

Der Stoff der Macht – Kleideraufwand, elitärer Konsum und Homerisches Königtum

I. Die Autorität von Geweben

„Mägde! Was säumt ihr, deren Auftrag es ist und Amt, / Des Weges Grund zu decken mit Teppichen (πετάσασιν)? / Sogleich ersteh ein purpurüberdeckter Pfad (πορφυρόστρωτος πόρος), / Daß in das Haus führ unverhofft ihn Dikes Macht! / Das Weitere – Sorge wird's, von keinem Schlaf besiegt, / Gerech ihm richten, wie's der Götter Rat verhängt“ (Aesch. *Ag.* 908–13; Übersetzung O. Werner). Als das athenische Publikum im Jahre 458 v. Chr. diese Worte Klytaimestras in der Aischyleischen Verarbeitung des epischen Stoffes um den Trojanischen Krieg vernahm, mußte ihm gewiß sein, daß Agamemnons Schicksal besiegelt war. Der Dichter läßt Agamemnon zwar zunächst zögern, den ausgebreiteten Stoff zu betreten, der hier *pétasma*, an anderer Stelle *heímata*, *hyphai* oder *poikilia* genannt wird, – angeblich aus Furcht vor der Götter Neid, denen allein er eine solche Ehre zuweist, auf Buntwebereien (*poikilia*) zu schreiten: „Man soll als Menschen, nicht als Gott mir Ehr antun. / Auch ohne Fußabtreter und solch bunten Prunk (χωρίς ποδοψήστρων τε καὶ τῶν ποικίλων) / Tönt Ruhm mir weithin“ (926–8). Erst barfuß wagt er es, über die silbererkauften Gewebe (*hyphai*) zu schreiten, die ins Haus und damit ins Verderben führen: „Daß mich, schreit ich auf meererschaffner Pracht (ἐμβαίνονθ' ἄλουργέων), nicht aus / Der Götter Auge fernher treff ein Strahl des Neids! / Groß ist die Scheu, dem Haus zu schaden, mit dem Fuß / Beschädigend Reichtum silbererkaufter Weberein (ἀργυρωνήτους θ' ὑφάς)“ (946–9). Sowohl in der Vorausschau der Ermordung des Agamemnon im Bade durch die Seherin Cassandra als auch in der Schilderung der vollbrachten Tat durch Klytaimestra ist es tatsächlich ein Stück Stoff, *péplos* und *heíma* (1383) genannt, der zur Falle stilisiert wird: „Im Netzgewand (ἐν πέπλοισιν) / Ihn fangend, jäh, mit schwarzen Horns, des Werkzeugs, Wucht / Stößt sie; er stürzt in Wasserbeckens Flut. Des heimtückschen Mordbades Plan (δολοφόνου λέβητος), sag ich dir,“ verkündet Cassandra, bevor sie das Haus betritt (1126–9).¹

Stoff, altfranzösisch *estoffe* („Gewirk“, „Gewebe“), ist politisch nicht bedeutungslos, das lehrt nicht nur das antike Beispiel.² Der rote ‚Teppich‘, dem in der Tragödie eine unheilbringende Symbolik zukommt, ist in politischen Ritualen auch heute noch gegenwärtig, wenngleich mit einer anderen Bewertung. Auf ihm schreiten Staatsgäste zum Empfang; das Betreten des roten Teppichs zeigt Rang und Wertschätzung an. Das wußte auch der erste Bundeskanzler der neu gegründeten Bundesrepublik Deutschland, Konrad Adenauer, als er 1949 seinen Antrittsbesuch bei den drei Hohen Kommissaren anläßlich der Übergabe des Besatzungsstatus machte. Er trat selbstbewußt auf den Perserteppich, auf dem die Vertreter der Siegermächte standen, wohl wissend, daß er damit etwas signalisierte, was ihm als Repräsentanten des besiegten Deutschland nicht zustand: Status, Teilhabe an der politischen Macht, Zugehörigkeit zu den westlichen Siegermächten. Der Schritt auf den Teppich erwies sich im Nachhinein als nichts anderes als ein Schritt auf dem Weg zur Wiedergewinnung staatlicher Souveränität.³

Aufgrund der Möglichkeiten, die Muster und Farben bieten, enthält Stoff ein nahezu grenzenloses kommunikatives Potential, das dem der Sprache gleichkommt.⁴ Für die Frühe Neuzeit hat Simona Slanicka diese kommunikative Funktion von stofflichen Bildzeichen unlängst in ihrer Analyse der Devisen (Herrschaftszeichen) burgundischer Herzöge anschaulich gemacht, unter denen der Hobel herausragt. Er zierte nicht nur

¹ Von einem *pháros* und von einem *péplos* ist in der Schilderung des Mordes durch Apollon in Aesch. *Eum.* 633–4 die Rede.

² Das französische *estoffe* stammt möglicherweise von griech. *stýphein* = zusammenziehen. Kluge 1967, 752.

³ Köhler 1998, 40.

⁴ Lurie 1981; Weiner und Schneider 1989.

die Gewänder des Herzogs, sondern auch die Kleidergeschenke an adelige Gefolgsleute und höfische Bedienstete, und diene so der visuellen Formation von höfischen und hochadeligen Klientelsystemen, deren innere Hierarchiestufen in der unterschiedlichen Qualität der Materialien, der Stoffe und Färbetechniken sichtbar gemacht war.⁵ Über Stoffe lassen sich, wie Slanicka zeigt, Zugehörigkeit und Ausschluß symbolisieren; sie verheißen Status wie Rang und machen zugleich Unterordnung kenntlich; sie sind Träger von Botschaften aller Art. Gerade bebilderte Stoffe stellen ein ideales Repräsentationsmedium dar, da Bilder gegenüber der Sprache den Vorzug haben, unmittelbar Emotionen auszulösen und zu bearbeiten.⁶

Diese Beobachtungen können auch für die Deutung der Machtsymbolik von Stoffen in antiken Kontexten von Nutzen sein. Nachdem sich die altertumswissenschaftliche Forschung lange Zeit auf die Bedeutung der Purpurfarbe als Status- und Herrschaftszeichen konzentriert hat,⁷ richtete sich in den letzten Jahren das Interesse verstärkt auf die textile Bildsprache und die ihr zugrunde liegende Technik der Bildweberei.⁸ Hier geht es nicht nur um die Decodierung des moralischen Wertekanons, der über Farbe und Muster von Kleidung gerade zur Zeit der attischen Tragödie transportiert wird.⁹ Neu sind vor allem Reflexionen über den Ort von Gewebebildern im kosmologisch-philosophischen Denken der Griechen, aus denen eine autoritative Funktion von Geweben hervorgeht.¹⁰

An eben diese Forschungen möchte ich hier anknüpfen und dabei den Faden aufgreifen, den John Scheid und Jesper Svenbro in ihrer Studie „Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain“ von 1994 gesponnen haben. Ausgangspunkt ihrer Betrachtung bildet die Webmetaphorik in Platons Dialog über den idealen Staatsmann. Hier geht Platon der Frage nach, welche Fähigkeiten einen *politikós* auszeichnen und benutzt zu deren Beantwortung das Bild der Webkunst.¹¹ Es handelt sich bei der *πολιτική τέχνη* nicht um die Anwendung praktischen Wissens (*ἐπιστήμη πρακτική*), wozu er etwa die Kriegsführung (*στρατηγία*) und die Richtertätigkeit (*τέχνη δικαστική*) zählt (Pl. *Resp.* 303e–305e), sondern um eine übergeordnete *téchne*, die auf der Verfügung von Erkenntniswissen (*ἐπιστήμη γνωστική*) beruht (258c–e). Diese zielt darauf ab, wie ein Hirte Aufsicht über die Menschen zu üben und diese zu erziehen, indem sie den besonnenen Charakter mit dem tapferen Charakter, die *σωφροσύνη* mit der *ἀνδρεία*, in jedem Einzelnen miteinander verbindet. Eben diese Verknüpfungstechnik ist für Platon mit der Webkunst (*τέχνη ὑφαντική*) vergleichbar, die auf der sauberen Verflechtung von festgedrehtem Kettfaden (*στήμων*), und weich gesponnenem Einschlagfaden (*κρόκη*), zu einem Gewebe beruht (283b; 309b). Der Dialog endet mit dem Ausblick: „Denn darin besteht die einzige und ganze Aufgabe der (königlichen) Kunst des Zusammenwebens (*βασιλικῆς συνυφάνσεως ἔργον*): niemals zuzulassen, daß sich der besonnene Charakter von den Tapferen (*σώφρονα ἀπὸ τῶν ἀνδρείων ἦθη*) trennt, sondern sie durch gleiche Ansichten und Ehren und Meinungen und gegenseitige Verpflichtungen miteinander zu verweben (*συγκεκοιλίζοντα*) und so aus ihnen das glatte und, wie man sagt, schön gearbeitete Gewebe (*ὑφασμα*) herzustellen und ihnen jederzeit gemeinschaftlich die Ämter in den Städten zu übertragen“ (310e; Übersetzung Rufener).

Für Scheid und Svenbro erklärt sich die Platonische Webmetaphorik aus sich selbst. Für sie ist es unmittelbar einleuchtend, daß der Webvorgang, das Kreuzen und Verknüpfen von Kett- und Einschlagfaden, ein einfaches Modell darstellt, das Zusammenfügen von Gegensätzen zu benennen und gesellschaftliche Zusammenhänge zu versinnbildlichen, wie dies auf ritueller Ebene über die Gewandweihe zu Ehren der Stadtgotttheit in vielen griechischen Städten geschah.¹² In der Platonforschung ist die Gewebemetapher dagegen auf

⁵ Slanicka 2002, insb. 17–22.

⁶ Slanicka 2002, 41.

⁷ Reinhold 1970; Blum 1998.

⁸ Grundlegend zur Rekonstruktion der Musterweberei: Barber 1991; 1992; zu Gewebefunden in Griechenland vgl. die Zusammenstellung bei Vickers 1999; speziell zum Motiv der Lotusblüte auf Gewändern: Koch-Harnack 1992; zum ökonomischen Wert der Frauenarbeit: Reuthner 2006.

⁹ Mit dem Kleiderwechsel vom ionischen *chiton* zum dorischen *péplos* in der Zeit nach den Perserkriegen beschäftigt sich Geddes 1989; mit den spezifisch weiblichen Kleiderreglementierungen befassen sich Mills 1984 und Culham 1986; allgemein zur Aufwandsbeschränkung: Bernhardt 2003.

¹⁰ Scheid und Svenbro 1994; Nagy 2002; Harlizius-Klück 2004.

¹¹ Zur Gewebemetaphorik vgl. Wagner-Hasel 2005.

¹² Scheid und Svenbro (1994) nehmen mit dieser Erklärung eine Forschungstradition auf, die über Robert Eislers Deutung der Gewebemetaphorik als Reflex auf die im Orient beheimatete Idee eines von Göttern und Königen getragenen kosmischen Mantels zurück zu Johann Jakob Bachofens Studie „Oknos, der Seilflechter“ von 1859 führt, in der dieser „der Webarbeit und dem

die Platonische Methode, auf die dialektische Struktur seiner Dialoge, auf das ständige Scheiden und erneute Zusammenfügen von Sachverhalten und Begriffen bezogen worden, zumal er sie selbst für sprachliche Gebilde benutzt. Nach Shinro Kato fungiert das Bild des webenden Politikos als *parádeigma*, das sowohl als Beispiel für etwas als auch als Methode verstanden werden kann, die das Ganze des Dialoges strukturiere. Als Beispiel für etwas eingesetzt, diene das *parádeigma* dazu, über einen lebensweltlichen Bezug abstrakte Sachverhalte verständlich zu machen.¹³ Da aber Platon die *politiké téchnê* als *téchnê hyphantikê* von anwendungsorientierten Wissensbereichen wie Richten oder Kriegsführung abgrenzt und stattdessen zur *epistêmê gnôstikê* zählt, scheint mir im Bild des Webens ein unmittelbarer lebensweltlicher Bezug eben nicht intendiert.

Eine sowohl technologische als auch philosophische Erklärung bietet die Textil- und Kunstwissenschaftlerin Ellen Harlizius-Klück. Sie knüpft sowohl an Scheid und Svenbro als auch an Kato an, stellt aber die Gewebemetaphorik Platons in eine philosophische Tradition, die sie ihrerseits wiederum auf die Herstellung von kosmologischen Gewebebildern zurückführt. Ihrer Meinung nach stehen die dialektische Methode und das Bild des webenden Politikos in einer philosophischen Tradition der Transformation von Gewebebildern, die den Kosmos darstellen sollen, in ein philosophisches Beschreibungssystem, die mit der pythagoreischen Zahlenlehre ihren Ausgang nimmt. Die Vorstellung der Pythagoreer, die Welt bestehe aus Zahlen oder sei in rationalen Zahlenverhältnissen darstellbar, deutet sie als Transformation zahlentheoretischer Regeln und Verhältnissen aus der Weberei, die hier dazu dienten, mustertechnische Probleme zu lösen. Denn Weben setzt die Handhabung von Zahlenzerlegung und der Proportionslehre voraus. Dazu gehört vor allem die Kenntnis der Lehre von der geraden und ungeraden Zahl, die für das Anzetteln eines Gewebes unabdingbar ist. Nicht das Kreuzen von Einschlag- und Kettfäden, sondern die Notwendigkeit, mit Hilfe eines Trennstabes Kettfäden zu heben und zu senken, um ein Fach zu bilden, durch das der Schußfaden hindurchgezogen werden kann, korrespondiert mit der dialektischen Methode des permanenten Entscheidens zwischen zwei Alternativen.¹⁴ In ihren Augen liefert die Weberei „mit ihrem planmäßigen Anfang als Ordnung der Kettfäden in Gruppen gerader und ungerader Fäden sowie mit ihrer Möglichkeit der wiederholten Planung und Produktion von Mustern und Bildern ein erstes rationales Weltbild.“¹⁵ Eine entscheidende Ordnungsfunktion weist sie der Gewebeanfangskante zu, deren Herstellung nicht am Gewichtwebstuhl, sondern mit Hilfe einer eigenen Vorrichtung, der Brettchenweberei, erfolgte. „Die Brettchen sind meist quadratisch, ... haben Löcher in der Nähe der Ecken, durch die die Kettfäden des Bandes gezogen werden, um das Fach zu bilden ... Die Kettfäden eines Brettchens werden ... durch das Drehen bei der Fachbildung zu einer Schnur geformt und durch die quer laufenden, aber nur am Rand sichtbaren Schußfäden nebeneinander gehalten.“¹⁶ Optisch erweckt die Kante so den Eindruck, aus nebeneinanderliegenden Schnüren zu bestehen. An Gewebefunden konnte man erkennen, daß die Schußfäden der gewebten Bänder an einer Seite als Kettfäden durch das gesamte Gewebe gehen.¹⁷ Das bedeutet, daß die ursprünglichen Schußfäden der Gewebeanfangskante nach dem Anbringen der Gewebekante am Kettbaum des Webstuhls zu Kettfäden werden und daher beim Herstellen der Gewebeanfangskante bereits der Plan für das gesamte Gewebe bedacht werden muß. Da es von allen Phasen des Webens Vasenbilder gibt, jedoch nie das Anzetteln des Gewebes gezeigt wird, vermutet Harlizius-Klück, daß die Herstellung ein geheim gehaltener sakraler Akt war, der im Falle der Gewandweihe in Athen Sache der Arrhephoren war.¹⁸

Unabhängig von diesen Forschungen hat der Klassische Philologe Gregory Nagy auf sprachliche und logische Korrespondenzen zwischen Gewebeanfangskante (*δίασμα, ἔξαστις*), dem Hymnos als Loblied an Götter und Heroen und der Vorrede, dem Prooimion der Dichter und Historiker aufmerksam gemacht.

gekreuzten Ineinanderschlagen der Faden“ eine erotische und kosmologische Bedeutung zugeschrieben hatte. Im „Bilde des Spinnens und Webens“ meinte Bachofen den symbolischen Ausdruck der „Tätigkeit der bildenden, formenden Naturkraft“ wie auch des Menschenlebens „als ein grosses Schicksalsgewebe“ zu entdecken. Bachofen 1954, 359–69. Nach Eisler (1910, 242) ist die Idee der webenden Natur allerdings eine orphische und neuplatonische Vorstellung.

¹³ Kato 1995, 162–74.

¹⁴ Harlizius-Klück 2004, insb. 129.

¹⁵ Harlizius-Klück 2004, 126.

¹⁶ Harlizius-Klück 2004, 106.

¹⁷ Vgl. die Mantelfunde von Verucchio (Etrurien) aus dem 7. Jh. v. Chr., die eine solche Gewebeanfangskante aufweisen. Zur Diskussion Stauffer 2004.

¹⁸ Harlizius-Klück 2004, 107–9.

Hymnos wie Prooimion, die beide eine textile Wurzel haben – ὕμνος leitet er von ὑφαίνω „ich webe“ und προοίμιον von ep. οἴμη „Faden“ ab¹⁹ – sind nach den Beobachtungen von Nagy als autoritative Setzungen zu verstehen, die sicherstellen, daß ein Ganzes aus dem entsteht, was folgt. Dieses sowohl in Homers Gesängen über Herodots Vorrede zu seinen Historien bis hin zu Aristoteles' Reflexionen über die Poetik zu findende Konzept eines autoritativen Anfangs orientiert sich an der Gewebeanfangskante als planerischen Ausgangspunkt des gesamten Gewebes.²⁰ Auf die Autorität dieser in rituellen Kontexten angefertigten Gewebeanfangskante, so argumentiert Gregory Nagy, griffen Historiker und Philosophen dann zurück, wenn sie ihren Werken eine besondere Autorität verleihen wollten und einem Hymnos gleich betrachteten oder – wie Platon seinen Dialog „Timaios“ – als ein ebensolches Meisterwerk verstanden wie den gemusterten Peplos, den die Athener ihrer Stadtgöttin an den Panathenaien darbrachten.²¹

Wenn also antike Autoren wie Aischylos oder Platon sich der Gewebemetaphorik bedienten, dann geschah dies offensichtlich vor dem Hintergrund einer kulturellen Praxis, der zufolge die Tradierung von Wissen nicht nur über Wort und Schrift, sondern auch über Gewebe erfolgte. Die Verfügung über derartige autoritative Gewebe, das ist meine an anderer Stelle ausgeführte These, macht einen wesentlichen Kern des homerischen Königtums aus.²² Ich möchte im folgenden diese These weiterführen und fragen, inwiefern diese Vorstellung von autoritativen Geweben auch die Wirkung des Purpurgewebes der Klytaimestra in der attischen Tragödie bestimmt. Über den Nachweis einer autoritativen Bedeutung von Geweben hinaus geht es mir hier um die strukturellen Hintergründe des politischen Diskurses über den ostentativen Verbrauch von textilen Gütern ganz allgemein.

II. Gewebebilder und Königsmacht im Epos

Es gehört zu den Ungereimtheiten der epischen Erzählung, daß niemals die Weitergabe der königlichen Macht, faßbar in den Begriffen τιμή und γέρας, an den Sohn geschildert wird. Wenn von der Weitergabe die Rede ist, dann stets im Kontext von Heirat. In Lykien gewinnt Bellerophon seine königliche *timé* über die Heirat mit der Königstochter (*Il.* 6,192–5); die Freier der Penelope suchen das *geras* des Odysseus über die Heirat mit der Witwe des βασιλεύς zu erlangen. (*Od.* 15,521–2). Christoph Ulf hat in seiner Studie über die Homerische Gesellschaft deshalb – wie bereits viele vor ihm – an der Erbllichkeit des Königtums Zweifel angemeldet.²³ Pierre Carlier dagegen hat in seiner Studie über das Königtum bei den Griechen die Erbllichkeit zu retten versucht, indem er als Träger der königlichen Macht nicht einen einzelnen, sondern das gesamte Königshaus ausgemacht hat; die Helden verlören ihr Königtum und gewönnen ein neues durch Heirat.²⁴ Ich habe an anderer Stelle die Auffassung vertreten, daß sich die Widersprüche auflösen lassen, wenn man das Königshaus als Bindungsverhältnis des Paares begreift und von der Existenz geschlechtsspezifischer Machtfelder ausgeht.²⁵ Erkennbar ist ein solches Verständnis des homerischen Königtums vor allem in der Schilderung der gastlichen Aufnahme des Odysseus bei den Phaiaken.

¹⁹ Nagy 2002, 70–2 im Verweis auf Hom. *Od.* 8,74. Seiner Meinung nach ist die Bedeutung von οἴμος bzw. οἴμη als „Weg“ eine metaphorische Erweiterung der Idee des Fadens.

²⁰ Bei Homer beginnt der epische Vortrag der Sänger mehrfach mit der Anrufung der Götter (*Od.* 8,499) bzw. mit einem *hymnos* (*Od.* 8,429). Diese Anrufung sorgt nach Nagy (2002, 72–80) dafür, daß das Epos selbst zum Hymnos wird, d. h. göttliche Autorität gewinnt. Weitere Belege findet er bei Pindar und Aristoteles. Nach Pindar (*Nem.* 2,1–3) nähern die Homeriden die Epen zusammen und beginnen ihren Vortrag mit dem Prooimion des Zeus. Nach Arist. *Poet.* 7,1450b ist vollständig das, was Anfang, Mitte und Ende hat und über eine Ordnung verfügt. Auch in Ciceros Gesetzen (*Cic. Leg.* 1,3,9) findet er dieses Konzept wieder.

²¹ Pl. *Ti.* 20e–21a; Nagy 2002, 70ff., 98.

²² Wagner-Hasel 2000a, insb. 152–65 und 187–205. Vgl. auch Wagner-Hasel 2002.

²³ Ulf 1990, 10–1, 80. Grundlegend: Finley 2005; Qviller 1981; Donlan 1989.

²⁴ Carlier 1984, 190. Carlier betreut zur Zeit eine Studie über die Königin in der griechischen Antike (persönliche Auskunft Januar 2003).

²⁵ Wagner-Hasel 2000a, Kapitel IV. Eine Kurzfassung der dort niedergelegten Erkenntnisse befindet sich in Wagner-Hasel 2000b.

Pierre Vidal-Naquet hat das Königreich der Phaiaken als ideale Gegenwelt zum Königreich des Odysseus auf Ithaka interpretiert, das durch die Abwesenheit des Odysseus in Unordnung geraten ist.²⁶ Dazu gehören die unaufhörlichen Gelage der Freier der Penelope, die die Güter des Hauses ohne Gegengabe verzehren und die Regeln der Gastfreundschaft nicht kennen. Die Phaiaken hingegen beherrschen die Regeln der Gastfreundschaft. Diese Regeln aber folgen einem geschlechtsspezifischen Muster. Während es Sache der Männer ist, den Fremden Geleit zu gewähren, unterliegt die Versorgung der Gäste mit Kleidung und Tuchen für das Nachtlager den weiblichen Mitgliedern eines ranghohen Hauswesens. Sehr deutlich wird dies in der Schilderung der Reaktion der Phaiaken auf die Erzählung des Odysseus. Nach einer langen Irrfahrt durch das Mittelmeer gelangt Odysseus an die Ufer der Insel Scheria, wo er von der ‚Königstochter‘ Nausikaa gastfreundlich aufgenommen und in den ‚Palast‘ der Eltern geschickt wird. Im Kreise der Tischgemeinschaft des ‚Königs‘ und der ‚Königin‘ erzählt Odysseus von den ihm widerfahrenen Leiden. Als er ans Ende seines Berichts gelangt, ist es zunächst Arete, die ‚Königin‘, die das Wort ergreift und die innere und äußere Erscheinung des Fremden, sein *eidos* und seine *phrên*, beurteilt: „Phaiaken! wie erscheint euch dieser Mann zu sein an Aussehen und Größe und Verständigkeit im Innern? Mein Gast zwar ist er, ein Jeder aber hat Anteil an Herrschaft: *timê* – Φαίηκες, πῶς ἕμιν ἀνὴρ ὄδε φαίνεται εἶναι εἶδός τε μέγεθός τε ἰδὲ φρένας εἴσας; ξείνος δ' αὐτ' ἐμός ἐστιν, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς.“ (Od. 11,336–8). Auf diese Feststellung hin folgt die Aufforderung an die in der Halle versammelten ‚Mittkönige‘ (*basilêes*) des Alkinoos, Odysseus nicht ohne Gaben fortzuschicken. Das Urteil wird schließlich durch den Mund des greisen Echeneos bestätigt: „Die verständige *basileia* hat nicht gegen unsere Meinung gesprochen – ὦ φίλοι, οὐ μὲν ἡμῖν ἀπὸ σκοποῦ οὐδ' ἀπὸ δόξης μυθεῖται βασιλεία περίφρων“ (Od. 11,344–5). Deshalb fordert er die übrigen *basilêes* auf, ihr zu folgen (ἀλλὰ πίθεσθε), weist aber zugleich Alkinoos Handeln, *érgon*, und Wort, *épos*, zu (Od. 11,346); „Ἀλκινόου δ' ἐκ τοῦδ' ἔχεται ἔργον τε ἔπος τε.“ Dieser besorgt das Geleit für Odysseus, das Alkinoos als exquisiten männlichen Aufgabenbereich ausweist: „Das Geleit ist Sache der Männer, am meisten aber meine, dem nämlich die Macht (*krátos*) im Volk (*dêmos*) gebührt – πομπῆ δ' ἀνδρῶσσι μελίσει πάσι, μάλιστα δ' ἐμοί· τοῦ γὰρ κράτος ἔστ' ἐνὶ δήμῳ“, bekräftigt er (Od. 11,352–3).

Wir haben es hier mit einem Zusammenspiel einer *basileia*, eines *basileús* und einer Gruppe von *basilêes* zu tun, das bereits bei der ersten Begegnung mit dem Fremden vom Dichter in Szene gesetzt wird.²⁷ Das Urteilen mit dem Auge ist Sache der *basileia*, während die Umsetzung des Urteils dem *basileús* obliegt, dem das weisende Wort (*épos*) zusteht. Dieses Wort hat Aufforderungscharakter in dem Kreis, der auf Alkinoos wie auf einen Gott hört, auf den *dêmos* der Phaiaken. So heißt es von Alkinoos, daß der *dêmos* auf ihn wie auf einen Gott hört (Od. 7,10–1: „θεοῦ δ' ὡς δῆμος ἄκουεν“), während von Arete gesagt wird, daß sie wie ein Gott angesehen wird (Od. 7,71–2: „θεὸν ὡς εἰσορόωντες“). Beider Tun bedarf der Bestätigung durch weitere *basilêes*, für die die Rede des Echeneos steht.²⁸ Erklären läßt sich diese Aufgabenteilung bei der Aufnahme des Fremden mit den unterschiedlichen Kompetenzen, auf denen im Epos die Herrschaft, von dem Dichter mit dem Begriff *timê* belegt, beruht. Im Falle des Alkinoos basiert die *timê* auf der Organisation des räumlichen Geleits, der Bewerkstelligung der Schiffsreise des Odysseus. Das Meer ist genau die Region, die Poseidon, der Schutzgott der Phaiaken, in der Sphäre der Götter als seinen speziellen Herrschaftsbereich, als seine *timê* erhalten hat (Il. 15,189–90). Sie impliziert die Herrschaft über Menschen und Räume, die mit dem Begriff *ἀνάσσειν* belegt wird und ausschließlich männliches Handeln meint.²⁹ Die Kompetenz der Arete, ihre *timê*, ist das soziale Geleit und basiert auf der Produktion textiler Zeichen, die Gedächtnisfunktion besitzen. Das gilt sowohl für das Totenritual, wo über Kleidung der Nachruhm, das *κλέος* des Toten transportiert wird,³⁰ als auch für das hier in Szene gesetzte Ritual der gastlichen Aufnahme, wo die Neueinkleidung der Verwandlung des Fremden in einen Zugehörigen dient und textile Gaben als Erinnerungszeichen der hergestellten Beziehung fungieren.³¹ Der greise Heros Echeneos hingegen repräsentiert mit seinem

²⁶ Vidal-Naquet 1989, 51.

²⁷ Vgl. Hom. Od. 6,289–315; 7,139–71. Hier wird Odysseus zunächst von Nausikaa an Arete verwiesen, an die er die Bitte um Aufnahme zu richten habe; in der konkreten Aufnahmesituation ist es dann Alkinoos, der den Fremden vom Herd zum Sitz führt, nachdem Echeneos um das weisende Wort des Alkinoos gebeten hat.

²⁸ Zum Konsensprinzip als Kennzeichen politischen Handelns bei Homer vgl. Flaig 1994.

²⁹ Belege bei Wagner-Hasel 2000a, 180.

³⁰ Wagner-Hasel 2000a, 159–61, 213–9.

³¹ Wagner-Hasel 2000a, 104–30.

Alter eine Art Körpergedächtnis, in dem ebenso wie in den Geweben der Frauen das Wissen um zentrale Werte der Gesellschaft aufgehoben ist.³²

Auch die Analyse des Begriffs *gêras*, der ebenfalls die Macht des *basileús* umreißt, stützt diese Deutung. Justus Cobet hat das *gêras* als konkrete Gratifikation für die Ehrenstellung des *basileús* definiert.³³ Das *gêras* kann den Ehrenanteil beim Mahl, ein Stück Fleisch oder einen Anteil am Wein, aber auch einen Ehrenanteil an der Beute meinen, eine webkundige Frau. Allerdings hat das *gêras* auch eine abstrakte Bedeutung, da es die Kompetenz der Alten bezeichnet, im Rat der *basilêes* einen Plan zu weben (*Il.* 4,323) beziehungsweise anzuzetteln. Es handelt sich um ein Privileg, das vor allem dem greisen Nestor zukommt (*Il.* 7,324). Mit seinem hohen Alter repräsentiert Nestor das Körpergedächtnis, in dem das Wissen mehrerer Generationen tradiert ist. Die Frauen des Epos besitzen niemals das *gêras* selbst. Aber sie sind es, die den Bestand des *gêras* sichern. Es ist Penelope, die das *gêras* des Odysseus mit ihrem Plan bewahrt, ein Leichentuch für Laertes zu weben, das sie in der Nacht wieder auflöst. In der Unterwelt ist es die Mutter des Odysseus, die ihm über den Verbleib des *gêras* Auskunft geben kann (*Od.* 11,175 und 184). Aber sie fordert ihn auf, dieses Wissen an Penelope weiterzugeben (*Od.* 11,223–4). Bei den Phäaken wendet sich Odysseus an Arete, wenn er den *basilêes* die dauerhafte Verfügung über ihr *gêras* wünscht (*Od.* 7,147–50). Diese Rolle der königlichen Frauen bei der Sicherung des *gêras* wird nur verständlich, wenn man die weibliche Partizipation an der Machtstellung eines *basileús*, die Notwendigkeit der Verfügung über weibliche Güter, bedenkt. Wenn es in der Odyssee heißt, daß es auf der Götter Knie liegt, wer auf Ithaka die Position des *basileús* einnehmen wird, dann wird auch in diesem Bild ein Bezug zum Kompetenzbereich der Frauen hergestellt, auf die von ihnen verarbeitete Wolle. Sie wird zum Krempeln auf den Knien ausgebreitet, um dann im kosmologischen Denken der frühen Griechen zum Schicksalsfaden von den Töchtern der Themis und des Zeus, den Moiren, versponnen zu werden.³⁴

Die königliche *timê* hat nach meinen Beobachtungen einen sowohl abstrakten als auch konkreten Sinn, insofern sie einerseits als Privileg zu fassen ist, fremde Arbeitskraft oder Güter zu rekrutieren, als auch die Kompetenz meint, die dieses Privileg begründet: die Fähigkeit, im sozialen wie räumlichen Sinne zu geleiten. Dazu gehört die Kenntnis des göttlich vermittelten gesellschaftlichen Normenwissens, der *thémistes*, die zum Entscheidungshandeln befähigt (*basileúein*). Da dieses Wissen in der Welt des Epos nicht schriftlich fixiert war, wurde es, so meine Überlegung, in Bildgeweben memorierbar gehalten.³⁵

Während der Dichter der Epen nur in zwei Fällen die Bildmotive auf Geweben benennt, nämlich die Kämpfe um Troja sowie Blumen, die Helena und Andromache in ihre Gewebe „einstreuen“ (*Hom. Il.* 3,125–7 und 22,440–1: „ιστὸν ὑφαίνε ... δίπλακα πορφυρέην, ἐν δὲ θρόνα ποικίλ' ἔπασσε“),³⁶ sind aus nach-homerischer Zeit gemusterte Gewebe mit kosmologischen Motiven, aus denen eine autoritative Funktion ableitbar ist, mehrfach überliefert. In einem Fragment des Pherekydes aus dem 6. Jahrhundert v. Chr. ist von einem hochzeitlichen Mantelgeschenk (*φᾶρος*) des Zeus an Chthonie die Rede. In dieses *phāros* will Zeus selbst den Weltenstrom (Ogeanos/Okeanos) und die Erde (Ge) eingewirkt (*poikíllein*) haben (*Pherec.* fr. 53 Diels: „τότε Ζᾶς ποιεῖ φᾶρος μέγα τε καὶ καλόν, καὶ ἐν αὐτῶ[ι] ποικίλλει Γῆν καὶ Ὠγη[νὸν καὶ τὰ Ὠ]γηνοῦ [δῶματα ...]“). Ein solches Kosmosgewebe, das den Abendhimmel zeigt, erwähnt auch Euripides in seiner Tragödie „Ion“. Es handelt sich um einen als Siegestrophäe erbeuteten *péplos*, den Herakles an Apollon weitergibt. In ihn waren viele „Zeichen“ (*grámmata*) eingewoben (*ὑφαντὰ γράμμασιν ... ὑφαί*), die den Abendhimmel darstellen, „des Himmels Äther, Sterne ringsherum, Nah am Versinken Helios' Gespann, Ihm folgend schon das Licht des Hesperos ...“ (1143–8; Übersetzung E. Buschor).³⁷ Andere Bildmotive, die vor

³² Wagner-Hasel 2000a, 194ff.

³³ Cobet 1981.

³⁴ Vgl. auch *Il.* 17,514; 20,535; *Od.* 1,267; 16,129. Zur Deutung der Wendung vgl. Onians 1989, 303.

³⁵ Diese Überlegung stützt sich nicht zuletzt auf die engen Bezüge der Göttin Themis, der göttlichen Verkörperung der *thémistes*, zur Welt der Textilien. In Hesiods Theogonie trägt Themis das Glanzattribut *liparós*, das im Epos gemusterte Stoffe, die als textile Gedächtnisspeicher wirkten, bezeichnet und das hohe Alter charakterisiert. Bei Hesiod wird sie als Mutter der Moiren, die den Menschen den Lebensfaden zuspinnen, sowie als Verkörperung der guten Ordnung (*Eunomia*), des rechten Weges, des Rechts (*Dike*), und des Friedens (*Eirene*) dargestellt (*Hes. Theog.* 135 und 901).

³⁶ Ansonsten läßt sich Bildweberei aus dem Gebrauch von Farb- und Musteradjektiven wie *daídaleos* und *poikílos* erschließen. Belege bei Wagner-Hasel 2000a, 147–9.

³⁷ Vgl. auch das bei dem spätantiken Dichter Nonnos (*Dion.* 41,294–302) beschriebene Kosmosgewebe, das Erde, Himmelsgewölbe, Sterne, Meer, Flüsse, Okeanos zeigt. Zur Deutung des Gewebes des Pherekydes vgl. Harlizius-Klück 2004, 156–61.

allem die Gewänder der Götter schmückten, beziehen sich auf mythologische Ereignisse: der Kampf der olympischen Götter mit den Giganten bildet das Bildmotiv auf dem Peplos der Athena.³⁸ Am Adonifest in Alexandria läßt der hellenistische Dichter Theokrit zwei Syrakusanerinnen einen Bildteppich bewundern, der ihnen ein lebensechtes Bild von der Göttin Aphrodite und ihrem sterblichen Geliebten Adonis bot (Theoc. *Id.* 15,78–86).³⁹ In dieser Zeit nahm man sogar an, daß Homer seine Geschichte vom Trojanischen Krieg einem Bildteppich entnommen habe, den Helena von den Ereignissen anfertigte. Auch wenn diese Behauptung nicht glaubhaft ist, belegt sie doch die Autorität von Bildgeweben bis in die hellenistische Zeit.⁴⁰

III. Das Purpurgewebe der Klytaimestra und der Vorwurf der Tyrannis

Welche Folgerungen können aus diesen Überlegungen zur Existenz normativer Bildgewebe für die Deutung der eingangs zitierten Teppichszene gezogen werden? Was bedeutet in der Tragödie des Aischylos das Betreten des Purpurpfades? Als Nachahmung des persischen Königsrituals, der „Bestreuung des Weges, der vom Wagen zur Palastpforte führte, mit Purpurdecken“ und damit als Verweis auf persische Willkürherrschaft und Warnung vor der Errichtung einer Tyrannis hatte Andreas Alföldi in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts die Teppichszene gedeutet.⁴¹ Für zu einfach halten Gregory Crane und Everard Flintoff diese Deutung.⁴² Zwar bezweifeln sie nicht die Existenz der im Osten beheimateten Sitte, die jedoch für den persischen Großkönig eindeutig erst ab dem 4. Jahrhundert belegt sei.⁴³ Ihrer Meinung nach handelt es sich bei dem Purpurpfad des Agamemnon nicht um einen Teppich, sondern um gemusterte Kleidung, die Schaden nimmt, wenn der Fuß auf sie gesetzt wird. Ihnen geht es um eine gegenteilige Konnotation, nicht um die Demonstration eines dem Großkönig entsprechenden Ranges, sondern um die Zerstörung der Ressourcen des Hauses beziehungsweise der Natur, wie sie etwa Polykrates von Samos mit der Opferung seines Ringes (Hdt. 3,41) oder Kroisos von Lydien mit dem Verbrennen von Purpurgewändern in Delphi (Hdt. 1,50,1) vollziehen. Für Crane, der darin eine apotropäische Maßnahme zur Abwehr von Unheil sieht, bestehen darüber hinaus Anklänge zur indianischen Sitte des Potlatch, einer Form der demonstrativen Verschwendung von Reichtum, die dazu diente, Status und Rang zu veräußern und darüber Gefolgschaft zu gewinnen. Eben

³⁸ Arist. *Ath. Pol.* 49 und 60; Eur. *Hec.* 466–74; Eur. *IT* 218–24; Pl. *Euthphr.* 6c. Zur Gewandweihe vgl. Barber 1992, 103–17.

³⁹ In den *Argonautika* des Apollonios von Rhodos aus dem 3. vorchristlichen Jahrhundert wird die gesamte Lebenswelt Jasons in textilen Bildern seines Mantels imaginiert (Levin 1970; Shapiro 1980). Auch römische Autoren erwähnen solche normativen Bildgewebe. Vgl. u. a. Verg. *Aen.* 5,250 (bebildertes Gewand als Siegespreis); Ov. *Met.* 6,1ff. (Wettstreit im Weben von Bildgeweben zwischen Athena und Arachne); Claud. *Carm.* 22 (Gewand der Roma). Einen Bildteppich, der das *imperium romanum* darstellte, hat einem Weihepigramm zufolge die Frau des jüdischen Königs Herodes dem römischen Kaiser Caligula im Jahre 39 n. Chr. geschenkt (*Anth. Graec.* IX 778).

⁴⁰ Aristarch (Sch. Hom. II. 3,125).

⁴¹ Alföldi 1955, 33. Ähnlich Reinhold 1970, 24 und Blum (1998, 164), der allerdings auch die homerische Tradition bemerkt, in der die Szene steht, ohne näher darauf einzugehen. Vgl. auch Hall 1989; Kurke 1992. Nach Reuthner (2006) wird aufwendige Kleidung erst in der Alexandererzählung zum Element der Tyrannentopik.

⁴² Flintoff 1987; Crane 1993 mit Diskussion der älteren Forschungsliteratur. Zur aktuellen Debatte vgl. McNeil 2005.

⁴³ Auf biblische Stellen verweisen Crane 1993 und Flintoff 1987. So wurden den Königen von Jerusalem *himátia* nach der Königssalbung auf den Weg gelegt (2 *Könige* 9,13); dies geschieht nach den Aussagen des Markusevangeliums (11,8) auch beim Einzug Jesu nach Jerusalem (*polloi tà himátia*). – Nach Xen. *Cyr.* 8,8,16 führten die Perser erst nach Kyros die Sitte ein, Teppiche (*tápidēs*) unter den Betten auszubreiten. Überhaupt stammt der Kleiderluxus der Perser, so das Purpurkleid des Herrschers, nach Xenophon von den Medern (2,4,6), ebenso die Sitte der Kleidergeschenke an die Ersten der Perser (8,3,1ff.). Allerdings zählt Herodot (9,82) zu den bei Plataiai erbeuteten textilen Gütern aus dem Besitz des Feldherrn Mardonios auch gemusterte *parapétasmata*, die Feix in seiner Herodotübersetzung zwar als Teppiche versteht, die aber eher die Bedeutung von Vorhängen tragen (LSJ s.v. *parapétasma*), welche nach Platon vor Hitze und Unwetter schützen. Dazu Harlizius-Klück 2004, 166. Die Verbform *petánnymi* taucht bereits im Epos auf und meint u. a. das Ausbreiten des Segels (*Od.* 5,269), der gewaschenen Kleidung zum Trocknen (*Od.* 6,94) oder der Hände zum Schwimmen (*Od.* 5,374). Wer wie Alföldi von einem Teppich ausgeht, verweist stets auf die Angaben bei Athenaios, der aus Werken der Historiker des 4. Jahrhunderts zitiert, die eine persische Geschichte geschrieben haben. So weiß Dinon, daß der persische Großkönig vom Pferd auf einen goldenen Schemel steigt (Ath. 12,514b); Herakleides von Kyme gibt an, daß es nur dem Großkönig erlaubt sei, Teppiche sardischer Art (*ψιλοταπίδιων* bzw. *ψιλοταπίδες Σαρδανιῶν*) zu betreten (Ath. 12,514c).

diese Großzügigkeit aber fehle Agamemnon, der den Reichtum des Hauses, die mit Silber erkaufte Webe-
reien, für eigennützige Zwecke verwende, anstatt ihn für die Gemeinschaft aufzuwenden.⁴⁴

Es ist Crane und Flintoff Recht zu geben, daß es sich bei dem Purpurgewebe nicht um einen Teppich handelt, sondern um Kleidung. Allerdings diene diese nicht den Lebenden, wohl aber den Toten. Diese Deutung legen homerische Bezüge nahe. So wird Klytimestra von Aischylos als *oikonómos dolía* (*Ag.* 155), als listenplanende Walterin des Hauses bezeichnet, die auf Rache für ihr Kind aus ist, das Agamemnon zu Beginn des Kriegszuges auf dem Altar der Göttin Artemis geopfert hat. Die Ausführung der Rache selbst wird als Mordplan, *dolophónos*, bezeichnet (1129). Damit stellt Aischylos einen Bezug zu den Listen, *δόλοι*, her, wie sie die Helden und Heroinnen des Epos ihren Feinden bereiten, um sie zu vernichten. Im Falle der Penelope ist der *dólos*, den sie den Freiern bereitet, die um sie werben, ebenfalls stofflicher Art. Einen *dólos* aus den Fäden ihres Gewebes hat sie gewickelt, indem sie am Tage an einem Leichentuch für den greisen Schwiegervater Laertes webt, das sie in der Nacht wieder auflöst (*Od.* 24,141–54). Diese Leichentuche, die im Epos stets mit Glanz- und Farbattributen versehen sind und nach den Darstellungen in der geometrischen Vasenmalerei offensichtlich Muster trugen, und nicht der persische Königsteppich scheinen mir daher den eigentlichen textilen Bezugspunkt des Purpurpfades zu bilden.⁴⁵

Beide Dichter, Homer wie Aischylos, können sich auf den Schicksalsglauben beziehen, der sich am gesponnenen Lebensfaden oder zugemessenen Wohlquantum festmacht, das auf der Götter Knie liegt und einem Mann zweimal zugewogen wird, bei der Geburt und bei der Heirat.⁴⁶ Er korrespondiert mit der rituellen Praxis, über die Bahre des Toten Leichentuche zu breiten, die das vollendete Lebensmaß symbolisieren. Führt der Dichter der Odyssee mit dem Bild des aufgelösten Gewebes den Stillstand der Zeit vor Augen, die es dem heimkehrenden Odysseus ermöglicht, Rache an den Freiern zu nehmen, so ist der purpurfarbene Pfad, den Aischylos vor Augen führt, sowohl als metaphorischer Verweis auf den purpurnen Tod zu lesen, wie ihn im Epos die Helden vielfach erleiden, als auch als konkretes Zeichen für purpurfarbene und gemusterte Leichentuche zu deuten, mit denen die verstorbenen Helden in das Reich des Hades geleitet werden.⁴⁷ Vor diesem Hintergrund erscheint es nur folgerichtig, daß das Gewebe vor der Schwelle des Hauses ausgebreitet wird. Auf diese Weise kann Agamemnon als ‚lebender Leichnam‘ die Grenze zwischen Draußen und Drinnen überschreiten, wie dies die Toten vollziehen, wenn sie zur Bestattung geleitet werden. Nur vollzieht Agamemnon diesen Weg in umgekehrter Richtung. Da über diese Leichentuche im Epos zugleich der Ruhm des Toten beziehungsweise seiner Angehörigen vermittelt wurde, ist auch das Argument Agamemnons verständlich, daß Kunde von seinem Ruhm auch ohne *poikilia* möglich sei (*Aesch. Ag.* 926–7). Er setzt sich damit von der epischen Tradition ab, wo über den funeralen Aufwand an Kleidung der Ruhm des Hauses, das *kléos* seiner Mitglieder veräußert wird, wie wir dies aus dem Munde der Andromache erfahren (*Hom. II.* 22,508–14). Warum?

Nach den Worten Agamemnons bilden Gewebe eine spezifische Form des Reichtums, der nicht im Haus erzeugt, sondern mit Silber erkaufte und den er mit seinem Fuß nicht verderben (*phtheíró*) will (949: „ποσὶν φθείροντα πλοῦτον ἀργυρωνήτους θ' ὑφάς“). Klytimestra dagegen verweist auf die unendlichen Ressourcen des Meeres, das „nährt von vielem Purpur, silbergleich an Wert (*πορφύρας ἰσάργυρον*), / Den Saft, der, immer neu, der Kleidung Farbe leiht (*εἰμάτων βαφάς*).“ (959–60). Davon ist im Hause genug, denn „arm zu sein (*πένεσθαι*), darauf versteht sich nicht dies Haus. / Viel zum Zertreten hätt der Teppich ich gelobt (*πολλῶν πατησῶν δ' εἰμάτων*), / Wär's so im Haus verkündet des Orakels mir, / Als ich für Deines Lebens Rettung Rat gesucht“ (962–5), heißt es weiter aus ihrem Mund. Klytimestra gebärdet sich damit sowohl wie ein homerischer *basileús*, der in der Lage ist, Güter aus der Fremde zu rekrutieren,⁴⁸ als auch wie die Tyrannen des 6. Jahrhunderts, die über die Rekrutierung von Gütern aus der Fremde ihre herausgehobene Posi-

⁴⁴ Crane 1993, 125–36.

⁴⁵ Wagner-Hasel 2000a, 197–205. Vgl. auch die Argumentation von McNeil (2005), die das Purpurgewebe als Brautgewand deutet und die Textilsymbolik auf das Bindungsverhältnis des Paares bezieht.

⁴⁶ So verfügt der alte Nestor über eine glänzende Ausstrahlung, wie sie den Stoffen zugeschrieben wird. Der Dichter stellt dieses glänzende Alter als Resultat seines Reichtums dar, den ihm Zeus zweimal zugewogen habe, im Moment seiner Geburt und seiner Hochzeit (*Od.* 11,136 und 23,293; *Od.* 19,368; 4,210).

⁴⁷ Solche Leichentuche werden im Epos als *pharéa* bezeichnet, in der archaischen Grabaufwandgesetzgebung jedoch mit dem allgemeinen Begriff *heimata* belegt, wie dies auch für den Purpurpfad gilt (Wagner-Hasel 2000c).

⁴⁸ Wagner-Hasel 2000a, Kapitel V.

tion begründeten.⁴⁹ Als Tyrannis wird denn auch ihre Herrschaft nach dem Tode Agamemnons vom Chor bezeichnet (1354/5: „Ihr Vorspiel ist es nur, / Der Tyrannis Banner aufzupflanzen in der Stadt! – φοιμαζονται γὰρ ὄς, / τυραννίδος σημεῖα πράσσοντες πόλει.“ Agamemnon dagegen, der den Neid der Götter befürchtet, wenn er das Gewebe betritt, wird vom Chor der alten Männer nicht nur als *basileús*, sondern auch als Repräsentant der Polis, als Stratege betrauert (1627: ἀνδρὶ στρατηγῷ). Nicht die Güter des Hauses scheint Agamemnon schonen zu wollen, sondern das, was dem *dêmos* gehört, dem er verpflichtet ist, die Erträge der attischen Seeherrschaft.

IV. Kleideraufwand und elitärer Konsum

Der ostentative oder demonstrative Verbrauch von Gütern, der nicht auf eigener Arbeit, sondern auf der Rekrutierung fremder Arbeitskraft beruht, gilt nach Thorstein Veblen „The Theory of the Leisure Class“ als grundsätzliches Merkmal der Elitenbildung.⁵⁰ Es gibt kaum ein signifikanteres Beispiel für elitären Konsum als die Purpurfarbe, die nicht nur in der Tragödie als außerordentlich wertvoll bezeichnet wird.⁵¹ Im Epos werden sowohl die textilen Gastgeschenke, wie sie Odysseus von den Phaiaken erhält, als auch die Mittel für die Leichentuche über Spinn- und Webdienste abhängiger Frauen rekrutiert. Darüber hinaus verweisen Material und Farbe der Tuche auf einen überregionalen Ressourcentausch: Purpur verlangt die Verfügung über Alaun, das zur Fixierung der Farbe dient und in Ägypten vorhanden war; Leinenstoffe für die Bekleidung der Toten, wie sie auch in Gräbern gefunden wurden, stammen vermutlich aus Ägypten. Es waren die *basilêes*, die diesen überregionalen Ressourcentausch organisierten und darüber an Statuszeichen gelangen konnten, die sie von anderen abhoben.⁵² Allerdings erschöpft sich der Nutzen der rekrutierten Güter eben nicht nur in der Statusdemonstration. Es handelt sich im Epos gerade bei den aus der Fremde rekrutierten textilen Gütern vielfach um Wertgegenstände, die als Gastgeschenke oder Weih- und Totengaben zirkulierten und eine gesellschaftliche Bindungsfunktion erfüllten. Während die moderne Konsumforschung zwischen Wahl- und Grundbedarf unterscheidet und die Verallgemeinerung des Wahlbedarfs, der nicht nur die Elite erreicht, als Kennzeichen der modernen Industrie- beziehungsweise Konsumgesellschaft betrachtet,⁵³ geben jüngste Forschungen zum Konsum in der Antike Anlaß zu der Annahme, daß Wahlbedarf beziehungsweise Konsumoptionen nicht allein auf eine Elite beschränkt waren.⁵⁴ Vielmehr scheint die Fähigkeit, Ressourcen für den gemeinschaftlichen Konsum zu mobilisieren, erst die Voraussetzung für die Elitenbildung darzustellen. So hat Lin Foxhall mit Recht die Frage gestellt, warum im Epos gerade solche Güter ‚importiert‘ wurden, die auch am eigenen Ort verfügbar waren wie Getreide, Wein oder Kleidung. Ihrer Meinung nach handelt

⁴⁹ Ebenso wie die Ressourcen homerischer *basilêes* stammt der Reichtum der Tyrannen des 6. Jahrhunderts aus der Fremde, wird aber auch im eigenen Volk rekrutiert. Genannt werden im Falle des Peisistratos Silberbergwerke im Pangaiongebirge in Thrakien, sowie die *chrêmata* aus Theben, deren konkrete Herkunft im Dunkeln bleibt. Zur Diskussion vgl. Lavelle 1995 und 2005. Das Geschlecht der Kypseliden (Thgn. 891–4), das in Korinth eine Tyrannis errichtete, gewann seinen Reichtum aus der Erhebung von Wegezöllen am Isthmos und aus der Organisation von Transport. Dazu Salmon 1984, 186–230. Nach Sancisi-Weerdenburg 2000, 1–15 steht die Tyrannenherrschaft noch in der Tradition der persönlichen, nicht institutionalisierten politischen Führerschaft, wie sie im Epos greifbar ist, und ist ebenfalls als Familien-, nicht als Alleinherrschaft zu fassen.

⁵⁰ Veblen 1997. Mit dem Ansatz von Veblen argumentiert auch Geddes 1989 in ihrer Analyse des Kleideraufwandes im demokratischen Athen.

⁵¹ Flintoff (1987, 126) hat versucht, den heutigen Marktwert zu bestimmen und geht von einem Preis von 7000 Dollar für 1,5 Gramm Purpurfarbe aus.

⁵² Belege bei Wagner-Hasel 2000a, 141–52 (Arbeitsdienste der Frauen), 246–57 (überregionaler Ressourcentausch). Trigger 2003, 359–62, 663 zählt „labour tax“ in Form von Web- und Spinddiensten zu den allgemeinen Merkmalen früher Hochkulturen. Für das minoisch-mykenische Griechenland haben Anderson und Nosch (2003) eine jährliche Abgabe von einem Kleidungsstück errechnet.

⁵³ Prinz 2003, 32–3.

⁵⁴ Das gilt vor allem für die Partizipation an Brotweizen, der aus Gebieten am Schwarzen Meer oder Ägypten sowie aus Gallien importiert werden mußte. Auf ihn hatten z. B. die römischen Legionäre Anspruch. Vgl. Sallares 1998. Für das klassische Athen können wir auf der Ebene der Nahrungsmittel eine Korrespondenz zwischen der Partizipation an politischen Entscheidungen und der Partizipation an den Genüssen feststellen, wie dies Davidson (1999, 315–34) in seiner Studie über „Kurtisanen und Meeresfrüchte“ deutlich gemacht hat.

es sich um „semi-luxuries“, die vor allem in rituellen Kontexten gemeinschaftlich konsumiert wurden und zur Herausbildung einer überregionalen Wertegemeinschaft beitrugen.⁵⁵

Dieser rituelle Kontext des Konsums scheint mir auch den Schlüssel für die politische Symbolik des Aufwandes an textilen Gütern zu liefern. Wenn der Bezugspunkt des Purpurgewebes der Klytimestra das Totenritual ist, dann ist damit neben der Hochzeit das entscheidende Ritual zur Herstellung von Bindungen angesprochen. Denn Totenrituale stellen stets Inszenierungen von Loyalitätsbindungen dar und geben Aufschluß über soziale Beziehungsgeflechte und gesellschaftliche Hierarchien. Im Epos fließen beim Totenritual alle Güter, die sich im Umlauf befinden, zusammen und werden in die Erneuerung der bestehenden Bindungsverhältnisse investiert. Leichentuche, die zusammen mit dem Leichnam verbrannt wurden, dienen vor allem der Herstellung des Bandes zwischen den Generationen und stellen Gegenstände generativer Macht dar.⁵⁶ An diese Funktion erinnert auch die bei Herodot (5,92) überlieferte Episode vom funerals Kleideraufwand des Periandros für seine verstorbene Frau Melissa in Korinth. Da Melissa im Traum ihren Gatten anklagt, er habe bei ihrer Bestattung versäumt, ihre Kleider zu verbrennen, läßt er daraufhin die Frauen Korinths in ihrer schönsten Festtagskleidung zusammenholen und zwingt diese dazu, ihre Kleider zu Ehren der Melissa zu verbrennen. Als Gegenleistung verrät ihm Melissa den Ort des verborgenen Pfandes eines Gastfreundes. Auch die Ehefrauen der Tyrannen scheinen wie die homerischen Heroinnen die Gastfreundschaftsbeziehungen ‚zu verwalten‘, vielleicht auch die textilen Mittel dazu herzustellen.⁵⁷

Wenn in dieser Zeit Theognis von Megara in einer seiner Elegien einem ungenannten Tyrannen die Trauer verweigert (Thgn. 1203–6), dann verwahrt er sich eben gegen eine solche Erneuerung der Bindung, die hier zum Haus des Tyrannen besteht, wobei wir allerdings nicht wissen, ob sie für ihn Gaben und Dienstleistungen einschloß. Die Verpflichtung aller Bewohner Lakoniens wiederum, Unfreie wie Freie, Heloten, Periöken und Spartiaten, beim Tod des Königs zu trauern, wie sie Herodot (6,58) überliefert, steht in der homerischen Tradition und diente dazu, Loyalität gegenüber dem Herrscher über den Tod hinaus zu bekräftigen. Diese Loyalität implizierte nicht zuletzt, jene Güter zu produzieren, die in rituellen Zusammenhängen konsumiert wurden. Inwiefern die Heloten, welche die Nahrungsmittel für die spartanischen Gemeinshäuser bereitstellten, auch für die Herstellung textiler Güter zuständig waren (vgl. Xen. Lac. 1,4), ist bis heute nicht erforscht.⁵⁸

Im demokratischen Athen dagegen, das im 6. und 5. Jahrhundert mit politischen Reformen das Absinken eines Teils der Bevölkerung in einen Hörigenstand verhinderte oder einen existierenden Stand abhängiger Bauern abschaffte,⁵⁹ wurde gerade der funerals Aufwand an gemusterten Textilien reglementiert (Plut. *Sol.* 12), über den die Frauen im Epos das *kléos* ihres Hauswesens verbreiteten. Damit wurden die Loyalitätsbindungen gegenüber Gemeinschaft der Politen über die Bindungen zum Hauswesen gestellt.⁶⁰ Der ostentative Konsum von Kleidung gehörte im demokratischen Athen zum Fest für die Götter, vor allem zu den Panathenaien, blieb aber auch hier wie in der epischen Erzählung in der Verantwortung der Frauen. Am großen Fest für die Stadtgöttin kamen zudem die Güter zusammen, die auf der Rekrutierung fremder Arbeitskraft beruhten: die Tribute der Mitglieder des Delisch-Attischen Seebundes, der nach dem Sieg über die Perser errichtet worden war. Über sie verfügte allein die Gemeinschaft der Politen, nicht der einzelne Stratege. Insofern ist die Furcht des Strategen Agamemnon vor dem Neid der Götter in der Aischyleischen Tragödie

⁵⁵ Foxhall 1998, 295–309. Auch die Befunde der Linear B-Tafeln sprechen für solche rituellen Kontexte des Konsums. Vgl. den Forschungsüberblick bei Deger-Jalkotzy 2004.

⁵⁶ Belege bei Wagner-Hasel 2000a, 206–19.

⁵⁷ Als Tochter des Tyrannen von Epidauros, dessen Frau aus Arkadien stammte, müssen ihr die Mittel für die Verarbeitung von Wolle zu Stoffen zur Verfügung gestanden haben. Denn zwischen dem schafereichen Arkadien und Epidauros bestanden aller Wahrscheinlichkeit nach Transhumanzbeziehungen. Belege bei Wagner-Hasel 2000a, 259. In den Kontext eines zunehmenden Imports von Kleidung und einer damit verbundenen Entwertung der häuslichen Textilproduktion für den Geschenketausch stellt indes van Wees 2005 die Melissa-Erzählung. Nach Reuthner 2006 geben die Quellen eine solche Entwertung jedoch nicht her.

⁵⁸ Die gegenwärtigen Forschungen zu den Heloten konzentrieren sich auf die Frage nach dem Charakter des Abhängigkeitssystems (Alcock 2001; Hodkinson 2003) und nicht auf die Güter, die diese bereitstellten. Viel zu wenig beachtet ist auch die Frage nach der Kontinuität zu den Praktiken der mykenischen Zeit, die Wood 1988 gestellt hat.

⁵⁹ Vgl. dazu die Überlegungen von Wood 1988 und Ando 1988.

⁶⁰ So meine Argumentation in Wagner-Hasel 2000c mit Diskussion der älteren Literatur. Zur Bewertung des funerals Kleideraufwandes vgl. auch Blok 2006, die eine Begrenzung von textilen Grabbeigaben annimmt, mit der eine Politik der zunehmenden Trennung der Bereiche der Lebenden und der Toten verfolgt worden sei.

auch als Aussage über seine Zugehörigkeit zum Bindungsverhältnis der Politen zu werten. Die Verfügung über den Saft der Purpurschnecke könnte vom Publikum als Verweis auf die Erträge der Seeherrschaft des attischen *dêmos* verstanden worden sein. In diesen Kontext gehört vermutlich auch die Thukydideische Erzählung vom Verzicht der älteren unter den Wohlhabenden (*presbýteroi ... eudaimónôn*), die eine aufwendige Lebensweise führten (*habrodíaiton*), auf das Tragen des leinenen Chiton (Thuc. 1,6,3), der den Zugang zu Leinen aus Ägypten oder dem Schwarzmeergebiet voraussetzt.⁶¹ Die Verwunderung nachfolgender Generationen über den Scheiterhaufen des assyrischen Herrschers Sardanapal, der hundert Millionen Talente Silber und zahllose Gewänder und Purpurstoffe verbrannt haben soll, wie bei Ktesias (bei Ath. 12,528e–530c) zu lesen ist, gehört in diesen Kontext der Abkehr von der Tradition des demonstrativen Verbrauchs von textilen Gütern im Totenritual. Daß diese Abkehr nur eine Episode in der langen Geschichte des ostentativen Verbrauchs von Gütern war, lehrt der Blick auf den funeralen Kleideraufwand frühägäischer Herrscher ebenso wie hellenistischer Könige und römischer Kaiser, von dem archäologische Funde wie literarische Überlieferungen zeugen. Ihn genauer zu untersuchen wäre eine lohnende Aufgabe der Konsumforschung.

Univ.-Prof. Dr. Beate Wagner-Hasel
 Historisches Seminar
 Leibniz-Universität Hannover
 Im Moore 21
 D-30167 Hannover
 Deutschland
 wagner-hasel@hist.uni-hannover.de

BIBLIOGRAPHIE

- Alcock, S.A. 2001. „A Simple Case of Exploitation? The Helots of Messenia.“ In *Money, Labour and Land. Approaches to the Economics of Ancient Greece*, hrsg. von P. Cartledge, E.E. Cohen und L. Foxhall, 185–220. London – New York.
- Alföldi, A. 1955. „Gewaltherrscher und Theaterkönig. Die Auseinandersetzung einer attischen Ideenprägung mit persischen Repräsentationsformen im politischen Denken und in der Kunst bis zur Schwelle des Mittelalters.“ In *Late Classical and Medieval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr.*, hrsg. von K. Weitzmann, 15–55. Princeton.
- Anderson, E., und M.-L. Nosch 2003. „With a Little Help from my Friends: Investigating Mycenaean Textiles with Help from Scandinavian Experimental Archaeology.“ In *Metron. Measuring the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 9th International Aegean Conference, New Haven, Yale University, 18–21 April 2002*, hrsg. von K. Polinger Foster und R. Laffineur, 197–203. Liège – Austin.
- Ando, H. 1988. „A Study of Servile Peasantry of Ancient Greece. Centering around Hectemoroi of Athens.“ In *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, hrsg. von T. Yuge und M. Doi, 323–30. Leiden u. a.
- Bachofen, J.J. 1954. „Oknos, der Seilflechter.“ In *Johann Jakob Bachofen. Gesammelte Werke*, hrsg. von E. Howald, Bd. 4, 352–503. Basel.
- Barber, E.W. 1991. *Prehistoric Textiles: The Development of Cloth in the Neolithic and Bronze Ages, with Special Reference to the Aegean*. Princeton.
- Barber, E.W. 1992. „The Peplos of Athena.“ In *Goddess and Polis. The Panathenaic Festival in Ancient Athens*, hrsg. von J. Neils, 103–8. Princeton.
- Bernhardt, R. 2003. *Luxuskritik und Aufwandsbeschränkungen in der griechischen Welt*. Wiesbaden – Stuttgart.

⁶¹ Zum Verzicht der Reichen auf *habrosýnê* vgl. die Argumentation von Kurke 1992. Nach den Untersuchungen von Geddes (1989, 322–6) wurde in der demokratischen Rhetorik des 5. und 4. Jahrhunderts für Männer der dorische Peplos und das kurze Himation zum Medium athletischer Tüchtigkeit, demokratischer Gleichheit und gemeinschaftlicher Muße stilisiert. Ihr zufolge verlor die Kleidung ihre Verknüpfung mit formaler Autorität und Status und wurde zum Symbol verwerflicher *tryphê*. Für die Frauenkleidung gilt allerdings eine umgekehrte Entwicklung: Nach Herodot (5,87–8) wurde hier der dorische Peplos durch den ionischen Chiton abgelöst, möglicherweise ein Hinweis auf die Verschiebung des Kleiderluxus vom männlichen auf das weibliche Geschlecht.

- Blok, J.H. 2006. „Solon's Funerary Laws: Questions of Authenticity and Function.“ In *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, hrsg. von J.H. Blok und A.P.M.H. Lardinois, 197–247. Leiden – Boston.
- Blum, H. 1998. *Purpur als Statussymbol in der griechischen Welt*. Bonn.
- Carlier, P. 1998. *La royauté en Grèce avant Aléxandre*. Straßburg.
- Cobet, J. 1981. „König, Anführer, Herr, Monarch, Tyrann.“ In *Soziale Typenbegriffe*, hrsg. von C. Welskopf, Bd. 3, 11–66. Berlin.
- Crane, G. 1993. „Politics of Consumption and Generosity in the Carpet Scene of the Agamemnon.“ *CP* 88/2:117–36.
- Culham, Ph. 1986. „Again What Meaning Lies in Colour!“ *ZPE* 64:235–45.
- Davidson, J.N. 1999. *Kurtisanen und Meeresfrüchte. Die verzehrenden Leidenschaften im klassischen Athen*. Berlin.
- Deger-Jalkotzy, S. 2004. „Lesarten mykenischer Kontexte. Deutungsmuster für das Verständnis einer frühgriechischen Hochkultur.“ In *Text und Kontext. Theoriemodelle und methodische Verfahren im transdisziplinären Vergleich*, hrsg. von O. Panagl und R. Wodak, 205–18. Würzburg.
- Donlan, W. 1989. „Pre-State Community in Greece.“ *SymbOslo* 64:5–29.
- Eisler, R. 1910. *Weltenmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes*. Bd. 1. München.
- Finley, M.I. 2005. *Die Welt des Odysseus*. Aus dem Englischen von A.-E. Berve-Glaunig. Frankfurt – New York. Englische Erstauf. 1954.
- Flaig, E. 1994. „Das Konsensprinzip im Homerischen Olymp. Überlegungen zum Göttlichen Entscheidungsprozeß Ilias 4,172.“ *Hermes* 122:13–31.
- Flintoff, E. 1987. „The Treading of the Cloth.“ *Quaderni urbinati di cultura classica* 25:119–30.
- Foxhall, L. 1998. „Cargoes of the Heart's Desire. The Character of Trade in the Archaic Mediterranean World.“ In *Archaic Greece. New Approaches and New Evidence*, hrsg. von N. Fisher und H. van Wees, 295–309. London.
- Geddes, A.G. 1989. „Rags and Riches. The Costume of Athenian Men in the Fifth Century.“ *Classical Quarterly* 37:307–31.
- Hall, E. 1989. *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford.
- Harlizius-Klück, E. 2004. *Weberei als ‚episteme‘ und die Genese der deduktiven Mathematik. In vier Umschweiften entwickelt aus Platons Dialog ‚Politikos‘*. Berlin.
- Hodkinson, St. 2003. „Spartiates, Helots and the Direction of the Agrarian Economy. Towards an Understanding of Helotage in Comparative Perspective.“ In *Helots and Their Masters in Laconia and Messenia. Histories, Ideologies, Structures*, hrsg. von N. Luraghi und S.A. Alcock, 248–85. Cambridge/Mass. – London.
- Kato, Sh. 1995. „The Role of ‘paradeigma’ in the ‘Statesman’.“ In *Reading the Statesman. Proceedings of the III. Symposium Platonium*, hrsg. von Ch.J. Rowe, 162–74. Sankt Augustin.
- Kluge, F. 1967. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, s.v. „Stoff“, 752. 20. Aufl. Berlin.
- Koch-Harnack, G. 1989. *Erotische Symbole. Lotosblüte und gemeinsamer Mantel auf antiken Vasen*. Berlin.
- Köhler, H. 1998. „Forscher Schritt. Adenauer zeigte in der Außenpolitik früh Selbstbewußtsein.“ *Die Zeit* 9:40.
- Kurke, L. 1992. „The Politics of ἄβροσύνη (*habrosýnē*) in Archaic Greece.“ *Classical Quarterly* 11:91–120.
- Lavelle, B.M. 1995. „The Pisistratids and the Mines of Thrace.“ *Athenaeum* 83:45–66.
- Lavelle, B.M. 2005. *Fame, Money, and Power: The Rise of Peisistratos and ‘Democratic’ Tyranny at Athens*. Ann Arbor.
- Levin, D.N. 1970. „ΔΙΠΛΑΞ ΠΟΡΦΥΡΕΗ (*Diplax Porphyreë*).“ *RivFil* 98:17–36.
- Lurie, A. 1981. *The Language of Clothes*. New York.
- McNeil, L. 2005. „Bridal Cloths, Cover-Ups, and Kharis: The ‘carpet scene’ in Aeschylus’ *Agamemnon*.“ *Greece & Rome* 52/1: 1–17.
- Meyer, R. 1970. *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity*. Brüssel: Latomus.
- Mills, H. 1984. „Greek Clothing Regulations. Sacred or Profane?“ *ZPE* 55:255–65.
- Nagy, G. 2002. *Plato's Rhapsody and Homer's Music*. Cambridge/Mass. – London.
- Onians, R.B. 1989. *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*. 1. Aufl. 1951. Cambridge.
- Prinz, M., Hrsg. 2003. *Der lange Weg in den Überfluss. Anfänge und Entwicklung der Konsumgesellschaft seit der Vormoderne*. Paderborn u. a.
- Qviller, B. 1981. „The Dynamics of Homeric Society.“ *SymbOslo* 56:109–55.
- Reuthner, R. 2006. *Wer webte die Gewänder Athenas? Frauenarbeit im antiken Griechenland*. Frankfurt – New York.

- Sallares, R. 1998. „Getreide.“ In *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, hrsg. von H. Cancik, M. Landfester und B. Egger, Bd. 4, Sp. 1029–38. Stuttgart u. a.
- Salmon, J.B. 1984. *Wealthy Corinth. A History of the City to 338 B.C.* Oxford.
- Sancisi-Weerdenburg, H. 2000. „The Tyranny of Peisistratos.“ In *Peisistratos and the Tyranny. A Reappraisal of the Evidence*, hrsg. von H. Sancisi-Weerdenburg, 1–15. Amsterdam.
- Scheid, J., und J. Svenbro. 1994. *Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain.* Paris.
- Shapiro, H.A. 1980. „Jason’s Cloak.“ *TAPA* 110:263–87.
- Slanicka, S. 2002. *Krieg der Zeichen. Die visuelle Politik Johannis ohne Furcht und der armagnakisch-burgundische Bürgerkrieg.* Göttingen.
- Stauffer, A. 2004. „Villanovan Garments from Verucchio (700 B.C.).“ *CIETA – Bulletin* 81:15–20.
- Trigger, B.G. 2003. *Understanding Early Civilizations. A Comparative Study.* Cambridge.
- Ulf, Ch. 1990. *Die homerische Gesellschaft. Materialien zur analytischen Beschreibung und historischen Lokalisierung.* Vestigia Bd. 43. München.
- Veblen, Th. 1997. *Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen.* Aus dem Amerikanischen von S. Heintz und P. von Haselberg. Frankfurt a.M. (The Theory of Leisure Class 1899, deutsche Erstübersetzung 1958).
- Vidal-Naquet, P. 1989. *Der Schwarze Jäger. Denkformen und Gesellschaftsformen der griechischen Antike.* Aus dem Französischen von A. Wittenburg. Frankfurt – New York. (Paris 1981).
- Vickers, M. 1999. *Images on Textiles. The Weave of Fifth-Century Athenian Art and Society.* Konstanz.
- Wagner-Hasel, B. 2000a. *Der Stoff der Gaben. Kultur und Politik des Schenkens und Tauschens im archaischen Griechenland.* Frankfurt – New York.
- Wagner-Hasel, B. 2000b. „Das Diktum der Philosophen. Der Ausschluß der Frauen aus der Politik und die Sorge vor der Frauenherrschaft.“ In *Frauenwelten in der Antike*, hrsg. von B. Wagner-Hasel und Th. Späth, 204–6. Stuttgart u. a.
- Wagner-Hasel, B. 2000c. „Die Reglementierung von Traueraufwand und die Tradierung des Nachruhms der Toten in Griechenland.“ In *Frauenwelten in der Antike*, hrsg. von B. Wagner-Hasel und Th. Späth, 81–102. Stuttgart u. a.
- Wagner-Hasel, B. 2002. „The Graces and Colour-Weaving.“ In *Women’s Dress in the Ancient Greek World*, hrsg. von L. Llewellyn-Jones, 17–32. London.
- Wagner-Hasel, B. 2005. „Textus und texere, hyphos und hyphainein. Zur metaphorischen Bedeutung des Webens in der griechisch-römischen Antike.“ In *Textus im Mittelalter. Komponenten und Situationen des Wortgebrauchs im schriftsemantischen Feld*, hrsg. von L. Kuchenbuch und U. Kleine, 15–43. Göttingen.
- Wees, van. H. 2005. „Trailing Tunics and Sheepskin Coats: Dress and Status in Early Greece.“ In *The Clothed Body in the Ancient World*, hrsg. von L. Cleland, M. Harlow und L. Llewellyn-Jones, 44–51. Oxford.
- Weiner, A.B., und J. Schneider. 1989. *Cloth and Human Experience.* Washington.
- Wood, E.M. 1988. *Peasant-Citizen and Slave. The Foundations of Athenian Democracy.* London – New York.

