

Geschichten, Annalen, Mythen¹

Aristoteles sagte, »allgemein in der menschlichen Natur liegt der Trieb nach Erkenntnis.«² Aber nicht alle Menschen scheinen ein dringendes Bedürfnis zu zeigen, Wissen auszudehnen und zu überprüfen, zumal sie häufig damit zufrieden sind, was als überlieferte Weisheit gilt oder was ihnen zu glauben befohlen wurde. Mit Sicherheit haben nicht alle dieselbe explizite oder implizite Vorstellung davon, was als Wissen zählt, und warum, mit Hilfe welcher Kriterien und auf welchem Wege es vergrößert werden könnte, wenn sie überhaupt die Ambition dazu haben.

Mein Ziel ist es, dem nachzugehen, was geschah, wenn Individuen und Gruppen zu einer solchen Ambition gelangt waren, und welche Faktoren in diesem Fall systematische Untersuchungen anregten oder behinderten. Damit wird die Frage sehr allgemein formuliert, aber das Fokussieren auf systematische Untersuchung als solche hat, wie ich glaube, Vorteile, unabhängig vom untersuchten Feld und unabhängig vom Ergebnis der Untersuchung. Wir könnten versucht sein, uns diese Untersuchungsfelder als Geschichte oder Naturphilosophie oder medizinische Forschung oder Astronomie oder Astrologie oder Technologie oder reine oder angewandte Mathematik zu denken. Aber der voreilige Gebrauch dieser – unserer – Kategorien wird wahrscheinlich *unsere* Untersuchung präjudizieren. Die ursprünglichen Forscher hatten *diese* Kategorien nicht, als sie mit ihren Forschungen begannen, und meist auch nicht, als sie sie beendeten. Statt diese Untersuchung aus jener Perspektive, die uns als zielführend erscheinen mag, zu beurteilen – als ›Wissenschaft‹ beispielsweise – sollten wir sie im Lichte ihrer ursprünglichen Ziele, Ambitionen, Bedürfnisse, und im Kontext jener Probleme, wie sie sie gesehen haben, beurteilen.

Die Unternehmung systematischer Untersuchung reflektiert ein oder mehrere grundlegende menschliche Bedürfnisse (Aristoteles hatte in dieser Hinsicht ganz recht), nämlich die Welt oder andere Menschen zu verstehen, vorherzusehen, zu erklären, zu kontrollieren. [2] Dies erfordert auch ein bestimmtes Ziel oder die Beschäftigung mit bestimmten Fragen. Aber worauf beziehen sich diese Beschäftigungen? Wessen Interessen wird gedient? Wer wird mit der Forschung beauftragt, unter welchen Bedingungen, mit welchem Grad von Freiheit oder Beschränkung?

Wer formuliert das Vorgehen und mit welchen Erwartungen an seine Implementierung?

Diese Fragen zu beantworten führt uns zu zentralen Problematiken, die mit den Werte- und Glaubensproblemen der betroffenen Gesellschaften und Gruppen zu tun haben. Falls Untersuchung eine Antwort auf eine bestimmte Reihe von Interessen ist, wie weit dient sie dann eher dazu, die Positionen derer, die das Vorgehen formuliert haben, zu bestätigen? Unter welchen Bedingungen und in welchen Grenzen kann sie dazu führen, dass Grundannahmen revidiert werden? Untersuchung kann tatsächlich dazu durchgeführt werden, um den Status quo zu legitimieren. Aber die Förderung von Untersuchung birgt ein Element des Risikos, zumindest eines der Unvorhersehbarkeit, in sich, insofern als die Ergebnisse nicht bekannt sind, solange die Untersuchung nicht ausgeführt ist. Eines der wiederkehrenden Themen dieser Studie wird das Unerwartete der Ergebnisse von Forschung sein.

Ein zweites wiederkehrendes Thema bezieht sich auf die Spannung zwischen – anzunehmend – universalen menschlichen Ambitionen (Verstehen, Erklären usw.) und ihren gesellschaftsspezifischen Manifestationen. Der Fokus meiner Untersuchung richtet sich auf antike Gesellschaften, da wir dort besonders gut die Einrichtung der systematischen Untersuchung studieren können. Obgleich es klar jenseits der Kompetenz eines Einzelnen liegt, sich mit der gesamten Skala antiker Gesellschaften zu beschäftigen – ich für meinen Teil werde mich auf Griechenland und China, und zu einem geringeren Maß auf Mesopotamien konzentrieren – würde ich dennoch auf dem Bedarf nach einem vergleichenden Zugang bestehen, und zwar aus zwei miteinander verbundenen Gründen. Erstens müssen wir darauf acht geben, nicht die Vorannahme zu treffen, dass die Erfahrung einer antiken Gesellschaft ein Muster für alle bereit stellt, ganz abgesehen davon, dass es irgendeinen unausweichlichen Weg gäbe, auf dem Entwicklungen eintreten hätten *müssen*. Zweitens um – genau – zu identifizieren, welche Eigenschaften allgemein sind, und welche gesellschaftsspezifisch.

[3] Um unsere Untersuchung der Untersuchung zu beginnen, wie könnte man besser anfangen als mit der Geschichte selbst – sowohl im modernen Sinn von Geschichtsschreibung, als auch in dem früheren, allgemeineren Sinn von Forschung, der immer noch in unserem Begriff Naturgeschichte verfolgt werden kann. In Hinsicht auf antike Zivilisationen können wir naturgemäß nicht von einer Kategorie ausgehen, die mit Historiographie als solcher korrespondiert. In der Praxis zeigt, wie wir sehen werden, die Beziehung zwischen dem, was wir historische Schriften nennen könnten, und anderen Disziplinen in Griechenland und in China bestimmte Unterschiede, die starke Auswirkungen darauf haben, wofür diese Schriften dienen konnten.

Zuerst müssen wir unsere Aufmerksamkeit auf die sogar größere Varietät der Weisen richten, durch die die Vergangenheit repräsentiert und als Ressource für das

Verstehen der Gegenwart oder als Richtlinie für zukünftige Handlungen verwendet wird. Es kann der Fall sein oder auch nicht, dass die Vergangenheit als randloses Ganzes gedacht wird, das mit der Gegenwart eine Kontinuität bildet. War die Vergangenheit wie die Gegenwart, bewohnt von Leuten wie wir selbst? Oder eher eine Zeit der Götter und Heroen, oder in einer anderen Weise wichtig unterschieden vom Heute. Verläuft die Zeit immer in dieselbe Richtung? Viele Gesellschaften sahen eine Umkehr der Zeit vor oder Zyklen, die sich wiederholen, im allgemeinen oder sozusagen in jeder Einzelheit, wie dies etwa für Eudemos in Griechenland – nach Simplikios (In Physika 732.26) – berichtet wird. In Indien dient die Unermesslichkeit des Kalpa-Zyklus dafür, die illusionäre Natur der Gegenwart zu unterstreichen.³ In vielen Gesellschaften wird der Kalender in Spannen heiliger und profaner Zeit, die qualitativ unterschiedlich erfahren werden, geteilt.

Die Auffassungen vom Zeitfluss, wofür das Vergangene benutzt wird, auf welche Arten es aufgezeichnet und zugänglich gemacht wird, können jedenfalls grundsätzlich differieren.⁴ Was immer auch Mythen von fernen Zeiten erzählen, sie dürften Botschaften für die Gegenwart enthalten, indem sie explizit oder implizit Regeln festlegen, wie die Dinge sind oder sein sollen, und über die Folgen abweichenden Verhaltens. Diese Regeln selbst und die Mythen, die sie umgeben, werden nicht als etwas gedacht, das einen Anfang hätte. Oder sie können gedacht werden als etwas, das im Hinblick auf die Gegenwart zustande kam, im Hinblick auf die Art, wie die Welt nun ist. Dies verringert jedoch nicht ihre Autorität, sondern erweitert sie, ihre Macht, Werte auszudrücken, zu begrenzen, zu rechtfertigen, zu legitimieren.⁵ Natürlich sind die Verbindung zwischen Mythos und Ritual, die Rolle des Mythos als Gründungs- (und Verfassungs-)Urkunde, [4] die genaue Frage, wie die Kategorie des Mythos definiert werden muss, und ob es eine gültige Kategorie *gibt*, die als Werkzeug der Analyse verwendet werden kann, alles heiß diskutierte Themen der modernen Wissenschaft. Für meine Zwecke genügt es, dass geheiligte Erzählungen häufig als Richtlinien und Begrenzungen für gegenwärtiges Verhalten und Verstehen fungieren. Das Veränderungspotential, das daraus resultiert, wenn die Vergangenheit untersucht und erforscht wird, versteht sich von selbst, obgleich diese Untersuchung auch dazu dienen kann, das was immer schon geglaubt wurde, zu bestätigen.

Wie diese Geschichten übermittelt werden, das ist ein weiteres grundsätzliches Thema. Einmal in Schriftlichkeit überführt, verändert sich ihr Status, obwohl sich hier eine große Bandbreite, weitab von einem direkten Weg, eröffnet. Wir brauchen nicht allen Thesen Goodys aus seinem grundlegenden Werk über Mündlichkeit und Schriftlichkeit zuzustimmen, um die Bedeutung einiger grundsätzlicher Punkte, die hier auftauchen, anzuerkennen.⁶ Erstens ist es klar, dass der Gegensatz zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit bei weitem keine Alles-oder-Nichts-Angelegenheit ist. Bestimmte Formen graphischer Repräsentation werden in Gesellschaften gefun-

den, die über keine standardisierte Schrift verfügen. Die Grade der Flüssigkeit im Lesen und Schreiben zeigen – das ist wichtig – hohe Fluktuation.

Zweitens, jede mündliche Darstellung eines Mythos ist ein *Wieder*-Erzählen, eine *Wieder*-Erfindung, und das ist bezeichnend dafür, was als derselbe Mythos zählt. Der *Mythos der Bagre*, den Goody unter den LoDagaas aufzeichnete, bleibt – nach den LoDagaas selbst – immer derselbe, er verändert sich nie. Dennoch tut er es. Einige von Goodys späteren Aufzeichnungen enthalten sogar Bezüge auf Goody selbst, im Hintergrund mit einem Tonbandgerät sitzend.⁷

Drittens sollten wir nicht annehmen, dass, sobald einmal eine geschriebene Version eines Mythos existiert, die Zurückweisung einer Version, die nicht dazu passt, zur Folge hätte. Der japanische *Heike Monogatari* zeigt, dass dies nicht immer geschieht, da – sogar nachdem er niedergeschrieben worden war – für länger als 150 Jahre zwei Versionen ko-existierten, eine die gelesen wurde und eine für die mündliche Vorführung.⁸

Das bringt mich zu einem vierten – grundlegenden – Punkt, zur Frage nach der Art der Kritik, der eine einmal geschriebene Aufzeichnung unterworfen wird. Wenn die geschriebene Version als die kanonische angesehen wird, besteht klarerweise die Möglichkeit, eine mündliche Vorführung, die nur auf dem Gedächtnis beruht, zu überprüfen. Wie Goody bemerkt hat, bestehen in mündlichen Kulturen andere Arten der Kritik, einschließlich am Inhalt einer mündlichen Aufführung.⁹ Mehr noch, die Existenz einer geschriebenen Version eröffnet zwar einen Weg der Kritik, sie kann aber andere verschließen. [5]

Jonathan Parry hat diesen Punkt gegen Goody in Verbindung mit dem Status, den geheiligte Texte in bestimmten Gesellschaften erringen, vorgebracht.¹⁰ Eine Heilige Schrift kann zwar zu Reflexion, Meditation, gelehrtem Kommentar einladen, keineswegs ist sie jedoch skeptischer, kritischer Evaluierung zugänglich.

Der hauptsächliche Gegenstand unserer Analyse kann nun beschrieben werden. Sowohl China als auch Griechenland produzierten, mit einiger Abweichung, seit dem 5. Jahrhundert v.u.Z. etwas, das wir vorläufig historische Aufzeichnungen nennen können. Aufzeichnungen, die sich mit vergangenen Ereignissen beschäftigen und sie kommentieren. Für uns lauten die Fragen: Wie wurden diese Schriften benutzt? Auf welcher Basis wurden diese Aufzeichnungen zusammengestellt? Wer führte die Zusammenstellung durch? Durch welche Kriterien wurde diese Arbeit überprüft? Mein Ziel ist zu untersuchen, wie die Vergangenheit dazu kam, als ein wichtiges Forschungsgebiet angesehen zu werden, und wie dies mit anderen Untersuchungen in Verbindung stand.

Beginnen wir mit China. Während vieles über die ersten Anfänge unsicher bleibt, kann über ausführliche Texte der Periode der Streitenden Reiche (vor der Vereinigung 221) eine klare Entwicklung verfolgt werden, die in jenem Werk, das die meisten als die erste durchgehende allgemeine chinesische Geschichte identifizieren, das *Shiji*,

kulminiert. Dieses wurde von Sima Tan im 2. Jahrhundert v.u.Z. begonnen und um 90 v.u.Z. von seinem Sohn Sima Qiao (mehr über ihn unten) weitgehend fertiggestellt. Aber das *Shiji* bezog sich, auch wenn es darüber hinaus ging, auf frühere Modelle, besonders auf die Tradition der Annalen, am besten exemplifiziert im Rahmen der früher vorhandenen Texten durch das *Chunqiu*, die *Frühlings- und Herbstannalen*, gemeinsam mit ihren Kommentatoren wie das *Zuo zhuan*. Die *Frühlings- und Herbstannalen* umfassen die Herrschaft der 12 Herzöge des Staates von Lu von 722 bis 491 v.u.Z. und sie werden oft Konfuzius selbst zugeschrieben (traditionell datiert mit 551 bis 491), und zwar schon von Menzius (III B 9) im 4. Jahrhundert. Aber wir müssen vorsichtig sein, da es vollkommen unsicher ist, welchen Text Menzius las. Was das *Zuo zhuan* betrifft, so ist es – wie sein Datum – unklar, ob seine ursprüngliche Form die eines Kommentars war. Die Kompilation, die wir jetzt haben, gehört eher an das Ende des 4. Jahrhunderts als in eine frühere Periode.¹¹

[6] Beide Texte behaupten, die Aufzeichnung von Ereignissen zu enthalten. In den *Frühlings- und Herbstannalen* sind diese Jahreszeit für Jahreszeit dargelegt (daher der Name), obwohl dies in der rohesten Gliederung geschieht, ohne verbindende Erzählung. Geburten, Heiraten, Todesfälle, der Antritt eines Herrschers, Siege, Niederlagen, Trockenzeiten, Hunger, Hochwasser, Sonnenfinsternisse wurden sorgfältig notiert; aber während die Geschehnisse von Königen und Staaten aufgezeichnet werden, geschieht dies ohne expliziten interpretativen Kommentar. Die *Annalen* sind eine Zelebration, eine Feier vergangener Taten, indem sie sie dem Vergessen entreißen: aber sie enthalten auch Lektionen für die Gegenwart, auch wenn wir weitgehend darauf verwiesen sind, unsere eigenen Zusammenhänge herzustellen und Gründe für Prosperität oder Niedergang zu unterstellen.

Im Gegensatz dazu werden im *Zuo zhuan* Ereignisse zu einer kontinuierlichen lebendigen Erzählung verwoben, mit anschaulichen Portraits der Charaktere der Hauptpersonen – loyal oder vertrauensunwürdig, aufrecht oder korrupt, vorsichtig oder nährisch – mit Einsprengeln von Urteilen, von manchen Konfuzius namentlich zugeschrieben, von anderen bloß einem namenlosen »Edelmann« (*junzi*). Die Geschichte wird unterbrochen durch das Lob oder die Verurteilung der hauptsächlich handelnden Personen. Wenn das *Zuo zhuan* Gespräche dieser handelnden Personen, die 240 Jahre zurückliegen, wiedergibt, dann wurde strikte Historizität klar den dramatischen Bedürfnissen einer Erzählung untergeordnet. Es ist richtig, dass die Rolle der Schreiber oder Historiker (*dashi*), wie im Text repräsentiert,¹² die Pflicht einschließt, Ereignisse so aufzuzeichnen wie sie geschahen, wie unpopulär dies sie auch in den Augen der Mächtigen machen würde. So erfahren wir in einem Bericht über das Attentat des ersten Ministers Cui Shu auf den Herzog Zhuang von Qi, das zuerst ein Historiker und sodann zwei seiner Brüder aufzeichneten, dass »Cui Shu seinen Regenten getötet hat«; alle drei wurden deswegen nacheinander zu Tode gebracht.¹³

Ein weiterer Bruder machte schließlich den Eintrag in die Aufzeichnungen (und tatsächlich korrespondiert dieser Eintrag über das Töten mit einem Eintrag, den wir in den *Frühlings- und Herbstannalen* finden), und wir erfahren sogar, dass eine weitere Person bereit war, den Eintrag sicherzustellen. Klarerweise sollten wir beeindruckt sein von diesem Beispiel der Wahrheitsliebe von Historikern, auch wenn sie damit Minister angriffen. Gleichzeitig geschahen Fälschungen der Aufzeichnungen, um den Machthabern genehm zu sein, zweifellos oft genug.¹⁴

Weiters können wir die Möglichkeit nicht ausschließen, dass genau diese Geschichte auf die Autoren des *Zuozhuan* zurückgeht und diese einen passenden [7] Rahmen für den Eintrag in den *Frühlings- und Herbstannalen* erfanden. Jedenfalls können wir sehen, dass sobald der Wahrheitsgehalt einer Aufzeichnung zur Frage wird, ein wichtiger Schritt gemacht wurde – *weg von* einem Bericht über die Vergangenheit (mündlich oder schriftlich), der hauptsächlich den Zwecken der Zelebration und Legitimation (oder auch der Unterhaltung) diente, *hin zu* einem, der zwar diesen Zwecken weiterhin dienen konnte, aber eine Verpflichtung zur *Genauigkeit* wahrnimmt und seine Macht tatsächlich von seiner Möglichkeit erhält, einige Rechtfertigung für den Anspruch, eine solche zu liefern, anzubieten.

Sima Qians Projekt repräsentiert unzweifelhaft einen nachhaltigeren und selbstkritischeren Versuch einer tatsächlichen Universalgeschichte, obwohl dies nicht übertrieben werden sollte. Einerseits ist eine kritische Einstellung gegenüber seinen Quellen und gegenüber dem, was andere annehmen, in vielen Passagen nachweisbar. Er korrigiert andere Berichte im Faktischen, zum Beispiel in der Chronologie oder der Geographie (etwa über die Kumlun Berge und den Ursprung des Gelben Flusses, z.B. *Shiji*, 123: 3179.5ff). Er legt offen, kein Wissen über sehr frühe Perioden zu besitzen – von den Zeiten des Shenmong (dem angeblichen Begründer der Landwirtschaft) und davor¹⁵ –, und er gesteht zu, dass er Lücken in seinen chronologischen Tafeln belassen musste. Als Positivum nimmt er für sich in Anspruch, Zugang zu den kaiserlichen Archiven gehabt zu haben; er bezieht sich häufig auf seine ausgedehnten Reisen und er zitiert Inschriften, Edikte und Denkmäler offenkundig wortwörtlich,¹⁶ auch wenn er gleichzeitig anmerkt, dass vieles zerstört wurde, vor allem was die Qin anlangt – und zwar nicht nur die bekannte Episode der Buchverbrennung, die von Li Si 213 v.u.Z. angeordnet wurde. (*Shiji* 3: 91.1 ff., 4: 111.1. ff.)

Auf der anderen Seite beginnt er seine Aufzeichnung mit wenigstens einer Alibi-Bezugnahme auf den Gelben Kaiser (der lange vor den dynastischen Zeiten gelebt haben soll), und wie das *Zuozhuan* enthält das *Shiji* viele imaginäre Gespräche aus früheren Zeiten. Sima Qian wiederholt Legenden wie jene von Jian Di, die durch das Verschlucken eines Amsel-Eies schwanger wurde, der Mutter von Xie, dem Begründer der Yin: Abermals wird die Zhou-Dynastie auf Jiang Yuan zurückgeführt, die schwanger wurde, indem sie auf der Fährte eines Riesen wandelte.

In diesem Fall geschieht in der Fortsetzung einiges an Aushöhlung. Das Kind, das Jiang Yuan gebar, war Hou Ji, Herr der Hirse, [8] der in anderen chinesischen Texten als Heiliger des Kornes behandelt wird, mit einer Reihe kaum menschlicher Deutungen seines Namens.¹⁷ In Sima Qians Version wurde er vom Kaiser Shun bestellt, sich der Landwirtschaft anzunehmen, um das Volk vor dem Hunger zu retten; aber seine Erfolge in diesem Bereich werden seiner harten Arbeit und seiner Fähigkeit zugerechnet statt seinen wundertätigen Kräften, die er gehabt haben könnte. Dies gibt der Geschichte eine eher naturalistische Wendung, obgleich Sima Qian nicht so weit geht, wie dies griechische Autoren unter solchen Umständen getan haben mögen, indem sie traditionelle Märchen explizit als absurd zurückwiesen.¹⁸ Insbesondere bringt er keinen Begriff ein, der mit dem des *mythos* im pejorativen Sinn von Fiktion – nicht der einzige Sinn, wie wir sehen werden – korrespondiert. Tatsächlich besitzt er keine Kategorie, die an all das herankommt, nicht einmal den Begriff, der – wenngleich viel später – ins Chinesische eingeführt wurde, um einen Teil des Sinns von Mythos abzudecken, namentlich *shenhua*, wörtlich Geistergespräch.

Aber weder ist das *Shiji* nur Geschichte, noch ist ihr Autor nur ein Historiker, und beide Punkte sind wichtig. Die Arbeit ist in fünf Hauptteile gegliedert. Zuerst gibt es die Annalen, Aufzeichnungen über die Haupt-Dynastien von ihrer Gründung bis zu ihrem Fall. Zweitens folgen die chronologischen Tafeln. Dann kommt der dritte Teil, eine Gruppe von Abhandlungen, die sich mit dem Kalender und der Astronomie, mit Wasserläufen, Landwirtschaft, Musik und Ritual beschäftigen. Der vierte Abschnitt enthält die Denkmäler der ›Erbfamilien‹, schließt jedoch auch die Biographie des Konfuzius und anderer prominenter Personen mit ein. Schließlich enthält eine Gruppe von 70 Kapiteln (Überlieferungen, *zhuan*) Biographien von Staatsmännern, Gelehrten und anderen wichtigen Personen, die oft zusammen und in Gruppen behandelt werden, um einzelne Typen zu charakterisieren, einschließlich Kapitel über Attentäter, Geldverdiener und Hofnarren. Dieser letzte Abschnitt zieht allgemeine Lehren aus den unterschiedlichen Schicksalen von Personen der Geschichte, die auf andere Weise in der Geschichte verankert sind. Es ist jedoch vor allem der dritte Abschnitt, die *Abhandlungen*, der Material enthält, welches weit über das hinaus geht, was *wir* normalerweise von Historiographie erwarten.

Dennoch ist der Einschluss dieses Materials vollkommen adäquat, wenn man erstens Sima Qians eigene offizielle Position und zweitens das Gesamtziel des Werks in Betracht zieht, wobei es nützlich sein wird, es mit anderen literarischen Gattungen zu vergleichen, die in keiner Weise historiographisch sind, die aber die Ambition des *Shiji* teilen, Informationen in wichtigen Regierungsdingen zu vermitteln. Zuerst nun zum Amt, das Sima Tan und danach Sima Qian selbst innehatten: Sima Qian bezieht sich auf seinen Vater als *taishi gong*, und er zitiert seinen Vater mit dem Anspruch, [9] dass Mitglieder ihrer Familie bereits Generationen lang *taishi* gewesen wären.¹⁹ Nach

dem Tod seines Vaters wurde er selbst *taishi ling* oder *taishi gong*, obgleich dies nicht von Dauer war. Er entzweite sich mit Kaiser Wu Di, weil er die Handlungsweise von Li Ling verteidigte, eines Beamten, der eine desaströse Expedition gegen die Xiong Nu, die Barbaren, die häufig mit den Hun identifiziert werden, kommandiert hatte. Sima Qian wurde verhaftet und wäre hingerichtet worden, wenn er nicht statt dessen die Erniedrigung der Kastration gewählt hätte, und zwar um die Arbeit seines Vaters vollenden zu können. Dennoch endet hier die Geschichte nicht. Bemerkenswerterweise nahm Sima Qian, entsprechend den Belegen in Ban Gus Geschichte der Han, dem *Hanshu* (geschrieben ungefähr 80 u.Z.), ein weiteres Mal ein Amt ein, nachdem er in Ungnade gefallen war, zwar nicht als *taishi*, sondern als *zhong shu ling* (Leiter des Sekretariats, nach der Übersetzung Huckers), als der er, abermals nach Ban Gu, sogar beträchtliche Ehre erwarb.²⁰

Aber was waren die Pflichten des *taishi*? (Für unsere Zwecke behandle ich nicht die Frage der Unterschiede zwischen diesem Titel und jenen beiden anderen, *taishi gong* und *taishi ling*, die auch für Sima Qian benutzt wurden.²¹) Englische Übersetzungen variieren verwirrenderweise zwischen Großer Schreiber, Großer Historiker oder Großer Historiograph, Großer Astrologe und sogar Königlicher Astrologe.²² Wenn wir Individuen mit diesem Titel, oder mit dem eines *dashi*, das scheint ein Äquivalent zu sein, entweder im *Shiji* oder im *Zuozhuan* vorfinden, dann finden wir sie in einer Bandbreite von Rollen. Diese schlossen sicherlich jene als Aufzeichner der Ereignisse zu fungieren mit ein (wie wir es an der Geschichte des Attentats auf Cui Shu gesehen haben, die ich aus dem *Zuozhuan* erwähnt habe). Aber sie wurden auch in Fragen des Rituals konsultiert, sie machten Prophezeiungen oder interpretierten solche, die von anderen gemacht wurden, ebenso wie allgemein Omen und Wunder.

Es traf sich jedenfalls, dass die hauptsächlichen Weisen der Prophezeiung, die mit solchen Figuren im *Zuozhuan* verbunden waren, jene sind, die auf Schildkrötegehäusen und Schafgarben beruhten, statt auf der Interpretation astronomischer Zeichen und böser Omen. Es gibt jedoch keine Diskontinuität zwischen dem prophetischen und dem astronomischen Interesse des *taishi*, was sich auch aus dem ergibt, was wir von Sima Tans Ausbildung wissen (*Shiji* 130: 328.1 ff.). Diese umfasste sowohl Studien der Astronomie [10] als auch des klassischen prophetischen Textes, das *Yijing* oder *Buch der Wandlungen*. Als ein Aufzeichner der Ereignisse war ein *taishi* jedenfalls mit dem Kalender befasst (wenngleich nicht notwendiger Weise mit Kalenderreform), und als Prophet konnte er gut in Anspruch genommen werden, Himmelszeichen zu interpretieren. Wenn eine der späteren dynastischen Geschichten, das *Hou Hanshu* (25: 3572.1ff), die Pflichten des *taishi ling* definiert, spezifiziert es (1) beauftragt mit dem Kalender und den Ephemeriden (2) günstige Daten und Zeiten für Staatsgeschäfte, Opfer, Begräbnisse, Heiraten usw. auszusuchen und (3) günstige und unheilvolle Omen aufzuzeichnen.

Da von einem *taishi* erwartet wurde, dass er von Astronomie und vom Ritual etwas verstand, war die Aufnahme von Abhandlungen über diese Gegenstände in das *Shiji* sinnvoll. Aber was ist mit den Abhandlungen über Landwirtschaft oder über Aspekte der Musik wie Akustik, die über das Zeremonielle hinausgehen? Hier müssen wir darüber hinaus nach Vorläufern oder Modellen suchen, in Werken wie dem *Lüshi chunqiu* oder dem *Huainanzi*, Kompendien, die umfassenden Rat für Regierende bieten.

Das erste, das *Lüshi chunqiu*, wurde unter der Leitung von Lü Buwei (vor 237 v.u.Z.) zusammengestellt; er war der Minister jenes Mannes, der zufällig der erste Qin Kaiser wurde, Qin Shi Huang Di, obgleich Lü in Ungnade fiel, bevor die Einigung Chinas durchgeführt war. Der Text, der unter seiner Verantwortung zusammengestellt wurde, enthält Ratschläge nicht nur, wie Regenten, Minister und andere sich verhalten sollten, sondern auch über Musik, Medizin, Landwirtschaft und die grundlegenden Prinzipien, auf denen das Universum beruht, mit anderen Worten Kosmologie. In ähnlicher Weise gibt sich im zweiten Jahrhundert v.u.Z. das *Huainanzi* (zusammengestellt unter den Auspizien von Liu An, König von Huainan) ein ehrgeiziges Programm, das nahezu das gesamte nützliche Wissen umfasst.²³

Das *Shiji* selbst hat nicht den Anspruch auf Vollständigkeit, den wir in solchen Werken finden. Schon das Hinzufügen der Abhandlungen war nicht [11] bloß gelehrte Dekoration. Es war dagegen anerkannt, dass sogar ziemlich detailliertes Wissen über Gegenstände wie Musik, Astronomie, Ritual Teile jenes technischen Wissens formten, das der Kaiser oder seine Beamten benötigte und tatsächlich verwendete. Die Beherrschung solchen Wissens war, wie wir sehen werden, ein wichtiges Element im Anspruch auf Legitimität. Das erfordert eine Erklärung. Es war die Verantwortung des Kaisers, das Wohl »aller unter dem Himmel« sicherzustellen; in diesem Zusammenhang wurde er als ein Mittler angesehen, von dem die guten Beziehungen zwischen Himmel und Erde abhingen. Um diese Aufgabe zu bewerkstelligen benötigte er sowohl korrektes Ritual als auch genaues Wissen – darüber was im Himmel vorging, unter anderem jene Art von Wissen, das die astronomischen Abhandlungen bereitstellten – aber natürlich nicht nur für ihn selbst, sondern auch für seine Minister. Davon später mehr.

Wir kommen zur Schlüsselfrage der Arten der Nützlichkeit des *Shiji* als ganzes genommen. Wozu diente – um an diesem Beispiel zu urteilen – chinesische ›Historiographie‹, wenn wir sie so nennen können? Die Antwort beruht auf einem Ausgleich von drei Argumenten. Erstens, obwohl das *Shiji* nicht direkt vom Kaiser beauftragt wurde (wie Kaiser Ming danach Ban Gu befehlen sollte, die Geschichte der späteren Han zu schreiben²⁴), hatte sein Autor, als *teishi*, eine amtliche Position und beruhte auf kaiserlicher Zustimmung zum Zugang zu den Palast-Archiven.

Zweitens, das *Shiji* war sicher nicht nur Staatspropaganda. Es gibt einen klaren Kontrast zwischen ihm und den Inschriften, die seit Qin Shi Huang Di die chinesi-

schen Kaiser (wie einige persische Könige) an herausragenden Stellen während ihrer Reisen durch das Land errichten ließen, um ihre Errungenschaften zu rühmen.²⁵ Mehr noch, Sima Qian setzte sein Werk fort, nachdem er in Ungnade gefallen war. Ob er tatsächlich begann, kritische Bemerkungen als heimlichen Tadel für Wu Di selbst aufzunehmen, das ist umstritten.²⁶ Auf der einen Seite sind versteckte Rügen der Regierenden eine wohlentwickelte chinesische Fähigkeit.²⁷ Andererseits war dies immer ein riskantes Unterfangen, nicht zuletzt für jemanden, der mit Wu Di zuvor schon über Kreuz gekommen war.

Der dritte Punkt kann der grundlegende sein. Die Nützlichkeit des Werks – für jeden von Wu Di abwärts – und seine Besonderheit bestand nicht nur darin, dass es eine Aufzeichnung bot, um an die Errungenschaften großer Männer zu erinnern. Viel beruhte darauf, dass es gültige Informationen [12] und Ratschläge über die Führung menschlicher Angelegenheiten vermittelte. Die Erzählung wird unterstrichen von Anmerkungen des *taishi gong* (ob Sima Tan oder Sima Qian), die sich auf die Lehren beziehen, die aus dem was geschah gezogen werden könnten, auf die Moral der Geschichte, das Unglück, das die Korrupten erfassen kann, aber auch die Unvorsichtigen und die Unschuldigen. Es gibt keinen lauten Anspruch, dass das Werk ein »Besitz von dauerndem Wert« ist. Aber die *Annalen* 6 (278.9 ff.) zitieren Jia Yi, der den Volksmund zitiert, dass die erinnerte Vergangenheit ein Führer für die Zukunft ist: man sollte die Arten zu regieren in alten Zeiten untersuchen, sie für die eigene Generation überprüfen und nachsehen, was passt.. Noch einmal in 18 (878.4. ff), wo gesagt wird, dass die Gegenwart nicht notwendigerweise wie die Vergangenheit ist, fügt der Text hinzu: »wenn man die Wege untersucht, auf denen Menschen Position und Gunst gewinnen, und den Grund, warum sie diese verlieren und in Ungnade fallen, dann wird man den Schlüssel zu Erfolg und Misserfolg im eigenen Zeitalter haben.« Auch wenn der Text damit fortfährt, dass es nicht notwendig wäre, die Traditionen der Vergangenheit zu konsultieren, so dienten diese doch als Ressource.

Nach Ban Gu, *Hanshu* 62:2735 spricht Sima Qian außerdem in einem an Ren An gerichteten Brief darüber, warum er das *Shiji* komponiert habe. Dort vergleicht er sich zuerst mit anderen, darunter Konfuzius und Lü Buwei, die »über die Vergangenheit zu schreiben, während sie über die Zukunft nachdenken« als einen Ausweg aus den Frustrationen wählten, die sie dadurch erlitten, dass ihre Versuche, direkten Einfluss auszuüben, durchkreuzt wurden. So hätte er ebenfalls (2735.6ff) alte Traditionen gesammelt sowie »die Prinzipien des Erfolgs und Misserfolgs und von Aufstieg und Niedergang« untersucht. Und er fährt fort: wenn spätere Generationen seine Arbeit anerkannten, dann wird sie lohnenswert gewesen sein.

Die frühe chinesische Historiographie wurde häufig mit chinesischer Prophezeiung verglichen, und die Ähnlichkeiten und Unterschiede verlangen Aufmerksamkeit, nicht zuletzt weil Texte wie das *Yijing*, das *Buch der Wandlungen*, nicht nur

eine Technik der Prognose, sondern einen Gesamtrahmen für das Verständnis der menschlichen Erfahrung bietet. Das *Shiji* selbst beabsichtigt nicht, das Ergebnis von Ereignissen vorherzusagen. Es legt keine Prognoseregeln fest, auch wenn es in den astronomischen Abhandlungen bestimmte Himmelserscheinungen mit bestimmten Ereignistypen verbindet, wie zum Beispiel Epidemien, Kriege, Siege und Niederlagen. So sagt es, dass eine Konjunktion des Planeten des Feuers (Mars) mit dem der Erde (Saturn) ein tödliches Omen für hohe Beamte ist, indem sie Hunger und militärische Niederlagen bezeichnet: Wenn jedoch *Fu Er* (ein Stern im Sternbild des Stiers) funkelt, so bedeutet dies, dass dort jene sind, die böartige Gerüchte ausstreuen und Verwirrung in der Umgebung des Kaisers stiften. (*Shiji* 27: 1320.10; 1306.1).

[13] Aber wenn wir eine breitere Perspektive einnehmen, dann enthält das *Shiji* gewiss Lektionen, aus denen ein weiser Regent oder Staatsmann lernen kann, indem er die wahrscheinlichen Folgen von Typen des Verhaltens oder der Politik ableitet und sich dadurch in eine bessere Position bringt, die Gegenwart zu bewältigen und die Zukunft zu antizipieren.

Aus der Sicht des Beamtentums gab es nachweislich einen Double Bind – wie die späteren dynastischen Geschichten schließlich reichlich zeigen. Einerseits konnte nur eine hagiographische Historiographie den Regenten in freundlichem Lichte erscheinen lassen, sie wurde oft für Propagandazwecke benutzt. Die Kehrseite jedoch war, dass sie wenig oder nichts Wertvolles als Ratschlag bot. Sie erzählte dem Regenten lediglich was er hören wollte, und obgleich es eine Menge Regenten gab, die genau dies hören wollten, sahen einige dies als nichtssagend an. Und tatsächlich ist die Idee, dass der Ratgeber seinem Herrn die Stirn bieten und – wo es notwendig sei – ihn ermahnen sollte, wie unpopulär dies auch den Ratgeber mache, ist ein gut entwickeltes Thema in der Geschichte um chinesische Philosophen von Menzcius, wenn nicht schon von Konfuzius selbst an.

Aber andererseits: Wenn der Historiker seinen Verstand benutzen durfte, dann gilt das folgende: je sorgfältiger seine Forschung und je unabhängiger seine Ansichten, desto größer war das Potential für Subversion, der mögliche Schaden aus der Aufdeckung von Fehlern in der Politik und von Schwächen im Urteil. Und umgekehrt: von der Seite des Historikers war das Ziel, aufzuzeichnen, auszuwerten und zu erklären, einzuschätzen und zu erklären, die Gründe für Erfolg und Misserfolg zu diagnostizieren. Aber die grässlichen Folgen möglicher offizieller Missbilligung zeichneten sich immer ab.²⁸ Die laufende moderne Debatte über Sima Qians eigener Position und seine Haltungen gegenüber Wu Di zeigen, wie gut er seine Spuren verwischte, indem er uns Leserinnen und Leser einen außergewöhnlichen hermeneutischen Raum ließ, innerhalb dessen seine Einschätzungen eingeschätzt werden können.

Die griechische *historie* bedeckt, wie allgemein bekannt weit mehr als das Schreiben von Geschichte, wie wir es auch, wengleich auf unterschiedliche Art, bei der

chinesischen »Historiographie« gesehen haben. Auch hier also hatte die Geschichtsschreibung komplexe Wurzeln und hatte gewiss keine automatische, gottgegebene intellektuelle Nische geerbt. Zuerst kann der Begriff *historie* entweder für eine Form des Wissens gebraucht werden oder für eine Form der Nach-Forschung; dann kann *historie* im zweiten Sinn für jede Untersuchung verwendet werden – oder für das Wissen oder die Information, die daraus resultiert – mit oder ohne eine Spezifikation durch eine *peri*-Klausel, betreffend Tiere oder Pflanzen beispielsweise, oder Natur als ganzes. Aber diejenigen, die einen Untersuchungszweig praktizierten, beschäftigten sich nicht notwendigerweise mit anderen. Wir werden sehen, dass dies [14] relevant ist für die Ziele jener, die sich mit Gegenständen beschäftigen, die näher zur Historiographie in unserem Sinne sind.

Zwei institutionelle Hinweise und ein ideologischer müssen zu Beginn gemacht werden. Es ist nicht so, dass irgendeine Praxis der *historie* einen amtlichen Posten mit sich brachte, etwa als ein Äquivalent zu jenem des *taishi*. Mediziner jedenfalls wurden manchmal und für eine begrenzte Periode als öffentliche Ärzte behalten, aber sie hatten als Ärzte zu arbeiten, nicht um Forschung oder *historie* im Sinne einer Untersuchung zu betreiben (obwohl sie das manchmal auch tun konnten).²⁹

Der zweite, damit verbundene Hinweis betrifft das Publikum, an das sich die griechischen Praktiker wenden wollten. Obgleich sie manchmal auch an den Höfen von Tyrannen arbeiteten, gewannen griechische Forscher ihre Reputation eher, indem sie die eigene *Peer Group* beeindruckten, oder gar die Bürgerschaft als ganze, als Regenten zu hofieren (blasse Schatten jedenfalls von Kaisern, die für das Wohl »aller unter dem Himmel« verantwortlich waren).

Bestimmte Änderungen, die diese beiden Punkte berührten, traten in der Hellenistischen Periode ein. Alexander hatte Historiker (in unserem Sinn) in seinem Gefolge, und die Hinrichtung eines dieser Historiker, Kallisthenes, dient dazu, uns daran zu erinnern, dass griechische Historiker ein ebenso großes Risiko tragen konnten wie ihre chinesischen Gegenstücke – dies gilt auch für Rom. Die Institutionen, die von den Ptolemäern in Alexandrien eingerichtet und anderswo nachgeahmt wurden, boten begrenzte Unterstützung für *historie* verschiedener Art.

Der dritte, ideologische, Hinweis betrifft die griechischen Einstellungen gegenüber ihrer fernen Vergangenheit. Die Griechen des klassischen Zeitalters glaubten nicht, dass ihre Zivilisation von Sagenkönigen Jahrhunderte zuvor begründet worden war. Sie hatten ihre Helden – Herakles und Theseus –, und das Zeitalter der Trojanischen Kriege war emblematisch. Aber es gab kein Äquivalent zu einem himmlischen Mandat, das von einer Dynastie zur anderen über lange Zeitspannen weitergegeben wurde. Als die Griechen Ägypten kennen lernten, reagierten einige auf die dort nachweisbare vergangene kontinuierliche Kultur, indem sie die eigene griechische »Jugend« hervorhoben.³⁰

Zwar gab es die Geschichten über Städtegründungen, Gegenstand lokaler Chroniken, aber die früheste griechische Historiographie hat keine lange bestehende Tradition von Annalen, die als Modell hätte dienen können oder die zu überwinden gewesen wäre. Lokale Geschichten, das Werk von Ion von Chios, Charon von Lampsacus und die Atthidographen, die mit Hellanikos beginnen, entwickeln sich [15] zusammen mit, und mehr oder minder gleichzeitig, dem Werk von Hekataios und Herodot. Wenn Herodot ein Vorbild hätte, so glauben manche, es wäre das Epos, obwohl die Art, wie die Ilias oder die Odyssee mit Kriegen und fremden Völkern umgehen, sich sehr von seiner unterschied.

Für die Zeit zuvor zeichnen die Griechen ein Goldenes Zeitalter, das durch Diskontinuitäten von der Gegenwart abgetrennt ist. In Hesiods Mythos der Metalle in *Werke und Tage* sind die Zeitalter unterschiedliche *gene*, die Heroen beispielsweise ein Ergebnis eines Schöpfungsaktes durch Zeus, bevor er das heutige eiserne Geschlecht ins Leben rief.³¹ Im Zeitalter des Kronos ist die Zeit qualitativ unterschiedlich, sie bewegt sich zurück, so dass das Alter der Jugend vorausgeht, natürlich Gegenstand des Mythos.

Wie weit, müssen wir nun fragen, war es tatsächlich die Schlüsselfrage für die frühe griechische Historiographie, gar für *historie* als ganzes, sich vom Mythos zu distanzieren? Die Bandbreite für Konfusionen, bezogen nicht bloß auf die Ausdehnung unseres eigenen Begriffs Mythos, sondern auch auf jene des kaum äquivalenten griechischen *mythos* ist beträchtlich. Wie Calame unlängst betonte³² hatte keiner der frühen griechischen Historiker, Hekataios, Herodot, Thukydides, die Absicht, den Mythos systematisch zurückzuweisen in einer Weise, die der Wahrnehmung von heiligen Geschichten durch moderne Anthropologen entspricht (ob man an die *Geste d'Asdiwal*³³ denkt oder an Hesiods Mythos der Metalle). Umgekehrt, wenn Thukydides andere Aufzeichnungen der »Archäologie« – früher griechischer Geschichte – zurückweist, dann kritisiert er nicht nur die Dichter, sondern auch die *logographoi*, die Schreiber der *logoi*. Wobei dieser Begriff nicht das Antonym von *mythos* im Sinne von Fiktion, sondern von *mythos* im Sinne von Geschichte ist. An anderer Stelle benutzt Thukydides *logopoiein* im Sinn von Gerüchtemachen, während Herodot *logopoios* benutzt, um die Art eines Autors wie Hekataios zu beschreiben.³⁴

Wie auch immer dies zum Ausdruck gebracht wird, das wiederkehrende Motiv, um das herum das Selbstbild früher griechischer Geschichte-Autoren oft herum artikuliert wurde, bezieht sich auf die Sicherung von Wahrheit. Hekataios verspottete die »vielen Märchen« (*logoi*) der Griechen als »absurd«. Seine eigenen Berichte sind, so behauptet er, im Gegensatz dazu wahr (*alethes* Fr 1). Herodot, der fortgesetzt die widersprüchlichen Berichte über Ereignisse, die er von verschiedenen Informanten zusammenträgt, auswertete, benutzt auch die Kategorie des Absurden, wenn er die Ideen jener zurückweist, die spekulative Berichte über die Geographie der Welt ge-

geben haben (IV 36, cf. 42) – dabei mag er gerne unter anderen auch Hekataios im Sinn gehabt haben.

Der Vorgang setzt sich in der nächsten Generation mit Thukydides fort. Zwar nennt er Herodot nicht; doch er distanziert sich von jenen, [16] deren Berichte »mehr auf Unterhaltung einer lauschenden Menge als auf Wahrheit aus.« (I 21) Ihre Geschichten sind jenseits der Verifikation oder der Prüfung (*anexelegktos*) und »haben in das Mythische Eingang gefunden« (*mythodes*), wobei der Begriff in einer Wortverbindung mit dem Unverifizierbaren klar einen pejorativen Unterton bekommt.

Ein solches Motiv ist in der Historiographie das Gegenstück der gewöhnlichen Schachzüge, die in der frühen griechischen Philosophie und Medizin gemacht wurden, um andere Sichtweisen als bloße Meinungen, als Spekulation, sogar als völligen Aberglauben (*deisidaimonie*) herabzusetzen, und es entspricht vergleichbarem Wettbewerbsdruck. Dennoch wird diese Darstellungsweise – die unsere Kategorien benützt, oder jene von Historiographie und Philosophie wenigstens – kaum der Fluktuation von Grenzen gerecht, über die hinweg und innerhalb derer die Polemik geführt wurde.

Herodot teilt beispielsweise ätiologische Interessen – über Gegenstände wie den Gründen für die Nilüberschwemmungen – mit jenen, die wir als vorsokratische Philosophen einordnen.³⁵ Die Hippokratische Abhandlung *Über Lüfte Wasser Orte* teilt in ihrem Bericht über die Skythen einige von Herodots ethnographische Interessen. Die Gründe für die Impotenz der Anarieis werden von beiden Autoren diskutiert. Während der Verfasser der hippokratischen Schrift die Idee zurückweist, dies hätte etwas mit den Göttern zu tun, berichtet Herodot eine Geschichte, die in die selbe Richtung geht, ohne sie zu verwerfen.³⁶ Aber ein anderer hippokratischer Autor greift einen großen Teil der ätiologischen Tradition selbst an. *Über alte Medizin* kritisiert jene, die über »Dinge im Himmel und Dinge unter der Erde« spekulierten, wobei das Argument, wie bei Thukydides, darin besteht, dass solch Gerede jenseits der Verifizierbarkeit liegt. Ein korrektes Verständnis der physischen Konstitution des Menschen ist eine *historie*, die, so die Forderung, auf Medizin gründen sollte, keiner Angelegenheit der Spekulation sondern einer der Erfahrung.³⁷ Aber wie wir sowohl aus den unterschiedlichen Auffassungen zwischen Herodot und dem Autor von *Über Lüfte Wasser Orte* als auch die Kritik an anderen Wegen, die Frage nach dem menschlichen Körper zu stellen, in *Über alte Medizin* ersehen können, bestand bei weitem keine Übereinstimmung darüber, was als genuine *historie* zu zählen hätte, selbst bei jenen nicht, die darin übereinstimmten, dass dergleichen praktiziert werden sollte.

Es ist tatsächlich nicht der Fall, dass alle frühen griechischen Autoren die *historie* gut hießen, wie auch immer sie sie definierten. Heraklit, der das meiste was die Mehrzahl bereits als Irreführung ansah, zurückwies, spricht mit Verachtung über jene, die sich selbst zu »Vielwissern« wandelten, und nennt Pythagoras als einen, der

dies durch die *historie* getan hätte: [17] Pythagoras, der Sohn des Mnesarchus betrieb Forschung (*historie*), mehr als alle anderen«, aber »viel Wissen lehrt den Verstand nicht: denn sonst hätte es Hesiod und Pythagoras und nochmals Xenophanes und Hekataios belehrt«. ³⁸ Mit dem Anspruch, Forschung zu betreiben, landet man bei Heraklit nicht. Bekanntermaßen benützt auch Aristoteles, der sich mit *historia* in seiner eigenen Darstellung im Hinblick auf Tiere, die Seele, Natur im allgemeinen, den Begriff auch in Verbindung mit der narrativen Darstellung von Ereignissen in der Poetik (1451b2-4), wo er den ›Historiker‹ ungünstigerweise mit dem Poeten vergleicht mit der Begründung, dass der erstere sich mit Einzelheiten beschäftigt und mit dem was tatsächlich geschehen ist, der letztere mit dem Allgemeinen und mit dem was wahrscheinlich auftreten könne. In dieser Passage sagt er, dass selbst, wenn Herodots Text in Verse gegossen würde, es sich immer noch um eine Art ›Historie‹ handeln würde. Aber an anderer Stelle (GA 756b6ff), wo diskutiert wird, was Herodot über die Befruchtung von Fischen in seinem Bericht über Ägypten zu sagen hat, da stuft er ihn zu einem bloßen ›Mythologisten‹ herunter. ³⁹

Es war durchaus möglich, wie der Text in der Poetik zeigt, Historiographie von anderen Typen der *historia*, Zoologie, Psychologie, Geographie zu unterscheiden, und zwar durch ihren Gegenstandsbereich. Was sie gemeinsam haben, das ist eine Suche, mehr noch die Forschung nach Wahrheit. Das war der *Anspruch*. Aber die Herausforderung von Grenzen, von Methodologien, von Ergebnissen, all das verweist auf den Konkurrenzdruck, der bestand. Kein früher griechischer Historiker hatte irgendeine Aussicht auf eine Anstellung. Um sich durchzusetzen, benötigten sie die Fähigkeit zur Selbst-Reklame. Herodot, so wird uns erzählt, las Teile seines Werks in Athen vor, möglicherweise auch anderswo. ⁴⁰ Aber Thukydides sagt, sein Werk appelliere nicht an das Publikum. Seine Taktik Konkurrenz abzuwehren besteht darin zu behaupten, dass sein eigenes Werk nicht für eine Konkurrenz geschaffen worden wäre (*agonisma*, I 22).

Es ist natürlich am Ehrgeiz der frühen griechischen Historiker mehr daran als Selbst-Reklame. Herodots erklärte Ziele sind, sowohl an die großen Errungenschaften der Griechen und der Barbaren zu erinnern, als auch zu zeigen, wie der Konflikt unter ihnen entstanden ist. Thukydides behauptet nicht, Wissen über die alte Zeit zu besitzen, aber er beansprucht, dass sein Gegenstand der größte Krieg, den es jemals gegeben hätte, sei. Um die Nützlichkeit seines Werkes zu zeigen, erklärt die berühmte programmatische Stelle I 21,22 es als einen »Besitz von dauerndem Wert«. Es stellt dem Leser nicht nur das dar, was geschah, sondern auch das, wovon erwartet werden kann, dass es mit [18] großer Wahrscheinlichkeit abermals geschieht – dabei Aristoteles *avant la lettre* deutlich widersprechend.

Genauso wie die Pest in Athen so beschrieben wird, dass sie erkannt werden kann, sollte sie wiederkehren (II 48), so sind, in ähnlicher Weise, im moralischen

und politischen Gebiet, jene Schwierigkeiten, die die Griechen als Resultat der *stasis* (Zank) befielen, solche, die immer wiederkehren werden, »so lange die menschliche Natur die selbe ist« (III 82). Politische »Erkrankungen«, so dürfen wir verstehen, folgen genauso regulären Verläufen wie körperliche – und machen aus dem Historiker einen Diagnostiker, wenn nicht gar Therapeuten der politischen Krankheiten. Natürlich sind die Lehren des Thukydides allgemein und nicht spezifisch. Auch legt er genau genommen keine Kausaltheorien für politischen Wandel vor. Aber vom Leser wird erwartet, dass er wenigstens in einem allgemeinen Sinn lernt, über die Quellen des Unheils, die Belastungen des Krieges und den moralischen Niedergang, der aus dem inneren Zank folgen kann.

Die möglichen Rollen der Geschichtsschreibung dehnen sich von Feiern, Erinnern, Legitimieren zu Erklären, Anleiten, Moralisieren, Kritisieren, Ermahnen. Aber die ersten drei sind deutlich leichter als die letzten fünf, da diese unausweichlich eine Spannung zwischen dem Historiker und seinem Publikum aufbauen. Auf welcher Grundlage, mit welcher Rechtfertigung kritisiert ein Historiker? Welche Reaktionen kann er von seinem Publikum (wer immer das sein mag) erwarten, wenn er es ermahnt? Das ist die Stelle, an der nicht nur die Fähigkeit zur Darstellung, sondern auch die Qualität der Forschung hereinkommt, um den Anspruch die Wahrheit zu sprechen zu unterstützen. Das Schreiben von Geschichte, das ausdrücklich beansprucht, wahr zu sein, wirft die Frage nach Rechtfertigung und Beweis auf. Ich habe gesehen, ich habe gehört, ich habe untersucht, ich kann *ipsissima verba* zitieren.⁴¹ Ich kann sagen, wie es wirklich war – ein außergewöhnlicher Anspruch, nach bestem Wissen und Gewissen, wenn wir darüber nachdenken, wie absurd es wäre zu versuchen, *alles* zu sagen. *Histoire totale* ist genauso eine Chimäre wie *histoire événementielle* eine Inkonsequenz.

Herodot und Thukydides teilen mit Sima Qian nicht nur die Ambition zu erinnern, sondern auch didaktisch und als Ratgeber zu wirken. Die Anfänge der Historiographie sind in beiden Kulturen politisch. Aber die Art wie diese Funktionen ausgeübt werden variiert und sie spiegelt Unterschiede sowohl ihrer eigenen Positionen als auch in den politischen Wirklichkeiten, denen sie gegenüber standen. Sowohl das alte Griechenland als auch das alte China (und andere Gesellschaften) gelangten dahin, das aktive Studium der Vergangenheit als eine Ressource für das Verständnis der Gegenwart und die Antizipation der Zukunft zu benützen, indem es eine machtvolle, wenn auch nicht unzweideutige Waffe für die Untersuchung des gegenwärtigen Status quo der gegenwärtigen Staatsangelegenheiten, potentiell rechtfertigend, potentiell aber auch kritisch, sogar subversiv, bereitstellte. Die Wege jedenfalls, die Griechenland und China nahmen, um diese Potentiale und Möglichkeiten zu entwickeln, waren unterschiedlich, und [19] genau so waren es die Endergebnisse. Nennen wir den einen den offiziellen, den anderen den inoffiziellen Weg. Ich möchte

die hauptsächlichen Punkte, die von der ersten Untersuchung zur Entwicklung von Untersuchungen aufgetaucht sind, zusammenfassen, und zwar im Zusammenhang mit Selbstdefinition, Art der Forschung, Arten der Kritik und Publikum.

Zuerst sind die Selbstdefinition und in beiden Fällen die Beziehungen von historischem Schreiben und anderen Arten des Schreibens komplex. Im Falle China deswegen, weil die frühesten dynastischen Geschichten beispielsweise Astronomie einschlossen, und zwar nicht als Anhängsel, sondern als Teil der Ratgeber-Rolle. Wissen über solche Dinge formte eine signifikante Komponente nicht nur in der Selbst-Repräsentation des Regenten, sondern auch in seinen Ansprüchen auf Legitimität. Im Fall Griechenland war *historie* alles andere als ein Monopol dessen, was wir Geschichte nennen. So war es notwendig, ihr Feld durch die Bezugnahme auf ihren Gegenstands-Bereich abzugrenzen, was mit unterschiedlichem Erfolg gelang.

In China war Historiographie Staatsangelegenheit, und zwar schon bevor ein offizielles Büro für Geschichte eingerichtet wurde, das das Schreiben der offiziellen dynastischen Geschichte beaufsichtigte. Sima Qian genauso wie Sima Tan hatten das Amt des *taishi ling* inne mit Pflichten, die weit mehr umfassten als die eines Schreibers, der Ereignisse aufzeichnet. Die Unterstützung, auf die er zählen konnte, schloss den Zugang zu den staatlichen Archiven ein, Archiven von einer weit beeindruckenderen Art als jene, die von Herodot oder Thukydides zitiert werden – beeindruckender als irgend eines, das es in einem der klassischen griechischen Stadt-Staaten gab. Während also in allen drei Fällen die Forschung persönliche Befragung mit einbezog, war die archivalische Unterstützung in China bei weitem größer.

Was Kritik und Publikum anlangt, so könnte man meinen, dass der Preis, den chinesische Historiker zu bezahlen hatten, außerordentlich hoch war. Natürlich waren der Kaiser und seine Minister nicht die einzige Zielgruppe des *Shiji*. Als Siam Qian in Ungnade fiel, gab er nicht auf, sondern setzte die Arbeit seines Vaters fort, zuerst aus Respekt vor dem Vater, dann aber auch aus Überzeugung von der Nützlichkeit. Doch er konnte es sich nicht mehr leisten, Wu Di ein weiteres Mal anzugreifen. Die kritischen Bemerkungen, die der Text dem *taishi gong* zuschreibt, zeigen eine Unabhängigkeit des Urteils, das über die mögliche Gefährdung ihrer Autoren hinwegtäuscht. Während dies ein Zeugnis von Sima Qians fester Gesinnung und Mut ist, argumentiere ich, dass aus der Sicht des Beamtentums die Unabhängigkeit des Historikers – zumindest bis zu einem gewissen Punkt – mit ihrem Interesse korrespondierte. Von Schmeichlern war nicht viel zu lernen, obgleich wehe denen, die eine allzu kritische Linie einschlugen. Nebenbei, die Feier ruhmreicher vergangener Taten war keine richtige Feier, wenn sie von Schwächlingen betrieben wurde, die nicht einmal unabhängig *schienen*.

Die frühen griechischen Historiker hatten weder die Vorteile noch die Behinderungen, die ein Kaiser gewähren konnte, zu gewärtigen, keine Unterstützung, die

eine offizielle Stelle geben konnte, aber auch nicht ihre Beschränkungen. (Spätere Historiker [20] der griechisch-römischen Welt sind eine andere Angelegenheit, aber ich beschränke mich hier auf die frühe Entwicklung.) Nicht in irgendeines Dienst stehend, konnten sie im Prinzip jeden, den sie wollten, kritisieren, und zwar so offen als sie wollten. Doch standen sie vor dem Problem, ein Publikum beeindruckend und überzeugen zu müssen. Ihre hauptsächlichste Beschränkung lag in der Notwendigkeit in einer kompetitiven Umgebung jener, die spezialisiertes Wissen behaupteten, welchen Zweig der *historie* auch immer sie pflegten, bestehen zu müssen. Die Zurückweisung der Leistungen anderer – auch durch den Gebrauch der Kategorie des Mythos in einem pejorativen Sinn – war eine übliche, wenn nicht gar obligatorische Voraussetzung für das eigene Bemühen um Aufmerksamkeit. Aber nachweislich war die eigene Leistung nicht stärker immun gegen Angriffe von Seiten der Rivalen oder Kollegen, in der eigenen Generation oder der nächsten, als jene die man selbst angegriffen hat.

Die frühen griechischen Historiker schrieben ebenfalls zum Nutzen jener, in deren Händen die politische Macht lag, in ihrem Fall weniger Könige, von einem Kaiser ganz zu schweigen, als die Bürger der klassischen griechischen Stadt-Staaten. Zwar war Thukydides selbst, nachdem er aus Athen wegen seiner schlechten Leistung als Kommandant im Thrakischen Feldzug (V 26) exiliert worden war, nicht mehr in der Lage, in die Athenische Politik direkt einzugreifen. Aber er greift, mit seinem Besitz von dauerndem Wert, über seine Zeitgenossen hinaus in Richtung zukünftiger Generationen jener, die er ohne Zweifel als Teilnehmer jenes politischen Prozesses ansah, mit dem er vertraut war. Es ist nicht ohne Ironie, dass er wünscht, sein Werk möge nützlich sein, auch für seine Mitbürger: illustriert er doch in der Erzählung wiederholt und sehr lebendig, wie schwierig es war, die Athener davon zu überzeugen, wo ihre wahren Interessen lagen – ganz zu schweigen davon, sie dazu zu bringen, die Lektionen der Vergangenheit zu lernen.

Aus dem Englischen von Albert Müller

Anmerkungen

- 1 Der vorliegende Text ist die Übersetzung des ersten Kapitels aus G. E. R. Lloyd, *The Ambitions of Curiosity. Understanding the World in Ancient Greece and China*, Cambridge University Press 2002. Die Herausgeber danken dem Autor und der Cambridge University Press für die Genehmigung der Übersetzung und ihrer Veröffentlichung. Der Autor erläutert auf Seite 2 des Buches seine Fragen und Intentionen folgendermaßen: »welche Techniken der Vorhersage werden entwickelt, mit welchen Zielen und welchen Ergebnissen. Wie und in welcher Hinsicht wurden Zahlen als ein Schlüssel zum Verstehen von Phänomenen angesehen und entsprechend elaborierte Systeme erarbeitet, um solche Möglichkeiten zu erkunden. Inwieweit wurde systematische Untersuchung auf die Entwicklung von Instrumenten von praktischem Nutzen gerichtet und durch ein Gefühl von deren Wünschbarkeit stimuliert? Bis zu welchem Ausmaß beruhte Untersuchung auf Entwicklungen innerhalb der Sprache

– auf der Konstruktion eines technischen Vokabulars – und führte umgekehrt zu selbstbewussten Reflexionen über den Gebrauch von Sprache? Das letzte Kapitel unternimmt eine Bestandsaufnahme der unterschiedlichen Typen von institutionellen Rahmen innerhalb derer systematische Untersuchung sich entwickeln konnte und entwickelte, sowie der Effekte dieser Institutionen auf die betroffenen Forscher und die Natur der von ihnen geleisteten Arbeit.«

- 2 Aristoteles, *Metaphysik* 980a21. Der Autor benutzt folgende Editionen: chinesische Texte: Shiji in der *Zhonghua shuju* Edition, Beijing 1959, zitiert nach Juan, Seite und wenn notwendig Spaltenzahl. *Chunqiu fanlu*, in der Edition von Lai Yanyuan, Taipei 1984. *Zuozhuan* in der Edition von Yang Bojun, 4 Bde, Beijing 1981, zitiert nach Herzog, Jahr, wenn nötig mit Seitenzahl. *Hanshu* in der Edition von Yan Shigu, *Zhonghua shuju*, Beijing 1962, zitiert nach Juan, Seite und wenn notwendig mit Spaltenzahl. *Hou Hanshu* in der *Zhonghua shuju* Edition, Beijing 1965. Griechische und lateinische Autoren werden nach Standardeditionen zitiert.
- 3 Romila Thapar, *Time as a Metaphor of History in Early India*, Oxford 1996.
- 4 Edmund Ronald Leach, *Rethinking Anthropology*, London 1961, gibt eine gute Zusammenfassung dieses Themas, das unter anderem von Durkheim entwickelt wurde. Das Thema des Kontrastes von »Zeit der Götter« und »Zeit der Menschen« war Gegenstand der klassischen Studie von Pierre Vidal Naquet, *Der schwarze Jäger. Denkformen und Gesellschaftsformen in der griechischen Antike*, Frankfurt am Main u. New York 1989, Kapitel 2. (Frz. Orig. 1960).
- 5 Jüdische Berichte über die Vergangenheit, so wurde argumentiert, bieten ein schlagendes Beispiel des Gebrauchs solchen Materials um zu legitimieren, hier, den Status der Juden als das auserwählte Volk Gottes. Siehe zum Beispiel Oswyn Murray, *History*, in: Jaques Brunschwig u. G. E. R. Lloyd, Hg., *Greek Thought*, Cambridge, Mass. 2000, 328-337. Zu den Griechen vgl. Paul Cartledge, »We Are All Greeks?« *Ancient (especially Herodotean) and Modern Contestations of Hellenism*, in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 40 (1995), 75-82.
- 6 Goody's Position hat sich entwickelt: vgl. Jack Goody u. Ian Watt, *Consequences of Literacy*, in: *Comparative Studies in Society and History* 5 (1962/63), 304-345; Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge 1977; Ders., *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge 1986; Ders., *The Interface between the Written and the Oral*, Cambridge 1987; Ders., *Representations and Contradictions*, Oxford 1997. Unter den prominenteren Beiträgen zur Debatte waren Eric A. Havelock, *Preface to Plato*, Oxford 1963; Jan Vansina, *Oral Tradition*, London 1965; Ders., *Oral Tradition as History*, Princeton 1985, Sylvia Scribner u. Michael Cole, *The Psychology of Literacy*, Cambridge, Mass. 1981; Bruno Gentili u. Giuseppe Paioni, Hg., *Oralità: cultura, letteratura, discorso*, Rom 1985; Marcel Detienne, *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille 1988; Wolfgang Kullmann u. Jochen Althoff, Hg., *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*, Tübingen 1993, Brian V. Street, *Orality and Literacy as Ideological Constructions: Some Problems in Cross-cultural Studies*, in: *Culture and History* 2 (1997), 7-30, Jean Bottéro, Clarisse Herrenschildt u. Jean-Pierre Vernant, *L'Orient ancien et nous: l'écriture, la raison, les dieux*, Paris 1996.
- 7 Vgl. Jack Goody, *The Myth of the Bagre*, Oxford 1972; Jack Goody u. S. W. D. K. Gandah, *Une Récitation du Bagré*, Paris 1981.
- 8 Vgl. Ken D. Butler, *The Textual Evolution of the Heike Monogatari*, in: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 26 (1966), 5-51.
- 9 Vgl. z. B. Nigel Phillips, *Sijobang. Sung narrative poetry of West Sumatra*, Cambridge 1981, über Sijobang.
- 10 Jonathan P. Parry, *The Brahmanical Tradition and the Technology of Intellect*, in: Joanna Overing, Hg., *Reason and Morality*, London 1985, 200-225. Das Argument, dass Lesen und Schreiben nicht befreien, sondern Befreiung verhindern, wurde schon von Levi-Strauss vorgebracht. Claude Lévi-Strauss, *Traurige Tropen*, Frankfurt am Main 1978.
- 11 Die Datierung des *Zuozhuan* ist umstritten. Vgl. z. B. Ronald C. Egan, *Narratives in the Tso Chuan*, in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 37 (1977), 323-352; Anne Cheng, *Ch'un ch'iu, Kung yang, Ku liang and Tsu chuang*, in: Michael A. N. Loewe, Hg., *Early Chinese Texts. A Bibliographical Guide*, Berkeley 1993, 67-76; E. Bruce Brooks, *The Present State and the Future Prospects of Pre-Han Text Studies*, in: *Sino-Platonic Papers* 46 (1994), 1-74, und Nathan Sivin, *Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China: Researches and Reflections*, Aldershot 1995, b IV 3. Der Wert des Textes als historische Quelle für die Periode, die er umfasst, vom späten achten bis Mitte des vierten Jahrhunderts v.u.Z. ist

- ebenfalls Gegenstand der Kontroverse. E. Bruce Brooks u. A. Taeko Brooks, *The Original Analects*, New York 1998, 8, äußern sich sehr skeptisch. Yuri Pines, *Intellectual Change in the Chunqiu Period: the Reliability of the Speeches in the Zu Zhuan as Sources of Chun qiu Intellectual History*, in: *Early China* 22 (1997), 77-132, ist optimistischer, was die Verlässlichkeit der Berichte über die enthaltenen Ereignisse angeht. Vgl. G.E.R. Lloyd u. Nathan Sivin, *The Way and the Word*, New Haven 2002, 305.
- 12 Über die ursprüngliche Rolle des shi als wichtigster Ritualist in der Periode vor den Streitenden Reichen, vgl. Constance A. Cook, *Scribes, Cooks, and Artisans: Breaking Zhou Tradition*, in: *Early China* 20 (1995), 241-277.
 - 13 Herzog Xiang 25. Jahr, 1099: vgl. Léon Vandermeersch, *L'imaginaire divinatoire dans l'histoire en Chine*, in: Marcel Detienne, Hg., *Transcrire les mythologies*, Paris 1994, 105, Mark Edward Lewis, *Writing and Authority in Early China*, Albany 1999, 130.
 - 14 Huang Yi-long, *Astronomia e astrologia*, in: Karine Chemla, Hg., *Storia della scienza*, Bd. 2, *La Scienza in Cina*, Rom 2001, analysiert detailliert sowohl Fälle, wo astronomische Ereignisse nicht aufgezeichnet wurden (weil politisch oder wenigstens symbolisch nicht akzeptabel), als auch – umgekehrt – andere, wo Erscheinungen um des Omens willen erfunden wurden.
 - 15 Shiji 123: 3253.5. Er bringt auch Zweifel über Geistergeschichten zum Ausdruck, obgleich ihre Zurückweisung nicht eindeutig ist.
 - 16 Z.B. Shiji 130: 3296.1 f. Shiji 121: 3115.5 behauptet, dass schon Konfuzius frühere Quellen benutzt hätte, um die Frühlings- und Herbstannalen zu schreiben.
 - 17 Z.B. Shijing Mao 245, Sheng min.
 - 18 Siehe z.B. weiter unten für Hekataios. Dies heißt nicht, dass chinesische Historiker einander nicht wiederholt kritisiert hätten. Schon Ban Gus Auswertungen von Sima Qian enthält sowohl negative als auch positive Punkte, Hanshu 62, 2737.1 ff, 8, 2738.2 ff. Bei späteren Kommentatoren kehren feindselige Urteile immer wieder.
 - 19 Shiji 130: 3295.2 ff. Die Reputation der Familie aufrechtzuerhalten war nachweisbar ein wichtiges Motiv für Sima Qians Arbeit. Siehe Michael Nylan, *Sima Qian: A true Historian?*, in: *Early China* 23/24 (1998/99), 203-246, der ein eindrucksvolles Beispiel für die Rolle der Frömmigkeit und von Überlegungen zur religiösen Schicklichkeit in Sima Qians Denken vorbringt.
 - 20 Hanshu 62: 2725.1. Im Gegensatz zu Charles O. Hucker, *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, Stanford 1985, 193, umschreibt Hans Bielenstein, *The Bureaucracy of Han Times*, Cambridge 1980, 212 den *zhong shu ling* als »Präfecten der Palastschreiber«.
 - 21 Alle drei Ausdrücke werden nicht nur für Sima Tan, sondern auch für Sima Qian benutzt, auch wenn das »gong« in »taishi gong« für einen Ehrentitel und nicht für den Namen eines Amtes steht.
 - 22 Vgl. z.B. Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Bd. 3, Cambridge 1959, xlv; vgl. Burton Watson, *Records of the Grand Historian of China*, New York 1961 (Grand Historian), Anthony François Paulus Hulsewé, *Shih chi*, in Loewe, Texts, wie Anm. 11; Sarah A. Queen, *From Chronicle to Canon*, Cambridge 1996, Grant Hardy, *Worlds of Bronze and Bamboo. Sima Qian's Conquest of History*, New York 1999 (Grand Astrologer), Raymond Dawson, *Sima Qian: Historical Records*, Oxford 1994 (Grand Historiographer), William H. Nienhauser, Hg., *The Grand Scribe's Records*, Bd. 1, Bloomington 1994 (Grand Scribe).
 - 23 Eine dritte solch umfangreiche Abhandlung, das *Chunqiu fanlu* sollte ebenfalls erwähnt werden. Sie wird Dong Zhongshu zugeschrieben, ein berühmter Schreiber von Aufzeichnungen und Staatsmann, der von 179 bis 104 v.u.Z. lebte. Sie war jedenfalls auch eine Kompilation; wie viel des überlieferten Textes von Dong Zhongshu selbst stammt, ist umstritten, siehe Gary Arbuckle, *A Note on the Authenticity of the Chunqiu fanlu*, in: *T'oung pao* 75 (1989), 226-234; ders., *Restoring Dong Zhongshu (BCE 195-115)* British Columbia 1991 (unpublished PhD. Dissertation); Queen, *From Chronicle*, wie Anm. 22. Sima Qian kannte und bewunderte Dong Zhongshu nachweislich und verfasste eine kurze Biographie, in der er seine Ehrbarkeit und Gelehrsamkeit pries (Shiji 121: 3128.5 und 8). Im Schlusskapitel des Shiji (130: 3297.1 ff), wo Sima Qian sein eigenes Vorgehen als Historiker unter feindseligem Verhör durch Hu Sui verteidigt, beruft er sich auf Dong Zhongshus Interpretation der Rolle des Konfuzius als eines, der »Anleitung für das Geschäft eines Regenten gibt«; wobei der beste Weg dies zu tun – hier wird nun Konfuzius selbst zitiert – jener wäre, »durch die Tiefe und Klarheit der Ereignisse dies zu beleuchten«. (Dies ist ein wichtiges Zeugnis dafür, dass Sima Qian sich in seinem Buch als Nachfolger von Konfuzius' Modell darstellte, auch wenn er eine Ausschlussklausel

- hinzufügt, indem er sagt, dass er nicht ein Werk *schuf*, wie Konfuzius dies tat, sondern dass er lediglich eine Aufzeichnung vergangener Geschehnisse überliefere – 3299.1-3300.1. Andererseits zitiert keines dieser Kapitel des Shiji den Chunqiu fanlu als solchen, er wird im Shiji niemals explizit erwähnt, auch wenn die Kommentatoren eine Bemerkung in 14: 510.5, wonach Dong Zhongshu die Frühlings- und Herbstannalen »erweitert« habe als Anspielung darauf sahen.
- 24 Siehe Anthony François Paulus Hulsewé, Notes on the Historiography of the Han Period, in: William G. Beasley u. E. G. Pulleyblank, Hg., *Historians of China and Japan*, Oxford 1961, 31-43, 38.
 - 25 Es gibt einige Beispiel in den Annalen 6 mit Bezugnahme auf den ersten Kaiser Qin Shi Huang Di, Shiji 6: 243, 245-7, 249-50, 261-2. Vgl. Clarisse Herrenschmidt, *L'écriture entre monde visible et invisible en Iran, en Israël et en Grèce*, in: Bottéro, Herrenschmidt, Vernant, *L'Orient*, wie Anm. 6, 95-188, für eine Diskussion persischer Inschriften, die die Taten der Könige priesen, obgleich diese in einigen Fällen an so unzugänglichen Plätzen angebracht wurden, dass sterbliche Beobachter sie kaum sehen konnten.
 - 26 Siehe S. Durrant, *The Cloudy Mirror: Tensions and Conflicts in the Writings of Sima Qian*, Albany 1995; Lewis, *Writing*, wie Anm. 13, 308 ff., gegensätzlich Willard J. Peterson, *Ssu-ma Ch'ien as Cultural Historian*, in: ders., Andrew H. Plaks u. Ying-Shih Yü, *The Power of Culture. Studies in Chinese Cultural History*, Hong Kong 1994, 70-79.
 - 27 Siehe beispielsweise David Schaberg, *Remonstrance in early Zhou Historiography*, in: *Early China* 22 (1997), 133-179.
 - 28 Wie Ban Gus eigenes Schicksal bezeugt. Er wurde angeklagt und gefangen genommen wegen des Umschreibens der Geschichte des Staates, obgleich er später freigelassen wurde und von Kaiser Ming beauftragt wurde, sich der Geschichte der Gründung der späteren Han zuzuwenden. Er wurde 92 u.Z. hingerichtet, allerdings weil er auf der Seite der falschen Partei in den frühen Jahren des jungen Kaiser He Di stand.
 - 29 Historie wird ein wichtiges methodologisches Prinzip in der Empiristischen Schule der hellenistischen Medizin, wo es besonders Nachforschungen in den Aufzeichnungen früherer Autoren abdeckt, das heißt, wie wir sehen könnten, in der medizinischen Literatur. Siehe beispielsweise Michael Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis 1987, Kap. 13, Heinrich von Staden, *La medicina nel mondo ellenistica-romano*, in: G.E.R Lloyd, Hg., *Soria della scienza*, Vol 1., sez. 4, Rom 2001, Eirikur Sigurdarson, *Studies in Historia*, Cambridge 2002. (unpublished PhD Dissertation)
 - 30 Platon, *Timaios* 22b.
 - 31 Hesiod, *Werke und Tage* 109-201, siehe Jean-Pierre Vernant, *Myth and Thought among the Greeks*, London 1983, Kap. 1.
 - 32 Claude Calame, *Mythe et histoire dans l'antiquité*, Lausanne 1996; Id., *The Rhetoric of Mythos and Logos. Forms of Figurative Discourse*, in: E. Buxton., Ed., *From Myth to Reason?*, Oxford 1999.
 - 33 Claude Levi-Strauss, *The Story of Asdiwal*, in: Edmunf Leach, Hg., *The structural study of Myth and Totemism*, London 1967, 1-47.
 - 34 Siehe Herodot II 143, V 36, 125, Thukydides VI 38.
 - 35 Siehe besonders Rosalind Thomas, *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge 2000. In ähnlicher Weise gibt es ausgedehnte geographische und ethnographische Interessen bei späteren Historikern wie Diodorus, während umgekehrt bei Strabo historisches Material (in unserem Sinn) in einen sonst vor allem geographischen Bericht aufgenommen wird.
 - 36 Herodot I 105, Vgl. *Über Lüfte Gewässer Orte* Kap. 22, CMG II 2,72.10 ff.
 - 37 *Über alte Medizin*, Kap. 20, *Corpus medicorum Graecorum* 11 2, 51.6 ff, 51.17, vgl. auch Kap 1, 36.9 ff., Kap 2, 37.1 ff.
 - 38 Heraklit Fr 40, vgl. Fr 35 u. 129.
 - 39 Aristoteles leugnet, dass der weibliche Fisch durch das Schlucken der Fischmilch des männlichen Fisches befruchtet werden könne, und zitiert sein Wissen über die Reproduktionsorgane. Dazu brauchte er keine Sektion, da er die grundlegenden Fakten von einem Fischhändler erfahren haben kann. An anderer Stelle, *Über die Teile der Tiere* I Kap. 5, 645a26 ff., wird die Sektion verteidigt; sie war die effektivste Forschungsmethode bei seinen Forschungen über Tiere.
 - 40 Siehe Marcellinus *Leben des Thukydides* in Henricus Stuart Jones u. Johannes Enoch Powell, Hg., *Thucydides*, Oxford 1900, Bd. 1, 54.
 - 41 Francois Hartog, *The Mirror of Herodotus*, Berkeley 1988, gibt eine klassische Diskussion dieser Themen bei Herodot.