht Schmeling von einem vorgebrachten religiösen Tabu aus, an das Perilaos glaubt, weil Anthia in späteren Fällen mehrmals darauf zurückgreift und sich diese

---

<sup>235</sup> Riess 2001, 190.

<sup>236</sup> Vgl. Riess 2001, 193.

<sup>237</sup> Vgl. Riess 2001, 200–211, Zitat auf 206.

Szenen um sie und ihre Verehrer wiederholen. Dieses Versprechen könnte auch als Verlobung gesehen werden, womit die Hochzeit erst nach dem Ablauf dieser Zeit erfolgen konnte. Allerdings sind Verlobung(sfeiern) nur für den römischen Raum belegt und auch deren regelmäßige Abhaltung ist umstritten.<sup>238</sup> Möglicherweise sollte auch bloß der gute Charakter von Perilaos hervorgehoben werden.

Eine erneute Hochzeit von Anthia wirft die Frage auf, inwiefern es Eheregister gab, so dass nachvollzogen werden konnte, ob eine Person bereits verheiratet war. In Ägypten war es auch gängig, Eheverträge (συγγραφαί) aufzusetzen, die ein Bestandteil der Ehekonstitution waren. Diese schlossen die Feststellung der Ehe und Höhe der Mitgift ein und beinhalteten Klauseln über das eheliche Verhalten, die die Frau, die sich unter der Vormundschaft ihres Gatten befand, schützen sollten. Im Gegensatz dazu handelt es sich bei den im 1. Jh. aufkommenden römischen *tabulae nuptiales* lediglich um Vereinbarungen finanzieller Natur.<sup>239</sup> Die Eheverträge aus Ägypten, die bei der Behörde registriert wurden, wurden auch verwahrt und den Parteien gewünschte Exemplare ausgestellt.<sup>240</sup> Obwohl solche Zeugnisse für Ephesos fehlen, ist dennoch anzunehmen, dass entsprechende Akten aufgelegt haben müssen, die eine Ehe bestätigen konnten, doch selbst wenn ein Eheregister in Ephesos existierte, ist es höchst unwahrscheinlich, dass in Tarsos darauf zugegriffen hätte werden können. Bigamie war nach römischem Recht verboten, doch da die Hochzeit von Perilaos und Anthia ohnehin nicht stattgefunden hat, erübrigt sich die Streitfrage für Juristen, ob Anthia mit Perilaos eine rechtsgültige Ehe eingegangen wäre, da sie noch immer mit Habrokomes verheiratet war.<sup>241</sup>

#### **II 14.1. οὐ πρὸ πολλοῦ τοῦ ἄντρου τοῦ ληστρικοῦ**

In der Vorstellung der Oberschicht verstecken sich Räuber in Höhlen, was auch in den Metamorphosen von Apuleius dargestellt wird.<sup>242</sup> An einer späteren Stelle heißt es außerdem, dass Vorräte in der Höhle bereit stehen (vgl. II 14.5.: ἐκείνην μὲν οὖν τὴν ἡμέραν ἐπανελθόντες εἰς τὸ ἄντρον, εἴ τι αὐτοῖς ἔτι περιττὸν ἦν, αὐτοὺς καὶ τοὺς ἵππους ἀνελάμβανον).

---

<sup>238</sup> Vgl. Schmeling 1980, 51; Hersch 2010, 39–41.

<sup>239</sup> Vgl. Gardner 1995, 57f.

<sup>240</sup> Vgl. Mitteis 1912, 62–65; P.Oxy. III 496; Chrest.Mitt. 288.

<sup>241</sup> Vgl. Gardner 1995, 96–98.

<sup>242</sup> Vgl. Apul. Met. 4,6,5.

### 4.3. Buch 3

**III 1.1.–3. ἐποιοῦντο δὲ τὴν ὁδὸν ἐπὶ Μάζακον, πόλιν τῆς Καππαδοκίας μεγάλην καὶ καλήν· [...] διανύσαντες δὲ τὴν ὁδὸν ἡμέραις δέκα εἰς Μάζακον ἔρχονται κἀνταῦθα πλησίον τῶν πυλῶν εἰσφκίσαντο**

Bei Μάζακον handelt es sich um den alten Namen der Stadt Kaisareia, der Hauptstadt der Provinz Kappadokien. Unter Tiberius wurde Kappadokien im Jahre 17 zur Provinz gemacht und damit deren Hauptstadt umbenannt. Der Name Μάζακα ist jedoch auch noch 214 inschriftlich belegt.<sup>243</sup>

Hier erfolgt neben dem ersten Buch (s. o. I 14.6.) die einzige genauere Angabe einer Reise: Demnach wird die Strecke von Kilikien, unweit von Tarsos, nach Mazakon mit zehn Tagen angesetzt. Die Länge des Weges von Tarsos nach Mazakon beträgt nach Orbis (s. o. I 14.6.) 249 km und wäre zu Fuß in 9,5 Tagen zu bewältigen, mit dem Pferd jedoch in 5,1 Tagen. Aus der neutralen Formulierung ἐποιοῦντο τὴν ὁδόν geht die Reiseart allerdings nicht hervor. Aufgrund der kurz davor erfolgten Erwähnung, dass Habrokomes und Hippothoos sich selbst und die Pferde erfrischt haben (s. o. II 12.3.), ist jedoch davon auszugehen, dass diese den Weg zu Pferd zurückgelegt haben. Dadurch erscheinen die zehn Tage von Xenophon als zu hoch gegriffen und auch als weiterer Makel seiner Kenntnisse der Mittelmeerwelt. Die Unkenntnis der Reisezeit von Tarsos nach Mazakon soll nicht bestritten werden, jedoch muss bedacht werden, woher er eine solche Angabe nehmen konnte, ohne die Gegend selbst bereist zu haben: Entweder er hatte eine schriftliche oder mündliche Quelle oder er hat geschätzt. Aufgrund der großen Abweichung scheint zweiteres wahrscheinlicher. Die moderne Forschung wird diesen Umstand bedauern, doch da das antike Publikum zu einem großen Teil auch nicht mit der Gegend vertraut war, konnte die Angabe für dieses dennoch schlüssig sein.

**III 2.11.–12. δι' ὅλης τῆς νυκτὸς ὁδεύσας εἰς Πέρινθον, εὐθὺς νεῶς ἐπιβάς οὐδενὸς εἰδότος ἔπλεον εἰς Ἀσίαν.**

Im Gegensatz zur genauen Tagesangabe der Reisen im ersten und dritten Buch (s. o. I 14.6.; III 1.1.–3.) wird für die Strecke Byzantion-Perinthos lediglich eine Nacht angegeben. Die Verkehrsart ist aufgrund der neutralen Formulierung ὁδεύσας nicht eindeutig, doch erfolgte

---

<sup>243</sup> Vgl. Ruge 1897, 1289; IGLS IV, 1265, Z. 23.

diese aufgrund der darauffolgenden expliziten Nennung einer Schifffahrt womöglich auf dem Landweg. Dass eine solche Reise innerhalb einer Nacht bewältigt werden kann, muss jedoch bei jeglicher Reiseart bezweifelt werden. Die Strecke beträgt nämlich ca. 100 km und kann weder zur See noch zu Land in einer Nacht bewältigt werden, es sei denn, der *cursus publicus* wurde benutzt. Dadurch verringert sich die Reisezeit nach Orbis (s. o. I 14.6.) auf ca. 9,5 Stunden. Da Hippothoos als Privatmann einen solchen nicht benutzen durfte, reiht sich auch diese Angabe neben die vorherigen ein: Ungefähr musste die Angabe korrekt sein, dass sich die Leser\*innen nicht daran stießen, und präzise Angaben nach modernem Verständnis waren in der Antike ohnehin nicht zu erwarten (s. o. I 2.2.).

**III 2.14. κάνταῦθα ἀπορία βίου καὶ ἀθυμία τῆς συμφορᾶς ἐπέδωκα ἑμαυτὸν ληστηρίῳ. καὶ τὰ μὲν πρῶτα ὑπὲρ τῆς ληστηρίου γεινόμενος, τὸ τελευταῖον δὲ περὶ Κιλικίαν αὐτὸς συνεστησάμην ληστήριον εὐδοκιμήσαν ἐπὶ πολὺ**

Zwar tauchen solche Aussagen, dass die Not und die Niedergeschlagenheit über das eigene Schicksal einen zum Räuberleben getrieben hat, auch in anderen Romanen auf,<sup>244</sup> doch waren Armut, Verschuldung und Hunger eine nicht zu vernachlässigende Ursache, ein Räuber zu werden. Wenn das Monatsgehalt im 2. Jh. so hoch war, wie viel ein Kleidungsstück kostete, Landarbeiter selbst bei täglicher Arbeit am Existenzminimum lebten und Eltern ihre Kinder aussetzen oder als Sklaven oder an Kuppler verkaufen mussten, ist der Schritt zum Räubertum nicht mehr groß.<sup>245</sup>

**III 4.1.–3. ἦλθεν εἰς τὴν Ταρσὸν πρεσβύτης Ἐφέσιος ἰατρός τὴν τέχνην, Εὐδοξὸς τοῦνομα. [...] περιήει μὲν καὶ τοὺς ἄλλους ἄνδρας, ὅσοι Ταρσέων εὐδοκιμώτατοι, οὓς μὲν ἐσθῆτας, οὓς δὲ ἀργύριον αἰτῶν, διηγούμενος ἐκάστῳ τὴν συμφορὰν, προσῆλθε δὲ καὶ τῷ Περιλάῳ καὶ εἶπεν ὅτι Ἐφέσιος καὶ ἰατρός τὴν τέχνην. ὁ δὲ αὐτὸν λαβὼν ἄγει πρὸς τὴν Ἀνθίαν, ἠσθήσεσθαι νομίζων ἀνδρὶ ὀφθέντι Ἐφεσίῳ.**

Eudoxos, dessen ursprüngliches Ziel Ägypten war, wird als Ἐφέσιος ἰατρός bezeichnet und teilt damit die Herkunft von Anthia, die sie beide verbindet und für seine Versorgung entscheidend sein wird. Nach seinem Schiffbruch ist er auf Kleidung und Nahrung angewiesen,

<sup>244</sup> Vgl. Apul. Met. 4,23,4; Hld. 1,19,2.

<sup>245</sup> Vgl. Riess 2001, 63–72.

weshalb er bei den Ταρσέων εὐδοκιμώτατοι vorstellig wird, jedoch erst von Perilaos aufgenommen wird, der Anthia damit erfreuen möchte, was ihm auch gelingt. Von Interesse ist der soziale Stand des Arztes: Denn er zieht wie ein Bettler umher und wird zunächst nicht aufgenommen, was verdeutlicht, dass er auch kein hohes Ansehen genießt. Diese Tatsache kann jedoch auf den Schiffbruch zurückgeführt werden, durch den Eudoxos alles verloren hat. Außer seinen Kenntnissen, die er erst unter Beweis stellen hätte müssen, blieb ihm nichts, was er vorweisen konnte. Womöglich besaß er auch keinerlei Erfahrung mit dem Dasein als umherziehender Arzt, da er an anderer Stelle von seiner Familie spricht (vgl. III 4.4.: αἰὲ (δὲ) δεόμενος αὐτῆς εἰς Ἐφεσον παραπεμφθῆναι· καὶ γὰρ καὶ παῖδες ἦσαν αὐτῷ καὶ γυνή.). Hinzu kam die entgegengebrachte Skepsis, da Ärzte „auf einunddemselben med. Markt in Wettbewerb mit Spezialisten, Arzneimittelverkäufern, Chirurgen, Heilerinnen und med. Propheten“ standen.<sup>246</sup> Interessant ist auch die Verbindung eines Arztes mit Ephesos, die zwar handlungstechnisch für die Tröstung Anthias und ihren Scheintod notwendig ist, doch gerade in Ephesos blühte die Arztkunst in der Kaiserzeit.<sup>247</sup>

### III 5.1. ἐφειστήκει δὲ ἡ ἡμέρα, δεῖπνον μὲν αὐτοῖς πολυτελὲς ἡτοίμαστο καὶ ἡ Ἀνθία ἐκεκόσμητο κόσμῳ νυμφικῷ

Ähnliche Ausdrücke wie κόσμος νυμφικός finden sich auch in anderen Romanen, doch stellt sich die Frage, wie dieser Schmuck, zu dem auch das Gewand gehört haben kann, aussah.<sup>248</sup> Achilleus Tatios (3,7,5) beschreibt in der Ekphrasis zu Andromeda deren Kleidung ausführlicher: ποδήρης ὁ χιτῶν, λευκὸς ὁ χιτῶν· τὸ ὕφασμα λεπτόν, ἀραχνίων εἰκοτὸς πλοκῆ, οὐ κατὰ τὴν τῶν προβατείων τριχῶν, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῶν ἐρίων τῶν πτηνῶν, οἷον ἀπὸ δένδρων ἔλκουσαι νήματα γυναῖκες ὑφαίνουσιν Ἴνδαί.<sup>249</sup> Sollte dies auch die zeitgenössische Kleidung einer Braut sein, wäre dies eine ihrer wenigen griechischen Beschreibungen. Dagegen ist Bekleidung und Schmuck aus lateinischen Quellen besser belegt:

The bride's hair was parted into six locks, braids, or portions (as described as *sex crines*) by a spear

<sup>246</sup> Nutton 1999, 1113.

<sup>247</sup> Vgl. Nutton 1999, 1113; Künzl 1999, 205.

<sup>248</sup> Vgl. Charit. 1,6,2: κατέκειτο μὲν Καλλιρρόη νυμφικὴν ἐσθῆτα περικειμένη; 3,3,15: στέφανος οὗτος, ὃν ἐγὼ σοι περιέθηκα· τοῦτο ὁ πατὴρ σοι δέδωκε, τοῦτο ἡ μήτηρ· αὕτη στολὴ νυμφικὴ; Ach. Tat. 3,7,5: ἔστηκε δὲ νυμφικῶς ἐστολισμένη.

<sup>249</sup> Zu Seide vgl. Hildebrandt 2013; Stauffer 2013, 132–135.

named for its purpose (*hasta caelibaris*). These locks were fastened by woolen bands (*infulae, vittae*); the entire coiffure was topped by a crown (*corona, corolla*) and covered with a yellow veil (*flammeum*). She wore a white tunic (*tunica recta*) tied with a belt (*cingulum, zona*) that may have included complicated knot work (*nodus Herculeus*). She may have worn yellow shoes (*socci lutei*). We have already seen that Pliny (*Ep.* 5.16) included jewelry (*margaritae, gemmae*) in the bridal finery of a rich girl.<sup>250</sup>

Besagter Gürtel wurde vom Mann in der Hochzeitsnacht rituell gelöst, was auch in der griechischen Literatur verbreitet ist (ζώνην λύειν).<sup>251</sup>

**III 5.7.–9. σὺ τοίνυν βοηθῶς ἡμῖν γενοῦ, φάρμακον εὐρών ποθεν ὃ κακῶν με ἀπαλλάξει τὴν κακοδαίμονα. [...] ἐδεῖτο μηδὲν ἀντειπεῖν αὐτῇ δοῦναί τε τὸ φάρμακον.**

Anthia steht kurz davor das an Habrokomes gerichtete Versprechen zu brechen und bittet daher ihren neuen Vertrauten Eudoxos, einen Arzt aus Ephesos (s. o. III 4.1.–3.), ihr durch Gift zum gewünschten Selbstmord zu verhelfen. Während in der Antike Suizid aufgrund von *pudor* von Frauen oft erst nach der verwerflichen Tat begangen wurde, ist Anthia noch vor der Hochzeit entschlossen, aus dem Leben zu gehen.<sup>252</sup> Die Methode mit Gift war in der Antike oft unzuverlässig, da deren Erfolg von der Qualität und der Menge abhing, und selbst Ärzten konnte bei der Verabreichung nicht vertraut werden, wie auch in diesem Fall nicht, obwohl dies ein positives Ende für Anthia bedeutet.<sup>253</sup> Ihr Beweggrund kann als Scham bzw. Schande (*pudor*) bezeichnet werden und „is recognized by law as a legitimate ground for self-killing. Fear of losing face is a powerful motive for the way ancient people behave. If one feels unable to face others, self-killing is a ready solution.“<sup>254</sup> Abermals ist die antike Denkweise für das Kulturverständnis von großer Bedeutung: In den Standardisierungen des Denkens und des Fühlens gilt der Selbstmord unter bestimmten Voraussetzungen als nicht verwerflich oder sogar ehrenhaft. Moderne Leser\*innen mögen sich daran stoßen, dass Habrokomes und Anthia an mehreren Stellen vom Suizid reden und letztere ihn auch wirklich durchführt, allerdings vom Arzt nur ein Schlafmittel verabreicht bekommt, doch für das antike Publikum war eine

---

<sup>250</sup> Hersch 2010, 71; ausführlicher ebd. 69–114.

<sup>251</sup> Vgl. Winkler 2015, 117f.

<sup>252</sup> Vgl. van Hooff 1990, 115–118.

<sup>253</sup> Vgl. van Hooff 1990, 61.

<sup>254</sup> van Hooff 1990, 84.

solche Handlungsweise verständlich und nachvollziehbar, zumindest dann, wenn man sich einer Tat schuldig gemacht hatte, für die der Freitod die Folge war.

**III 5.9. προκομίσασα εἴκοσι μνᾶς ἀργυρίου περιδέραιά τε αὐτῆς (ἦν δὲ αὐτῇ πάντα ἄφθονα· πάντων γὰρ ἐξουσίαν εἶχε τῶν Περιλάου) δίδωσι τῷ Εὐδόξῳ.**

Anthia gibt dem Arzt Eudoxos 20 Silberminen und Halsketten dafür, dass er ihr den Selbstmord ermöglicht (s. o. III 5.7.–9.). Damit findet sich an dieser Stelle eine der seltenen detaillierten Angaben zu Xenophons Lebensumwelt, die von Ruiz-Montero jedoch als Anachronismus gesehen wird. Denn in Tarsos sei „von hellenistischer Zeit an die Tetradrachme und von 164 v. Chr. an die attische Drachme verwendet“ worden, welche als Währung auch noch in der Kaiserzeit üblich war. Deshalb glaubt sie, dass diese Angabe womöglich auf Herodot oder Xenophon v. Athen zurückgeht.<sup>255</sup> Dabei übersieht sie jedoch, dass Minen lediglich eine Gewichts- bzw. Rechnungseinheit waren und zu keiner Zeit geprägt wurden.<sup>256</sup> Folglich ist hier nicht bestimmbar, ob es sich um einen Anachronismus handelt, weil nicht auf konkrete Münzen geschlossen werden kann, sondern es sich vielmehr um Münzen im Wert von 20 Silberminen gehandelt hat.

Unabhängig davon, ob es sich um eine noch im Umlauf befindene Währung oder eine Rechnungseinheit gehandelt hat, zeigt die Stelle, dass Anthia Geld und Schmuck besitzt, den sie auch weitergeben kann, was zur Frage führt, inwiefern Anthia über eigenes Eigentum verfügen konnte. Zunächst wäre an eine Mitgift zu denken, die, wie bereits dargelegt (s. o. II 7.3.), zwar dem Mann zufällt, dieser jedoch nur darüber verfügen darf und sie im Scheidungsfall zurückzahlen hatte. Da sich Anthia und Perilaos noch vor der Hochzeit befinden, ist noch keine Mitgift erfolgt, wenn eine solche aufgrund der Abwesenheit der Eltern überhaupt möglich gewesen wäre. Rechtlich durften Personen, die unter *potestas* standen, kein Vermögen haben, jedoch war Sklaven, Söhnen und Töchtern ein *peculium* gestattet, d. h. gewisse Geld- und Sachmittel. In der alltäglichen Praxis muss es in einem Haushalt, „auch wenn den Frauen nicht ausdrücklich ein *peculium* zugestanden wurde, doch so gewesen sein, daß ihnen vom *pater* gewisse Mittel für ihre persönlichen Bedürfnisse übergeben wurden und daß man

---

<sup>255</sup> Ruiz-Montero 1994, 1121 Anm. 179. Dem zustimmend Henderson 2009, 291 Anm. 36. Vgl. Hdt. 2,180; 3,13; Thuk. 4,116.

<sup>256</sup> Vgl. Penny Cyclopaedia 1842, 8; Becher 1932, 2245.

verschiedene Gegenstände als gemeinsamen Haushaltsbesitz betrachtete.<sup>257</sup> Demnach wäre es irrelevant, ob Anthia rechtlich gesehen über das Geld und den Schmuck verfügen durfte, wenn es eine entsprechende Vereinbarung mit Perilaos gab.

**III 6.1.–4. Καὶ ἤδη μὲν νύξ ἦν, παρεσκευάζετο δὲ ὁ θάλαμος, καὶ ἦκον οἱ ἐπὶ τούτῳ τεταγμένοι τὴν Ἀνθίαν ἐξαίροντες. [...] καὶ ὡς πλησίον τοῦ θαλάμου γίνεται, οἱ οἰκ(εῖ)οι ἀνευφήμησαν τὸν ὑμέναιον [...] ταῦτα ἔλεγε καὶ ἤγετο εἰς τὸν θάλαμον. Καὶ δὴ μόνη μὲν ἐγγόνει, ἔτι δὲ Περίλαος μετὰ τῶν φίλων εὐωχεῖτο.**

Wie auch bei der Hochzeit in Ephesos (s. o. I 8.1.–8.3.) wird die Braut unter dem Gesang des Hochzeitsliedes (ὑμέναιον) zum θάλαμος geführt, jedoch fehlt hier der Fackelzug. Während Anthia wartet, sitzt Perilaos aber noch mit seinen Freunden beim Schmaus. Bei der ersten Hochzeitsbeschreibung wird dies nicht explizit erwähnt, kann aber darauf rückgeschlossen werden, weil Habrokomes erst zu Anthia hineingeführt wird. Dieser Teil taucht zwar nicht in der klassischen griechischen Hochzeitsbeschreibung auf, findet sich aber bei römischen Hochzeiten, auch wenn weder die genauen Umstände noch der Ort dieses Mahls bekannt sind.<sup>258</sup> Ein solches Mahl kann sich entweder bereits in nachklassischer Zeit im griechischen Raum oder erst in der Kaiserzeit etabliert haben und ansonsten in literarischen Quellen nicht dokumentiert sein, sehr wohl jedoch in Papyri.<sup>259</sup> Dass Perilaos' Abwesenheit hier handlungstechnisch notwendig ist, erklärt nicht, warum Habrokomes an voriger Stelle erst später hineingeführt wurde. Es lässt sich auch ausschließen, dass es sich um eine reine Erfindung Xenophons handelt, da die Leser\*innen sichtlich irritiert gewesen wären, wenn er von einem Brauch mit einer solchen rituellen Bedeutung abgewichen wäre. Viel plausibler scheint es, dass sich im griechischen Raum zumindest an einigen Orten der Brauch durchgesetzt hat, dass der Bräutigam mit den Hochzeitsgästen noch diniert, während seine Braut ins Schlafzimmer gebracht wird.

**III 7.4.–8.1. ἐκόσμηι δὲ αὐτὴν πολλὴν μὲν ἐσθῆτα ἐνδύων, πολλὸν δὲ περιθεις χρυσόν. [...] ἡμέρας γενομένης ἐνθέμενος κλίνη τὴν Ἀνθίαν [...] ἤγετο εἰς τοὺς πλησίον τῆς πόλεως**

<sup>257</sup> Vgl. Gardner 1995, 15–17, Zitat auf 16f.

<sup>258</sup> Für die griechische Hochzeit vgl. Heckenbach 1913, 2129–2131; für das römische Hochzeitsmahl vgl. Hersch 2010, 212–214.

<sup>259</sup> Vgl. P.Oxy. III 524.

**τάφους κἀνταῦθα κατέθετο ἔν τινι οἰκήματι, πολλὰ μὲν ἐπισφάζας ἱερεῖα, πολλὴν δὲ ἔσθητα καὶ κόσμον ἄλλον ἐπικαύσας. Ὁ μὲν ἐκτελέσας τὰ νομιζόμενα ὑπὸ τῶν οἰκεῖων εἰς τὴν πόλιν ἤγετο**

Anthias Bestattung wird zwar nicht detailliert, aber für Xenophons ansonsten knappe Erzählweise ausführlich beschrieben. Dass sie in viel Gewand gehüllt wird und mit viel Gold umgeben wird, soll einerseits Perilaos' Reichtum widerspiegeln, hat andererseits jedoch auch einen Hintergrund in der Bestattungsart, denn Gewand wurde verwendet, um die Toten einzukleiden, das Grab auszuschnücken oder es ihnen zu hinterlassen (s. o. II 7.5.). Zwar ist vom bekannten Ablauf nur die Einkleidung beschrieben, doch wurden Tote davor noch gewaschen und gesalbt. Auf das Bekleiden und Bedecken folgte auch das Bekränzen, nachdem die Leiche auf einem Bett im Vorhaus bzw. Atrium mit den Füßen zur Tür ausgestellt wurde (πρόθεσις). Die Dauer dieser Ausstellung unterschied sich je nach Zeit, doch kann Perilaos den Anblick Anthias nicht ertragen, sodass bereits am folgenden Tag die Bestattungsfeierlichkeiten fortgesetzt werden, was darauf hindeuten kann, dass Xenophon eine Ausstellung von mehr als einen Tag gewohnt war.<sup>260</sup> Auf πρόθεσις folgte das Leichenbegängnis (ἐκφορά), bei der die Verstorbenen auf einer κλίνη zum Grab geleitet wurden, wie es auch Xenophon beschreibt. Ob der Zug schweigend oder unter lauten Klagen begleitet wurde oder sogar θρηνηδοί gemietet wurden, scheint sich je nach Zeit und Ort unterschieden zu haben. Beim Grab konnte auch noch ein Tieropfer stattfinden, wie es auch hier ausgeführt wird. Grabbeigaben bei Frauen wie Spiegel, Schmuckkästchen, Büchsen mit Schminke, Salbenfläschchen und Lekythen sind zwar im Athen klassischer Zeit bekannt und vereinzelt findet sich unter Opfergaben Wolle, die große Bedeutung im Kultleben trug,<sup>261</sup> doch gerade Textilien waren kostbar und wurden deshalb über längere Zeit getragen und, wenn nötig, ausgebessert, bevor sie einer Bestattung beigegeben wurden.<sup>262</sup> Entgegen der Beschreibung des Autors findet sich allerdings kein Beleg, dass Gewänder und Schmuck als Teil des Opfer verbrannt worden wären. Ein solches Ritual scheint zumindest vorstellbar, da es von der materiellen Seite keinen Unterschied macht, ob die Textilien beigelegt oder verbrannt wurden, und der Reichtum von Perilaos wäre auch bei einer Beigabe zum Ausdruck gebracht worden. Da es sich jedoch ge-

---

<sup>260</sup> Dass er eine längere πρόθεσις nur für Tarsos annimmt, ist unwahrscheinlich, da sich eine solche kulturelle Differenziertheit kaum in den Ephesiaka findet.

<sup>261</sup> Vgl. Ziehen 1939, 586f.

<sup>262</sup> Vgl. Bogensperger 2014, 343.

rade bei einer Bestattung um ein Ritual handelt, das bestimmten Regeln zu folgen hatte und ordnungsgemäß durchgeführt werden musste, darf nicht nur an die materielle Seite gedacht werden. Ob es sich allerdings um eine tatsächliche rituelle Praxis, die sich anderen erhaltenen Quellen entzogen hat, oder eine Erfindung seitens Xenophons handelt, ist nicht auszumachen. Nach der Beisetzung erfolgte noch ein Leichenmahl, das in den Ephesiaka womöglich noch später stattfand, jedoch nicht beschrieben wird.<sup>263</sup> Dass gerade Bestattungsfeierlichkeiten einen sehr wichtigen Platz auf kultischer Ebene einnehmen, bezeugt auch die Anmerkung ὁ μὲν ἐκτελέσας τὰ νομιζόμενα.

**III 8.3. Ἐν δὲ τούτῳ νυκτὸς ἐπιγενομένης λησταί τινες μαθόντες ὅτι κόρη τέθαιπται πλουσίως, καὶ πολλὸς μὲν αὐτῇ κόσμος συγκατάκειται γυναικεῖος, πολλὸς δὲ ἄργυρος καὶ χρυσός, ἦλθον ἐπὶ τὸν τάφον καὶ ἀναρρήξαντες τοῦ τάφου τὰς θύρας, εἰσελθόντες τὸν τε κόσμον ἀνηροῦντο καὶ τὴν Ἀνθίαν ζῶσαν ὄρωσι. μέγα δὲ καὶ τοῦτο κέρδος ἡγούμενοι ἀνίστων τε αὐτὴν καὶ ἄγειν ἐβούλοντο.**

Obwohl Grabraub in den Romanen aufgrund des Scheintods der Protagonistin zum Standardrepertoire gehört, scheint solcher in der Antike häufig gewesen zu sein. Dieser wurde spätestens im Codex Theodosianus zum *sacrilegium* und damit dem Tempelraub gleichgesetzt, doch dürfte er bereits davor zu den *sacrilegia* gezählt worden sein. Ein inschriftlich festgehaltenes Edikt, das wahrscheinlich aus augusteischer Zeit stammt, will die Totenruhe bewahren und ordnet ein Vorgehen gegen Grabschändung an.<sup>264</sup> Weiters finden sich häufig Flüche auf griechischen Grabsteinen, die einen Grabfrevel verhindern sollen, was auf die weite Verbreitung dieser Praxis hindeutet.<sup>265</sup> Dass es sich um ein schweres Vergehen handelte, zeigt sich daran, dass die Statthalter beim Tempelraub wie auch beim Menschen- und Straßenraub angehalten waren, die Täter aufzuspüren.<sup>266</sup>

Als sie Anthia lebend antreffen, sehen sie in ihr gute Beute, die sich gut verkaufen ließ (zum Verkauf von Sklaven s. u. III 9.1.–11.1.).

---

<sup>263</sup> Vgl. Mau 1897, 334–345.

<sup>264</sup> Vgl. Zulueta 1932, 185f.

<sup>265</sup> Vgl. Riess 2001, 106 Anm. 83.

<sup>266</sup> Vgl. Riess 2001, 106–108; ebd. 274 Anm. 53.

**III 8.5.–9.1. ἐξαγαγόντες αὐτὴν τοῦ τάφου κατήγαγον ἐπὶ θάλατταν καὶ ἐνθέμενοι σκάφει τὴν εἰς Ἀλεξάνδρειαν ἀνήγοντο [...] Καὶ οἱ μὲν ἀνύσαντες ἡμέραις οὐκ ὀλίγαις τὸν πλοῦν κατήραν εἰς Ἀλεξάνδρειαν**

Dass die Räuber nach der Erbeutung des Grabinhalts gleich in See stechen können, obwohl Tarsos nicht am Meer lag, ist kein Fehler seitens Xenophons, denn der Fluss Kydnos war bis in die Stadt schiffbar, wodurch gleich das Meer erreicht werden konnte.<sup>267</sup> Interessanterweise führt die Route nach Alexandria laut Orbis (s. o. I 14.6.) jedoch über Katabolos und beträgt dann ca. 10,7 Tage bzw. 9,1 Tage, je nachdem ob der Landweg zu Fuß oder zu Pferd zurückgelegt wird. Zwar ist diese Dauer durch die ungenaue Angabe ἡμέραις οὐκ ὀλίγαις abgedeckt, doch wird die Reise von Xanthos nach Rhodos (s. u. V 6.3.–4.) mit ἡμέραις οὐ πολλὰῖς beschrieben, betrug jedoch nach Orbis lediglich 1,5 Tage. Dies zeigt wiederum, dass solche ungefähren Angaben ihren Zweck erfüllten, gerade weil Distanzen in der Antike anders wahrgenommen wurden (s. o. I 2.2.).

**III 9.1.–11.1. κἀνταῦθα ἐξεβίβασαν τὴν Ἀνθίαν καὶ διέγνωσαν ἐκ τοῦ πλοῦ <κεκμηκυῖαν ἀναλαβόντες> παραδοῦναι τισιν ἐμπόροις· [...] Οἱ δὲ λησταὶ τὴν Ἀνθίαν εἰς Ἀλεξάνδρειαν παρέδωκαν ἐμπόροις πολὺ λαβόντες ἀργύριον. οἱ δὲ ἔτρεφόν τε αὐτὴν πολυτελῶς καὶ τὸ σῶμα ἐθεράπευον, ζητοῦντες ἀεὶ τὸν ὠνησόμενον κατ' ἀξίαν.**

An dieser Stelle lässt sich besonders gut zeigen, dass die Räuber lediglich als Bezugsquelle fungieren und Anthia an Händler verkaufen, die sie wiederum an ihren neuen Herrn weiterverkaufen, wie sie es bereits zuvor erlebt hatte (s. o. II 11.9.–10.). Diese Praxis verdeutlicht dass spezialisierte Sklavenhändler aus ihren Bezugsquellen schöpften, um ihre Ware an ihre Kunden weiterzuverkaufen. Gerade beim Bezug von Sklav\*innen aus dem Fernhandel waren mehrere Zwischenhändler notwendig, bis ein Verkauf zustande kam. Die zusätzliche Information des Autors zur Sorge der Händler um Anthia beschreibt die traurige, aber logische Realität: Es zählte das Geschäft und damit ein möglichst hoher Verkaufspreis, der dadurch erreicht werden konnte, wenn Sklav\*innen gut behandelt wurden. Um ihre Ware möglichst gut aussehen zu lassen, verwendeten Sklavenhändler verschiedene pflanzliche und tierische Produkte oder versuchten, preismindernde Eigenschaften wie Wunden, Narben oder andere Makel zu verdecken. Der Käufer war jedoch rechtlich geschützt und musste Informationen zum Sklaven

---

<sup>267</sup> Vgl. Ruge 1924, 1124.

bzw. zur Sklavin erhalten: Beeinträchtigungen, Krankheiten, Fluchtversuche, Trödlerei, schwere Verbrechen, verursachte Schäden, Kämpfen gegen Tiere in der Arena und Selbstmordversuche.<sup>268</sup> Diese Mängel (*vitia*) mussten auf Täfelchen geschrieben werden, die den Sklaven beim Verkauf umgehängt wurden, und gerade „Krankheiten (*morbus*) konnten unter Umständen den Kaufvertrag nichtig machen oder Forderungen auf Schadenersatz rechtfertigen.“<sup>269</sup>

Zum Verkauf wurden Sklav\*innen auf ein Schaugerüst (*castata*) gestellt mit o. e. Schild um den Hals und gekalkten Füßen, falls es sich um Neuzugänge handelte. Die Begutachtung der Ware stand im Vordergrund, weshalb Käufer sie genauestens unter die Lupe nahmen:

Buyers looked to see if the slave was hunchbacked or deformed, prone to itch, covered with scales, a bed-wetter, left-handed, or suffering from impetigo or warts, or, even more seriously, fever, gout, or epilepsy. They checked for varicose veins, cuts on arms and legs, scars, and missing, fused, or extra toes and fingers. The head seems to have received scrupulous attention: different sized jaws, protruding eyes, bad breath, missing tongues or teeth, and swollen tonsils. Part of the physical examination was gendered. Was a male slave missing a testicle or was he a eunuch? Was a female slave barren or too tight for sexual intercourse, did she give birth to stillborn babies, did she menstruate twice a month or not at all? Buyers were concerned with slaves' ability to use their senses: was the slave deaf, dumb, blind, shortsighted, or one-eyed? Buyers also wanted to know if the slave spoke with difficulty or gutturally, raved, rambled, stammered, or lisped.<sup>270</sup>

Daneben wurden auch dem seelischen Zustand und Verhalten größere Bedeutung zugemessen. Eine solch penetrante Begutachtung hing mit dem allgemeinen Misstrauen der Käufer gegenüber den Händlern zusammen. Was beide aus jeweils anderen Gesichtspunkten verband, war ihr Interesse an der Ware, in der Händler Geld und Käufer einen möglichen „plowman, herdsman, overseer, personal servant, craftsman, or sexual favorite“ sahen. Lediglich die dritte Seite des Kaufes bleibt in den erhaltenen Quellen beinahe ausschließlich stumm, obwohl sie sicherlich mit potentiellen Käufern kommunizierten, da diese ansonsten nicht sicherstellen konnten, ob sie gut sprechen konnten, ausschweiften, stotterten oder lispelten. Ob die Vorführung und Begutachtung auf der *castata* von Sklav\*innen als beschämend empfunden wurde,

---

<sup>268</sup> Vgl. Joshel 2010, 96f.

<sup>269</sup> Schumacher 2001, 62.

<sup>270</sup> Joshel 2010, 103.

dürfte von der eigenen Kultur abhängig gewesen sein, als positiv konnte ein solcher Verkauf jedoch kaum aufgefasst werden.<sup>271</sup>

**III 9.8. „τοῦτο γὰρ“ ἔφη „τῇ κόρῃ <τῇ> ταλαιπώρῳ τὸ δυστυχέστατον· [...] ἀνορύξαντες τὸν τάφον τὸν τε κόσμον ἀνείλοντο καὶ τὸ σῶμα ἀφανὲς ἐποίησαν, ἐφ’ οἷς πολλὴ καὶ μεγάλη ζήτησις ὑπὸ Περιλάου γίνεται.“**

Da Bestattungen gerade aus dem Grund stattfanden, dass die Seelen der Verstorbenen nicht ruhelos umherirren und den Lebenden Schaden zufügen,<sup>272</sup> wurde der Grabraub (s. o. III 8.3.–5.) und speziell die Mitnahme von Anthias Leichnam von der Alten, die die Vorkommnisse Habrokomes, Hippothoos und seiner Bande erzählt, als τῇ κόρῃ τῇ ταλαιπώρῳ τὸ δυστυχέστατον beschrieben. Selbst Feinde wurden begraben oder ein Kenotaphion errichtet, an dem Totenopfer dargebracht werden konnten, wenn der Leichnam nicht zu erreichen war.<sup>273</sup>

**III 11.2. ἔρχεται δὴ τις εἰς Ἀλεξάνδρειαν ἐκ τῆς Ἰνδικῆς τῶν ἐκεῖ βασιλέων κατὰ θέαν τῆς πόλεως καὶ κατὰ χρεῖαν ἐμπορίας, Ψάμμις τὸ ὄνομα.**

Der Name Psammis wird zwar bereits bei Herodot für einen Pharao verwendet, doch gibt es zu wenige Parallelen, sodass der Einfluss nur oberflächlicher Natur war.<sup>274</sup> Bedeutender ist jedoch die Frage, ob es sich bei Psammis um einen König aus Indien handelte, da der Begriff Ἰνδικός auch Bewohner Äthiopiens bezeichnen kann.<sup>275</sup> Grundsätzlich gab es Handelsverbindungen zwischen dem Römischen Reich und Indien über Ägypten und die arabische Halbinsel (s. u. IV 1.4–5.; 3.1.), ob jedoch ein König persönlich diese gefährliche und anstrengende Reise auf sich nahm, ist zu bezweifeln.

---

<sup>271</sup>Vgl. Joshel 2010. 98–110, Zitat auf 106; zu bildlichen Darstellungen des Sklavenverkaufs vgl. Schumacher 2001, 54–60.

<sup>272</sup> Vgl. Mau 1897, 347.

<sup>273</sup> Vgl. Mau 1897, 333.

<sup>274</sup> Vgl. Hägg 1971a, 42f.

<sup>275</sup> Vgl. Hägg 1971a, 42 Anm. 31.

**III 11.4.–5. σκήπτεται πρὸς τὸν Ψάμμιν (δεισιδαίμονες δὲ φύσει βάρβαροι) ὅτι αὐτὴν ὁ πατὴρ γεννωμένην ἀναθείη τῇ Ἴσιδι μέχρι ὄρας γάμων, καὶ ἔλεγεν ἔτι τὸν χρόνον ἐνιαυτῷ λείπεσθαι. [...] πείθεται Ψάμμης καὶ τὴν θεὸν προσεκύνει καὶ Ἀνθίας ἀπέχεται.**

Wie bereits angesprochen wurde die Prominenz von Isis in den Ephesiaka zum Anlass genommen, den Roman auf unterschwellige, religiöse Botschaften zu lesen (s. o. Anm. 30) und darin „a typical Isiac romance of imperial times“ zu sehen.<sup>276</sup> Auch Griffiths ruft dazu auf, diese im Hinterkopf zu behalten: „That the *Ephesian Tale* has a consciously strong religious element is manifest from the start, and in assessing this the pantheistic claims of the Isis-religion must be borne in mind.“<sup>277</sup> Es ist hier nicht der Platz noch die Absicht, genau auf diese Lesung des Romans einzugehen, doch steht meines Erachtens nach der Realismus im Vordergrund, wie es Bowie treffend beschreibt: „prayers to gods and miraculous responses were part of the life of second-century Greeks. It is for such reasons, and not because Xenophon is himself the prophet of a religious message whether open or cryptic, that his gods are so prominent in the narrative.“<sup>278</sup> Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass in einer überwiegenden Anzahl der von Xenophon genannten Orte Isisheiligtümer belegt sind.<sup>279</sup> Deshalb sollen bei der Untersuchung der drei Stellen, in denen Isis (III 11.4.–5.; IV 3.3.–5.) bzw. Apis (V 4.8.–11.) eine Rolle spielen, jegliche Interpretationen um die Erlöserreligion ausgeklammert werden und lediglich auf die historischen Umstände Bezug genommen werden.

Anthia täuscht Psammis, einen indischen, oder doch äthiopischen König (s. o. III 11.2.), indem sie vorgibt, dass ihr Vater sie bei der Geburt Isis geweiht hat, was bis zum noch ein Jahr entfernten Hochzeitsalter Gültigkeit habe.<sup>280</sup> Psammis in seiner Ehrfurcht vor der Göttin willigt ein, sich von Anthia fernzuhalten. Wenn Quellen Einblicke in die Verhältnisse zulassen, wird eine enge Verbindung von Kindern mit dem Isis-Kult sichtbar.<sup>281</sup> So erwähnt Apu-

---

<sup>276</sup> Witt 1971, 243.

<sup>277</sup> Griffiths 1978, 410f. Vgl. auch ebd. 417: „If we ask what is the theological inspiration of this belief, there can be little doubt that it is the religion of Isis. Just as in this story she is the saviour-goddess who brings deliverance and reunion to the lovers after their many trials and dangers, so also is she the obvious source of the ethic to which they are so firmly committed.“ u. ebd. 424: „These episodes are exciting enough in a superficial sense, but Xenophon is interested also in their religious meaning.“

<sup>278</sup> Bowie 1999, 51.

<sup>279</sup> Vgl. Ruiz-Montero 1994, 1127f.

<sup>280</sup> Vgl. Witt 1971, 243, der diese Aussage irrigerweise nicht als Vorwand, sondern als Faktum sieht.

<sup>281</sup> Vgl. Gonzenbach 1957, 15.

leius einen Knabenchor in der Isisprozession von Kenchreai und Plutarch die als Kind der Göttin geweihte Flavia Klea.<sup>282</sup>

**III 12.1. ἡ δὲ ναῦς ἢ τὸν Ἀβροκόμην ἔχουσα τοῦ μὲν κατ' Ἀλεξάνδρειαν πλοῦ διαμαρτάνει, ἐμπίπτει δὲ ἐπὶ τὰς ἐκβολὰς τοῦ Νείλου τὴν τε Παράλιον καλουμένην καὶ Φοινίκης ὄση παραθαλάσσιος.**

Der Name und die Lokalisierung der Stelle, an der Habrokomes angekommen ist, sind beide nicht eindeutig. Während die Handschrift F παραίτιον überliefert, wurden die Konjekturen Παραιτόνιον, Παραιτονίαν und Παραταίνιον von Hemsterhuis vorgeschlagen, von denen Rohde lediglich der letzteren etwas abgewinnen kann, da er davon ausgeht, dass Xenophon eine Gegend bezeichnen will und damit „die Gegend der ταινίαι, der an Ägyptens Nordküste, zwischen dem Meer und den Küstenseen sich hinziehenden schmalen Landstreifen“ gemeint sei. Rohde kann sich als Konjektur auch παράκτιον vorstellen, um die „öde Küstengegend an der äußersten Ostgrenze Ägyptens“ zu bezeichnen, für die jedoch auch das überlieferte Παραίτιος möglich wäre.<sup>283</sup> Mit den erwähnten Konjekturen zeigt sich hingegen Bürger nicht einverstanden, da diese ansonsten nicht überliefert seien, und schlägt deshalb in Analogie zu Achilleus Tatios Παράλιον vor.<sup>284</sup> O'Sullivan weist jedoch zurecht darauf hin, dass es sich bei Achilleus Tatios nicht um einen Eigennamen handelt.<sup>285</sup>

**III 12.2. ἐκπεσοῦσι δὲ αὐτοῖς ἐπιδραμόντες τῶν ἐκεῖ ποιμένων τὰ τε φορτία διαρπάζουσι καὶ τοὺς ἄνδρας δεσμεύουσι καὶ ἄγουσιν ὁδὸν ἔρημον πολλὴν εἰς Πηλούσιον τῆς Αἰγύπτου πόλιν καὶ ἐνταῦθα πιπράσκουσιν ἄλλον ἄλλω.**

Pelousion ist neben Antiochia, seinem Umland und Alexandria ein weiterer Platz, an dem ein Sklavenverkauf stattfindet, was darauf schließen lässt, dass dieser überall stattfand und nicht an bestimmte Plätze gebunden war. Gerade in kleinen Städten, in denen es nicht regelmäßig zum Verkauf bzw. Kauf von Sklav\*innen kam, waren keine eigenen Verkaufsplätze notwendig. Dass die Gefangenen, die als Sklav\*innen verkauft werden sollten, gefesselt nach Pelou-

---

<sup>282</sup> Vgl. Apul. Met. 9,9; Plut. de Is. et Os. 35.

<sup>283</sup> Rohde 1914<sup>3</sup>, 422 Anm. 4.

<sup>284</sup> Vgl. Bürger 1892, 66f.

<sup>285</sup> Vgl. O'Sullivan 2005, 52.

sion geführt wurden, entspricht auch der Praxis, die viele im römischen Reich ertragen mussten.<sup>286</sup> Ob diese jedoch auf dem Landweg zu Fuß unterwegs waren, soll in Frage gestellt werden, würden solche Strapazen immerhin den späteren Preis negativ beeinflussen, es sei denn eine Ruhezeit wird vor dem Verkauf gehalten. Gerne griffen Sklavenhändler jedoch auch zu gewissen Tricks, um ihre Ware leichter und zu höherem Preis verkaufen zu können (s. o. III 9.1.–11.1.).

### **III 12.2. ὠνεῖται δὴ τὸν Ἀβροκόμην πρεσβύτης στρατιώτης (ἦν δὲ πεπαυμένος), Ἄραξος τοῦνομα.**

Der in überwiegender Mehrzahl verwendete griechische Terminus für das Lateinische *veteranus* ist οὐετερανός, das auch in leicht abweichenden Formen auftaucht.<sup>287</sup> Daneben gibt es vereinzelt den Begriff παλαιστρατιώτης, das noch am ehesten an den von Xenophon verwendeten Begriff πρεσβύτης στρατιώτης herankommt.<sup>288</sup> Die ungenaue Terminologie sollte nicht überraschen, denn sie fügt sich in den Stil der Ephesiaka, Fachterminologie zu vermeiden und stattdessen an einer neutralen Formulierungsweise festzuhalten, was durch eine möglichst weite Verbreitung begründet sein kann. Dass es sich bei Araxos um einen Veteranen handelt, steht außer Zweifel, da diese im Gesellschaftsbild im römischen Ägypten durch ihre Ansiedlung stets präsent waren. Nach der Entlassung aus dem *exercitus Aegyptiacus* konnten sich Soldaten nämlich in der gesamten Provinz niederlassen, hatten sich allerdings der Epikrisis zu unterziehen, wenn sie das Bürgerrecht erst durch den Militärdienst erworben hatten oder erst durch den Militärdienst nach Ägypten gekommen waren. Da der Zugang zu den unterschiedlichen Bevölkerungsklassen durch die Abstammung bedingt war, erhielten Kinder durch ihre Registrierung den Status der Eltern. Wenn somit Veteranen aus einer Familie mit römischem Bürgerrecht stammten, entfiel die Epikrisis, weil sie bereits registriert waren. Veteranen genossen einige Privilegien: Das waren einerseits Steuer- und Liturgiebefreiungen und andererseits waren sie im Gegensatz zum Großteil der Bevölkerung in administrativ-fiskalischer Hinsicht nicht an ihren Herkunftsort gebunden. Zwar konnten sie durch Status und Besitz soziales Prestige erlangen, doch ist der soziale Aufstieg kaum nachweisbar, da diese meist aus Klein-

---

<sup>286</sup> Vgl. Joshel 2010, 90f.

<sup>287</sup> Vgl. Stoll 2015, 213–278 für den Nahen Osten; Mason 1974, 74.

<sup>288</sup> Vgl. Mason 1974, 74; ebd. auch παλαιός in der Bedeutung *veteranus*.

bauern- oder Handwerkerfamilien stammen und selten den Zugang zu der Honoratiorenschicht der Metropolen finden konnten. Bedauerlicherweise sind in den Papyri nur landsässige Veteranen aus mittelägyptischen Gauen fassbar, während deren Lebensumstände in Alexandria gänzlich unbekannt sind und für Theben oder Pelusium, in welcher Gegend sich Araxos niedergelassen hat (s. o. III 12.2.), keine nennenswerten Informationen verfügbar sind.<sup>289</sup>

**III 12.6. ἅμα τῇ ἡμέρᾳ προσελθοῦσα ἔνθα τὸ πλήθος τῶν Πηλουσιωτῶν ἦν, ἀνωδύρετο τὸν ἄνδρα καὶ ἔλεγεν ὅτι αὐτὸν ὁ νεώνητος δοῦλος ἀποκτείνειε, καὶ πολλὰ ὅσα ἐπεθρήνει καὶ ἐδόκει λέγειν τῷ πλήθει πιστά. οἱ δὲ εὐθὺς συνέλαβον τὸν Ἀβροκόμην καὶ δήσαντες ἀνέπεμπον τῷ τῆς Αἰγύπτου τότε ἄρχοντι. καὶ ὁ μὲν δίκην δώσων εἰς Ἀλεξάνδρειαν ἤγετο ὑπὲρ ὧν ἐδόκει τὸν δεσπότην Ἄραζον ἀποκτείνειν.**

Es stellt sich die Frage, ob Xenophon an dieser Stelle an eine Volksversammlung gedacht hat, in der über Habrokomes' Schicksal entschieden werden sollte. Dies ist durchaus möglich, denn während es eine Ratsversammlung (βουλή) in keiner Stadt in Ägypten vor dem Besuch von Septimius Severus 199/200 außer den griechischen Städten Ptolemais und Antinoopolis gab,<sup>290</sup> sind Volksversammlungen im griechischen Raum, die oftmals im Theater stattfinden, in der Kaiserzeit zahlreich belegt.<sup>291</sup> Es finden sich sogar Belege, dass sich darunter gelegentlich auch Frauen und Kinder befanden,<sup>292</sup> ob jedoch eine Frau dort auch einen Antrag stellen konnte, wie es Kyno tut, ist ungewiss. Speziell für Pelousion ist von Interesse, dass die Stadt neben Alexandria und Memphis einer der Orte in Ägypten war, in dem regelmäßig ein Konvent (διαλογισμός) vom Statthalter abgehalten wurde, an dem er seine Gerichtsbarkeit ausübte, die abgesehen von Spezialkompetenzen untergeordneter höherer Beamter ihm allein zustand.<sup>293</sup> Diese Masse an Rechtsangelegenheiten konnte nur dadurch bewältigt werden, dass bereits „Unterbehörden zwar nicht kraft eigentlicher Gerichtsbarkeit, aber doch kraft einer polizeilichen oder friedensrichterlichen Tätigkeit geordnet wurden. Außerdem aber verweist er die Mehrzahl der Streitsachen durch Delegation (ἀναπομπή) an die ihm unterstehenden Be-

<sup>289</sup> Vgl. Mitthof 2000, 385–389.

<sup>290</sup> Vgl. Allam 2002, 6 Anm.17, der erst ab dem Beginn des 4. Jh. auch eine βουλή in Naukratis sieht.

<sup>291</sup> Vgl. Riess 2001, 225.

<sup>292</sup> Vgl. Korenjak 2000, 49 Anm. 31.

<sup>293</sup> Vgl. Mitteis 1912, 25; Meyer 1920, 279f.

amten, sei es zur Entscheidung selbst, sei es wenigstens zur Vorbereitung derselben.“<sup>294</sup> Das bedeutet, dass Habrokomes ohne vorherige Anhörung in Pelousion sogleich zum Statthalter nach Alexandria geschickt wird oder der Prozess gleich in Pelousion in Anwesenheit des Statthalters stattfindet, aber nicht in der vorliegenden Mischung von Xenophon. Dass dieser der beschriebenen Praxis gewahr war und diese Ungenauigkeit bloß aus handlungstechnischen Gründen gewählt hat, ist zu bezweifeln.

An dieser Stelle tritt zum ersten Mal der *praefectus Aegypti* in Erscheinung und wird mit τῷ τῆς Αἰγύπτου τότε ἄρχοντι beschrieben. An späteren Stellen erscheint er noch sechs Mal mit der Bezeichnung ὁ ἄρχων τῆς Αἰγύπτου (IV 2.1.; 2.9.; 4.1.; 4.2.; V 3.1.; 5.2. - in unterschiedlichen Kasus) und ein Mal als τὸν διοικοῦντα τὴν Αἰγύπτου (IV 2.7.). Dieses Amt wurde 30 v. Chr. von Augustus eingerichtet und ist damit als Datierungskriterium unbrauchbar, da niemand geneigt ist die Ephesiaka davor anzusetzen.<sup>295</sup> Dennoch agiert dieser, wie es vom *praefectus Aegypti* bekannt ist:

He hears indictments from local communities, condemns a homicidal slave to the cross and the stake, holds the criminal in custody for interrogation, and organizes a large force to punish renegade bandits and stay the threat of insurrection. He serves not only as the judge over capital crimes, but also as the highest military commander with whom subordinate officers and soldiers on police detail communicate. [...] The prefect, invested with the *ius gladii*, presided over cases of delict against individuals, like homicide, and his staff carried out his judgement, including crucifixion.<sup>296</sup>

Der verwendete Titel erscheint allerdings häufiger in literarischen Quellen, während in Papyri und Inschriften das Amt hauptsächlich als ἑπαρχος oder ἡγεμών bezeichnet wird. Das Wort ἄρχων wurde im Osten verwendet, um eine Reihe von Ämtern mit unabhängiger Befugnis zu bezeichnen „including magistracies, the consulate, military commands, and even the principate.“ Die einmalige Nennung als ὁ διοικῶν τὴν Αἴγυπτον sollte nicht überinterpretiert werden, da ὁ διοικῶν in der Kaiserzeit einen Provinzialstatthalter bezeichnen konnte.<sup>297</sup>

---

<sup>294</sup> Mitteis 1912, 26.

<sup>295</sup> Vgl. O’Sullivan 1995, 3f.

<sup>296</sup> Rife 2002, 104f.

<sup>297</sup> Vgl. Rife 2002, 105f., Zitat auf 105.

#### 4.4. Buch 4

**IV 1.1. Οἱ δὲ περὶ τὸν Ἰππόθοον ἀπὸ Ταρσοῦ κινήσαντες ἤεσαν ἐπὶ τὴν Συρίαν, πᾶν εἴ τι ἐμποδὸν λάβοιεν ὑποχείριον ποιούμενοι· ἐνέπρησαν δὲ καὶ κώμας καὶ ἄνδρας ἀπέσφαζαν πολλούς.**

Dieser räuberische Zug auf dem Weg von Tarsos nach Syrien sollte unter die Vorstellungen der Oberschicht über Räuber eingeordnet und nicht als übliche Praxis angesehen werden (s. o. II 13.1.–2.). Aus den erhaltenen Petitionen aus Ägypten, die Eigentumsdelikte betreffen, geht hervor, dass zwar in der Gruppe die Hemmschwelle sank, doch das professionelle Vorgehen verhalf dazu, dass es gar nicht zur Gewaltanwendung kommen musste, die erfolgreiche Aktionen womöglich gefährdet hätte. Dass äußerste Gewalt nur im Extremfall angewendet wurde, lässt sich auch daran erkennen, dass Raubmorde lediglich in 3 von 138 Fällen verübt wurden.<sup>298</sup> Eine Räuberbande war immer nur so lange erfolgreich, wenn sie wenig Aufmerksamkeit auf sich zog und unentdeckt bleiben konnte. Wenn die Bedrohung nämlich zu groß bzw. die Bande leicht entdeckt wurde, war der römische Staat gezwungen einzugreifen, was das Ende einer Bande bedeutete. Die Beschreibung dieser Bande widerspricht auch dem Kulturvergleich mit neuzeitlichen Quellen insofern, dass in Banden der stabile Zusammenhalt oftmals fehlte und die meisten Zusammenschlüsse auf informeller Basis passierten: „man schloß sich gelegentlich und spontan zu Einzelaktionen zusammen und trennte sich nach dem Coup und der Beuteteilung sofort wieder, um einer etwaigen Verfolgung den Boden zu entziehen. Dabei bestand die kleine Aktionsgemeinschaft aus jeweils wechselnden Mitgliedern“.<sup>299</sup>

**IV 1.4.–5. παρέλαβον δὲ καὶ τῶν ἐπιχωρίων κοινωνοὺς τοῦ ληστηρίου καὶ ἐξηγητὰς τῆς ὁδοῦ. [...] εἰς Κοπτὸν ἔρχονται τῆς Αἰθιοπίας πλησίον. ἐνταῦθα ἔγνωσαν ληστεύειν· πολὺ γὰρ πλῆθος ἐμπόρων τὸ διοδεῦον ἦν τῶν τε ἐπ’ Αἰθιοπίαν καὶ τῶν ἐπὶ Ἰνδικὴν φοιτῶντων· ἦν δὲ αὐτοῖς καὶ τὸ ληστήριον ἀνθρώπων πεντακοσίων. καταλαβόντες δὲ τῆς Αἰθιοπίας τὰ ἄκρα καὶ ἄντρα καταστησάμενοι διέγνωσαν τοὺς παριόντας ληστεύειν.**

Trotz des vielfach vorkommenden Räubertopos finden sich in dieser Stelle mehrere Belege für das Vorgehen von »echten« Räubern, wie sie aus Papyri bzw. soziohistorischen Vergleichen mit der frühen Neuzeit bekannt sind. Zunächst ist die Rekrutierung von Einheimischen,

<sup>298</sup> Vgl. Riess 2001, 119–122.

<sup>299</sup> Riess 2001, 144.

die mit den topographischen Gegebenheiten vertraut sind, nicht verwunderlich und für das Überleben der Bande von großer Bedeutung. Dies erinnert an sogenannte Hehler, die Räubern notwendige Informationen für ihre Beutezüge mitteilten und dafür einen Teil der Beute bekamen. Solche Auskundschafter tauchen zwar nicht in papyrologischen Quellen auf, lassen sich jedoch aus dem Kulturvergleich erschließen.<sup>300</sup> Koptos ist ein gut ausgewählter Ort für Raubzüge, da es an einem wichtigen Handelsweg liegt (s. u.) und solche Hauptverkehrswege für Banden lukrative Beute bringen konnten. Dass es sich beim Rückzugsort abermals um eine Höhle handelt, mag durch den Topos begründet sein, doch war die Sicherstellung eines Rückzugs in unwegsames Gelände von großer Bedeutung für Straßenräuber.<sup>301</sup> Übertrieben scheint hingegen die Anzahl von 500 Bandenmitgliedern, denn wie sollte sich eine Bande solcher Größe auf Dauer versorgen und wie konnte sie unauffällig bleiben und sich der Strafverfolgung entziehen.<sup>302</sup> Aus den von Riess gesammelten und ausgewerteten Raub- und Diebstahlpetitionen geht zur Häufigkeit von Bandendelikten Folgendes hervor: „Von 94 Vergehen, die von einer Mehrzahl von Tätern begangen wurden, lassen sich auf diese Weise wenigstens zwölf als mögliche Bandendelikte ausmachen.“ Von diesen zwölf entfallen wiederum fünf auf Straßenraub.<sup>303</sup>

Die Feststellung, dass in Koptos Reisende und Händler aus Äthiopien und Indien zusammenkommen, ist nicht aus der Luft gegriffen und zeigt, dass Xenophon zumindest ansatzweise Kenntnis über diese Gegend besaß. Denn Koptos, das über den Nil von Alexandria in etwa 12 Tagen erreicht werden konnte, war ein wichtiger Handelsplatz: „The city was a major river port and an important commercial clearing house for Eastern goods arriving across the desert from the Red Sea ports. As a consequence, Coptos functioned as a base for trade associations, transport firms, and served as the headquarters of the various government representatives“. Händler waren daran interessiert, ihre Waren, die in den Häfen Myos Hormos und Berenike ankamen, über Koptos möglichst schnell nach Alexandria zu transportieren.<sup>304</sup>

---

<sup>300</sup> Vgl. Riess 2011, 147.

<sup>301</sup> Vgl. Riess 2001, 111.

<sup>302</sup> Vgl. Riess 2001, 155.

<sup>303</sup> Vgl. Riess 2001, 116f., Zitat auf 116.

<sup>304</sup> Vgl. McLaughlin 2010, 29–33, Zitat auf 29.

**IV 2.3. καὶ ἀναστήσαντες τὸν σταυρὸν προσαρτῶσι, σπάρτοις τὰς χεῖρας σφίγγαντες καὶ τοὺς πόδας· τοῦτο γὰρ τῆς ἀνασταυρώσεως ἔθος τοῖς ἐκεῖ· καταλιπόντες δὲ ὄχοντο, ὡς ἐν ἀσφαλεῖ τοῦ προσηρτημένου μένοντος.**

Habrokomes' Kreuzigung läuft ab, wie sie von Sklavenexekutionen bekannt ist, mit der Ausnahme, dass es heißt, dass das Kreuz aufgestellt wird und er daran gebunden wird, während ansonsten „dem Verbrecher die Gabel aufgelegt, er mit derselben an einen Pfahl gebunden und in dieser Stellung gegeißelt“ wird.<sup>305</sup> Bemerkenswert ist Xenophons explizite Anmerkung, dass es sich dabei um die lokale Art der Kreuzigung handelt, was Morgan zu der Frage führt, ob es sich um ein recherchiertes Detail handelt.<sup>306</sup>

**IV 2.8. κελεύει πυρὰν ποιήσαντας, ἐπιθέντας καταφλέξει τὸν Ἀβροκόμην. καὶ ἦν μὲν ἅπαντα παρεσκευασμένα, καὶ ἡ πυρὰ παρὰ τὰς ἐκβολὰς τοῦ Νείλου, καὶ ἐπετίθετο μὲν ὁ Ἀβροκόμης, καὶ τὸ πῦρ ὑπετέθειτο**

Nach der gescheiterten Kreuzigung wird Habrokomes zum Tod am Scheiterhaufen verurteilt, wofür dieser aufgebaut, der Held daraufgesetzt und unter ihm das Feuer entzündet wird. Diese Todesstrafe ist auch in der Kaiserzeit häufig angewendet worden, jedoch in leicht unterschiedlicher Ausführung: „Der Verbrecher wird auch hier entkleidet und an einen Pfahl angenagelt oder angebunden, dieser alsdann in die Höhe gezogen und durch Anzünden des um denselben aufgehäuften Holzes die Execution vollstreckt.“<sup>307</sup> Im Gegensatz zur Kreuzigung (s. o. IV 2.3.) wird hier nicht von einer lokalen Art gesprochen, was die Frage zulässt, ob der Feuertod in Ägypten oder allgemein in der Kaiserzeit auch auf diese Weise erfolgen konnte. Es kann sich allerdings auch um eine Ungenauigkeit Xenophons handeln oder aber er kennt diese Hinrichtungsart und meint mit ἐπετίθετο das Hinstellen mit dem Pfahl, beschreibt sie jedoch ungenau, da deren Ablauf den Leser\*innen klar ist.

---

<sup>305</sup> Mommsen 1899, 920.

<sup>306</sup> Vgl. Morgan 1993, 203.

<sup>307</sup> Mommsen 1899, 923.

**IV 3.1. ὁ δὲ Ψάμμυς ὁ τὴν Ἀνθίαν ὠνησάμενος διέγνω μὲν ἀπιέναι τὴν ἐπ’ οἴκου καὶ πάντα πρὸς τὴν ὁδοιπορίαν παρεσκευάζετο, ἔδει δὲ αὐτὸν ὁδεύσαντα τὴν ἄνω Αἴγυπτον ἐπ’ Αἰθιοπίαν ἐλθεῖν**

Sollte es sich hier um einen äthiopischen König handeln (s. o. III 11.2.), wäre der Weg nach Äthiopien klar, doch auch im Falle einer Reise nach Indien wäre dies der richtige Weg. Der Handelsweg begann mit der Verschiffung über den Nil nach Koptos, von wo aus die Waren mit Hilfe von Kamelen oder Eseln nach Myos Hormos oder Berenike gebracht wurden. Der weitere Weg führte zu einem Hafen an der arabischen Halbinsel und dann nach Indien, doch mussten die entsprechenden Winde in dieses Unternehmen miteinbezogen werden.<sup>308</sup>

**IV 3.3.–5. ἡ δὲ ὡς Ἀλεξάνδρειαν παρελθοῦσα ἐγένετο ἐν Μέμφει, ἠῦχετο τῇ Ἴσιδι στᾶσα πρὸ τοῦ ἱεροῦ· „ὦ μεγίστη θεῶν“ [...] ταῦτα ἠῦχετο**

Memphis war zwar nie ein Kultort ausschließlich für Isis, „but in the Late Era and the Graeco-Roman era the prominence of her cults there was marked not only by worship within the city but also by her importance in relation to the neighbouring Serapeum as the Mother of Apis.“ (s. u. V 4.8.–11.).<sup>309</sup> Da Isis auch Funktionen anderer Götter wie Artemis übernimmt,<sup>310</sup> ist es kein Zufall, dass Anthia zuerst zu dieser und dann zu Apis geht, weil „Isis was popularly considered to have instructed the Egyptians to worship the Sacred Calf.“<sup>311</sup> Das Iseion bewunderte bereits Herodot und machte Memphis zum Zentrum für Pilger der Göttin. Dadurch konnten deren Priester ihre Position nutzen, um den Glauben ihrer Göttin zu verbreiten, der auch bei den neu angesiedelten Griechen Anklang fand.<sup>312</sup>

---

<sup>308</sup> Vgl. Casson 1991, 8f.

<sup>309</sup> Vgl. Griffiths 1978, 429f., Zitat auf 430.

<sup>310</sup> Vgl. Griffiths 1978, 422.

<sup>311</sup> Witt 1971, 247.

<sup>312</sup> Vgl. Witt 1971, 102.

## 4.5. Buch 5

V 1.9.–11. „τὸ σῶμα οὐ τέθραπται, ἀλλὰ ἔχω γὰρ μετ’ ἐμαυτοῦ καὶ ἀεὶ φιλῶ καὶ σύνειμι.“ καὶ ἅμα λέγων εἰσάγει τὸν Ἀβροκόμην εἰς τὸ ἐνδότερον δωμάτιον καὶ δεικνύει τὴν Θελξινόην [...] τὸ δὲ σῶμα αὐτῆς ἐτέθραπτο ταφῇ Αἰγυπτία· ἦν γὰρ καὶ τούτων ἔμπειρος ὁ γέρον. „ταύτη οὖν“ [...] „ἀεὶ τε ὡς ζώσῃ λαλῶ καὶ συγκατάκειμαι καὶ συνευωχοῦμαι, κἂν ἔλθω ποτὲ ἐκ τῆς ἀλείας κεκμηκῶς, αὕτη με παραμυθεῖται βλεπομένη.“

Eine der interessantesten Episoden zum interkulturellen Vergleich bietet Xenophon mit Aigialeus und seiner verstorbenen Ehefrau Thelxinoe. Der Fischer hat diese nämlich nicht nach lokaler Art bestattet, sondern ihren Körper nach ägyptischer Art, der er kundig ist, d. h. mumifiziert. Es bleibt jedoch nicht nur dabei, denn wenn er heimkommt tröstet ihn ihr Anblick, er spricht und isst auch mit ihr, küsst sie und verbringt Zeit mit ihr, was jedoch auch die Doppelbedeutung „miteinander schlafen“ trägt.<sup>313</sup> Um die Episode besser zu verstehen, ist es zunächst notwendig, sich den Bedeutungsunterschied eines Leichnams in der griechischen Kultur vor Augen zu führen:

In Greece the corpse is something miasmic, a pollutant which must be taken away and burned or disposed of outside the limits of human habitation. Herodotus and other Greek writers express amazement at the Egyptian habit of preserving the physical form of their dead and then staying in close contact with the remains, rather than banishing them.<sup>314</sup>

Die Mumifizierung hielt sich in Ägypten auch weiterhin in griechischer und römischer Zeit und wurde zu einem gewissen Teil auch von Christen in Ägypten praktiziert. In römischer Zeit finden sich auch häufig gemalte Portraits des bzw. der Verstorbenen entweder auf den Bandagen der Mumie selbst oder auf einem an ihr angebrachten Holztäfelchen. Doch auch in der Aufstellung von mumifizierten Familienmitgliedern im eigenen Haus steckt Wahrheitsgehalt, wie mehrere literarische Quellen bezeugen. Aus dem Fayyum gibt es sogar archäologische Belege dafür, dass man in manchen Fällen Mumien und ihre Portraits im Haus aufbewahrte, bevor sie entsprechend bestattet wurden. Darunter befindet sich auch der Fall, dass zwischen dem Tod und der Bestattung einer Person 261 Tage vergangen sind, doch könnte diese Zeit auch in vielen Fällen überschritten worden sein.<sup>315</sup> Das bedeutet, dass zumindest

<sup>313</sup> Vgl. LSJ s. v. συγκατάκειμαι.

<sup>314</sup> Montserrat 1998, 165.

<sup>315</sup> Vgl. Griffiths 1978, 433–435.

die Praxis der Mumifizierung im römischen Ägypten gepflegt wurde, auch wenn es sich prinzipiell um einen Übergangszustand vom Tod bzw. der darauf folgenden Mumifizierung zur Bestattung handelte. Dagegen werden entgegengebrachte Zärtlichkeiten nicht erwähnt, was jedoch auch auf fehlendes Quellenmaterial zurückgeführt werden könnte.

Es stellt sich jedoch auch die Frage, wie diese Stelle aus kultureller Sichtweise zu bewerten ist. Bei den klassischen Autoren stehen bei Mumien zwei Themen im Vordergrund. Das eine bezieht sich auf die Ausstellung selbst, das andere konzentriert sich auf die Mumie als teures Objekt: „Covered in costly linen wrappings, impregnated with exotic perfumes and decorated with gold, mummies represent a conspicuous consumption and an aesthetic of surface that was part of the package of luxury that Romans especially associated with the east.“<sup>316</sup> Dass römische Zeugnisse der Praxis der Mumifizierung missbilligend gegenüberstehen, darf nicht verwundern, da es sich um eine tiefere Ebene der kulturellen Unterschiede handelt. Bei der Bestattungsart handelt sich um ein Ritual, das tief in der kulturellen Identität verankert ist, sodass der ägyptische Brauch der Mumifizierung in römischen Augen als »falsches« Verhalten gilt, während die Kremation die »richtige« Handlung wäre. Dies drückt sich auch bei Tacitus aus, der mit verurteilendem Ton die Bestattung von Neros Gattin Poppaea beschreibt, die mumifiziert wurde: *corpus non igni abolitum, ut Romanus mos, sed regum externorum consuetudine differtum odoribus conditur tumuloque Iuliorum infertur. ductae tamen publicae exequiae laudavitque ipse apud rostra formam eius.*<sup>317</sup>

Doch eine ablehnende Haltung in der einen Kultur muss nicht bedeuten, dass diese in einer anderen dieselben Konsequenzen hat, und vor einer Bewertung ohne Rücksicht auf kulturelle Hintergründe, wie sie Cueva gibt, sollte man sich hüten: „The normal and sane reaction to an encounter of this type would be one of shock, repulsion, and fright. After all, we have just been presented with a case of absolute unnatural, insane, and disgusting behavior. There just is no way to make pretty a case of necrophilia.“<sup>318</sup> Gerade Schlagworte wie „normal“, „sane“, „unnatural“, „insane“ und „disgusting“ sind der Ausgangspunkt für viele kulturelle Missverständnisse, die dann geäußert werden, wenn das Fremdverhalten vom eigenen stark abweicht. Dass Aigialeus' Verhalten aus moderner, westlicher Sicht ins Auge sticht und

---

<sup>316</sup> Montserrat 1998, 166.

<sup>317</sup> Tac. Ann. 16,6.

<sup>318</sup> Cueva 2014, 367.

bizarren erscheint, steht außer Frage, ob jedoch Leser\*innen, die mit dem ägyptischen Kulturkreis vertraut waren, „shock, repulsion, and fright“ empfunden und damit sofort an Nekrophilie gedacht haben, ist zu bezweifeln. Ob Habrokomes’ Reaktion von Xenophon bewusst gewählt wurde, damit das Publikum auch keine Angst hat und in Verwirrung zurückbleibt,<sup>319</sup> sei dahingestellt, doch ist die Aufbewahrung von Mumien zu Hause im römischen Ägypten belegt, auch wenn die Zärtlichkeiten übertrieben scheinen.

**V 2.2. οὐ γὰρ ἐδόκει τῷ Ἴπποθόῳ αὐταρκες εἶναι ληστεύειν κατ’ ἄνδρα, εἰ μὴ καὶ κόμαις καὶ πόλεσιν ἐπιβάλοι.**

Obwohl sich Hippothoos und seine Bande bei Koptos an einer Handelsstraße befinden, wo sie auf lukrative Beute hoffen können (s. o. IV 1.4.–5.), entscheidet er sich dafür, Dörfer und Städte in Ägypten zu überfallen und danach womöglich nach Phönikien und Syrien weiterzuziehen. Diese Entscheidung muss handlungstechnisch begründet sein, weil einerseits am Handelsweg reichere Beute zu erwarten und andererseits in Städten mit mehr Wachen bzw. Widerstand zu rechnen war.<sup>320</sup>

**V 2.7. Οἱ δὲ περὶ τὸν Ἴππόθοον προσβαλόντες τῇ κόμῃ τῇ Ἀρείᾳ πολλοὺς μὲν τῶν ἐνοικούντων ἀπέκτειναν καὶ τὰ οἰκήματα ἐνέπρησαν**

Wie auch beim Zug von Tarsos nach Syrien ist die Gewaltanwendung der Räuberbande übertrieben dargestellt, denn den papyrologischen Quellen ist zu entnehmen, dass der Erfolg beim Beutegewinn und die Verringerung der Gefahr, zu viel Aufmerksamkeit auf sich zu lenken, im Vordergrund standen (s. o. IV 1.1.). Eine solche Beschreibung ist darauf zurückzuführen, wie die Oberschicht sich das Räuberleben vorstellte (s. o. II 13.1.–2.).

---

<sup>319</sup> Vgl. Cueva 2014, 367: „However, our hero does not act as would be normally expected. Instead, he breaks out into lament about his won plight. He is not afraid and the audience parallels this lack of fear and expresses puzzlement.“

<sup>320</sup> Vgl. Riess 2001, 95.

**V 3.1. ὁ ἄρχων τῆς Αἰγύπτου [...] παρασκευάσας δὲ στρατιώτας πολλοὺς καὶ ἄρχοντα τούτοις ἐπιστήσας τῶν συγγενῶν τῶν αὐτοῦ Πολύιδον, νεανίσκον [...] ἔπεμψεν ἐπὶ τοὺς ληστὰς**

Da in der Zwischenzeit die Übergriffe von Hippothoos' Bande Überhand genommen haben und die Sicherheit der Provinzbewohner dermaßen gefährdet ist, sieht sich der *praefectus Aegypti* gezwungen, Maßnahmen zu treffen, um die Plage zu beseitigen.<sup>321</sup> Allerdings greift dieser nicht selbst ein, sondern betraut seinen Verwandten Polyidos, einen νεανίσκος, mit dem Auftrag. Dass ein junger Mann einen derart wichtigen Auftrag zugeteilt bekommt, erscheint auf dem ersten Blick unglaublich, doch begann die Militärkarriere für Männer aus der Oberschicht früh mit bedeutungsvolleren Ämtern, in die sich ein gemeiner Soldat erst hochzudienen hatte.<sup>322</sup> Für viele Rittersöhne stand der Posten des *praefectus cohortis* am Beginn ihrer Karriere, der *militia equestris*, und bedeutete in der Regel das Kommando über eine *cohortes quingenaria*, eine 500 Mann starke Auxiliareinheit.<sup>323</sup> Weiters waren mehrere *cohortes* über Ägypten verteilt, die vom *praefectus Aegypti* für den Einsatz bereitgestellt werden konnten.<sup>324</sup> Dadurch ist nicht ausgeschlossen, dass es sich bei Polyidos um einen jungen Ritter am Beginn seiner Militärkarriere handelte, der als *praefectus cohortis* agierte und die Räuber überwältigen sollte. Auffällig ist, dass die Räuberbande eine Anzahl von 500 Mitgliedern aufweist, was für eine Räuberbande zu hoch gegriffen ist und literarisch bedingt ist (s. o. IV 1.4.–5.). Es scheint jedoch durchaus vorstellbar, dass Xenophon, auch wenn er über die Truppenstärke des Polyidos schweigt, der Bande eine gleich große Anzahl an Gegnern gegenüberstellen wollte, was der Größe einer *cohortes quingenaria* entsprechen würde.

**V 4.3. ἡ δὲ τῶν μὲν ἀληθῶν οὐδὲν λέγει, ὅτι δὲ Αἰγυπτία εἶη**

Anthia behauptet an dieser Stelle vor Polyidos, Ägypterin zu sein, wie sie es auch schon zuvor vor Hippothoos behauptet hat (vgl. IV 3.6.: ἔφασκε δὲ Αἰγυπτία εἶναι ἐπιχώριος). In der Kaiserzeit gab es in Ägypten verschiedene Statusgruppen: Römer, Griechen und Ägypter und Gräkoägypter. Erstere waren *cives Romani*, bei denen es sich zum größten Teil um ehemalige

---

<sup>321</sup> Zum Eingreifen des Staates in Sicherheitsbelangen s. o. II 13.4.

<sup>322</sup> Vgl. Maxfield 1981, 159.

<sup>323</sup> Vgl. Enßlin 1965, 1278f.

<sup>324</sup> Für eine Übersicht über die *cohortes* in Ägypten vgl. Scheuerbrandt 2004, 98f. u. Tab. 16.

Soldaten handelte, und damit von der Kopfsteuer befreit. Die Griechen teilten sich in Griechen in den πόλεις, die aus Alexandria, Naukratis, Ptolemais und nach der Gründung in hadrianischer Zeit Antinoopolis bestanden, und in Griechen in der χώρα. Auch die Bürger Alexandrias waren von der Kopfsteuer ausgenommen, jedoch wahrscheinlich auch die Bürger der anderen drei Griechenstädte. Die Griechen in der χώρα lassen sich noch in οἱ ἀπὸ γυμνασίου, μητροπολίται δωδεκάδραχμοι/ὀκτάδραχμοι/εἰκοσίδραχμοι, und οἱ ζ' ὄβοι ἐν Ἀρσινοείῃ Ἑλληνας teilen, die alle zumindest verringerte Kopfsteuer zu zahlen hatten.<sup>325</sup> Ägypter und Gräkoägypter machten den Großteil der Bevölkerung aus und waren der Kopfsteuer unterworfen. Bemerkenswert sind die zahlreichen Vorurteile über diese Gruppe, die sich bis ins 4. Jh. ziehen und selbst in offiziellen Dokumenten zum Ausdruck kommen. Dennoch darf nicht übersehen werden, dass diese Statusgruppen immer in Kontakt standen, wodurch Bräuche und kulturelle Elemente miteinander verschmolzen und gegenseitig übernommen wurden.<sup>326</sup>

**V 4.8.–11. ἔρχεται ἡ Ἀνθία εἰς τὸ τοῦ Ἄπιδος ἱερόν. διασημότετον δὲ τοῦτο ἐν Αἰγύπτῳ, καὶ ὁ θεὸς τοῖς βουλομένοις μαντεύει· ἐπειδὴν γὰρ τις προσελθὼν εὔξεται καὶ δεηθῆ τοῦ θεοῦ, αὐτὸς μὲν ἔξεισιν, οἱ δὲ πρὸ τοῦ νεῶ παῖδες Αἰγύπτιοι ἃ μὲν καταλογάδην ἃ δὲ ἐν μέτρῳ προλέγουσι τῶν ἐσομένων ἕκαστα. [...] κὰν τούτῳ οἱ παῖδες οἱ πρὸ τοῦ τεμένους παίζοντες ἅμα ἐξεβόησαν·**

In Memphis hieß Sarapis, der ursprünglich eine besondere Erscheinungsform von Osiris gewesen ist, Oser-Apis und wurde in Gestalt des heiligen Apis-Stiers verehrt. Dennoch gab es sowohl das Apisheiligtum als auch Sarapeum.<sup>327</sup> In letzterem, dem Tempel des Sarapis, lebten Priester, Tempelpersonal und ἐνκάτοχοι, die sich als Kranke zum Gott begeben haben und durch Traumweisung geheilt worden sind. Danach hat Sarapis ihnen im Traum befohlen, im Tempelbezirk zu bleiben, was kürzere oder längere Zeit oder sogar lebenslang dauern konnte.<sup>328</sup>

Das Ritual, dass nach der Bitte an Apis Kinder vor dem Tempel die Weissagung in Pro-

<sup>325</sup> In Pfeiffer 2010, 35 wird die Zahl 6475 mit σ' ὄβοι wiedergegeben anstatt der üblichen Schreibweise ζ' ὄβοι, wie sie auch in Papyri erscheint (z. B. P.Meyer 8, Z. 3; BGU XIII 2220 Z. 5).

<sup>326</sup> Vgl. Pfeiffer 2010, 31–39. Heinen 2007, 196f. zählt hingegen auch die Bewohner der χώρα trotz griechischer Abstammung zum untersten Sockel der Bevölkerungspyramide und damit zu den *Aegyptii*.

<sup>327</sup> Vgl. Kees 1931, 680–688; Strab. 17,1,31–32.

<sup>328</sup> Vgl. Merkelbach 1995, 72f.

sa oder in Versen treffen, ist auch in papyrologischen und literarischen Quellen sichtbar. In demotischen Papyri ist mehrmals die Rede von einem Jungen oder einem Kind, das bei Zaubersprüchen behilflich ist, und in einem Papyrus aus Elephantine heißt es, dass Orakel von einem Jungen aus Elephantine ausgesprochen wurden.<sup>329</sup> Aus den literarischen Quellen geht folgender Ablauf hervor:

Wer den Gott konsultieren wollte, sagte ihm – dem heiligen Stier in seinem Stall – die Frage ins Ohr, über welche er Auskunft begehrte. Dann hielt er sich die Ohren zu und ging hinaus. Vor dem Heiligtum spielten fast immer Kinder. Im Freien angekommen, nahm der Orakelsucher die Hände von den Ohren, und die ersten Worte, welche er von den spielenden Kindern hörte, galten als vom Gott inspirierte Antwort.<sup>330</sup>

**V 5.2.–4. Ῥηναία [...] περιρρήγνυσι τὴν ἐσθῆτα καὶ αἰκίζεται τὸ σῶμα [...] ἀπέκειρε τὴν κόμην αὐτῆς καὶ δεσμὰ περιτίθησι καὶ παραδοῦσα οἰκέτη τινὶ πιστῷ, Κλυτῷ τοῦνομα, κελεύει ἐμβιβάσαντα εἰς ναῶν, ἀπαγαγόντα εἰς Ἰταλίαν ἀποδόσθαι πορνοβοσκῷ**

Die Reaktion der gekränkten Ehefrau Rhenaiia könnte Aufschluss über die Akzeptanz von außerehelichem sexuellen Kontakt für Männer geben, der rechtlich erlaubt war (s. o. II 1.3.). Der Zorn von Rhenaiia ist groß, als sie erfährt, dass ihr Ehemann Polyidos Anthia von seinem Zug gegen die Räuber mitgebracht hat. Das würde zeigen, dass Ehefrauen die rechtlich gedeckten, außerehelichen Liebschaften des Gatten nicht immer zu tolerieren bereit waren. Die Behandlung von Anthia signalisiert auch, dass sie in Rhenaiias Augen eine Sklavin ist. Auch wenn der Weiterverkauf von Anthia für die Handlung notwendig ist, büßt diese Stelle nichts von ihrem Wert ein, da auch hier wieder gilt, dass die Reaktion für die Leserschaft nachvollziehbar sein musste. Wenn diese Kontakte für Männer legitim waren und die Frau gesellschaftlich gezwungen war, diese zu tolerieren, bedeutet dies nicht, dass dieser Zwang ihre Gefühlswelt widerspiegelt.

Zur Verfügungsgewalt von Sklaven s. o. II 3.5., zu deren Bestrafung II 6.2.–5.; zum Sklavenhandel II 11.9.–10, zu deren Verkauf III 9.1.–11.1.

---

<sup>329</sup> Vgl. Griffiths 1978, 437.

<sup>330</sup> Merkelbach 1995, 103. Vgl. Paus. 7,22,2–4; Dion or. 15,13 Arnim (= 32,13); Ael. NA 11,10; Plin. Nat. hist. 8,185. Zur Weissagung durch Kinder vgl. auch Plut. de Is. et. Os. 14.

**V 6.3.–4. ὁ δὲ Λεύκων καὶ ἡ Ῥόδη [...] τεθνηκότος αὐτοῖς ἐν Ξάνθῳ τοῦ δεσπότου καὶ τὸν κληῖρον (ἦν δὲ πολὺς) ἐκεῖνοις καταλιπόντος, διέγνωσαν εἰς Ἔφεσον πλεῖν [...] ἀνήγοντο εἰς Ἔφεσον, καὶ ἡμέραις τε οὐ πολλαῖς διανύσαντες τὸν πλοῦν ἦκον εἰς Ῥόδον**

Aufgrund des bereits zuvor geäußerten fürsorglichen Verhältnisses zwischen Leukon und Rhode und deren Herrn (s. o. II 10.4.) ist eine Erbschaft nicht ausgeschlossen. Der Gedanke, dass durch Adoption von Sklaven oder Freigelassenen die Familie fortleben konnte, nahm für einen kinderlosen Herrn einen zentralen Platz ein und rückte die Statusfrage in den Hintergrund. Entscheidend dürfte das Naheverhältnis gewesen sein, wie auch, dass „nach wenigen Generationen niemand mehr gewußt haben dürfte, daß die betreffende Familie einst nur mittels adoptierter Freigelassener oder Sklaven vor dem Aussterben gerettet worden war.“ Dadurch sahen viele Erblasser in ihren Sklaven die „Fortsetzer ihrer Familientradition und vermachten ihnen als solche den Familienbesitz.“<sup>331</sup> Damit ist die vorliegende Stelle neben den Rechtsquellen ein guter Beleg für diese Praxis, die wiederum ein ideologisiertes Bild von Sklaverei in der Antike etwas relativiert.

Die Reisedauer von Xanthos nach Ephesos hätte nach Orbis (s. o. I 14.6.) ungefähr 3,7 Tage gedauert, nach Rhodos sind es hingegen lediglich 1,5 Tage. Die Angabe von ἡμέραις τε οὐ πολλαῖς ist zwar stimmig, aber dennoch ungenau, was jedoch nicht verwundern sollte (Ausführlicher zur Reisedauer und Xenophons Angaben s. o. III 1.1.–3.).

**V 7.1.–3. Ὁ δὲ πορνοβοσκὸς ὁ τὴν Ἀνθίαν ὠνησάμενος χρόνου διελθόντος ἠνάγκασεν αὐτὴν οἰκήματος προεστάναι. καὶ δὴ κοσμήσας καλῆ μὲν ἐσθῆτι, πολλῶ δὲ χρυσῶ, ἦγεν ὡς προστησομένην τέλους. [...] ὡς δὲ ἦλθε καὶ προέστη, πλῆθος ἐπέρρει τῶν τεθαυμακῶτων τὸ κάλλος, οἳ τε πολλοὶ ἦσαν ἔτοιμοι ἀργύριον κατατίθεσθαι τῆς ἐπιθυμίας.**

Anthia wurde als Sklavin an einen Zuhälter verkauft, der eine Zeit verstreichen ließ und sie dann als Prostituierte einsetzte. Die Sklaverei war eine willkommene Gelegenheit, Prostituierte zu erwerben, und die kurze, verstrichene Zeit diente sicherlich dazu, dass Anthia sich sammeln und ihr Aussehen sich von den Strapazen erholen konnte. Der Zwang zur Prostitution und die winzigen stickigen aus Pompeii bekannten Kammern eines Bordells konnten sich je-

<sup>331</sup> Vgl. Knoch 2005, 193f, Zitate auf 194.

doch kaum positiv auswirken.<sup>332</sup> Doch gerade Prostituierte benutzten Kosmetik und Make-up, damit sie für ihre Kunden attraktiv wirkten, und waren geübt, körperliche Mängel und kleine Schönheitsmakel zu verdecken.<sup>333</sup> Die Beschreibung des Bordells lässt darauf schließen, dass es sich in diesem Fall um „einzelne kleine Kammern direkt an der Straße, die lediglich mit einem gemauerten Bett versehen sind“ gehandelt hat, wie sie aus Pompeii bekannt sind.<sup>334</sup>

Zur Kleidung von Anthia heißt es lediglich, dass sie ein schönes Gewand mit viel Gold trug. Eine genauere Beschreibung wäre gerade deshalb von Interesse gewesen, da die Kleidung von Prostituierten nicht eindeutig geklärt ist. Lange wurde angenommen, dass Prostituierte gezwungen wurden, eine andere Bekleidung zu tragen, damit sie erkenntlich waren: „Helle Farben, eine Tunica, die einen Teil des Beins zeigte, durchscheinende Stoffe und eine – eigentlich Männern vorbehaltene – Toga statt des üblichen Frauenmantels, der *stola*.“ Gardner stellt jedoch zurecht fest, dass eine Kleidungs Vorschrift nicht notwendig gewesen sei, da sie gerade durch andere Kleidung leichter für sich werben konnten.<sup>335</sup>

**V 8.1.–2. ὁ δὲ Ἀβροκόμης ἀπὸ τῆς Σικελίας ἐπαναχθεὶς καταίρει μὲν εἰς Νουκέριον τῆς Ἰταλίας [...] αὐτὸν ἀπεμίσθωσε τοῖς τοῦς λίθους ἐργαζομένοις.**

Die hier erwähnte Stadt Νουκέριον bereitet einige Probleme: Zunächst heißt es in der Handschrift F an dieser Stelle μουκέριον und in der zweiten Erwähnung in V 10.1. μουκερίω, was in der *editio princeps* von Salvini zurecht korrigiert wurde, da die Stellen einen Stadtnamen erfordern. Dann stellt sich die Frage nach der Lokalisierung des Ortes, der per Schiff erreichbar gewesen sein musste, vorausgesetzt Xenophon ist richtig informiert. Coleman spricht sich für die Identifizierung mit Nuceria Alfaterna im Hinterland des Golfs von Neapel aus:

It was a strategically important city on the inland route to Magna Graecia, commanding the pass behind the range of Mons Lactarius (the modern Monti Lattari) leading to the gulf of Salerno. Archaeological excavations have uncovered remnants of a substantial urban site with a long history from the archaic period to Late Antiquity.<sup>336</sup>

---

<sup>332</sup> Vgl. Stumpp 2001, 172f.

<sup>333</sup> Vgl. Stumpp 2001, 89f.

<sup>334</sup> Vgl. Stumpp 2001, 190.

<sup>335</sup> Vgl. Gardner 1995, 255f., Zitat auf 255.

<sup>336</sup> Coleman 2011, 31.

Weiters befand sich drei Kilometer nördlich der Stadt der Steinbruch *Montagna Spaccata*, der Xenophon vorgeschwebt sein könnte und in dem er Habrokomes sich abschuften ließ. Wenn allerdings nicht die Stadt selbst, sondern das Umland gemeint ist, in dem Habrokomes ankam, könnte es sich auch um andere Abbaugelände von vulkanischer Schlacke in der Gegend handeln, die im 2. und 3. Jh. im Gebäudebau von Rom häufig zum Einsatz kam.<sup>337</sup>

Für die Arbeiten in einem Steinbruch und im Bergbau, für den die Quellenlage etwas besser ist, wurden nicht ausschließlich Sklaven herangezogen, da auch freie Lohnarbeiter (*θητες*) auf diese Art „ihren Lebensunterhalt bestritten und dieser Einsatz als ‚Knechtschaft‘ (*douleia*) gewertet wurde“.<sup>338</sup> Als Knechtschaft beschreibt auch Habrokomes seine Situation im Steinbruch: ὁ σὸς Ἀβροκόμης ἐργάτης τέχνης πονηρᾶς καὶ τὸ σῶμα ὑποτέθεικα δουλείᾳ. (V 8.3.).

**V 10.2.–3. νύκτωρ κατελθὼν ἐπὶ θάλασσαν ἐπιφθάνει πλοίῳ ἀναγομένῳ καὶ ἐπιβὰς ἔπλει τὴν ἐπὶ Σικελίαν πάλιν, ὡς ἐκεῖθεν ἐπὶ Κρήτην τε καὶ Κύπρον καὶ Ῥόδον ἀφιζόμενος κάκειθεν εἰς Ἔφεσον γενησόμενος. [...] Κρήτην παρελθὼν, ἐν Κύπρῳ γενόμενος, ἡμέρας διατρίψας ὀλίγας καὶ εὐξάμενος τῇ πατρίῳ Κυπρίων θεῶ ἀνήγετο καὶ ἤκεν εἰς Ῥόδον.**

Dass Habrokomes von Italien über Sizilien, Kreta, Zypern und Rhodos nach Ephesos segelt, erscheint aufgrund des Umweges nach Zypern unglaubwürdig. Dies wurde zunächst Xenophons mangelnden Geographiekennntnissen angelastet,<sup>339</sup> doch wurden diese mittlerweile rehabilitiert, sodass gesagt werden kann: „Xenophon’s geography is, on the whole, accurate.“<sup>340</sup> Dadurch sticht dieser Umweg nach Zypern jedoch noch mehr heraus, wodurch sich zwei Lösungswege gefunden haben: Der Autor war sich der abweichenden Route von Habrokomes bewusst und lässt ihn absichtlich den Umweg über Zypern machen, oder es handelt sich um einen Fehler seitens des Kopisten. Für erstere Erklärung ist für die Interpreten grundlegend, dass Xenophon den Protagonisten nach Zypern fahren lässt, damit dieser Aphrodite huldigt.<sup>341</sup>

<sup>337</sup> Vgl. Coleman 2011, 28–34.

<sup>338</sup> Schumacher 2001, 112.

<sup>339</sup> Vgl. Rohde 1914<sup>3</sup>, 422f.

<sup>340</sup> Capra 2012, 70.

<sup>341</sup> Vgl. Griffiths 1978, 427: „The inclusion of Cyprus is indeed odd, unless one wishes to urge a religious and psychological motive in that Habrokomes stays there for a few days and prays to Aphrodite, thus refortifying his love and fidelity.“ Henderson 2009, 351 Anm. 77: „Cyprus is a most unlikely stop on a voyage from Sicily to Crete to Rhodes unless the (unelaborated) point was a detour in order to pay homage to Aphrodite.“

Allerdings erscheint die Erklärung wahrscheinlich, dass im einzigen Manuskript eine Änderung von Karpathos, das genau auf dem Weg von Kreta nach Rhodos lag, zu Zypern erfolgte. Zwar kann nicht davon ausgegangen werden, dass das dreimal vorkommende Κύπρος mit Κάρπαθος verwechselt wurde, jedoch könnte der Kopist es mit der kypriotischen Stadt Καρπασία verwechselt haben, das von Xenagoras sogar Κάρπαθος genannt wurde. „It is not hard to suppose that our copyist had some smattering of such (rather confusing) geographical speculation, which contributed to his choice of replacing a then-obscure toponym such as Carpathos with an explicit mention of Aphrodite’s island, as if glossing a difficult word.“ Zypern würde sich zwar gut zu dem Liebesroman fügen, stünde allerdings im Widerspruch mit der ansonsten zweckmäßigen Geographie von Xenophon.<sup>342</sup>

**V 10.3. εὐρίσκει τὸν πρότερον ξένον τὸν Αἰγιαλέα τεθνηκότα, ἐπενέγκας δὲ αὐτῷ χοῶς καὶ πολλὰ καταδακρύσας**

Die χοαί haben schnell die Bezeichnung für Totenopfer selbst eingenommen und waren in der Vorstellung für die Seelen notwendig, da diese davon lebten. Dies führte sogar dazu, dass „die Gräber mit Vorrichtungen versehen waren, um die Spenden besser aufnehmen zu können“.<sup>343</sup> Den Toten konnte Milch, Honig, Wasser, Öl oder Wein ineinandergemischt oder getrennt gespendet werden.<sup>344</sup> Neben Getränken wurden auch Speisen als Totenopfer dargebracht, welche wie auch Getränke wiederholt dargebracht werden mussten, weil in der Vorstellung der Griechen nur Grabbeigaben wie Waffen, Schmuck, Kleidung und Hausgeräte als dauerhaft galten.<sup>345</sup>

**V 11.1.–2. διέγνω τὴν Ἀνθίαν ἀγαγεῖν ἀπὸ Ἰταλίας εἰς Ἔφεσον [...] καὶ δὴ ἐμβαλὼν πάντα τὰ αὐτοῦ εἰς ναῦν μεγάλην Ἐφεσίαν, μετὰ τῆς Ἀνθίας ἀνήγετο καὶ διανύσας μάλα ἄσμενως τὸν πλοῦν οὐ πολλαῖς ἡμέραις εἰς Ῥόδον καταίρει νυκτὸς**

Die Fahrt von Tarent nach Rhodos betrug nach Orbis (s. o. I 14.6.) ca. 8,5 Tage und steht damit im Kontrast zu den 1,5 Tagen von Xanthos nach Rhodos mit derselben Angabe (s. o. V

---

<sup>342</sup> Vgl. Capra 2012, 72f., Zitat auf 73.

<sup>343</sup> Hanell 1970, 2136.

<sup>344</sup> Vgl. Stengel 1910, 183–185.

<sup>345</sup> Vgl. Nilsson 1955<sup>2</sup>, 179f.

6.3.–4.), was einerseits den Spielraum dieser ungefähren Angabe und andererseits deren Zweckmäßigkeit zeigt. Von der Dauer ähnlich, jedoch mit anderer Angabe ist die Fahrt von Tarsos nach Alexandria (s. o. III 8.5.–9.1.), die 10,7 bzw. 9,1 Tage dauert und als *ἡμέραις οὐκ ὀλίγαις* bezeichnet wird.

**V 11.2. ἐορτὴ δὲ τις ἤγετο μεγαλοπρεπῆς δημοσίᾳ τῶν Ῥοδίων ἀπάντων τῷ Ἡλίῳ, καὶ πομπή τε καὶ θυσία καὶ πολιτῶν ἐορταζόντων πλήθος.**

Dieses Fest für Helios auf Rhodos hieß *Ἀλεία* und ist in zwei Formen bekannt: Die *μικρά* wurden jährlich gefeiert, die *μεγάλα* dagegen penteterisch. Die inschriftlichen Belege reichen vom 3. Jh. v. Chr. bis ins 3. Jh. n. Chr. und zeigen, dass sie zu den angesehensten Festen Griechenlands gehörte, was sich daran zeigt, dass sie einerseits gemeinsam mit den pythischen, isthmischen und nemäischen Spielen inschriftlich aufgezeichnet und andererseits Gesandtschaften anderer Poleis und auch von den Königen von Pergamon daran teilnahmen. Die obige Beschreibung von Prozession und Opfer entspricht dem üblichen Vorgang bei anderen Festen, weshalb diese auch als realistisch angenommen werden kann.<sup>346</sup> Darauf folgten musische, gymnische und hippische Agone, deren Preis ein Kranz aus Weißpappellaub war.<sup>347</sup>

**V 11.6. ἀποτεμοῦσα τῶν πλοκάμων ὅσα ἐδύνατο καὶ ἐπιτηδείου καιροῦ λαβομένη, πάντων ἀπηλλαγμένων, ἀνατίθησιν ἐπιγράψασα· ΥΠΕΡ ΤΟΥ ΑΝΔΡΟΣ ΑΒΡΟΚΟΜΟΥ ΑΝΘΙΑ ΤΗΝ ΚΟΜΗΝ ΤΩΙ ΘΕΩΙ ΑΝΕΘΗΚΕ.**

Die Weihung von Locken an Götter scheint in der griechischen Welt sehr verbreitet gewesen zu sein.<sup>348</sup> Es finden sich Belege für die Weihungen an einen Fluss entweder in der Pubertät, in Krisen oder nach überstandener Gefahr, von den ersten Haaren von Kindern, vom Flaum von jungen Männern, von Mädchen vor der Hochzeit oder auch als Dank für die Erfüllung eines Wunsches. Die Weihung von Haaren ist in Athen, Argos, Delphi, Delos, Megara, Troezen, Titane, Paros, im thessalischen Theben, Phigalea, Erythraia, Hierapolis, Alexandria und Prusa belegt.<sup>349</sup> Eine Reihe an Inschriften aus Karien aus römischer Zeit zeigen genau das,

<sup>346</sup> Arnold 1936, 435 u. Anm. 7 liest aus der Stelle auch das Stattfinden des Festes „around the temple of the sun“, was wahrscheinlich ist, jedoch nicht eindeutig hervorgeht.

<sup>347</sup> Vgl. Stengel 1912, 2245; Arnold 1936, 435f.

<sup>348</sup> Vgl. Smith 1842, 355.

<sup>349</sup> Vgl. Rouse 1902, 240–245.

was Anthia an dieser Stelle macht: „The devotees enclose their hair in a small stone coffer, made in form of a stele, which is set up in the precinct. A slab covers the hole, and an inscription is placed upon it.“<sup>350</sup> Interessanterweise befinden sich unter den Dedikanten in Karien jedoch keine Frauen, was womöglich darauf zurückzuführen ist, dass diese vom Tempelbezirk ausgeschlossen waren. Nichtsdestotrotz scheint Anthias Weihung eine kultische Praxis abzubilden, die zumindest in der griechischen Welt verbreitet war. Dies zeigt sich auch daran, dass auf einen expliziten Verweis auf einen speziellen Ritus wie bei der Art der Kreuzigung (s. o. IV 2.3.) bzw. der ägyptischen Bestattungsart (s. o. V 1.9.–11.) verzichtet wird, sodass dieses Opfer den Leser\*innen bekannt gewesen sein muss. Zwar ist ein solches Bittopfer an Helios außerhalb der Ephesiaka weder literarisch noch inschriftlich belegt, doch „ist nicht einzusehen, warum Helios von solchen Gaben ausgeschlossen sein sollte, die doch den verschiedensten Olympiern dargebracht wurden.“<sup>351</sup>

Eine Locke spielt in den Ephesiaka noch an anderer Stelle eine Rolle: Nachdem Hippothoos und Habrokomes sich ihre Geschichten erzählt haben, zückt ersterer eine Locke seines ertrunkenen Geliebten Hyperanthes und beweint sie (vgl. III 3.3.: λέγων ἐδείκνυέ τε τὴν κόμην καὶ ἐπεδάκρυεν αὐτῇ.). Dies muss damit zusammenhängen, dass er diesem nach dessen Tod ein kleines Grabmal errichtet und ἀφελῶν λείψανα (III 2.13), zu denen auch die nachher hervorgeholte Locke gehört haben muss. In der Tat gaben die Bewohner der Insel Delos Haarlocken auf das Grab,<sup>352</sup> womit dieser Akt von Hippothoos in Zusammenhang stehen dürfte.

### **V 15.1. ἡμέραις ὀλίγαις διανύσαντες τὸν πλοῦν κατῆραν εἰς Ἔφεσον**

Mit der Reisedauer laut Orbis (s. o. I 14.6.) von ca. 2,1 Tagen reiht sich die Angabe ἡμέραις ὀλίγαις neben die der Fahrt von Xanthos nach Rhodos ein, die als ἡμέραις οὐ πολλαῖς bezeichnet wird und ca. 1,5 Tage betrug. Hingegen stehen die 8,5 Tage für die von Tarent nach Rhodos (s. o. V 11.1.–2.) am anderen Ende des Spektrums. Das ergibt eine Spannbreite von 1,5 bis 8,5 Tagen für die ungenaue Angabe ἡμέραις οὐκ ὀλίγαις. Die Angabe ἡμέραις οὐκ ὀλίγαις erfolgt nur die für die Fahrt von Tarsos nach Alexandria (s. o. III 8.5.–9.1.), die etwa 10,7 bzw. 9,1 Tage dauerte.

---

<sup>350</sup> Rouse 1902, 243.

<sup>351</sup> Weinreich 1920, 327.

<sup>352</sup> Vgl. Rouse 1902, 245.

**V 15.2. ὡς δὲ ἐξέβησαν, εὐθὺς ὡς εἶχον ἐπὶ τὸ ἱερόν τῆς Ἀρτέμιδος ἤεσαν καὶ πολλὰ ἠῦχοντο καὶ θύσαντες ἄλλα ἀνέθεσαν ἀναθήματα καὶ δὴ καὶ τὴν γραφὴν τῆ θεῶ ἀνέθεσαν πάντων ὅσα τε ἔπαθον καὶ ὅσα ἔδρασαν.**

Lavagnini nimmt basierend auf Strabons Anmerkung an, dass es beim Hafen ein kleines Artemision gab, das speziell für Seereisende gedacht war, die der Göttin ihre Verehrung ausdrücken wollten, damit sie nicht den langen Weg zum Artemision antreten mussten.<sup>353</sup> Dass eine solche Ehrerbietung nach einer guten Ankunft folgte, zeigt sich an dem Ausdruck ὡς εἶχον. Es muss allerdings hier nicht wie von Lavagnini geschlossen werden, dass Xenophon die Existenz dieses kleinen Tempels ignoriert, denn die Bezeichnung ἐπὶ τὸ ἱερόν τῆς Ἀρτέμιδος ἤεσαν könnte für den Autor mit diesem kleinen Tempel am Hafen gleichbedeutend sein.

Der abgelegte »Tatenbericht« im Tempel der Artemis dient dem Wahrheitsanspruch der erlebten Abenteuer, doch signalisiert diese Beglaubigung den Leser\*innen gleichzeitig Fiktion. Bemerkenswert ist auch, dass der Autor des Romans *Historia Apollonii regis Tyri* am Ende meint, dass eine Aufzeichnung von Apollonius' Abenteuern im Tempel der Artemis in Ephesos aufbewahrt wird.<sup>354</sup>

---

<sup>353</sup> Vgl. Lavagnini 1950, 153 Anm. 2. Strab. 14,1,20: εἶτα λιμὴν Πάνορμος καλούμενος ἔχων ἱερόν τῆς Ἐφεσίας Ἀρτέμιδος: εἶθ' ἡ πόλις.

<sup>354</sup> Vgl. Schmeling 1980, 74.

## 5. Zusammenschau

Wie vor Beginn der Analyse angenommen, hat sich gezeigt, dass die Ephesiaka nicht nur fiktionale, sondern auch reale Elemente enthalten, was sich an Selektion, Kombination und Addition feststellen lässt (s. o. 3.5.). Xenophon selektiert Elemente aus der Realität und kombiniert sie, d. h. bringt sie in eine andere Umgebung. In seinem Fall bedeutet das, dass er auf viele Details verzichtet, die für seine Zwecke überflüssig sind. Ob ein Kultfest oder Artemistempel ausreichend detailliert geschildert sind, hat wenig Bedeutung, denn die Handlung muss schnell vorangehen und eine spannende Szene die nächste jagen. Gleichzeitig legt er sein Augenmerk auf eine breite Geographie, die *summa summarum* als realistisch bzw. sorgfältig bezeichnet werden kann, auch wenn die Unwissenheit über einige Orte, die er beschreibt, nicht zu übersehen ist. In Ausnahmefällen bricht er auch aus der vagen Beschreibung aus und gibt für seine Verhältnisse viele Details. Die Addition wird am deutlichsten an den eingestreuten Elementen aus klassischer Zeit und bestimmten übertriebenen Darstellungen sichtbar. Doch auch an Stellen, in denen sein Wissen den sicheren Boden verlässt und er auf Literatur, Gewährsleute oder die eigene Phantasie angewiesen ist, macht sich die Einbindung fiktionaler Elemente bemerkbar. Wenn man so will, lassen sich die Szenen der Analyse damit in die vier Kategorien einteilen: Realistisch und bezeugt, realistisch und die einzige Quelle, im Grunde realistisch, aber zu vage beschrieben, und unrealistisch nach dem Vergleich.

Die realistischen und bezeugten Szenen machen den größten Teil aus, was bestätigt, dass der Roman für die Leser\*innen nachvollziehbar sein muss, um gelesen bzw. verstanden zu werden. Hier wäre zunächst die Ephebie (I 2.2) zu nennen, die sich zwar in der Kaiserzeit verändert hatte, aber eine bedeutende Institution im Leben griechischer Jugendlicher der Oberschicht blieb. Dass ein Eintritt auch vor dem 18. Lebensjahr erfolgen konnte, lässt sich an anderen Quellen aus Ägypten und Kleinasien feststellen. Die σκηνή (I 8.2.–3.) erscheint in der Bedeutung von Betthimmel, wie sie zwar mehrfach belegt ist, scheint jedoch die einzige ausführliche Beschreibung einer solchen zu sein. Die Opfer vor der Schifffahrt und auch noch die Trankopfer direkt bei der Abfahrt (I 10.5.; I 10.10.) sind Teil der rituellen Praxis und sollten den Reisenden Schutz auf ihrer Fahrt bieten. In den literarischen Quellen ist die Schifffahrt in der Nacht vielfach belegt (I 11.2.) und die damaligen Navigationsmöglichkeiten schließen eine solche auch nicht aus. Zwar ist bei allen Stellen in den Romanen, die Räuber

behandeln, Vorsicht geboten, doch ist die Art ihrer Festnahme realistisch, wenn auch übertrieben, dargestellt (II 13.4.). Auch die Aussage, zum Räubertum aufgrund von Armut und Hunger getrieben worden zu sein (III 2.14.), ist zwar ein Topos in den Romanen, hat aber seinen realen Hintergrund. Der Grund für Anthias Selbstmord (III 5.7.–9.) wird in der griechischen Kultur als angemessen erachtet und damit für Leser\*innen nachvollziehbar, auch wenn sie diesen bereits vor der Schandtät begehen will. Der Sklavenhandel wird zwar nur skizzenhaft beschrieben (III 9.1.–11.1.), dennoch zeichnet dessen Ablauf ein realistisches Bild, das andere Quellen bestätigen. Dass Eltern ihr Kind Isis geweiht haben (III 11.4.–5.), ist von Plutarch bekannt und wird auf eine tatsächliche Praxis zurückgehen. Externa des Räuberlebens (IV 1.4.–5.) enthalten durchaus reale Informationen: Dass Räuber mit Hehlern zusammenarbeiteten, um sich Informationen über die Gegend zu beschaffen, ist zwar in der Antike nicht belegbar, aber aus dem soziohistorischen Vergleich erschließbar. Auch die Verschanzung um Koptos, das an einem wichtigen Handelsweg lag, und das Rückzugsgebiet ins Gelände entspringen nicht lediglich Xenophons Phantasie. Entgegen mancher Annahmen rund um Nekrophilie ist zumindest die Aufbewahrung von Mumien im eigenen Haus (V 1.9.–11.) papyrologisch und archäologisch belegt. Wie der Orakelspruch beim Apisheiligtum zustande kam (V 4.8.–11.), lässt sich aus literarischen Quellen rekonstruieren und deckt sich mit der Beschreibung in den Ephesiaka. Die Adoption von Leukon und Rhode durch ihren Herren (V 6.3.–4.) beschreibt eine zumindest in der römischen Kultur gängige Praxis. Wenn sich das Lockenopfer (V 11.6.) auch nicht in allen Gegenden der griechischen Welt und auch nicht für Helios belegen lässt, handelte es sich dennoch um ein Ritual, mit dem die damaligen Zeitgenossen vertraut gewesen sein dürften.

Daneben enthalten die Ephesiaka auch Szenen, die sich aus anderen Quellen nicht oder nicht eindeutig erschließen lassen. So wird bei beiden Hochzeiten (I 8.1.–3.; III 6.1.–4.) der Mann erst später in das Gemach der Braut geführt, die dort bereits wartet; im Falle von Perilaos heißt es sogar, dass er noch mit den Freunden beim Mahl sitzt. Ansonsten begleitet der Gatte den Zug ins Brautgemach. Da lokale Hochzeitsbräuche rituelle Bedeutung tragen, könnte Xenophon hier einen solchen in der Kaiserzeit beschreiben. Auch bei der Bestattung der scheinbaren Anthia findet sich ein ansonsten nicht belegtes Ritual, nämlich das Verbrennen von Kleidung und Schmuck (III 7.4.–8.1.). Inwiefern es sich hier um eine reale Praxis gehandelt hat, konnte allerdings nicht ausgemacht werden, jedoch liegt sie im Bereich des Vorstell-

baren. Außerdem findet sich die Kreuzigung in Ägypten wieder (IV 2.3.), die nach lokaler Art stattgefunden haben soll und auch anders beschrieben wird, als sie aus anderen Quellen bekannt ist.

Wie bereits angemerkt und in der Forschung vielfach bedauert, beschreibt Xenophon viele Szenen zu vage, sodass sie zwar als realistisch eingestuft werden können, aber zu blass bleiben, um konkrete Aussagen hervorbringen zu können. Dazu gehört Habrokomes' Ausbildung (I 1.2.), die sich weder eindeutig in klassischer Zeit noch in der Kaiserzeit festmachen lässt. Die Beschreibung des Festes der Artemis (I 2.2.; 2.4.–3.1.; 2.5.–6.) erfolgt zwar detaillierter als andere Szenen, geht aber weder auf das spezielle Kultbild der Artemis Ephesia oder das Artemision, immerhin eines der antiken Weltwunder, ein noch geht die Charakterisierung über die eines beliebigen griechischen Festes hinaus. Das Orakel von Kolophon (I 6.1.) wird zwar befragt und die Distanz zur Stadt ziemlich genau angegeben, jedoch erfolgt keine eingehendere Beschreibung des Zustandekommens des Orakelspruchs. Auch in gesellschaftlichen Details bleibt die Sprache zu vage, um konkret auf die Lebensumstände schließen zu lassen wie im Falle des Zusammenlebens von Leukon und Rhode (II 3.6.).

Bei all dem enthaltenen Realismus finden sich dennoch Szenen, die durch den Vergleich als unrealistisch eingestuft werden müssen. Hier ist zunächst das Detail des Wiederauffüllens der Wasservorräte am Schiff (I 11.6.) zu nennen, was nach nur kurzer Zeit auf See nicht dem realen Fassungsvermögen von Wasservorräten auf einem Schiff entsprechen kann. Das Auftreten von Piraten (I 13.1.) kann auch in diesem Roman als Topos gesehen werden, da die Seeräubergefahr so gut wie gebannt war und in diesem Ausmaß unwahrscheinlich erscheint. Auch die meisten Beschreibungen, in denen Interna des Räuberlebens beschrieben werden, müssen als unrealistisch bezeichnet werden und entspringen vielmehr der Vorstellungskraft der Oberschicht und haben wenig mit wirklichen Räubern der Kaiserzeit gemein. Die Szenen reichen von einem Festmahl mit anschließender Opferung Anthias (II 13.1.–2.) über einen gewalttätigen Raubzug auf dem Weg von Tarsos nach Ägypten (IV 1.1.) und die 500 Mitglieder starke spätere Bande (IV 1.4.–5.) bis zur Gewaltanwendung der Räuber (V 2.7.). Weiters sind auch die Reisezeiten von Tarsos nach Mazakon (III 1.1.–3.) und von Byzanz nach Perinthos (III 2.11.–12.) im ersteren Fall zu hoch und im zweiten Fall zu niedrig gegriffen. Dieser Umstand sollte dem Autor allerdings verziehen werden, da zum einen die Wahrnehmung von Distanzen und Reisen subjektiv ist und zum anderen fraglich ist, welche Informationen ihm

zur Mittelmeerwelt zur Verfügung gestanden haben, sollte er diese nicht selbst bereist haben.

Nach dieser kulturwissenschaftlichen Analyse lässt sich der folgende Eindruck von Ruiz-Montero damit nicht bestätigen: „Realistisch ist Xenophon nur hinsichtlich der Aspekte, die ihn interessieren, um ein bestimmtes Gedankengut herauszustellen, alles übrige wird übergangen.“<sup>355</sup> Zwar ist es richtig, dass gerade diese Beschreibungen von Xenophon realistischer sind, deren er sich annimmt, doch bedeutet dies nicht, dass er nicht gleichzeitig auch unbewusst realistische Elemente einbringt, die sich in der Folge jedoch nur indirekt erschließen lassen bzw. wenn unter die Oberfläche geblickt wird.<sup>356</sup>

Dass die Ephesiaka, hier als Stellvertreter für alle griechischen Romane, bei der Benützung als Quelle nur mit Vorsicht genossen werden dürfen, steht außer Frage, doch dies gilt auch für andere literarische Quellen. Anders als bei diesen wird jedoch gerade in der Behandlung der Romane verstärkt auf die darin enthaltene Fiktion aufmerksam gemacht:

Das Problem ist, daß der Roman keine hinreichenden Kriterien in sich selbst birgt, aus denen sich der jeweilige Realitätsgehalt ergäbe. Nur aus dem Vergleich mit Informationen, die wir aus anderen, objektiveren Quellen haben, können wir im jeweiligen Fall auf den etwaigen realen Hintergrund fiktionaler Aussagen schließen.<sup>357</sup>

Dabei wird allerdings vergessen, dass jedes literarisches Werk zu bestimmten Zwecken und mit bestimmten Hintergrundgedanken geschrieben worden ist. Folglich gibt es kein Genre, das beanspruchen darf, die Realität abzubilden. Jedes Werk, das als Quelle herangezogen wird, muss auch mit Parallelquellen verglichen werden, um ihren Wert ausfindig zu machen. Wichtig ist, sich bewusst zu sein, dass die Realität der antiken Welt nicht einfach aus einem literarischen Werk übernommen werden kann, sondern lediglich einen Rahmen bietet:

The crucial point is that cultural forms like literature do not straightforwardly reflect a pre-existing reality (although of course they may contain specific features that do, such as linguistic morphology). Rather, they offer a framework for perceiving it. Indeed the romance [...] supplies more than just a framework; it presents a range of ways of seeing complex questions of culture, ethics and identity, accommodated within a flexible matrix.<sup>358</sup>

---

<sup>355</sup> Ruiz-Montero 1994, 1131.

<sup>356</sup> Vgl. Riess 2001, 365: „In jeder Fiktion schlägt sich die Geschichte ihrer Entstehungszeit mehr oder weniger direkt nieder, da im fiktionalen Text immer auch Realien enthalten sind, nach denen [...] gefragt werden kann.“

<sup>357</sup> Treu 1989a, 124.

<sup>358</sup> Whitmarsh 2011, 255.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der davor entstandene Eindruck sich teilweise bestätigt hat: Die Ephesiaka lassen sich mit Vorbehalt als historische Quelle nutzen, da sie ein Abbild der kaiserzeitlichen Gesellschaft geben, und beinhalten unter der Oberfläche eine Reihe an kulturellen Elementen. Anders als gedacht, erschwerten hingegen die Rückgriffe auf klassische Zeit die Analyse, weshalb oftmals unentschieden bleiben musste, ob es sich um eine Projektion klassischer Zeit oder Abbild der Kaiserzeit handelte. Dies liegt zum Teil auch daran, dass bedingt durch den Quellenreichtum des klassischen Athen die gesamte griechische Welt daran gemessen wird und selbst kaiserzeitliche Quellen dafür zur Unterstützung herangezogen werden, anstatt diese für sich zu analysieren und in die Umstände der Zeit einzubinden. Zeichen dafür ist, dass die Suche nach einer Kulturgeschichte für den griechischen Raum der Kaiserzeit auch am Ende der Abfassung dieser Arbeit nur ein negatives Ergebnis bringt. Der griechische Teil des römischen Kaiserreiches ist eben noch immer das Stiefkind, das sich bisher nicht gegen die Stiefmutter Rom durchsetzen konnte und weiterhin im Schatten der Schwestern klassischer Zeit steht. Es bleibt zu hoffen, dass ein passender Schuh in den kommenden Jahren gefunden werden kann.

## 6. Bibliographie

### Textausgaben der Ephesiaka

- Henderson 2009      Longus, *Daphnis and Chloe*. Xenophon of Ephesus, *Anthia and Habrocomes*, ed. and transl. by Henderson, Jeffrey, Cambridge, MA/London 2009.
- Locella 1796      Xenophontis Ephesii de Anthia et Habrocome Ephesiacorum libri V. Graece et Latine recensuit supplevit emendavit Latine vertit adnotationibus aliorum et suis illustravit indicibus instruxit Aloys. Emeric. Liber Baro Locella. S.C.R.A.M. A Cons. Aulae. Vindobonae apud A. Blumauer. MDCCXCVI.
- O’Sullivan 2005      Xenophon Ephesius, *De Anthia et Habrocome Ephesiacorum Libri V*, O’Sullivan, James N. (ed.), Monachii/Lipsiae 2005.
- Salvini 1781      Xenophontis Ephesii Ephesiacorum libri V. De amoribus Anthiae et Abrocomae. Accedit Versio Latina Antonii Cocchi, Italica Antonii Salvini, et Gallica D. J. Lucae MDCCLXXXI. Ex Typographia Francisci Bonsignori.

### Sekundäre Literatur

- Allam 2002      S. Allam, Elders (Πρεσβύτεροι), Notables, and Great Men, in: K. Ryholt, *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies*. Copenhagen, 23-27 August 1999, Kopenhagen 2002, 1–26.
- Andrianou 2012      D. Andrianou, *Eternal Comfort: Funerary Textiles in Late Classical and Hellenistic Greece*, in: M. Carroll/J. P. Wild (eds.), *Dressing the Dead in Classical Antiquity*, Stroud 2012, 42–61.
- Arnold 1936      I. R. Arnold, *Festivals of Rhodes*, *AJA* 40,4 (1936) 432–436.
- Arnold 1972      I. R. Arnold, *Festivals of Ephesus*, *AJA* 76,1 (1972) 17–22.

- A. Assmann 1980 A. Assmann, *Die Legitimität der Fiktion. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Kommunikation*, München 1980.
- Baumbach 2004 J. D. Baumbach, *The Significance of Votive Offerings in Selected Hera Sanctuaries in the Peloponnese, Ionia and Western Greece*, Oxford 2004.
- Becher 1932 W. Becher, *Mna*, RE XV,2 (1932) 2244–2245.
- Blanck 1996<sup>2</sup> H. Blanck, *Einführung in das Privatleben der Griechen und Römer*, Darmstadt 1996<sup>2</sup> [1976].
- Bogensperger 2014 I. Bogensperger, *The Multiple Functions and Lives of a Textile: the Reuse of a Garment*, in: M. Harlow/M.-L. Nosch (eds.), *Greek and Roman Textiles and Dress an Interdisciplinary Anthology*, Oxford/Philadelphia 2014, 335–344.
- Bowersock 1994 G. W. Bowersock, *Fiction as history. Nero to Julian*, Berkeley/Los Angeles/London 1994.
- Bowie 1996 E. L. Bowie, *The Ancient Readers of the Greek Novels*, in: G. L. Schmeling (ed.), *The Novel in the Ancient World*, Leiden [u. a.] 1996, 87–106.
- Bowie 1999 E. L. Bowie, *The Greek Novel*, in: S. Swain (ed.), *Oxford Readings in the Greek Novel*, Oxford 1999, 39–59.
- Bradley 1987 K. Bradley, *Slaves and Masters in the Roman Empire*, Oxford 1987.
- Bürger 1892 K. Bürger, *Zu Xenophon von Ephesus*, Hermes 27 (1892) 36–67.
- Capra 2012 A. Capra, *Detour en Route in the Aegean Sea? Xenophon of Ephesus 5.10.2*, CPh 107,1 (2012) 70–74.
- Casson 1986 L. Casson, *Ships and Seamanship in the Ancient World*, Princeton/N.J. 1986 (rev. Paperback) [1971].

- Casson 1991 L. Casson, *Ancient Naval Technology and the Route to India*, in: V. Begley/ R. D. De Puma, *Rome and India. The Ancient Sea Trade*, Madison, WI 1991, 8–11.
- Coleman 2011 K. M. Coleman, *Sailing to Nuceria: Evidence for the Date of Xenophon of Ephesus*, *Acta Classica* 54 (2011) 27–42.
- Cueva 2014 E. P. Cueva, *Why doesn't Habrocomes run away from Aegialeus and his Mummified Wife?: Horror and the Ancient Novel*, in: E. P. Cueva/ Sh. N. Byrne (eds.), *A Companion to the Ancient Novel*, Malden, MA [u.a.] 2014, 361–375.
- Davies/Llewellyn-Jones 2017a G. Davies/L. Llewellyn-Jones, *The Body*, in: *A cultural history of dress and fashion in Antiquity*, London [u.a.] 2017, 49–69.
- Davies/Llewellyn-Jones 2017b G. Davies/L. Llewellyn-Jones, *Gender and Sexuality*, in: *A cultural history of dress and fashion in Antiquity*, London [u.a.] 2017, 87–104.
- Demargne/Metzger 1967 P. Demargne/H. Metzger, *Xanthos 33*, *RE IX A,2* (1967) 1375–1408.
- Eck 1995 W. Eck, *Die Verwaltung des Römischen Reiches in der Hohen Kaiserzeit. Ausgewählte und erweiterte Beiträge. 1. Band*, Basel/Berlin 1995.
- Eck/Heinrichs 1993 W. Eck/J. Heinrichs (Hrsg.), *Sklaven und Freigelassene in der Gesellschaft der römischen Kaiserzeit*, Darmstadt 1993.
- Enßlin 1965 W. Enßlin, *praefectus*, *RE XXII,2* (1965) 1257–1347.
- Frickenhaus 1925 A. Frickenhaus, *Skene*, *RE III A,1* (1927) 470–492.
- Fusillo 1989 M. Fusillo, *Il romanzo greco. Polifonia ed eros*, Venezia 1989.
- Gardner 1995 J. F. Gardner, *Frauen im antiken Rom. Familie, Alltag, Recht*. Übersetzt von Kai Broderson, München 1995 [1986].

- Garnsey 1996 P. Garnsey, *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge [u. a.] 1996.
- Garnsey/Saller 2014<sup>2</sup> P. Garnsey/R. Saller, *The Roman Empire. Economy, society and culture*, London 2014<sup>2</sup> [1987].
- Gärtner 1967 H. Gärtner, Xenophon von Ephesos, RE IX A, 2 (1967) 2055–2089.
- Genette 1991 G. Genette, *Fiction et diction*, Paris 1991.
- Goldhill 1995 S. Goldhill, *Foucault's Virginitiy. Ancient erotic fiction and the history of sexuality*, Cambridge 1995.
- Gonzenbach 1957 V. v. Gonzenbach, *Untersuchungen zu den Knabenweihen im Isiskult der römischen Kaiserzeit*, Bonn 1957.
- Griffiths 1978 J. G. Griffiths, Xenophon of Ephesus on Isis and Alexandria, in: T. A. Edridge/M. Boer, *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, Volume 1, Leiden 1978, 409–437.
- Hägg 1971a T. Hägg, The Naming of the Characters in the Romance of Xenophon Ephesius, *Eranos* 49 (1971) 25–59.
- Hägg 1971b T. Hägg, *Narrative Technique in Ancient Greek Romances. Studies of Chariton, Xenophon Ephesius, and Achilles Tattius*, Stockholm 1971.
- Hägg 1983 T. Hägg, *The Novel in Antiquity*, Oxford 1983.
- Hägg 2004<sup>2</sup> T. Hägg, The *Ephesiaca* of Xenophon Ephesius – Original or Epitome?, in: L. B. Mortensen/T. Eide (ed.), *Parthenope. Selected Studies in Ancient Greek Fiction*, Copenhagen 2004 [= *Die Ephesiaka des Xenophon Ephesios – Original oder Epitome?*, *Classica et Mediaevalia* 27 (1966), 118–161].
- Hanell 1970 K. Hanell, Trankopfer, RE VI A,2 (1970) 2131–2137.

- Hansen 2011<sup>4</sup> K. P. Hansen, Kultur und Kulturwissenschaft. Eine Einführung, Tübingen/Basel 2011<sup>4</sup> [1995].
- Heinen 2007 H. Heinen, Ägypten im römischen Reich. Beobachtungen zum Thema Akkulturation und Identität, in: St. Pfeiffer, Ägypten unter fremden Herrschern zwischen persischer Satrapie und römischer Provinz, Frankfurt am Main 2007, 186–207.
- Hengstl 1978 J. Hengstl, Griechische Papyri aus Ägypten als Zeugnisse des öffentlichen und privaten Lebens, München 1978.
- Hersch 2010 K. K. Hersch, The Roman Wedding. Ritual and Meaning in Antiquity, Cambridge [u.a.] 2010.
- Hildebrandt 2013 B. Hildebrandt, Seidenkleidung in der römischen Kaiserzeit, in: M. Tellenbach/R. Schulz/A. Wieczorek (Hrsg.), Die Macht der Toga. DressCode im römischen Weltreich, Regensburg 2013, 58–61.
- Hoepfner 2003 W. Hoepfner, Der Koloß von Rhodos und die Bauten des Helios. Neue Forschungen zu einem der sieben Weltwunder, Mainz am Rhein 2003.
- Hofstede 1993 G. Hofstede, Interkulturelle Zusammenarbeit. Kulturen – Organisationen – Management, Wiesbaden 1993.
- Hopwood 1998 K. Hopwood, ‘All that may become a man’: the bandit in the ancient novel, in: L. Foxhall/ J. Salmon (eds.), When Men Were Men. Masculinity, power and identity in classical antiquity, London/New York 1998, 195-204.
- Hyland 1990 A. Hyland, Equus. The Horse in the Roman World, London 1990.
- Iser 1983 W. Iser, Akte des Fingierens. Oder: Was ist das Fiktive im fiktionalen Text?, in: D. Henrich/W. Iser (Hrsg.), Funktionen des Fiktiven, München 1983, 121–151.
- Kees 1931 H. Kees, Memphis, RE XV,1 (1931) 660–688.

- Kennell 2006 N. M. Kennell, *Ephebeia. A register of Greek cities with citizen training systems in the Hellenistic and Roman periods*, Hildesheim 2006.
- Kerényi 1927 K. Kerényi, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religions-geschichtlicher Beleuchtung. Ein Versuch*, Tübingen 1927.
- Kleijwegt 1991 M. Kleijwegt, *Ancient Youth. The Ambiguity of Youth and the Absence of Adolescence in Greco-Roman Society*, Amsterdam 1991.
- Knibbe 1998 D. Knibbe, *Ephesus. Geschichte einer bedeutenden antiken Stadt und Portrait einer modernen Großgrabung*, Frankfurt am Main/Wien [u.a.] 1998.
- Knoch 2005 S. Knoch, *Sklavenfürsorge im Römischen Reich. Formen und Motive*, Hildesheim [u.a.] 2005.
- Kolb 1997 A. Kolb, *Cursus publicus*, DNP 3 (1997) 245–246.
- Kolb 2000 A. Kolb, *Nachrichtenwesen. II Klassische Antike*, DNP 8 (2000) 666–672.
- Konstan 1994 Konstan, David, *Xenophon of Ephesus. Eros and narrative in the novel*, in: Morgan, J. R./Stoneman, R. (ed.), *Greek Fiction. The Greek Novel in Context*, London/New York 1994, 49–63.
- Korenjak 2000 M. Korenjak, *Publikum und Redner. Ihre Interaktion in der sophistischen Rhetorik der Kaiserzeit*, München 2000.
- Kroll 1921 W. Kroll, *Schiffahrt*, RE II A,1 (1921) 408–419.
- Künzl 1999 E. Künzl, *Ärzte in Ephesos: Gräber und Instrumente*, in: H. Friesinger/F. Krinzinger (Hrsg.), *100 Jahre österreichische Forschungen in Ephesos. Akten des Symposions Wien 1995. Textband*, Wien 1999, 205–209.

- Lacey 1968 W. K. Lacey, *The family in classical Greece*, London 1968.
- Lane Fox 1996 R. Lane Fox, *Ancient hunting: from Homer to Polybios*, in: G. Shipley/J. Salmon (ed.), *Human Landscapes in Classical Antiquity. Environment and Culture*, London 1996, 119–153.
- Lesky 1999<sup>3</sup> A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, München 1999<sup>3</sup> (Nd. v. 1971<sup>3</sup>) [1957].
- Lüsebrink 2012<sup>3</sup> H.-J. Lüsebrink, *Interkulturelle Kommunikation. Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer*, Stuttgart/Weimar 2012<sup>3</sup> (2005).
- MacMullen 2000 R. MacMullen, *Romanization in the Time of Augustus*, New Haven/London 2000.
- Marek 2010 Ch. Marek, *Geschichte Kleinasiens in der Antike*, München 2010.
- Mason 1974 H. J. Mason, *Greek Terms for Roman Institutions. A Lexicon and Analysis*, Toronto 1974.
- Mau 1897 A. Mau, *Bestattung*, RE III,1 (1897) 331–359.
- Maxfield 1981 V. A. Maxfield, *The Military Decorations of the Roman Army*, London 1981.
- McLaughlin 2010 R. McLaughlin, *Rome and the Distant East. Trade Routes to the Ancient Lands of Arabia, India and China*, London/New York 2010.
- Merkelbach 1962 R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, München [u. a.] 1962.
- Merkelbach 1995 R. Merkelbach, *Isis regina - Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart/Leipzig 1995.
- Meyer 1920 P. M. Meyer, *Juristische Papyri. Erklärung von Urkunden zur Einführung in die juristische Papyruskunde*, Berlin 1920.

- Mitteis 1912 L. Mitteis, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde. Zweiter Band: Juristischer Teil. Erste Hälfte: Grundzüge, Leipzig/Berlin 1912.
- Mitthof 2000 F. Mitthof, Soldaten und Veteranen in der Gesellschaft des römischen Ägypten (1.-2. Jh. n. Chr.), in: G. Alföldy/B. Dobson/W. Eck (Hrsg.), Kaiser, Heer und Gesellschaft in der Römischen Kaiserzeit. Gedenkschrift für Eric Birley, Stuttgart 2000, 377–405.
- Mommsen 1899 Th. Mommsen, Römisches Strafrecht, Leipzig 1899.
- Montserrat 1998 D. Montserrat, Unidentified human remains. Mummies and the erotics of biography, in: D. Montserrat (ed.), Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on the human body in antiquity, London/New York 1998.
- Moreschini 1970–71 C. Moreschini, Un'ipotesi per la datazione del romanzo di Senofonte Efesio, SCO 20/21 (1970–71) 73–75.
- Morgan 1993 J. R. Morgan, Make-believe and Make believe, in: Chr. Gill/T. P. Wiseman (ed.), Lies and Fiction in the Ancient World, Exeter 1993, 175–229.
- Morgan 1996 J. R. Morgan, The Ancient Novel at the End of the Century: Scholarship since the Dartmouth Conference, Classical Philology 91,1 (1996) 63–73.
- Nilsson 1955<sup>2</sup> M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion. Erster Band. Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft, München 1955<sup>2</sup> [1940].
- Nollé 1994 J. Nollé, Frauen wie Omphale? Überlegungen zu ‚politischen‘ Ämtern von Frauen im kaiserzeitlichen Kleinasien, in: M. Dettenhofer (Hrsg.), Reine Männersache? Frauen in Männerdomänen der antiken Welt, Köln/Weimar/Wien 1994, 229–259

- Nutton 1999 V. Nutton/T. Heinze (Übs.), *Medizin. IV Klassische Antike*, DNP 7 (1999) 1107–1117.
- Olson 2014 K. Olson, *Roman Sexuality and Gender*, in: M. Gibbs/M. Nikolic/P. Ripat, *Themes in Roman Society and Culture. An introduction to Ancient Rome*, Don Mills, Ontario 2014, 164–188.
- O’Sullivan 1995 J. N. O’Sullivan, *Xenophon of Ephesus: His Compositional Technique and the Birth of the Novel*, Berlin/New York 1995.
- O’Sullivan 2014 J. N. O’Sullivan, *Xenophon, The Ephesian Tales*, in: E. P. Cueva/Sh. N. Byrne (ed.), *A Companion to the Ancient Novel*, Malden, MA [u. a.] 2014, 43–61.
- Penny Cyclopaedia *The Penny Cyclopaedia of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge. Vol. XXIV*, London 1842.
- Pfeiffer 2010 St. Pfeiffer, *Der römische Kaiser und das Land am Nil. Kaiserverehrung und Kaiserkult in Alexandria und Ägypten von Augustus bis Caracalla (30 v. Chr. – 217 n. Chr.)*, Stuttgart 2010.
- Pohl 1993 H. Pohl, *Die römische Politik und die Piraterie im östlichen Mittelmeer vom 3. bis zum 1. Jh. v. Chr.*, Berlin/New York 1993.
- Rife 2002 Rife, Joseph L., *Officials of the Roman Provinces in Xenophon's "Ephesiaca"*, ZPE 138 (2002) 93–108.
- Rogers 1999 G. M. Rogers, *The Mysteries of Artemis at Ephesos*, in: H. Friesinger, / F. Krinzinger, *100 Jahre österreichische Forschungen in Ephesos. Akten des Symposions*, Wien 1995. Textband, Wien 1999, 241–250.
- Rogers 2012 G. M. Rogers, *The Mysteries of Artemis of Ephesos. Cult, Polis, and Change in the Graeco-Roman World*, New Haven/London 2012.
- Rohde 1914<sup>3</sup> E. Rohde, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Leipzig 1914<sup>3</sup> [1876].

- Rouse 1902 W. H. D. Rouse, *Greek Votive Offerings. An Essay in the History of Greek Religion*, Cambridge 1902.
- Ruge 1897 W. Ruge, *Caesarea 5*, RE III, 1 (1897) 1289–1290.
- Ruge 1924 W. Ruge, *Kydnos*, RE S IV (1924) 1124.
- Ruiz-Montero 1994 C. Ruiz-Montero, *Xenophon von Ephesos: Ein Überblick*, ANRW II 34.2 (1994) 1088–1138.
- Ruiz-Montero 2003 C. Ruiz-Montero, *Xenophon of Ephesus and Orality in the Roman Empire*, *Ancient Narrative* 3 (2003) 43–62.
- Ruiz-Montero 2007 C. Ruiz-Montero, *L'Asia Minore nel romanzo Greco*, in G. Urso (ed.), *Tra Oriente ed Occidente. Indigeni, Greci e Romani in Asia Minore*, *Atti del Convegno Internazionale Cividale del Friuli*, 28-30 settembre 2006, Pisa 2007, 259-270.
- Sartori 1985 F. Sartori, *Italie et Sicile dans le roman de Xénophon d'Éphèse*, *Journal des Savants* (1985) 161–186.
- Sartori 1989 F. Sartori, *L'Egitto di Senofonte Efesio*, in: L. Criscuolo/G. Geraci (ed.), *Egitto e storia antica dall'ellenismo all'età araba. Bilancio di un confronto*, Bologna 1989, 657-669.
- Scheuerbrandt 2004 J. Scheuerbrandt, *Exercitus. Aufgaben, Organisation und Befehlsstruktur römischer Armeen während der Kaiserzeit*, Freiburg 2004 (Diss.).
- Schmeling 1980 G. L. Schmeling, *Xenophon of Ephesus*, Boston 1980.
- Schuhmacher 2001 L. Schumacher, *Sklaverei in der Antike. Alltag und Schicksal der Unfreien*, München 2001.
- Shumka 2014 L. Shumka, *Roman Slavery*, in: M. Gibbs/M. Nikolic/P. Ripat, *Themes in Roman Society and Culture. An introduction to Ancient Rome*, Don Mills, Ontario 2014, 72–93.

- Sinko 1940–46 T. Sinko, De ordine quo Erotici scriptores Graeci sibi successisse videantur, *Eos* 41 (1940–46) 23–45.
- Smith 1842 W. Smith, *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, London 1842.
- Snyder 1989 J. M. Snyder, *The Woman and the Lyre. Women Writers in Classical Greece and Rome*, Carbondale, IL 1989.
- Sommer 2005 M. Sommer, *Roms orientalische Steppengrenze. Palmyra – Edessa – Dura-Europos – Hatra. Eine Kulturgeschichte von Pompeius bis Diocletian*, Stuttgart 2005.
- Sommer 2006 St. Sommer, *Rom und die Vereinigungen im südwestlichen Kleinasien (133 v. Chr. - 284 n. Chr.)*, Hennef 2006.
- Stauffer 2013 A. Stauffer, *Textile Luxusgüter aus dem Osten*, in: M. Tellenbach/R. Schulz/A. Wieczorek (Hrsg.), *Die Macht der Toga. DressCode im römischen Weltreich*, Regensburg 2013, 132–136
- Steinmann 1997 M. Steinmann, *Römisches Schriftwesen*, in: F. Graf (Hrsg.), *Einleitung in die lateinische Philologie*, Stuttgart/Leipzig 1997, 74–91.
- Stengel 1910 P. Stengel, *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig/Berlin 1910.
- Stengel 1912 P. Stengel, *Halieia*, *RE* VII,2 (1912) 2245–2246.
- Stoll 2015 O. Stoll, *Ehrenwerte Männer. Veteranen im römischen Nahen Osten der Kaiserzeit. Eine Studie zur Wirtschafts-, Sozial und Kulturgeschichte der nahöstlichen Provinzen anhand papyrologischer und epigraphischer Zeugnisse*, Berlin 2015.
- Straub/A. Thomas 2003<sup>2</sup> J. Straub/A. Thomas, *Positionen, Ziele und Entwicklungslinien der kulturvergleichenden Psychologie*, in: A. Thomas (Hrsg.), *Kulturvergleichende Psychologie*, Göttingen 2003<sup>2</sup> [1993], 29–80.

- Stumpp 2001 B. E. Stumpp, *Prostitution in der römischen Antike*, Berlin 2001 [1998].
- Swain 1996 S. Swain, *Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World, AD 50–250*, Oxford [u. a.] 1996.
- Tagliabue 2011 A. Tagliabue, *Commentary on the First Book of the *Ephesiaca* of Xenophon of Ephesus*, Padua/Swansea 2011 (PhD Diss.).
- A. Thomas 2003<sup>2</sup> A. Thomas, *Psychologie interkulturellen Lernens und Handelns*, in: A. Thomas (Hrsg.), *Kulturvergleichende Psychologie*, Göttingen 2003<sup>2</sup> [1993], 433–485.
- Ch. M. Thomas 2004<sup>2</sup> Ch. M. Thomas, *At Home in the City of Artemis. Religion in Ephesos in the Literary Imagination of the Period*, in: H. Koester (ed.), *Ephesos. Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to Its Archaeology, Religion, and Culture*, Cambridge, Mass., 2004<sup>2</sup> [1995] 81–117.
- Treggiari 1991 S. Treggiari, *Divorce Roman Style: How Easy and how Frequent was it?*, in: B. Rawson (ed.), *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, Cancerra/Oxford 1991.
- Treu 1989a K. Treu, *Der Realitätsgehalt des antiken Romans*, in: H. Kuch (Hrsg.), *Der antike Roman. Untersuchungen zur literarischen Kommunikation und Gattungsgeschichte*, Berlin 1989, 107–125.
- Treu 1989b K. Treu, *Der antike Roman und sein Publikum*, in: H. Kuch (Hrsg.), *Der antike Roman. Untersuchungen zur literarischen Kommunikation und Gattungsgeschichte*, Berlin 1989, 178–197.
- van Hoof 1990 A. J. L. van Hooff, *From Autothanasia to Suicide. Self-killing in Classical Antiquity*, London/New York 1990.

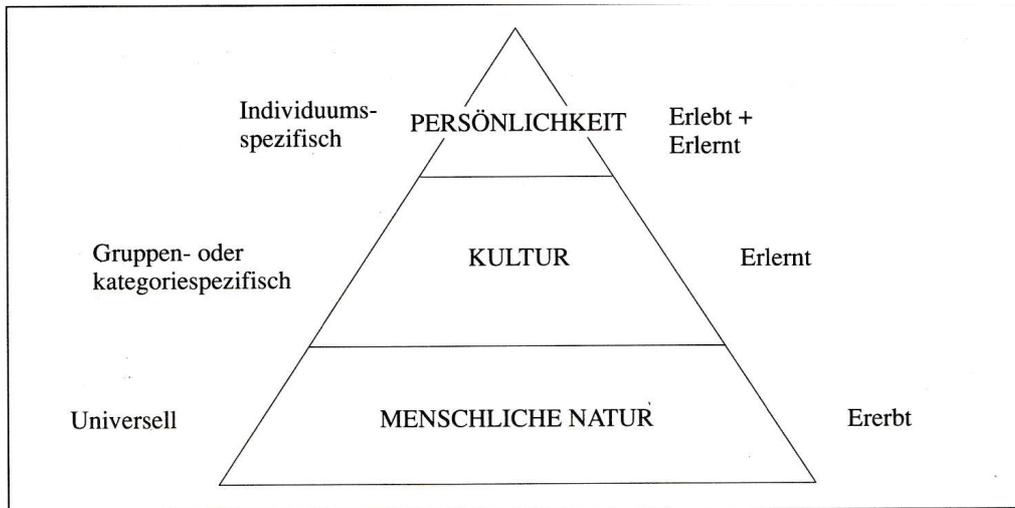
- Vedder 2010 U. Vedder, *Der Koloss von Rhodos. Archäologie, Herstellung und Rezeptionsgeschichte eines antiken Weltwunders*, Mainz am Rhein 2015.
- Virgili 1989 P. Virgili, *Acconciature e maquillage*, Roma 1989 [Vita e costumi dei Romani Antichi 7].
- Walter 1990 H. Walter, *Das griechische Heiligtum dargestellt am Heraion von Samos*, Stuttgart 1990.
- Warning 1983 R. Warning, *Der inszenierte Diskurs. Bemerkungen zur pragmatischen Relation der Fiktion*, in: D. Henrich/W. Iser (Hrsg.), *Funktionen des Fiktiven*, München 1983, 183–206.
- Weinreich 1920 O. Weinreich, *Haaropfer an Helios*, *Hermes* 55,3 (1920) 326–328.
- Weinreich 1962 O. Weinreich, *Der griechische Liebesroman*, Zürich 1962.
- West 1996 M. L. West, *Die griechische Dichterin. Bild und Rolle*, Stuttgart 1996.
- Whitmarsh 2011 T. Whitmarsh, *Narrative and identity in the ancient Greek novel. Returning romance*, Cambridge 2011.
- Wiemer 2011 H.-U. Wiemer, *Von der Bürgerschule zum aristokratischen Klub? Die athenische Ephebie in der römischen Kaiserzeit*, *Chiron* 41 (2011) 487–537.
- Winkler 2015 H. Winkler, *Βαθύζωνος. Zur Jungfräulichkeit in der Antike. Die tiefgegürteten Nymphen. Archäologie – Philologie – Soziologie*, Nordhausen 2015.
- Witt 1971 R. E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World*, London/Southampton 1971.
- Woolf 1992 G. D. Woolf, *The unity and diversity of Romanisation*, *JRA* 5 (1992) 349–352.

- Woolf 1997 G. D. Woolf, Beyond Romans and natives, *World Archaeology* 28 (1997) 339–350.
- Woolf 1998 G. D. Woolf, *Becoming Roman. The Origins of Provincial Civilization in Gaul*, Cambridge 1998.
- Ziehen 1939 L. Ziehen, Opfer. 1, *RE* XVIII,1 (1939) 579–627.
- Zulueta 1932 F. de Zulueta, Violation of Sepulture in Palestine at the Beginning of the Christian Era, *JRS* 22,2 (1932) 184–197.

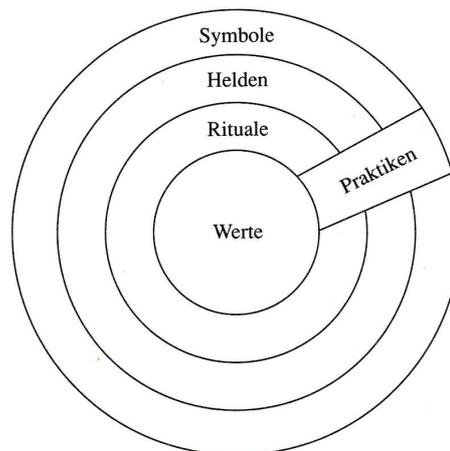
## **Sonstige Quellen**

- Orbis <http://orbis.stanford.edu>
- Whitewright 2014 J. Whitewright, Roman Mediterranean Shipping, in: <http://moocs.southampton.ac.uk/portus/2014/06/03/roman-mediterranean-shipment>, abgerufen am 15.08.2018.

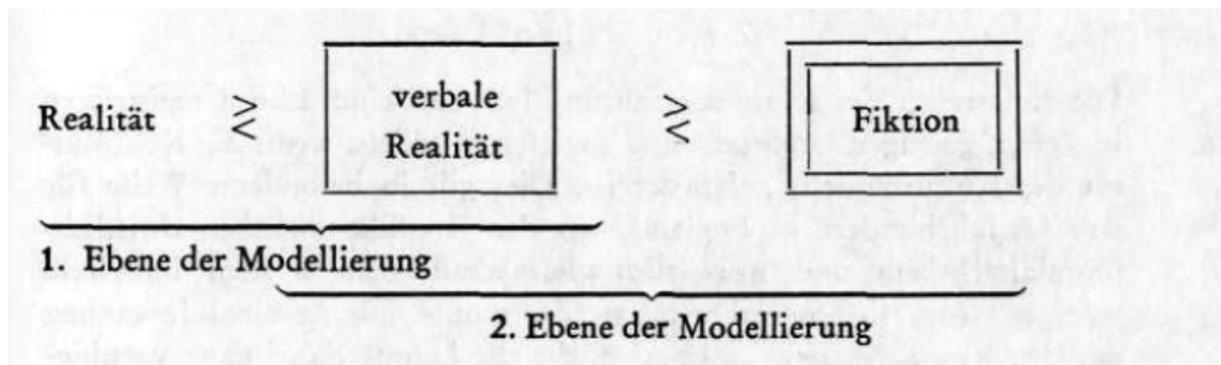
## 7. Anhang



**Abb. 1:** Hofstede 1993, 19: Drei Ebenen der Einzigartigkeit i.d. mentalen Programmierung d. Menschen



**Abb. 2:** Hofstede 1993, 22: Das „Zwiebeldiagramm“: Manifestationen von Kultur auf verschiedene Tiefenebenen



**Abb. 3:** A. Assmann 1980, 17: Ebenen der Modellierung

## 8. Abstract

Die fünf vollständig erhaltenen griechischen Romane werden besonders hinsichtlich der Narrativistik, Struktur und Entstehung des Genres untersucht, während sie anders als die lateinischen Vertreter als historische Quelle beiläufig oder zaghaft betrachtet werden. Aus diesem Grund soll die vorliegende Arbeit ausgewählte Stellen der *Ephesiaka* von Xenophon v. Ephesos aus kulturwissenschaftlicher Perspektive im Rahmen eines Kommentars betrachten. Dabei gilt es aufzuzeigen, dass gerade das Verständnis der antiken (griechischen) Kultur Voraussetzung für das Verständnis und die Bewertung der ganzen antiken (griechischen) Welt ist. Der Vergleich mit Parallelquellen soll helfen, die kulturellen Elemente des Romans auf ihren realen Hintergrund zu untersuchen und einzuordnen. Deren Analyse hat gezeigt, dass der Großteil der kulturellen Phänomene auch in anderen Quellen gefunden oder zumindest erklärt werden kann. Unglücklicherweise ist es oftmals kaum möglich, die klassischen von den kaiserzeitlichen Elementen zu unterscheiden und die meisten Szenen sind zu vage, um aus ihnen auf umfassende Details zu schließen. Nichtsdestotrotz ist Kultur ein ständiger Begleiter jedes literarischen Werks, auch der Romane, wenn nur ein Blick unter die Oberfläche geworfen wird.

When it comes to the five complete extant greek novels the prevailing focus lies on narratology, structure and development of the genre while they are only occasionally and cautiously used as a historical source in contrast to the latin novels. For that reason this thesis analyses selected passages of the *Ephesiaca* of Xenophon of Ephesus from a cultural perspective as part of a commentary. It shall be shown that the understanding of ancient (Greek) culture is the basis for the understanding and assessment of the whole ancient (Greek) world. The comparison with parallel sources shall help to analyse the reality behind the cultural elements of the novel. The analysis of those showed that most of the cultural phenomena can be found in other sources as well or they can at least be explained by them. Unfortunately, it is often hardly possible to distinguish the elements of the classical period from that of the imperial world and the descriptions of most scenes are too vague to conclude thorough details from them. Nonetheless, culture accompanies every literary piece, the novels included, if one just looks below the surface.

**Schlagwörter:** Kulturwissenschaft; Verwaltung; Kult; Reisen; Sklaverei; Nachrichtenwesen;  
Habitus

**Keywords:** cultural studies; administration; cult; travel; slavery; communication; habitus