

II. ‚Literatursoziologisches‘ zu den Sprüchen der Sieben Weisen

von Markus Asper

Der folgende Beitrag befasst sich mit zwei Fragen, die sich im weiteren Sinne als ‚literatursoziologisch‘ verstehen lassen, weil sie die Produktion und Rezeption von Spruch, ‚literatur‘ als soziale Praktiken betrachten.¹ Diese kann man auf ihre Strukturen und Motivationen untersuchen (um damit andere Ansätze, etwa literaturästhetische, zu ergänzen).² Die zwei Fragen sind: (a) Welche Funktion haben die *Sprüche* der Sieben Weisen für die jeweilige Gruppe bzw. Gesellschaft, die sie prägt, tradiert und gegebenenfalls kanonisiert? (b) Welche Funktion hat die *Gruppe* der Sieben Weisen selbst für die Gesellschaft, die ihre Sprüche tradiert? Auf der Suche nach Antworten unterscheide ich im folgenden zwei Zeithorizonte: Der eine entspricht vielleicht vage dem Entstehungszeitraum unserer Sprüche, d.h. die archaische und klassische Zeit (1). Im anderen (Hellenismus und Kaiserzeit) sind die Sieben Weisen und ihre Sprüche bereits kanonisierte Tradition, d.h. ihre Vorzeitlichkeit ist Teil ihres Appellcharakters und ihrer Autorität (2).

1. Die archaische und klassische Zeit

(a) Wenn man Authentizitätsfragen einmal beiseite lässt und sich die dürren Listen dieser Sprüche auf ihren Inhalt ansieht, so stellt man zunächst fest: Es handelt sich um Kondensate von Verhaltensnormen. Sie alle schreiben ein Ver-

¹ Unter ‚Literatursoziologie‘ verstehe ich hier nicht eine Disziplin der Soziologie, sondern eine Methode der Literaturwissenschaft. Vgl. E. KÖHLER, Einige Thesen zur Literatursoziologie, in: *Germ.-Rom. Monatsschr. n. F.* 24 (1974) 257–64, hier 257, These 1.

² Allerdings erlaubt es der vorliegende Gegenstand lediglich, ‚literatursoziologisch‘ in Anführungszeichen zu verwenden: denn erstens sind die sozialgeschichtlichen Fakten, die man über Textzirkulation und Rezeptionsverhalten im archaischen Griechenland besitzt, sehr spärlich, und zweitens ist unsicher, in welchem Sinne unsere Sprüche überhaupt ‚Literatur‘ sind.

halten als verbindlich fest. Dabei sind sie überaus einfach und reduziert: sie klären keine Begriffe, differenzieren nicht nach Situationen oder Adressaten, sie geben keine Begründungen oder Argumentationen. Sie bestehen in der Regel nur aus einem imperativischen Verbalbegriff und einer ganz knappen Situationsbeschreibung, die oft genug nur aus einem Partizip besteht. Ihre einfache, apodiktische Form schließt aus, dass hier jemand überzeugt werden soll. Gleichzeitig schließt die Simplizität dieser Normen aus, dass es den Sprüchen jemals primär um die Tradierung und Sammlung eines Wissens zu tun gewesen wäre, das andernfalls hätte verloren gehen können.

Vielleicht ist der Sinn dieser Texte viel mehr ein sozialer. Ich halte es für wahrscheinlich, dass es, ähnlich wie bei modernen Sprichwörtern, hier den Spruchnutzern um eine Selbsteinordnung geht. Sprüche dieser Art werden erinnert und gepflegt und von Akteuren handlungsbegleitend zitiert, um sich einer Gruppe zurechnen zu können bzw. um dem Kommunikationsteilnehmer zu signalisieren, dass sie beide Teil eben dieser Gruppe sind. Die Leistung des Sprichworts liegt darin, die Signifikanz einer gegebenen Situation hervorzuheben, d.h. einen Verallgemeinerungsakt durchzuführen mit dem Ziel, eine Handlungsnorm zu bestätigen.³ Mit der Klassifikation einer Situation⁴ oder eines Verhaltens durch einen Satz dieser Art ordnet sich der Sprecher selbst einer Gruppe und einer gruppenspezifischen Verhaltensnorm zu. Das soziale Funktionieren solcher Kurztexte lässt sich also als ein Zugehörigkeitsbekenntnis verstehen. Es handelt sich um ein „collective statement“,⁵ das gleichzeitig ein Bekenntnis zum Kollektiv ist. Das ist auch der Grund, warum wir keinerlei Lehrgedichte finden, die diesen Stoff behandeln: dieser Gattung geht es in dieser Zeit noch um tatsächliche Wissensvermittlung.⁶ Bei Lyrikern wie Pindar, bei Theognis oder bei den

³ SCHMITZ 2004, 317 skizziert die typischen sozialen Bedingungen für mündliche Spruchliteratur als Normkodex.

⁴ Siehe dazu am Beispiel mexikanischer Sprichwort-Akteure BRIGGS 1985, 795.802.

⁵ Dies ist ein Spezialfall des soziologischen Begriffs von „collective statement“ oder „boundary object“: der erste Begriff wird entwickelt von A. BOUREAU, *L'adage Vox Populi, Vox Dei* [...], in: *Annales ESC* 47 (1992) 1071-1089, hier 1072. C. ROSENAL, *Certifying Knowledge*, in: *Amer. Sociol. Rev.* 68 (2003) 623-644, hier 638 beschreibt ein „collective statement“ folgendermaßen: „verbal or iconic fragment that creates around itself a certain convergence of languages and thoughts, through the play of a structural fuzziness allowing to capture a still implicit thematic and to welcome the most diverse projections and appropriations“. S.L. STAR/J.R. GRIESEMER, *Institutional Ecology, 'Translations' and Boundary Objects* [...], in: *Social Stud. of Science* 19 (1989) 387-420, hier 387, 404f beschreiben ihr „boundary object“ ganz ähnlich.

⁶ In die Nähe unserer Sprüche kamen vielleicht die hesiodeischen *Χεῖρωνος ὑποθήκαι* (fr. 283-285 MERKELBACH/WEST), von denen aber nur fr. 283 einschlägig ist: Es gibt den Anfang der Schrift und das erste Gebot, nämlich „sobald man (s)ein Haus betritt, den Göttern (zu) opfern“.

Tragikern haben Gnomen, die unseren ὑποθήκαι (Unterweisungen) ähneln, vermutlich auch eher die Aufgabe, ein „collective statement“ abzugeben, als ein Wissen zu tradieren.

Affirmiert dieses *statement* eine Gruppenethik? Manche unserer Sprüche sind sicher allgemeingültig wie etwa „Achte Eltern!“ (γονεῖς αἰδοῦ = S 4), eines dieser Beispiele, bei denen man sich fragt, was der Sinn seiner Fixierung gewesen sein könnte – in unseren Listen ist wohl auch ein analogisierender Sammeltrieb präsent).⁷ Immerhin sind manche der ὑποθήκαι klar auf Bürger bezogen, etwa das bei Demetrios dem Kleobulos zugewiesene „Bürgern das Beste raten!“⁸ Züge einer Gruppenethik, d.h. Exklusionsnormen, zeigen auch die bekannten Heiratsmaximen, die alle betonen, man solle nach seinem Stand heiraten.⁹ Diese Maximen kommen daher, als seien sie für jeden Stand gültig, sind aber vermutlich aus der Sicht einer Oberschicht geprägt. Die Domestikation des sozialen Aufstiegswillens *der anderen* scheint hier der Sinn zu sein. Politisch bedeutet diese Domestikationsethik die Einfügung in ein Kollektiv, dem sich der einzelne letztlich unterzuordnen hat, was wir bei Solon besonders klar gesagt bekommen: „Wenn du gelernt hast, beherrscht zu werden (oder: dich zu beherrschen), wirst du auch wissen, wie man herrscht.“ (D II 10 ἄρχεσθαι μαθὼν ἄρχειν ἐπιστήσῃ¹⁰ ähnlich 11). Inhaltlich hat diese Domestikationsethik vor allem zwei Aspekte: das bekannte System reziproker Rücksichtnahme (Pitakos D V 4) und außerdem Emotionskontrolle in Glück und Unglück (Kleobulos D I 20).¹¹ Die Einheit beider Bereiche zeigt ein Spruch des Thales (D IV 20): Man soll sich im Griff haben, auch und gerade wenn man an der Macht ist und niemand anders einen kontrolliert (ἄρχων κόσμει σεαυτόν). Alle diese Normen scheinen, gegen den ersten Anschein, geprägt für das fragile Gleichgewicht unter den Mächtigen einer archaischen Polis (deshalb vermittelt m.E. auch die Bezeichnung „popular ethics“ für diesen Zeitraum ein irreführendes Bild).¹²

⁷ Siehe die bei ZELLER (in diesem Band) Anm. 130 gesammelten Parallelen.

⁸ D I 9 πολῖταις τὰ βέλτιστα συμβουλεύειν. Siehe ZELLER 4.1.

⁹ D I 18: γαμεῖν ἐκ τῶν ὁμοίων, vgl. D III 6. Siehe ZELLER 137f.

¹⁰ Von Aristoteles, *pol.* III 4, 1277b 9f offenbar als allgemeines Wissen vorausgesetzt, nicht einmal ausdrücklich zitiert.

¹¹ Beides findet sich auch schon in den ältesten sumerischen Sprichwortsammlungen (siehe ALSTER 1993, 7f). Daraus sollte man nicht sofort auf eine vermittelnde Tradition schließen, wie SCHMITZ 2004, 319–329 überzeugend zeigt.

¹² RÖSLERS These (1991, 362ff), dass unsere Sprüche auf sozialen Wandel reagieren, ist sicher richtig; ich halte es aber für unwahrscheinlich, dass die epischen Paradigmata praktischer Klugheit (so sinngemäß RÖSLER 363) wie etwa Odysseus oder Nestor, hier ergänzt würden. Im Gegenteil scheint mir vielfach bereits eine Ethik wie die unserer Sprüche hinter den Epen zu stehen (beispielsweise das Verhalten Achills verglichen mit Solon D II 10.11). Das zeigt sich deutlich darin, dass der verschiedenen Weisen zuge-

Etwas Ähnliches gilt meines Erachtens für alle Maximen, die das Thema „Erkenne Dich selbst!“ (γνώθι σεαυτόν) umspielen. Sie werden meist so gedeutet, als handele es sich um Einsichten in eine *allgemeine conditio humana*.¹³ Doch wenn man sich fragt, bei welchen Gruppen überhaupt ein sozialer Bedarf bestand, auf solch eine *gemeinsame conditio humana* zu verweisen, so wird klar, dass es es sich auch hier um einen Domestikationsversuch handelt: nämlich des übersteigerten Machtwillens einzelner Mitglieder der Adelsgeschlechter, deren Ambitionen das politisch-soziale Gefüge der Polis bedrohten. Ebenso wie bei der Maxime „Gehorche Gesetzen!“ (S 2: νόμῳ πείθου), die als Allgemeinethik recht sinnlos ist, aber an eine Gruppe gerichtet, deren Mitglieder potentiell auch die Möglichkeit hätten, sich *nicht* an die Gesetze zu halten und doch nicht dafür zur Rechenschaft gezogen zu werden, doch wenigstens eine nicht-triviale Funktion hat.¹⁴ In der Liste von Mitteln und Zwecken bei Bias (D VI 17) sind etliche Mittel zu finden, die für den Normalbürger von vornherein nicht in Frage kommen, z.B. Ruhm durch Leistung, Beliebtheit durch Reichtum oder Macht durch Aktivität. Ein letztes Beispiel für die Tendenz dieser Gebote wäre etwa „Ehre die Guten!“ (S 65). Versteht man ἀγαθοί hier im ethischen Sinne, ist das Gebot trivial, da der Begriff „gut“ ja die Achtung mitenthält (ähnliches gilt für Pittakos D V 13). So ist vermutlich von sozialen Untertönen auszugehen: „Achte die guten Familien!“ Nun kann es sehr wohl im Interesse einzelner Individuen liegen, alle diese Gebote zu missachten – jedoch muss die soziale Gruppe, aus der sich diese Individuen rekrutieren, ein Interesse daran haben, diese Interessen zu unterbinden. Alle diese Gebote sind demnach klare Beispiele für den Versuch einer Gruppe, den Machtdrang einzelner ihrer Mitglieder „weisheitlich“ zu domestizieren.¹⁵ Diese Gruppe ist sich ihrer ökonomischen Bedrohung bewusst. Dafür sprechen die Mahnungen, sich besser nicht zu verschulden (S 72f) bzw. keine Bürgschaften zu übernehmen (siehe Anm. 12). Auch dies ist vermutlich eine gruppenspezifische Norm, mit der die herrschende Elite dem Aufstieg einer anderen Gruppe die Ressourcen zu verweigern versucht. Was für uns wie ein vernünftiger Allerweltsratschlag klingt, wird so zu einem Bestandteil von „Adelsethik“, als der er auch in der *Odyssee* vorkommt (wo δειλοί vermutlich

schriebene Spruch „Bürgschaft – schon ist Unheil da!“ (D IV 1 = S 69), bereits in der *Odyssee* als bekannt vorausgesetzt wird (*Od.* θ 351).

¹³ Z.B. von SCHADEWALDT 1975, 17ff. Vgl. allgemein BURKERT 2004, 65f zu logomorpher Moral im Griechischen und in der nächstlichen Tradition.

¹⁴ OIKONOMIDES 1987, 66 glaubt aufgrund eines Euripides-Fragments (*Antiope* fr. 853 NAUCK²), dass es bei νόμῳ hier nur um die in Delphi ausgestellten Gebote der Sieben Weisen gehe.

¹⁵ Anders O. MURRAY, *Herodotus and Oral History*, in: N. Luraghi (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford 2001, 16–44, hier 32, der delphische Ethik bei Herodot nicht als aristokratisch, sondern als „religious or moral“ versteht.

einen sozialen Klang hat).¹⁶ Dort wird das gesamte Konzept bereits scherzhaft auf eine ganz andere Situation übertragen, verweist also auf die Verbreitung dieser Maxime. Mit „Eigennutz“ ist diese Regel unzureichend erfasst: es handelt sich um die Stabilisierung bzw. Erhaltung einer Gruppe und ihrer Privilegien, eine Art Standesethik.¹⁷ Trotzdem kreist ihr Denken um den Reichtum, nicht um die Armut.¹⁸ Sie stabilisiert sich durch eine Ethik sozialer Gefälligkeit gegenüber den anderen Gruppenmitgliedern,¹⁹ die geradezu opportunistische Züge annehmen kann. Wie die Zuschreibung an die Sieben Weisen nahelegt, versteht diese Gruppe sich als international, d.h. nicht an eine bestimmte Polis gebunden.²⁰ Es liegt nahe, in dieser Gruppe den Adel zu vermuten, der sich sowohl gegen Machtkonzentration in seinen eigenen Kreisen, d.h. Tyrannen, wie gegen Emporkömmlinge zur Wehr setzt.²¹ In dieser Zeit und für diese Gruppe ist die Polis noch ein reiner Adelsstaat.

(b) Soweit zu den Spruchrezipienten. Die Produktion der Sprüche hätte, wenn diese authentisch wären, zunächst einmal die Gruppe der Sieben Weisen als primäres soziales Umfeld. Aber es ist eher unwahrscheinlich, dass diese Individuen überhaupt im soziologischen Sinne eine Gruppe bildeten (ganz abgesehen von der Frage, wer wann und für wen eigentlich dazu gehörte). Von je einzelnen der Sieben Weisen ist schon sehr früh, d.h. zwischen 600 und 550, ein außerordentlicher Ruf bezeugt.²² In keinem dieser frühen Testimonien lässt sich

¹⁶ *Od.* θ 351, im Rahmen der Geschichte von Aphrodite und Ares, die von Hephaistos ertappt werden, der dann für den gefesselten Ares eine Bürgschaft des Poseidon akzeptiert.

¹⁷ BURKERT 2004, 65.

¹⁸ SANTONI 1983, 131f.

¹⁹ S 25, 32, 36f, 41, 47, 55f, 58f, 64f, 71, 80, 91, 93, 97, 105, 112, 115–117, 135.

²⁰ Hier könnte man funktionale Ähnlichkeiten mit den pythagoreischen Akousmata oder Symbola erkennen. Vgl. L. ZHMUD, Überlegungen zur pythagoreischen Frage, in: G. RECHENAUER (Hrsg.), Frühgriechisches Denken, Stuttgart 2005, 13f.

²¹ Anhand des *Corpus Theognideum* hat S. VON DER LAHR (Dichter und Tyrannen im archaischen Griechenland. Das *Corpus Theognideum* als zeitgenössische Quelle politischer Wertvorstellungen archaisch-griechischer Aristokraten, München 1992, z.B. 153ff) die entsprechenden Vorstellungen dieser Gruppe rekonstruiert. Viele seiner Bemerkungen über σωφροσύνη und ἄβρις werfen ein bezeichnendes Licht auch auf unsere Maximen.

²² Demodokos IEG fr. 6 WEST, Hipponax IEG fr. 123 WEST, Heraklit 22 B 39 DK (alle zu Bias); Hipponax IEG fr. 63 WEST (zu Myson, den Apollon/Delphi als den Weisesten aller Menschen bezeichnet – d.h. hier ist schon eine Verbindung zu Delphi da; zu Myson siehe auch SANTONI 1983, 98ff); Alkaios fr. 360 VOIGT (zu Aristodemos siehe SANTONI 1983, 97ff.); Simonides fr. 37,11ff PMG (zu Pittakos); fr. 76 PMG (zu Kleobulos); Kritias 88 B 7 DK (zu Chilon); vgl. Pindar fr. 35b SNELL/MAEHLER. Testimonien gesammelt von RÖSLER 1991, 358ff.

allerdings eine Gruppenvorstellung ausmachen²³ (bei Diogenes Laertios lesen wir, dass ein Archetimos von Syrakus ein Treffen der Sieben Weisen bei Kypselos [!] so mitgeteilt habe, als ob er selbst dabei gewesen sei).²⁴ Eine implizite Gruppe von Weisen finden wir erstmals bei Herodot,²⁵ eine explizit als Siebenzahl kanonisierte erst bei Platon.²⁶ Obwohl also wahrscheinlich alle diese Individuen (und sicher noch viele mehr) bereits zu Lebzeit die Reputation eines Weisen genossen, scheint es doch zu Lebzeiten dieser Weisen eine feste, irgendwie institutionell geschlossene *Gruppe* solcher Weisen nicht gegeben zu haben.

Bereits die auch im Göttermythos²⁷ und in außergriechischen Überlieferungen begegnende Siebenzahl²⁸ belegt, ebenso wie die variierte Vielzahl der Kandidaten, dass es sich nicht um eine Gruppe im sozialen Sinne handelte, die über klare, d.h. institutionalisierte, Inklusionsmechanismen verfügte.²⁹ Ausgehend

²³ Die Erwähnung des Bias durch Heraklit (22 B 39 DK) könnte mit ἄλλοι vielleicht eine ganz unbestimmte Gruppe von Weisen (so auch P. VON DER MÜHLL, Was war Bias von Priene?, in: MH 22 [1965] 178–80, hier 178), es könnte aber auch „andere Sprüche“ meinen.

²⁴ Diog.Laert. I 40 = Ephoros FGrHist 70 F 181. Über Archetimos' Lebenszeit lässt sich nichts sagen: vgl. E. SCHWARTZ, Art. „Archetimos 4“, in: RE II (1896) 460. Die Bemerkung muss sich auf eine fiktive literarische Form beziehen, etwa wie in Plutarchs *Convivium*.

²⁵ Alle sieben Testimonien bei RÖSLER 1991, 359, wo auch klar gesagt ist, dass bereits eine implizite Gruppenvorstellung vorliegt. Zu Thales bei Herodot und Platon G.E.R. LLOYD, The Social Background of Early Greek Philosophy and Science [zuerst 1972], mit neuer Einführung in: DERS., Methods and Problems in Greek Science, Cambridge 1991, 121–45, hier 130f.

²⁶ Worauf MOSSHAMMER 1976, 177 hinweist. Alle chronographischen Konstruktionen, die Mosshammer akribisch bespricht, beruhen auf dem Synchronismus der Viten dieser Sieben und setzen also die Kanonisierung bereits voraus. Wenn allerdings Pap. Soc. Ital. IX 1093 wirklich einen alten Text überliefert (so SNELL 1971, 65f, vgl. DERS. 1966), reicht die Tradition mindestens bis ins fünfte Jahrhundert zurück.

²⁷ Auf die sieben *weisheitsliebenden* Söhne des Helios bei Pindar, *O.* 7,71 hat schon SNELL 1971, 15 hingewiesen.

²⁸ Zur Siebenzahl BURKERT, The Orientalizing Revolution [...], Cambridge, Mass./London 1992, 114; ALSTER 1991, 113 über Sieben Weise als (anonyme) Wächter der „Tafeln der *me*“ in mesopotamischen Vorstellungen; MARTIN 1998, 121f. Allerdings begegnen *sieben* Weise im Griechischen erstmals sicher bei Platon. Kurioserweise gibt es auch eine Überlieferung darüber, dass die Sieben Weisen eigentlich und ursprünglich nur fünf gewesen seien: Plutarch, *de E* 385Ef.

²⁹ MARTINS These (1993, 122f), dass die Sieben Weisen ursprünglich irgendein Priesterkollegium gewesen seien, überzeugt mangels brauchbarer Hinweise nicht. Auch MEIERS Ansicht (1987, 122), dass sich ein „Kreis der Weisen“ selbst abgegrenzt habe, ist nicht belegbar.

von den verschiedenen Listen kam bereits Dikaiarchos zu demselben Ergebnis.³⁰ Dass die später zu den Sieben Weisen gerechneten Individuen tatsächlich als historische Personen existierten und zweifellos auch im Rufe besonderer „Weisheit“ standen, steht dieser Einschätzung nicht im Wege. (Stutzig macht natürlich auch, dass die Sprüche selbst anonym oder mit verschiedenen Zuschreibungen überliefert sind, wohingegen mit einzelnen der Sieben Weisen durchaus historische Fakten glaubhaft verbunden sind.³¹ Die Sprüche selbst brauchen im Grunde die Autorität eines Weisen nicht, um befolgt zu werden.) Als Gruppe sind sie offenbar die Erfindung einer Nachwelt, die einerseits derartige Gruppenbildungen und Gremien aus ihrer Gegenwart kennt und andererseits zum Zwecke der Autoritätskonstruktion bestimmter Lebensregeln ein solches Gremium in die Vergangenheit projiziert. Die überlieferten Glangstücke praktischer Bewährung liefern bezeichnenderweise kein Indiz für eine „Gruppe“, weil hier der Weise *allein* vor dem Hintergrund der Normalsterblichen wirkt. In den meisten Fällen wirkt die Verbindung bestimmter Weiser mit bestimmten Sprüchen willkürlich. Sehr häufig wird ein berühmter Spruch mehreren Weisen zugeschrieben. Hinzu kommt, dass, wo ein Aktivitätsbereich individueller Weiser überliefert ist, v.a. für Thales und Bias, er sich in keiner Weise mit den Sprüchen deckt. Die Sieben Weisen sind keine Schriftgelehrten,³² sie haben keine „Lehre“. Ihr Ruf beruht auf der überraschenden Lösung schwieriger Fragen oder brenzliger Situationen. Ihre Intelligenz ist praktisch.³³ Sie verfassen und hinterlassen keine Texte. In ihrer unmittelbaren Umwelt haben diese Männer offensichtlich als *Verhaltensbeispiele* gewirkt: Großes Interesse scheint an ihren Sprüchen demnach in dieser Zeit nicht bestanden zu haben.

Dass Geschichten wie die von dem Kelch des Bathykleos oder dem goldenen Dreifuß eine gewisse Agonalität unter diesen Weisen zeigen, scheint mir eher gegen als für ihre Historizität zu sprechen. Denn welche Formen sollte dieser Agon angenommen haben? Rhapsoden oder Aoiden konnten gegeneinander in

³⁰ Dikaiarch stellt sowohl fest, dass in allen differierenden Aufzählungen stets die vier Namen Thales, Bias, Pittakos und Solon enthalten sind (Diog.Laert. I 41 = 1,61,18f DK), wie dass sie keiner festen Gruppe zuzuordnen sind (Diog.Laert. I 40 = 1,61,5ff DK): ὁ δὲ Δικαίαρχος οὔτε σοφὸς οὔτε φιλοσόφους φησὶν αὐτοὺς γεγονέναι, συνετοὺς δὲ τινὰς καὶ νομοθετικοὺς. Mit diesen vier Namen beginnen sowohl die Aufzählungen Platons (*Prot.* 343A) wie die des Hermippos (bei Diog.Laert. I 42).

³¹ Testimonien bei RÖSLER 1991, 359.

³² Zum Konzept des Schriftgelehrten nahöstlicher Prägung vgl. Jesus Sirach 38,24 (hellenistisch): „Die Weisheit des Schriftgelehrten stellt sich ein bei günstiger Mußezeit, und wem es an Arbeit fehlt, der wird weise werden.“ Der Gedanke ist verwandt mit Aristoteles, *metaph.* I 1, 981b 20ff. Die Sieben Weisen sind von einem ganz anderen Schlag.

³³ So auch DETIENNE 1996, 116. Diese praktische Klugheit hebt Dikaiarch besonders eindrucksvoll hervor (Bd. I, fr. 31 WEHRLI).

Festagonen antreten, aber „Weise“?³⁴ So macht die Annahme einer Gruppe von Sieben Weisen, erst recht in Verbindung mit dem Delphischen Orakel, vor allem Sinn für eine Zeit, in der Allerweltsmenschen die Anfrage an eben dieses Orakel richten können, wer denn weiser als eine andere Allerweltsperson sei. Dies ist genau, was Chairephon in der platonischen *Apologie* zugetraut wird; und Platon ist der erste, der explizit eine Gruppe von Sieben Weisen kennt.

Auch über die Vorstellung einer „Performanz von Weisheit“ lässt sich keine Gruppe von Weisen erschließen. Einer der Aspekte der vielbeschworenen Offenheit der griechischen Gesellschaft liegt gerade darin, dass bei allen Gelegenheiten, Weisheit öffentlich zu bestätigen und vorzuführen, diese Gelegenheiten allen Mitgliedern einer bestimmten sozialen Schicht gleichermaßen offenstehen. Natürlich muss es eine Reihe von Situationen gegeben haben, in denen sich ein Individuum hat auszeichnen können, um in den Ruf eines „Weisen“ zu gelangen; und natürlich musste die soziale Chance bestehen, überhaupt in eine, von einer gewissen Öffentlichkeit beachtete, Bewährungssituation zu kommen. Der soziale Ort der Weisen muss demnach in der Oberschicht der jeweiligen Polis gesucht werden.³⁵ Dass sie mit Sicherheit in die politischen Entscheidungen ihrer jeweiligen Poleis involviert waren, kann daher nicht überraschen und ist kein Indiz für irgendeine institutionalisierte Position *qua* Weise. Politische Autorität ist gut, d.h. unabhängig von Diogenes Laertios, bezeugt für Solon, Pittakos, Chilon, Periandros, Bias und Thales. Dies ist offenbar der Bereich, der dem Weisen die Gelegenheit bietet, als solcher anerkannt zu werden. Allerdings haben gerade hier unsere Sprüche keinen Platz. Überhaupt sind diese Sprüche selbst derartig dürr, dass man sich keine performative Aktivität, die zu ihnen gepasst hätte, vorstellen kann (im Gegensatz zu Sprichwörtern³⁶ oder Orakeldeutungen). Dass die Weisheit dieser Männer eine praktische ist, bringt sie in einen gewissen Gegensatz zu den meisten Vorsokratikern (Thales ist die einzige Ausnahme – und wenn man sich entscheiden müsste, welche seiner beiden Seiten die höhere historische Wahrscheinlichkeit besitzt, dann vermutlich seine praktische Weisheit).

³⁴ Immerhin sei darauf hingewiesen, dass es in vielen Kulturen agonale Formen gibt, Sprichwörter vorzutragen: zu sumerischen siehe ALSTER 1993, 3f, zu mexikanischen BRIGGS 1985, 797. Etwas Derartiges lässt sich für eine griechische mündliche Kultur natürlich auch denken.

³⁵ Ein Spruch in einer der Sammlungen erwähnt tatsächlich sogar „die Weisen“ oder vielleicht auch „das Weis = die weisheitlichen Sprüche“ (S 53 σοφοῖς χρῶ). Doch gibt das eher dazu Anlass, daran zu zweifeln, ob man ihn früh datieren darf – scheint er doch eine feste Gruppe von Weisen vorauszusetzen, gewissermaßen ein Corpus von Weisheit (daher der Plural).

³⁶ Pace MARTIN 1993, 118.

Wenn es aber die Gruppe der Sieben Weisen als reale Institution nie gegeben hat, stellt sich die Frage, warum sie überhaupt kreiert wurde bzw. warum diese Fiktion so große Verbreitung fand. Die Situation der Griechen im Osten spätestens seit etwa 550 lässt mich vermuten, dass die Sieben Weisen ihnen als eine (von mehreren) Projektionen dienten, ihren spezifisch griechischen Charakter im Unterschied zu den militärisch bedrohlichen und kulturell mächtigen Nachbarn im Osten zu formulieren und zu behaupten. Manche der anekdotischen Berichte kreisen um sehr Griechisches: die Möglichkeiten des Individuums, Polisfragen, d.h. eine „Debattenkultur“;³⁷ erfolgreicher Pragmatismus in der Lösung schwieriger Situationen; Praktiken öffentlichen Rechts; aristokratische Selbstverwaltung; die politische Organisation der Ionier. So kann man sich fragen, ob die Gruppe der Sieben Weisen von den ionischen Griechen als panionisches oder sogar panhellenisches Projektionsfeld genutzt wurde.³⁸ Aus diesen Anekdoten ließ sich etwas spezifisch Griechisches gewinnen, nämlich *individuelle Überlegenheit*, das sich allen kulturellen Weisheits- und Autoritätskonzepten, denen die Griechen im Osten begegneten, als überlegen entgegensetzen ließ und so zu einem Identifikationsfokus werden konnte.³⁹ Später, bei Herodot, sehen wir, dass in der Begegnung mit Kroisos, dem östlichen Potentaten, manche der Sieben Weisen definitiv als „Griechen schlechthin“ präsentiert werden. Wie es schon Herodot andeutet, wird später Ephoros die Sieben Weisen als Chiffre für die griechische Widerwilligkeit darstellen, einem Monarchen schönzutun.⁴⁰ Eine Figur wie Anacharsis zeigt, dass dieses Bewusstsein aber auch integrative Züge gehabt haben kann (allerdings ist diese Integration eine hierarchische: die Überlegenheit griechischer Weisheit wird durch ihn geradezu bestätigt).

Ein panionisches Bewusstsein und einen gewissen Führungsanspruch in Athen erkennen wir bereits in einem Fragment aus den Elegien Solons, der Athen als „die älteste Erde Ioniens“ bezeichnet.⁴¹ Eine besondere Dynamik mag dieses Konzept in der Zeit ab 550 entfaltet haben, wo es sich in der Konfrontation mit Lydern und Persern dazu eignete, eine eigene kulturell-ethnische Identität zu betonen. Wie Herodot berichtet, wurde vielfach erzählt, dass Thales dem Krois-

³⁷ Den Ausdruck entnehme ich K.-J. HÖLKESKAMP, Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland, Stuttgart 1999.

³⁸ BOLLANSÉE 1999, 75: Die Sieben Weisen sind panhellenisch. Es ist übrigens nicht notwendig, dass sie bereits in dieser frühen Zeit *sieben* Weise sind. Bei Herodot ist vielleicht eine implizite Gruppenvorstellung da, aber explizit findet sich nichts Derartiges (siehe BUSINE 2002, 25).

³⁹ So andeutend schon SNELL 1971, 45; ähnlich RÖSLER 1991, 363f.

⁴⁰ Ephoros bei Diodor IX 26–28, von SNELL 1971, 97 treffend zusammengefasst als: „Vor lauter Moral werden die Weisen recht knotig und finden sich mit dem Leser zusammen in dem satten Gefühl: dem haben wir es aber gegeben.“

⁴¹ fr. 4a,2 WEST.

sos bei der Invasion des persischen Reiches half, indem er mittels eines Ableitungstricks den Halys passierbar machte⁴² – Herodot selbst glaubt nicht an die Historizität der Geschichte, aber dass sie unter den Griechen vielfach umlief (ὥς δὲ ὁ πολλὸς λόγος Ἑλλήνων), zeigt ihre Funktion. Von Bias ist der Rat an die Ionier überliefert, angesichts der Bedrohung durch die Perser *geschlossen* nach Sardinien auszuwandern; von Thales, sich zu *einer* politischen Gemeinschaft zusammenzuschließen und die Zentralregierung auf Teos zu errichten – beides Konzepte, die Herodot wegen ihrer Klugheit hervorhebt und die mit einem panionischen Konzept arbeiten.⁴³ Solon erhält bei Herodot Gelegenheit, griechische Weisheit und geistige Unabhängigkeit im Kontrast zu orientalischer Despotie zu demonstrieren (I 29–32).⁴⁴ Von Bias (oder Pittakos – typisch, dass es mehrere der Sieben Weisen sind, die für die Ionier als Gruppe handeln) berichtet Herodot (I 27,3f), wie er durch eine typische Weisheitsleistung Kroisos vom Krieg gegen die Inselionier abbringt und sogar zu einem Bündnis mit ihnen bewegt. Die Erzählung von der wunderbaren Einigkeit der Sieben Weisen, die vielleicht ins fünfte Jahrhundert zurückreicht,⁴⁵ könnte einen *politischen* Sinn gehabt haben: gewissermaßen eine Anti-Allegorie auf die Uneinigkeit der Griechen⁴⁶ und ein Appell, diesen Zustand zu ändern. Ionische Emigranten hätten diese Vorstellung verbreitet.⁴⁷ Delphi, das mit den Sieben Weisen ursprünglich vermutlich nichts zu tun hatte, später aber in vielfacher Weise mit ihnen als Gruppe assoziiert wurde,⁴⁸ könnte sie in dieser Funktion quasi appropriiert und

⁴² Herodot I 75,3–6. Siehe auch RÖSLER 1991, Test. III; die Geschichte ist chronologisch mit der Bestimmung der Sonnenfinsternis nicht zu vereinbaren, die allerdings auch viele Fragen aufwirft: siehe D. PANCHENKO, Thales's Prediction of A Solar Eclipse, in: Journ. for the Hist. of Astron. 25 (1994) 274–88.

⁴³ Herodot I 170. Bias soll angeblich auch eine Schrift *Über Ionien* verfasst haben (Diog.Laert. I 85).

⁴⁴ Die beiden kurzen Erzählungen von Tellos und von Kleobis und Biton zeigen, was in den Augen eines Atheners Glück bedeutet. Solon selbst beugt sich nicht dem Wunsch des Kroisos, ihm nach dem Munde zu reden (v.a. I 30,3 und 32,5). Indirekt rettet Solon Kroisos vom Scheiterhaufen und beeindruckt sogar Kyros (I 86–88).

⁴⁵ Siehe oben Anm. 26.

⁴⁶ Die auch von Herodot hervorgehoben wird (z. B. in I 169).

⁴⁷ „Mass emigration“ aus Ionien in den Westen hat es schon ab 540 gegeben: dazu A. SNOODGRASS, Archaic Greece. The Age of Experiment, London u.a. 1980, 162.

⁴⁸ Myson wird bereits bei Hipponax durch Delphi als „Weiser“ eingesetzt. Zur Verbindung mit Delphi: BARKOWSKI 1923, 2251–2254. M.P. NILSSON, Geschichte der griechischen Religion, 1. Bd. München ²1955, 651 bringt die Sprüche der Sieben Weisen in Zusammenhang mit einer „legalistischen“ Strömung des Delphischen Orakels. Bei Herodot ist in der Lehre, die Solon dem Kroisos und dem Kyros erteilt, delphischer Einfluss (zu Kleobis und Biton ebenso M. LLOYD, Cleobis and Biton [Herodotus I, 31], in: Hermes 115 [1987] 22–8) ebenso offensichtlich wie athenischer in der Geschichte des Tellos. Ich halte beide für sekundär.

eventuell diese panionische sogar in eine panhellenische Projektionsfläche umgewandelt haben⁴⁹ (dafür ist nur eine Gruppenvorstellung nötig, nicht auch eine Siebenzahl, von der wir etwa bei Herodot auch nichts finden⁵⁰). Man könnte sich fragen, ob Delphi sich der Sieben Weisen auch bediente, um seinen Anspruch gegenüber anderen Orakelstätten, etwa Didyma, zu unterstreichen.⁵¹ Diese Maßnahme war jedenfalls derart erfolgreich, dass die beiden bekanntesten Sprüche der Sieben Weisen (γνώθι σεαυτόν und μηδὲν ἄγαν) vielleicht ursprünglich sogar rein delphisch sind (jedenfalls hat sich die Weisen-Aitiologie nie ganz durchgesetzt).⁵² Mit der Ausweitung des ionisch-lydischen und später ionisch-persischen Konflikts auf einen panhellenisch-persischen Gegensatz in der Zeit der Perserkriege sind die Sieben Weisen dann endgültig zu einem panhellenischen Konstrukt geworden. Im Fall des Skythen Anacharsis, der manchmal unter die Sieben gerechnet wird, sieht man, wie er von den Griechen insgesamt geradezu als Märtyrer ihrer kulturellen Überlegenheit über die Skythen vereinnahmt wird.⁵³ Das erfolgreiche Interesse der Athener, ihren halbmythischen Gesetzgeber Solon in diese Gruppe hineinzubringen, ist vermutlich ebenso als Echo eines panhellenischen Führungsanspruchs aufzufassen.⁵⁴ Dass Solon in allen Erzählungen von Konkurrenz und Einigkeit der Sieben Weisen so eine gewichtige Rolle spielt, könnte sogar nahelegen, dass dieses Motiv unter athenischer Fuchtel entstanden ist, also vermutlich im 5. Jh. So grenzt das Konzept der „Sieben Weisen“ und die Weisheit ihrer Sprüche nicht Binnen- und Außengruppen in einem ethnisch homogenen Kommunikationsraum ab oder eine soziale Schicht von einer anderen, wie das bei nahöstlicher Weisheit üblicherweise der Fall ist,⁵⁵ sondern ein griechisches Selbstbewusstsein von nicht-griechischem.⁵⁶

⁴⁹ Anders BUSINE 2002, 38.

⁵⁰ Worauf BUSINE 2002, 17 hinweist.

⁵¹ Siehe BUSINE 2002, 114 (für die hellenistische Zeit).

⁵² Eine konkurrierende Legende, die diese Sprüche der sagenhaften Pythia Phemonoe zuweist, wird in Belegen fassbar, die VOIGT, Art. „Phemonoe“, in: RE XIX (1938) 1957 sammelt; WEHRLI 1973, 196.

⁵³ Sehr deutlich bei Herodot IV 76,5, der uns sogar erklärt, dass die Skythen den Anacharsis deshalb nicht kennen wollen. In IV 46 erkennt man, wie der Typus des „fremden Weisen“ von einzelnen griechischen Volksgruppen zur Bestätigung der eigenen Überlegenheit gebraucht werden kann, diesmal anscheinend von Peloponnesiern.

⁵⁴ Relativ deutlich bei Lobon fr. 511 SH, freilich erst hellenistisch.

⁵⁵ G. THEISSEN, Weisheit als Mittel sozialer Abgrenzung und Öffnung. Beobachtungen zur sozialen Funktion frühjüdischer und urchristlicher Weisheit, in: ASSMANN 1991, 193–204, hier 193.197.

⁵⁶ Eigenartig ist allerdings die offensichtliche Tendenz des Historikers Duris von Samos (4. Jh.), den Sieben Weisen eine nicht-griechische Abstammung anzuhängen (FGrHist 76 F 74–7 über Thales, Pittakos, Bias und Kleobulos; alles in den entsprechenden Abschnitten bei Diog.Laert. überliefert [I 22, 74, 82, 89]), möglicherweise mit der

Als Summe dieser kurzen Betrachtung ergibt sich, dass die Sieben Weisen in dieser frühen Zeit als Gruppe möglicherweise eine Funktion ausübten, die mit den ihnen zugeschriebenen Sprüchen weit weniger als mit den über sie umlaufenden Geschichten zu tun hatte. Die Erzählungen, die die Sieben Weisen als Gruppe zum Thema haben, erzählen entweder von einem Agon oder von einem Symposium – gerade den beiden institutionalisierten Strukturen, in denen sich auch einzelne Gruppen der führenden Familien innerhalb der Polis als Gruppe erfahren.⁵⁷ Die Funktion der Sprüche und die Funktion der Sieben Weisen als Identifikationsfokus hängen nur in dem Punkt zusammen, dass es etwa dieselbe Gruppe gewesen sein wird, bei denen das größte Interesse an einer einigenden Projektionsfläche ebenso wie an einem exklusiven Gruppenbewusstsein bestand.

2. Hellenismus und Kaiserzeit

(a) Die Sprüche in unseren Spruchsammlungen sind so schlicht, dass man sich schwer vorstellen kann, sie seien für hellenistische und kaiserzeitliche Griechen aus inhaltlichen Gründen so interessant gewesen. (b) Meines Erachtens sind sie nur ein Epiphänomen und damit ein Indiz für die Rolle, die die Gruppe der Sieben Weisen für diese Zeiten spielte. Dazu passt, dass sie in der Regel kollektiv den Weisen zugeschrieben werden. Diese Sprüche sind formal außerordentlich stereotyp.⁵⁸ Sie bestehen weit überwiegend aus zwei Begriffen, einem handlungsanweisenden und einem situationsbeschreibenden.⁵⁹ Im Gegensatz zu ihren nahöstlichen Pendanten verzichteten sie auf eine Begründung⁶⁰ und sind außerdem anonym: Weder wird ein einzelner Spruch einem einzelnen Weisen zugeordnet (wie bei Diogenes) noch wird festgelegt, welche sieben Weisen eingerechnet sind. Alle drei Merkmale weisen auf die bereits etablierte Gruppe als Bedeutungs- und Sinnträger: Die Sprüche werden formal einander angeglichen, weil sie einem formal-ästhetischen Ideal äußerster Prägnanz zu genügen

Absicht, das Licht seines Landsmanns Pythagoras um so heller strahlen zu lassen (vgl. F 22).

⁵⁷ Siehe auch BUSINE 2002, 11.

⁵⁸ KINDSTRAND 1986, besonders 240ff, zeigt, dass Diogenes seine Spruchlisten aus mindestens zwei verschiedenen Sammlungen kompiliert hat, von denen eine wie die bei Stobaios überlieferte ausgesehen hat.

⁵⁹ Ausnahmen: S 12, 19, 38 (μηδὲν ἄγαν), 58, 92, 114, 133. Die Spruchliste, die Stobaios nach Demetrios gibt, ist weniger rigide stilisiert als die Inschrift von Aï-Khanum, zeigt aber zumindest stellenweise dieselben Charakteristika.

⁶⁰ Siehe ALSTER 1991, 104f; die ältesten sumerischen Sammlungen allerdings scheinen ebenso begründungslos zu sein (vgl. DERS. 1993, passim).

haben, das unserer Sammlung offenbar bereits vorausgeht⁶¹ (die alt bezeugten Sprüche weichen formal durchaus ab). Dieses Ideal beruht in seiner Prägnanz vor allem auf der Markierung einer Differenz zur Alltags- und Gegenwartssprache.⁶² Diese Stereotypie wird hier selbst zum Sinnträger.⁶³ Sie ist ihrerseits ein Indiz für eine bereits erfolgte Kanonisierung.⁶⁴ Zumindest legt die formale Stereotypie gerade der nicht als alt bezeugten Sprüche den Verdacht nahe, hier sei umfangreiche Nachbildung betrieben worden. Die Sprüche benötigen keine Begründung, weil ihr Sinn offensichtlich ist und die Sieben Weisen eben als Autoren für Weisheit und Sinn bürgen, an die der Spruchrezipient aktiv oder passiv seine eigene Autorität abgibt.⁶⁵ Was zählt und Autorität verleiht, ist für Kompilatoren und Adressaten *dieser* Spruchsammlung offenbar nur das Weisheitskollektiv. Das Überlieferungsinteresse der archaischen Zeit dagegen galt Individuen, ob es sich nun um Anekdoten oder um Sprüche rankte. In späterer Zeit dagegen gilt das Interesse einem Kollektiv: deshalb variieren die Namen so stark bzw. deshalb werden die wichtigsten Sprüche meist verschiedenen der Weisen zugeschrieben.

So deutet alles darauf hin, dass unsere Sammlung das Produkt einer späteren Zeit ist, die sich auf die Sieben Weisen als legitimatorisches Konzept beruft. Dabei werden gewissermaßen alle von allen anerkannten Verhaltensnormen⁶⁶ in dieselbe Form der ὑποθήκη gebracht und den Sieben Weisen zugewiesen. Der Sinn dieses Verfahrens ergibt sich aber erst aus der Tatsache, dass diese Sieben Weisen bereits eine unbestreitbare Autorität haben. Umgekehrt erhalten die gängigen Verhaltensnormen so eine Autorität, die sie eigentlich nicht benötigen (eben weil sie gängig sind), die aber die Autorität der Sieben Weisen wiederum stützt.

⁶¹ Das aber keineswegs dichterisch ist. Dass die Sieben Weisen „poets“ waren, wie MARTIN 1993, 113ff zu zeigen versucht, ist ganz unwahrscheinlich (mit Ausnahme von Solon, dessen Dichtung aber für seinen Ruhm akzidentell ist). Natürlich kann Weisheitliches auch in Skolia kommuniziert worden sein (MARTIN 114 weist auf fr. 912a PMG hin. Allerdings stammt das aus Aristophanes, *Vesp.*). Vermutlich werden diese Lieder die ὑποθήκη aber eher sekundär umrahmt haben, so wie eine Pindarpassage eine Gnome.

⁶² Siehe BRIGGS 1985, 800 für mexikanische Sprichwörter; generell G. WIENOLD, *Inschriften – die Weisheit an der Wand*, in: ASSMANN 1991, 155–75, hier 171.

⁶³ Besonders auffällig in Fällen sachlicher Ähnlichkeit, z.B. S 41, 80, 119.

⁶⁴ Diog.Laert. I 35 = Lobon fr. 521 SH zitiert ein σκόλιον, dem Thales zugeschrieben, in dem es *auch* um Moral und Weisheit geht, v.a. aber um *Kürze*. Mir scheint dieses Liedchen gerade ein *Kommentar* der extremen Brachylogie der überlieferten Sprüche zu sein.

⁶⁵ Zu einem ähnlichen Vorgang siehe BRIGGS 1985, 800.

⁶⁶ Das ist etwa der Fall bei Pittakos D V 13 (ἡεράπευε + 12 Abstrakte). Dieser Appell braucht keinen Weisen.

Sowohl an den überlieferten Anekdoten wie am Inhalt der alten Sprüche lässt sich klar ablesen, dass die Weisen schlechthin weise sind und der Anwendungsbereich ihrer Weisheit universal ist: z.B. politisch, strategisch, technisch, juristisch, divinatorisch. Diese Weisen im archaischen Griechenland waren weise in einer relativ undifferenzierten Gesellschaft, in die sie vollkommen integriert sind.⁶⁷ Als Gruppe werden sie aber charakteristischerweise erst wahrgenommen von Autoren, die in oder für Gesellschaften schreiben, in denen sich „Weisheit“ oder „Theorie“ ausdifferenzieren beginnt (Sophisten, Philosophengruppen) und – ebenso charakteristisch – natürlich von Leuten, die sich selbst als äquivalentes Differenzierungsprodukt einer neuen Zeit verstehen, d.h. eben als *Weise*, Intellektuelle oder Theoretiker. Für diese Leute werden die Sieben Weisen gewissermaßen Archetypen ihrer eigenen Existenz. Dieser Prozess lässt sich meines Erachtens beschreiben als eine Selbstvergewisserung des eigenen Status durch Kontinuitäts- oder Typologiekonstruktionen. Anders betrachtet: je deutlicher „Theorie“ sich innerhalb einer Gesellschaft irgendwie in Institutionen differenzierte, desto größer mußte das Interesse an der *Gruppe* der Sieben Weisen als eines Referenzpunktes in der Vergangenheit werden.

Diese spätere Gesellschaft ist, wenn meine Spekulationen das Richtige nicht allzu weit verfehlen, frühestens in die Zeit der Perserkriege zu setzen. Wenn man die Blickrichtung auf die Zeiten und Gruppen ausdehnt, die später Gebrauch gemacht haben von einem Konzept der „Sieben Weisen“ als einer wirklichen Gruppe, so kann man m.E. feststellen: kleinere Gruppen usurpieren die Sieben Weisen als eine Präfiguration ihrer eigenen institutionellen Verfasstheit und oft sogar als *Appell* zur Geschlossenheit. Das deutet sich bei Platon bereits an,⁶⁸ dessen Geschichte von Thales und der thrakischen Magd ganz klar ein Philosophenideal skizziert, das er in bekannter Alltags- und Volksferne für sich selbst reklamiert,⁶⁹ das können wir für Eudoxos von Knidos vermuten, der

⁶⁷ Siehe A. HAHN, Zur Soziologie der Weisheit, in: ASSMANN 1991, 47–57, hier 48f, 54. Die Sieben Weisen sind also keineswegs eine „autonome Intelligenz“ (MEIER 1987) im Sinne einer Sozialferne. Zur soziologischen Diskussion über funktionale Differenzierung siehe I. GILDENHARD, *Philologia perennis? Classical Scholarship and Functional Differentiation*, in: ders./M. RUEHL (Hrsg.), *Out of Arcadia* (BICS Suppl. 79), London 2003, 161–203, hier 180ff.

⁶⁸ *Prot.* 343A; vgl. *Hipp. mai.* 281C. Man hat außerdem den Eindruck, dass Sokrates durch die Chairephon-Anekdote (*apol.* 21A) irgendwie den Sieben Weisen angegliedert werden soll (so GÄRTNER 178; andeutend auch WEHRLI 1973, 195); siehe zum Motiv Diog.Laert. I 106f über Anacharsis und Myson in Chen. Da das Motiv schon bei Hippoxax begegnet, ist die Angleichung nicht umgekehrt erfolgt. So ergibt sich der Eindruck eines typologischen Bezugs des platonischen Sokrates auf die Sieben Weisen (und damit auch der platonischen Gruppe).

⁶⁹ *Th.* 174Af.

mit einer Gruppe von „Schülern“ nach Athen kam;⁷⁰ das steht vermutlich hinter dem großen Interesse des Peripatos an den Sieben Weisen;⁷¹ das ist ganz explizit der Fall im 1. Jambus des Kallimachos und vielleicht auch anderer frühhellenistischer Autoren wie Lobon aus Argos⁷² und Phoinix von Kolophon.⁷³ Es handelt sich fast schon um die Figur der aus der christlichen Geschichtstheorie bekannten Typologie. Vor allem bei Kallimachos sehen wir, wie die Weisen ein Exempel werden dafür, wie eine sozial differenzierte Theoretikergruppe auftreten *sollte*: nämlich gleichzeitig als Kontrast und als Vorbild der Normalgesellschaft.⁷⁴ In Alexandria, viel deutlicher als in Athen, gab es ja tatsächlich einen institutionalisierten und sich zunehmend professionalisierenden „Theoretikerstand“, der wie seine ganze Umwelt ganz neu war. Außerdem dürfte er von einem rabiaten Konkurrenzbewusstsein geprägt gewesen sein, das sich für uns u.a. in der außerordentlichen Popularität spiegelt, die das Motiv vom Agon der Sieben Weisen gerade in dieser Zeit besessen haben muss.⁷⁵ Grundsätzlich ist die Idee von den Sieben Weisen als einer archetypischen Gruppe, die zur Nachahmung einlädt, schon in S 48 φιλόσοφος γίνου präsent: Weisheit ist ein knap-

⁷⁰ Bei Diog.Laert. I 29f = FGrHist IV A 1, 1006 F 1 (über den Agon der Sieben Weisen, der Eudoxos vielleicht mit einer Analogie zu seinem eigenen Agon mit Platon versorgte). Vgl. Philodemos, *Acad.* Col. Y, Z. 4ff (S. 152 GAISER). Dazu L. ZHMUD, Die Beziehungen zwischen Philosophie und Wissenschaft in der Antike, in: *Sudh. Arch.* 78 (1994) 1–13, hier 2, 4; M. ASPER, *Mathematik, Milieu, Text*, in: *Sudh. Arch.* 87 (2003) 1–31, hier 25.

⁷¹ S.o. I 2.1. Die folgenden Peripatetiker haben sich mit den Sieben Weisen befasst: Aristoteles in *Περὶ φιλοσοφίας* (fr. 3 ROSE = fr. 28f GIGON); Theophrast (Plutarch, *Sol.* 4.2–8 = Test. 583 FORTENBAUGH), der *Περὶ τῶν σοφῶν* geschrieben haben soll (Test. 727.12 Fortenbaugh) und außerdem wahrscheinlich γνῶθι σεαυτὸν in *Περὶ παροιμιῶν* diskutierte (Stobaios III 21,12, Bd. 1, S. 558f HENSE); Dikaiarchos (Bd. 1, fr. 30–32 WEHRLI); Demetrios von Phaleron in *Τῶν ἐπτὰ σοφῶν ἀποφθέγματα* (Bd. 4, fr. 114 WEHRLI); FGrHist 228 F 1 BOLLANSÉE = Diog. Laert. I 22 = Thales 11 A 1 DK); Klearchos in *Περὶ παροιμιῶν* (Bd. 3, fr. 69–71 WEHRLI); Straton von Lampsakos (Bd. 5, fr. 146f WEHRLI); Hermippos v. Smyrna (FGrHist 1026 F 10 = Diog.Laert. I 42), der die Menge der Kandidaten diskutiert. Die Belege hat BOLLANSÉE 1999, 68f gesammelt. Grotesk OIKONOMIDES 1987, 73.

⁷² Lobon fr. 521 SH. Richtig haben H. LLOYD-JONES und P. PARSONS das für hellenistisch gehalten (aus einem *Septem sapientium convivium*).

⁷³ Kallimachos fr. 151 ASPER = 191 PFEIFFER, vgl. fr. inc. loc. 403 ASPER = 587 PFEIFFER. In beiden Fällen spielt gerade die Gruppenvorstellung die entscheidende Rolle; Phoinix von Kolophon bei Athenaios XI 496D (= CollAlex fr. 4, S. 234 POWELL). Wer in diesen Erzählungen der Weiseste der Sieben Weisen ist, Bias, Thales oder Solon, kann von jeweiligen politischen Vorlieben des Milieus des jeweiligen Verfassers abgehängt haben (siehe dazu BUSINE 2002, 60).

⁷⁴ BUSINE 2002, 71 erkennt hier nur antidelphisches Engagement.

⁷⁵ Übersicht über 17 Autoren und Versionen bei BUSINE 2002, 57.

pes Gut, etwas Exklusives, worauf ja gerade die Autorität des Weisen beruht. Die Aufforderung an den Weisheitssuchenden „Werde selber weise!“, ließe sich, nimmt man sie ernst, nur als Spott verstehen. Wenn dagegen diese Spruchsammlungen kreiert und tradiert wurden von Männern, die sich selbst gerade als Nachfolger dieser Sieben Weisen verstanden, und das innerhalb ihrer eigenen Gruppe, macht das Gebot natürlich selbstaffirmatorischen und gruppenstabilisierenden Sinn.

Diese Linie lässt sich auch bei zwei kaiserzeitlichen Autoren nachverfolgen: In der Belehrung der Könige Periandros und Amasis durch die Sieben Weisen bei Plutarch (*Conv.*) kommt ein Beratungsanspruch *als Gruppe* zum Ausdruck. Es ist ziemlich klar, dass die Vorschläge, die die Sieben Weisen zur Regierung von Gemeinwesen usw. machen (11 154Cff), zunächst einmal einen *Anspruch* Plutarchs ausdrücken.⁷⁶ Weiterhin platonisiert Plutarch die Sieben Weisen seines *Convivium*,⁷⁷ was bereits zeigt, dass er sie in irgendeiner Hinsicht als *alter ego* versteht. Die politischen Implikationen des *Convivium* sind rückwärtsgerichtet, anachronistischerweise pro-demokratisch⁷⁸ und lassen sich als typisch griechische Weigerung verstehen, die Gegenwart als Alternative zu einer glorifizierten Vergangenheit zu begreifen. Bei Diogenes Laertios finden wir nicht nur eine Sammlung älteren Materials zu den Sieben, sondern auch eine gewisse Bereitschaft, besonders die Geschichte ihres Agons romanhaft auszuschnüffeln (1 27–33). Ferner lässt sich aus den nur bei ihm überlieferten 19 Briefen dieser Weisen ein regelrechter Briefroman rekonstruieren,⁷⁹ der deutlich ein Gruppengedühl zeigt. Dort ist es allerdings eine Gruppe von mehr als sieben Weisen.⁸⁰ Hier lassen sich ebenso panhellenische Tendenzen erkennen, jedenfalls rücken die Weisen zusammen im Angesicht einer möglichen aufkommenden Persergefahr.⁸¹ Der Brief des Periandros an die Weisen⁸² geht offenbar sogar von *jährlichen* Versammlungen der Sieben Weisen aus, die voriges Jahr in Sardes bei Kroisos gewesen seien und nun zu Periandros nach Korinth kommen sollten.

⁷⁶ Dazu S. SWAIN, *Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World AD 50–250*, Oxford 1996, 389 u. ö.

⁷⁷ BUSINE 2002, 98f. Nach WEHRLI 1973, 196 geht der Inhalt des plutarchischen Weisensymposiums „wahrscheinlich“ auf „ein archaisches Volksbuch“ zurück. Nach meiner Auffassung ist der Begriff des „archaischen Volksbuchs“ in sich anachronistisch. Vermutlich handelt es sich um eine populäre, d.h. mündlich kursierende, Erzählung.

⁷⁸ Siehe AALDERS 1977, hier 31ff.

⁷⁹ Was DÜHRSEN 1994 getan hat. *Pace* DÜHRSEN (114f), der einen hellenistischen Verfasser vermutet, scheinen mir diese Texte eher den Panhellenismus der Zweiten Sophistik zu zeigen.

⁸⁰ Pherekydes kommt dazu in Diog.Laert. I 122, Anaximenes und Pythagoras in Diog.Laert. II 4.

⁸¹ Anaximenes an Pythagoras, Diog.Laert. II 5.

⁸² Diog.Laert. I 99.

Man sieht klar, wie hier das Weltwissen des anonymen Verfassers in seine Fiktion einer fernen Vergangenheit eingreift. Ähnlich wie bei Kallimachos, aber weniger deutlich fließt auch hier eine normative Vorstellung von „Theoretikern“ ein, die ebenso wie bei Plutarch auf den letztlich platonischen Anspruch der Mit-Gestaltung des politischen Lebens durch die Theoretiker hinausläuft.⁸³

Was ist also passiert? Für eine Gesellschaft, die nunmehr institutionelle Funktionsdifferenzierung von „Weisheit“ kennt, werden die Sieben Weisen zu einem „fernen Spiegel“ (B. TUCHMAN), in dem man sich bestens selbst erkennen, vielleicht als Gruppe überhaupt erst entwerfen und gelegentlich sich oder seine Ansprüche auch seiner Umwelt zeigen kann. Mit anderen Worten: von einem ionischen Integrationskonzept werden die Sieben Weisen zu einem Exempel für Kleingruppen, die sich um Wissenspflege bilden.⁸⁴ Die Sprüche werden gesammelt, gepflegt und geliebt (und ihr Corpus vermutlich erweitert) – wahrscheinlich aber nicht ihres wenig spektakulären Inhalts wegen, sondern weil sie als Ausdruck dieses Exempels dienen, das einer (oder mehreren) kleinen Gruppen als Vehikel des eigenen elitären Selbstverständnisses und als Chiffre ihres Anspruchs dient. So werden die Sieben Weisen seit Platon von einem *politisch-ethnischen* zu einem *sozialen* Integrationskonzept, nämlich für einen institutionalisierten „Schriftgelehrtenstand“. Dass die Akteure von „Weisheit“ sich in der westlichen Tradition bis heute als in einer antiken Tradition stehend begreifen,⁸⁵ sichert den Sieben Weisen ein wohlwollendes, weil identifikatorisches, Interesse der Nachwelt.⁸⁶ Das scheint mir die Quintessenz vor allem der Gastmahlitteratur zu sein (die im übrigen die für Weise typische und natürliche asymmetrische externe Kommunikation mit der Außenwelt durch eine symmetrische, aber

⁸³ DÜHRSEN 1994, 112.

⁸⁴ Neben all dem bleibt der panhellenische Appellcharakter der Sieben Weisen bestehen, siehe DÜHRSEN 1994, 89. Dass etwa die Einwohner von Miletupolis in Kyzikos und der griechisch-baktrischen Stadt von Aï-Khanum im heutigen Afghanistan eine Stele mit den Sprüchen der Sieben Weisen im Schrein des Kineas, ihres heroisierten Gründers aufstellten, die stolz verkündete, sie sei eine Abschrift des Klearchos vom delphischen Original, darf man sicher *auch* als ein Kontinuitätssignal verstehen. Zu den epigraphischen Realien s.o. I 4.2 und OIKONOMIDES 1980, hier 179–181. Ders. 1987, 68 Anm. 6 meint sogar, die Aufstellung dieser Stele sei von Klearchos als eine Maßnahme zur Hellenisierung dieses Gebiets gedacht gewesen.

⁸⁵ Genauer: dass eine Bereitschaft jeder neuen Gruppe besteht, sich selbst nach dem Vorbild der älteren zu entwerfen, d.h. eine Kontinuität zu konstruieren.

⁸⁶ RÖSLER 1991, 357: „Es wäre ein eigenes Thema – und gewiss ein lohnendes dazu –, die Hintergründe der andauernden Attraktivität der Sieben Weisen in Hellenismus, Kaiserzeit und Spätantike zu untersuchen.“ SANTONI 1983, 92 meint rührenderweise, dass die Sprüche wegen ihrer ethischen Qualität so lange überlebt haben.

eben *interne* Kommunikation ersetzt, bei der ihnen die Außenwelt als Leser über die Schulter schaut).⁸⁷

Das ändert sich nicht einmal in der christlichen Ära: die Sieben Weisen eignen sich als typologische Gruppe so gut, dass ihnen flugs auch christliche Prophezeiungen untergeschoben wurden, genauer gesagt, christliche Interpretationen von Christen fingierter Apollon-Orakel.⁸⁸ So erreichen sie einen wahrhaft „typologischen“ Status, nicht viel anders als die Propheten des Alten Testaments. Christliche Eliten usurpieren sie mühelos, wegen des Zusammenhangs mit „Bildung“ meist im funktionalen Umkreis von Statussymbolen.⁸⁹ Im soziologischen Sinne als Gruppentypologie begegnen wir ihnen in sogar noch der Bilderwelt des Hochmittelalters: Unerwarteterweise tauchen sie z.B. auf den Fassaden der Kathedralen in Reims und Clairmont-Ferrand auf.⁹⁰ Dort symbolisieren sie die *septem artes liberales*, als paganes Wissen, domestiziert und geadelt in einem christlichen Bildkontext. Betrachter dürften sie allerdings am ehesten als Präfiguration der Kathedralschulgelehrten gesehen haben, unter deren Fittiche sie sich gerade begaben.

Den Schluss soll ein Hinweis auf die Umkehrung dieses integrativen Gruppenkonzepts durch die von ihm Ausgeschlossenen machen: Irgendwann in trajanisch-hadrianischer Zeit, d.h. etwa gleichzeitig mit dem *Convivium* Plutarchs, war die Weisheit der Sieben Weisen so „knotig“ (SNELL) geworden, dass sie Parodien geradezu herausforderte. In einem Gebäude in Ostia, das zunächst eine Bar war und dann zu Thermen umgebaut wurde, fungierten unsere Sieben Weisen als Wanddekoration. Sie sitzen fröhlichen Gesichts auf Latrinenbänken. Ihre

⁸⁷ Siehe auch BRIGGS 1985, 795.

⁸⁸ Texte in *Theosophorum gr. Fr.* ed. H. ERBSE: ω 14 (S. 105), χ 5.7 (S. 111), vor allem aber π (S. 117–119), μ (S. 123–127) und Δ (S. 130–135). Obwohl das Konzept „Sieben Weise“ unverändert ist, erodiert der tatsächliche Kanon: Die letzten drei Texte nennen folgende Namen: Bias, Solon, Chilon, Thukydides, Menander, Platon; Solon, Thukydides, Plutarch, Aristoteles, Platon, Chilon; Plutarch, Ares (!), Dôn (?), Kleomedes, Platon, Aristoteles, Homer. Die Gruppe der Sieben Weisen wird einfach zu einem Sammelbecken für alle griechischen Denker, die man kennt.

⁸⁹ Ihre Sprüche finden sich auf Silberlöffeln: S.R. HAUSER, Spätantike und frühbyzantinische Silberlöffel. Bemerkungen zur Produktion von Luxusgütern im 5. bis 7. Jh., Münster 1992, 69–72, pl. 23–26, 52 (= SEG 42 [1992], 1096). Siebenergruppen von Philosophen sind ein beliebtes Motiv auf den Sarkophagen der Wohlhabenden: siehe EWALD 1999, 109 (allerdings meist Kyniker: ebd. 96–108); R. LATTIMORE, Themes in Greek and Latin Epitaphs, Urbana, Ill. 1962, 286 über den Rhetor T. Phaneus Modestus. Dasselbe gilt für die Fußböden der Oberschicht: Beispiele bei EWALD 1999, 97.

⁹⁰ Zu Reims E. MÂLE, *Religious Art in France. The Thirteenth Century* [...] (orig. Paris 1958), Princeton, NJ 1984, 431 Anm. 104; zu Clermont-Ferrand siehe Lex. d. christl. Ikonogr. II (1970) 704 und Abb. 3. In beiden Fällen beruht die Identifikation als Sieben Weise nur auf Geschlecht und Zahl.

Weisheit, die in geschmackvoller *capitalis rustica* dazu geschrieben ist, betrifft in schöner Unverblümtheit – das „Kacken“.⁹¹ Wer sich daran delectierte, verspottete Weisheit an sich, indem er den paradigmatischen Urweisen ein sehr elementares, gar nicht hehres und vor allem nicht elitäres Wissen zuschrieb. Die Komik liegt in einer Umwertung von Weisheit und provokanter Körperlichkeit.⁹² Mit der Waffe der Parodie wehren hier die trinkenden und badenden Allerweltsbürger den Eliteanspruch der Theoretiker ab.

III.

Die Worte der Sieben Weisen – ein Zeugnis volkstümlicher griechischer Ethik

⁹¹ Die drei noch erhaltenen Beischriften sind: *Ut bene cacaret ventrem palpavit Solon; durum cacantes monuit ut nitant Thales; vissire tacite Chilon docuit subdolos*. Edition und Kommentar bei E. COURTNEY, *Musa Lapidaria. A Selection of Latin Verse Inscriptions*, Atlanta, Ga 1995, Nr. 70a, S. 86, 292f. Siehe auch R. NEUDECKER, *Die Pracht der Latrine. Zum Wandel öffentlicher Bedürfnisanstalten in der kaiserzeitlichen Stadt*, München 1994, 35ff, 111.

⁹² Im gleichen Raum findet sich eine Inschrift *Amice fugit te proverbium/bene caca et irrima [= irruma] medicos*, die eine Wissenselite direkt angreift. Meines Erachtens fasst sie die Wirkung der Beischriften und der Darstellung der Sieben Weisen hier ziemlich präzise zusammen.

Abgekürzt zitierte Literatur

Texteditionen

- A. BERTINI MALGARINI, ΑΡΧΑΙΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΩΝ ΓΝΩΜΑΙ ΚΑΙ ΑΠΟΦΘΕΓΜΑΤΑ, in: *Elenchos* 5 (1984) 155-200
- J.FR. BOISSONADE, *Anecdota Graeca e codicibus regiis*, I, Paris 1829, Nachdruck Hildesheim 1962
- W. BRUNCO, *Zwei lateinische Spruchsammlungen*, Progr. Königl. Bayer. Studienanstalt Bayreuth 1885, 1-44
- H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus*, Cambridge 1959
- A. DELATTE, *Les sentences des sept sages du manuscrit d'Athènes 1070*, in: *Miscellanea G. Galbiati*, Milano 1951, 13-18
- H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrsg. v. W. KRANZ, Zürich/Hildesheim¹⁸ 1989 (unveränderter Nachdruck der 6. Auflage 1951)
- W. DITTENBERGER, *Sylloge inscriptionum Graecarum*, 4 Bd., Leipzig³ 1915-1924
- J.W. – A.M. DUFF (eds.), *Latin minor poets*, Cambridge (Mass.)/London 1935, Nachdruck 1982
- M.-O. GOULET-CAZÉ u.a., *Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres (Le livre de poche)*, ohne Ort 1999
- R.P.H. GREEN, *The Works of Ausonius. Edited with Introduction and Commentary*, Oxford 1991
- S. JAEKEL, *Menandri Sententiae*, Leipzig 1964
- M. MARCOVICH (ed.), *Diogenes Laertius, vitae philosophorum*, vol. I, libri I-X (BT), Stuttgart/Leipzig 1999
- A. MEINEKE, *Iohannis Stobaei Florilegium*, vol. IV, Leipzig 1857
- R. MERKELBACH/J. STAUBER, *Jenseits des Euphrat. Griechische Inschriften*, München/Leipzig 2005
- I.C. ORELLI, *Opuscula Graecorum veterum sententiosa et moralia*, I-II, Leipzig 1819-1821
- B.E. PERRY, *Aesopica*, Urbana 1952

- D. YOUNG, *Theognis* (BT), Leipzig 1961
- C. WACHSMUTH/O. HENSE (edd.), *Ioannis Stobaei Anthologium*, Berlin 1894-1912
- F. WEHRLI (Hrsg.), *Die Schule des Aristoteles*, Heft III Klearchos, Basel/Stuttgart 1948, ²1969; Heft IV Demetrios von Phaleron, Basel/Stuttgart 1949, ²1968; *Suppl. II Sotion*, Basel/Stuttgart 1978
- E. WOELFFLIN, *L. Annaei Senecae Monita et eiusdem morientis extremæ voces*, Erlangen 1878
- E. WÖLFFLIN, *Sprüche der sieben Weisen*, SB Bayer. Akad., philos.-philol. u. hist. Cl., 1886, 287-298

Sonstige Literatur

- G.J.D. AALDERS, *Political Thought in Plutarch's Convivium Septem Sapientium*, in: *Mnemosyne* 30 (1977) 28-39
- B. ALSTER, *Väterliche Weisheit in Mesopotamien*, in: *ASSMANN* 1991, 103-115
- B. ALSTER, *Proverbs from Ancient Mesopotamia*, in: *Proverbium* 10 (1993) 1-19
- A. ASSMANN (Hrsg.), *Weisheit* (Archäologie der Kommunikation 3), München 1991
- O. BARKOWSKI, Art. „Sieben Weise“, in: *RE* II 2 (1923) 2255-2261
- K. BERGER, *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament*, in: *ANRW* II 25.2 (1984) 1031-1883
- M.W. BLUNDELL, *Helping Friends and Harming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge 1989
- W. DEN BOER, *Private Morality in Greece and Rome* (Mn.Suppl. 57), Leiden 1979
- H. BOLKESTEIN, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum* (1939). Nachdruck Groningen 1967
- J. BOLLANSÉE, *Fact an Fiction, Falsehood and Truth: D. Fehling and Ancient Legendry about the Seven Sages*, in: *MH* 56 (1999) 65-75
- W. BRANDES, *Beiträge zu Ausonius. II. Der iambische Senar des Ausonius, insbesondere im Ludus septem sapientium* (Wiss. Beil. zum Jahresbericht d. Herzogl. Gymnasium zu Wolfenbüttel 1895), Wolfenbüttel 1895
- CH.L. BRIGGS, *The Pragmatics of Proverb Performances in New Mexican Spanish*, in: *Amer. Anthropologist* 87 (1985) 793-810

- G. BRUNCO, *De dictis VII sapientium a Demetrio Phalereo collectis*, in: *Acta Seminarii Philologici Erlangensis* 3 (1884) 299-397
- L. BRUIT ZAIDMAN, *Le commerce des dieux*, Paris 2001
- H. BRUNNER, *Altägyptische Weisheit*, Zürich/München 1988
- W. BÜHLER, *Zur handschriftlichen Überlieferung der Sprüche der sieben Weisen*, *Nachr. der Akad. der Wiss. in Göttingen, philol.-hist. Kl.*, Göttingen 1989, Nr. 1, 1-36
- W. BURKERT, *Die Griechen und der Orient. Von Homer bis zu den Magiern*, München²2004
- A. BUSINE, *Les sept sages de la Grèce antique. Transmission et utilisation d'un patrimoine légendaire d'Herodote à Plutarque*, Paris 2002
- P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard (EAug)*, 3 Bd., Paris 1974 bzw. 1975
- J. DEBUT, *Les documents scolaires*, in: *ZPE* 63 (1986) 251-278
- J. DEFRAZAS, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris²1972
- M. DETIENNE, *The Masters of Truth in Archaic Greece (orig. Paris 1967)*, New York 1996
- A. DIHLE, *Die Goldene Regel (SAW 7)*, Göttingen 1962
- S. DJURIĆ, *Mosaic of Philosophers in an early Byzantine Villa at Nerodimlje*, in: *VI Cologuio internacional sobre mosaico antiguo*, Palencia/ Mérida 1990, 123-134
- K.J. DOVER, *Greek Popular Morality in the time of Plato and Aristotle*, Oxford 1974
- N.CH. DÜHRSEN, *Die Briefe der Sieben Weisen bei Diogenes Laertios. Möglichkeiten und Grenzen der Rekonstruktion eines verlorenen griechischen Briefromans*, in: N. Holzberg (Hrsg.), *Der griechische Briefroman. Gattungstypologie und Textanalyse*, München 1994, 84-115
- B.C. EWALD, *Der Philosoph als Leitbild. Ikonographische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, Mainz 1999
- D. FEHLING, *Die sieben Weisen und die frühgriechische Chronologie*, Bern/Frankfurt a. M./New York 1985
- R. FELDMEIER, *Die Christen als Fremde (WUNT 64)*, Tübingen 1992
- J. FERGUSON, *Moral Values in the Ancient World*, London 1958
- J.T. FITZGERALD, *The Problem of Perjury in Greek Context*, in: L.M. White/O.L. Yarbrough (eds.), *The Social World of the First Christians*. FS W.A. Meeks, Philadelphia 1995, 156-177

- H. FLASHAR (Hrsg.), Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von Fr. Ueberweg, völlig neubearbeitete Ausgabe, Die Philosophie der Antike Bd. 3: Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos, Basel ²2004, Bd: 4/1: Die hellenistische Philosophie, 1. Kap. Epikur, Basel 1994
- R. FÜHRER, Zur handschriftlichen Anordnung der inschriftlichen 7-Weisen-Sprüche, in: ZPE 118 (1997) 153-161
- H. GÄRTNER, Art. „Die Sieben Weisen“, in: KIP V (1979) 177f
- TH. GÄRTNER, Die sieben Weisen bei Sidonius Apollinaris und Laurentius von Durham, in: WS 115 (2002) 321-327
- H. VON HEINTZE, Die erhaltenen Darstellungen der sieben Weisen, in: Gymnasium 84 (1977) 437-443
- A. HILKA, Eine bisher unbekannte lateinische Übersetzung einer orientalischen Fassung der sieben weisen Meister (Mischle Sendabar) (Sammlung mittellateinischer Texte 4), Heidelberg 1912
- K. HORNA, Art. „Gnome“, in: RE Suppl. VI (1935) 74-87
- M. HUYS, P.Oxy. 61.4099: A Combination of Mythographic Lists with Sentences of the Seven Wise Men, in: ZPE 113 (1996) 205-212
- E.A. JUDGE, Ancient Beginnings of the Modern World, in: T.W. Hillard (ed.), Ancient History in a Modern University, vol. 2 Early Christianity, Late Antiquity and Beyond, Grand Rapids 1998, 468-482
- J.FR. KINDSTRAND, Diogenes Laertius and the *Chreia* Tradition, in: Elenchos 7 (1986) 217-243
- M. KÜCHLER, Frühjüdische Weisheitstraditionen (OBO 26), Fribourg/Göttingen 1979
- F. LEO, Rez. W. Brandes, Beiträge zu Ausonius, in: GGA 158 (1896) 778-792
- M.J. LOSSAU (Hrsg.), Ausonius (WdF 652), Darmstadt 1991
- P. MARSHALL, Enmity in Corinth (WUNT II 23), Tübingen 1987
- H. MARTI, Zeugnisse zur Nachwirkung des Dichters Terenz im Altertum, in: U. Reinhardt/K. Sallmann (Hrsg.), *Musa iocosa*. Festschrift Andreas Thierfelder, Hildesheim/New York 1974, 158-178
- R. MARTIN, The Seven Sages as Performers of Wisdom, in: C. Dougherty/L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*, Cambridge 1993, 108-28
- H.-P. MATTHYS/R. HEILIGENTHAL, Art. „Goldene Regel“, in: TRE 13 (1984) 570-575
- CH. MEIER, Die Entstehung einer autonomen Intelligenz bei den Griechen, in: Sh.N. Eisenstadt (Hrsg.), *Kulturen der Achsenzeit [...]*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1987, 89-127

- H.J. METTE, ΜΗΔΕΝ ΑΓΑΝ, München 1933
- J.D. MIKALSON, Athenian Popular Religion, Chapel Hill/London 1983
- T. MORGAN, Literate Education in the Hellenistic and Roman Worlds, Cambridge 1998
- A. MOSSHAMMER, The Epoch of the Seven Sages, in: Calif. Stud. in Class. Antiqu. 9 (1976) 165-180
- A.K. NARAIN, On the Foundation and Chronology of Ai-Khanum: a Greek-Bactrian City, in: G. Pollet (ed.), India and the Ancient World (Orientalia Lovaniensia Analecta 25), Leuven 1987, 115-130
- H.F. NORTH, Sophrosyne, Ithaka 1966
- A.N. OIKONOMIDES, The Lost Delphic Inscription with the Commandments of the Seven and P.Univ. Athen. 2782, in: ZPE 37 (1980) 179-183
- A.N. OIKONOMIDES, Records of „The Commandments of the Seven Wise Men“ in the 3rd c. B.C., in: CB 63 (1987) 67-76
- L. PEARSON, Popular Ethics in Ancient Greece, Stanford (Cal.) 1962
- R. PINTAUDI/P.J. SIJPESTEIJN, Ostraka di contenuto scolastico provenienti da Marmuthis, in: ZPE 76 (1989) 85-94
- M. REISER, Erkenne dich selbst, in: TThZ 101 (1992) 81-100
- M. REISER, Love of Enemies in the Context of Antiquity, in: NTS 47 (2001) 411-427
- G.M.A. RICHTER, The Portraits of the Greeks, I, London 1965
- L. ROBERT, De Delphes à l'Oxus. Inscriptions Grecques nouvelles de la Bactriane, in: CRAI 1968, 416-457
- W. RÖSLER, Die Sieben Weisen, in: ASSMANN 1991, 357-65
- A. SANTONI, Temi e motivi di interesse socio-economico nella leggenda dei „Sette Sapienti“, ASNSP.L ser. III 13 (1983) 91-160
- W. SCHADEWALDT, Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee, in: DERS., Hellas und Hesperien I, Zürich/Stuttgart 1970, 669-685 bzw. Der Gott von Delphi, Frankfurt a. M. 1975, 9-31
- E.G. SCHMIDT, Bemerkungen zu den Gedichten des Ausonius, in: StudClas 3 (1961) 413-420
- L. SCHMIDT, Die Ethik der alten Griechen, Berlin 1882, 2 Bd., Nachdruck Stuttgart-Bad Cannstatt 1964
- W. SCHMITZ, Griechische und nahöstliche Spruchweisheit. Die *Erga kai hemerai* Hesiods und nahöstliche Weisheitsliteratur, in: R. Rollinger/Chr. Ulf (Hrsg.), Griechische Archaik. Interne Entwicklungen – externe Impulse, Berlin 2004, 311-333

- F. SCHULTZ, Die sprüche der delphischen Säule, in: *Philologus* 24 (1866) 193-226
- E. SCHWARTZ, Ethik der Griechen (Vorlesungsnachschrift, hrsg. von Will Richter), Stuttgart 1951
- B. SNELL, Mahnung zur Tugend, in: Ders., *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg³ 1955, 218-257
- B. SNELL, Zur Geschichte vom Gastmahl der Sieben Weisen (1954), in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Göttingen 1966, 115-118
- B. SNELL, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, München 1938, ³1952, ⁴1971. It. Neuausgabe von M. RAMELLI, *I Sette Sapienti, vite e opinioni*, Mailand 2005
- J. STANJEK, *Quaestionum de sententiarum septem sapientium collectionibus pars I*, Breslau 1891
- R. STRÖMBERG, *Griechische Sprichwörter*, Göteborg 1961
- Ch.M. TERNES, *Griechische Weisheit im Werk des Ausonius*, in: LOSSAU (Hrsg.) 1991, 81-99
- H. TRÄNKLE, ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ, in: *WJfA* 10 (1984) 19-31
- K. TREU, Art. „Freundschaft“, in *RAC* 8 (1972) 418-435
- M. TZIATZI-PAPAGIANNI, *Die Sprüche der sieben Weisen. Zwei byzantinische Sammlungen* (Beitr. zur Altertumskunde 51), Stuttgart/Leipzig 1994
- M. TZIATZI-PAPAGIANNI, Eine gekürzte Fassung der delphischen Sprüche der 7 Weisen, in: *Hermes* 125 (1997) 309-329
- F. WEHRLI, ΛΑΘΕ ΒΙΩΣΑΣ, Leipzig/Berlin 1931
- F. WEHRLI, *Gnome, Anekdote und Biographie*, in: *MH* 30 (1973) 193-208
- U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Erkenne dich selbst*, in: ders., *Reden und Vorträge II*, Berlin⁴ 1926, 171-189
- E. G. WILKINS, *The Delphic Maxims in Literature*, Chicago 1929
- D. ZELLER, *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern* (FzB 17), Würzburg² 1983
- D. ZELLER, *Die Worte der Sieben Weisen und die neutestamentliche Paränese*, in: H. Bürkle (Hrsg.), *Grundwerte menschlichen Verhaltens in den Religionen* (Religionswissenschaft 6), Frankfurt a. M. usw. 1993, 89-100
- D. ZELLER, *Selbstbezogenheit und Selbstdarstellung in den Paulusbriefen*, in: *TThQ* 196 (1996) 40-52