Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 27 (1973)

Heft: 1

Artikel: Jenseitsreisen des Philosophen

Autor: Koller, Hermann

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-146363

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

JENSEITSREISE DES PHILOSOPHEN

HERMANN KOLLER

UNIVERSITÄT ZÜRICH

In der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts vor Christus tauchen in Griechenland unvermittelt Vorstellungen von der astralen Natur der menschlichen Seele auf, die dem Griechischen bisher fremd waren. Darnach wäre die eigentliche Heimat der Seele die himmlische Sphäre, wohin sie nach der Trennung vom Körper wieder zurückkehren würde. F. Cumont hat in seinem Werk Lux Perpetua die frühesten Zeugnisse dieser «astralen Anthropologie» im Griechischen gesammelt (s. u. Anm. 24) und dazu festgestellt, daß es «des ... emprunts faits au mazdéisme par l'eschatologie et la démonologie pythagoricienne» seien, also Vorstellungen, die durch Vermittlung pythagoreischer Kreise aus dem Iran stammen. Im folgenden soll gezeigt werden, daß es noch eine ganze Reihe weiterer Indizien für diesen iranischen Dualismus im klassischen Griechenland gibt, besonders auch für die Reise der Seele in die Bereiche des Jenseits, die als Ritual bei den Pythagoreern vorausgesetzt werden muß. Nirgends nämlich sind in historischer Zeit Traditionen vom Seelenflug in reicherer Fülle bezeugt als im Iran und in Griechenland[1]. Für das höhere Alter der iranischen Vorstellungen sprechen aber besonders die Übereinstimmungen des Awesta mit altindischen Quellen[2].

Solche neuen Indizien lassen sich in einer bisher nicht beachteten oder falsch verstandenen Wendung des Griechischen, an der Verbindung τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς gewinnen.

In einem berühmten Aufsatz hat W. Capelle die Geschichte der Meteorologie anhand der Belege für μετέωρος und μετεωρολογία nachgezeich-

1. Carsten Colpe, «*Die Himmelsreise der Seele*», in The origins of gnosticism, Leiden 1967, S. 435.

2. G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965, S. 37ff. Zu einem erst seit 1954 bekannten indischen Text (Jaiminīya-Brāhmaṇa) vgl. P. Horsch, *Vorstufen der indischen Seelenwanderungslehre*, Asiatische Studien XXV, 1971, bes. S. 519ff.

net[3]. Er zeigte, daß erst Aristoteles eine Wissenschaft der Meteorologie im modernen Sinne inaugurierte, während μετέωρος und die davon abgeleiteten Wörter in der voraristotelischen Zeit ohne Unterschied von «meteorischen und siderischen Dingen» gebraucht wurden (425). Bei der Untersuchung der Belege des fünften und vierten Jahrhunderts mußte er feststellen, daß «im ersten Jahrzehnt des peloponnesischen Krieges, wenn nicht eher» (428) der Begriff μετεωρολόγος sehr abschätzig verwendet wurde, und zwar offensichtlich im Zusammenhang mit Anaxagoras. Die wichtigsten Belege aber, «die von dem Stamme μετεωρο- abgeleiteten Schimpfwörter» (439) finden sich zur Hauptsache in den «Wolken» des Aristophanes. «Er vor allem ist für die communis opinio von den damaligen μετεωρολόγοι verantwortlich» (440). Lediglich das oft in Verbindung mit μετεωρολόγος auftretende ἀδολέσχης oder die Kombination μετεωρολέσχης ist nicht bei Aristophanes nachweisbar, sicher aber ist es schon ein Ausdruck des fünften Jahrhunderts (439 Anm. 73 zu μετεωρολέσχης). Capelle glaubt, der Meteorologe sei nicht ohne Mitschuld des Anaxagoras allmählich in den Ruf des Atheisten geraten, «so daß es gefährlich werden kann, als Erforscher der μετέωρα verschrien zu werden. So wird es verständlich, warum der Ausdruck μετεωρολόγος schon früh mit Vorliebe in verächtlichem Sinne gebraucht wird» (438).

Die Erklärung Capelles befriedigt nicht. Die Lächerlichkeit des μετεωρολόγος muß irgendwie in seiner Tätigkeit selbst begründet sein. Das Vorkommen der Verbindung von μετεωρολόγος und ἀδολέσχης einerseits, von τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς anderseits, zeigt, daß dieser Tätigkeit der Charakter einer Techne abgesprochen wird: Platon, Polit. 299 b ... «... man kann einen solchen weder Arzt noch Steuermann nennen, sondern nur μετεωρολόγον, ἀδολέσχην τινὰ σοφιστήν», oder im «Staat» 488 e: «Wenn also derartige Vorgänge sich auf dem Schiffe abspielen, wird da nicht der wahrhaft des Steuerns Kundige deiner Meinung nach tatsächlich nur als Wetterprophet (μετεωροσκόπον) und Schwätzer (ἀδολέσχην) und für sie unbrauchbar bezeichnet werden von dem Schiffsvolk der

3. W. Capelle, Μετέωρος und μετεωρολογία, Philologus 71, 414–448.

eben geschilderten Schiffe?» Ebenso «Staat» 489 c: die sogenannten Unnützen und μετεωρολέσχας, «Schwätzer von den Dingen der Höhe». Dasselbe gilt für τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς in π. ἀ. ἰ. 2,1, s. u. S. 38[4].

Diesen abwertenden, die geradlinige Entwicklung zur wissenschaftlichen Meteorologie störenden Verwendungen von μετέωρος und seinen Ableitungen soll im folgenden unsere Aufmerksamkeit gelten. Dabei wird ganz besonders das Paar τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς in den Vordergrund treten, und zwar nicht nur der erste Teil. Das Wort μετέωρος oder μετάρσιος findet sich schon seit dem perikleischen Zeitalter für «Dinge am Himmel». So heißt es vom berüchtigten Psephisma des Diopeithes zu Anfang des peloponnesischen Krieges: «Um diese Zeit stellte Diopeithes den Antrag, daß die Leute angeklagt werden sollten, welche nicht an die Götter glaubten oder die λόγους περὶ τῶν μεταρσίων lehrten, indem er seine Absicht auf Perikles richtete auf dem Umweg über Anaxagoras[5].» Im platonischen Phaidros 270a wird etwas anzüglich vermerkt, Perikles und Anaxagoras und andere Leute ihres Schlages bedürften ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως πέρι.

Diese abschätzige Verbindung von «Geschwätz und Reden über die oberen Dinge» ist merkwürdig zäh und taucht an den verschiedensten Orten auf. Sie stammt offensichtlich aus einer Kritik an den Philosophen und Rhetoren der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts. Im Kratylos 401 b werden sie als Sprachschöpfer genannt: «Es scheint, daß die, welche als erste den Dingen die Namen gegeben haben, keine geringen Leute waren, sondern μετεωρολόγοι καὶ ἀδολέσχαι.»

In den pseudoplatonischen Ἐρασταί streiten sich zwei Jünglinge um astronomische Probleme (132 b). «Sie schienen über Anaxagoras oder Oinopides zu streiten und sie schienen Kreise zu zeichnen und sie ahmten gewisse Neigungen nach, indem sie die Arme winkelten und sich

4. Vgl. dazu F. Heinimann, *Eine vorplatonische Theorie der Techne*, Mus. Helv. 18 (1961), 105–130, bes. S. 129 und Anm. 113: «Neben der Mantik steht als weitere Pseudo-Techne, der ein klares Kriterium für Richtig und Falsch fehlt, die Spekulation der μετεωρολόγοι, ‚über die Dinge am Himmel'.»

5. Plutarch, Perikles 32.

sehr abmühten.» Später heißt es von den beiden: ἀδολεσχοῦσι μὲν οὖν οὗτοι γε περὶ τῶν μετεώρων καὶ φλυαροῦσι φιλοσοφοῦντες. Ihre astronomische und mathematische Tätigkeit wird also φιλοσοφία genannt und als «Geschwätz über die oberen Dinge» abgewertet.

Besonders wichtig ist ein Zeugnis des Euripides (Fgm 905 N): «Er warf die krummen Täuschungen der μετεωρολόγοι weit von sich, deren schädliche Zunge, ohne Urteil zu haben, über das Unsichtbare (nur) Vermutungen um sich wirft.»

Diese μετεωρολόγοι befassen sich mit ἀφανῆ, ihre Methode findet nicht allgemeine Anerkennung, sondern wird als εἰκοβολία lächerlich gemacht.

Durch andere zeitgenössische Zeugnisse wird dies erhärtet, so vor allem an zwei Stellen des Corpus Hippocraticum: π. ἀ. ὑ. τόπ. p. 34, 14 ff. K: «Einer, der die Veränderungen der Jahreszeiten kennt und Aufgang und Untergang der Gestirne, wie jedes dieser Ereignisse geschieht, der würde wohl vorauswissen, wie das Jahr sein würde ... Sollte aber einer meinen, solches seien μετεωρολόγα, und wenn er andern Sinnes würde, dann würde er erkennen, daß die Astronomie nicht den geringsten Teil zur Heilkunst beiträgt, sondern den größten.» Die Bezeichnung μετεωρολόγος ist also deutlich pejorativ, doch wird dieses Forschungsgebiet, das hier auch ἀστρονομίη heißt, als sehr nützlich für die Heilkunst hingestellt.

In Π. ἀ. ἰ. p. 2. 1 ff. K hingegen wird die empirisch betriebene Heilkunst dem hypothetischen Verfahren der φιλόσοφοι und μετεωρολόγοι gegenüber als weit überlegen hingestellt: «Daher glaubte ich nicht, daß die Heilkunst der neuartigen Hypothesis bedarf, wie das Unsichtbare und das Problematische, das, wenn man darüber zu sprechen versucht, notwendigerweise der Hypothesis bedarf, wie zum Beispiel die Fragen περὶ τῶν μετεώρων ἢ τῶν ὑπὸ γῆν.»

Die Leute, welche sich mit τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆν befassen, haben für ihre Wissenschaft das Verfahren der ὑπόθεσις geschaffen, das nicht empirisch, sondern deduktiv wirkt. Auch ὑπόθεσις hat also hier, wo die-

ser Begriff erstmals auftritt, einen durchaus abschätzigen Klang. Dasselbe Verfahren hat auch Gorgias im Auge (frg. 11.13 Hel.): «Weil die Überredungskunst, wenn sie sich zur Rede gesellt, auch die Seele prägt, wie einer sie will, muß man als erstes die Reden der μετεωρολόγοι lernen, welche eine Meinung wegnehmend und an deren Stelle eine andere setzend, den Augen der Meinung das Unglaubliche und Unfaßbare erscheinen lassen.»

Damit wird offenbar das Verfahren der μετεωρολόγοι auf die Rhetorik übertragen. Diese εἰκολογία kommt im Munde des Gorgias ganz nahe an das τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν des Gorgias und Protagoras, das Strepsiades im Phrontisterion zu erwerben sucht. Ganz ähnlich muß sein Sohn als Rhetorikschüler in den «Wolken» des Aristophanes die μετέωρα πράγματα in einer Vorschule der Rhetorik kennengelernt haben: «Wolken» 1283/4: «Wie solltest du imstande sein, zu deinem Geld zu kommen, wenn du nichts weißt τῶν μετεώρων πραγμάτων?»

Aber auch im platonischen Phaidros 269 e ff. ist μετεωρολογία Voraussetzung der richtigen τέχνη ῥητορική wie jeder andern Techne: «Die Künste vornehmer Gattung bedürfen ausnahmslos eines Zusatzes von müßigem und überschwenglichem Geschwätz über die Natur (ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας). Der großartige Zug und die völlig durchschlagende Kraft scheint irgendwie von dorther ihnen zuzukommen – jene Eigenschaften, die auch Perikles zu seiner guten Anlage erst noch hinzuerwarb. Denn von solcher Art war Anaxagoras, mit dem er bekannt wurde. Und die Folge davon war es, glaube ich, daß er voll von überschwenglichen Betrachtungen war und zum Wesen von Geist und Geistlosigkeit vordringend, worüber eben Anaxagoras sich so ausführlich verbreitete, von dorther für die kunstmäßige Gestaltung der Reden ableitete, was für sie zu brauchen war.»

Die so fundierte Rhetorik ist ὑψηλόνους und die μετεωρολογία – was hier erst «Reden über die μετέωρα» heißt[6] –, führt sie zur Vollkommenheit.

6. Capelle 445.

Zwei Namen stehen offenkundig in besonders enger Beziehung zu dieser Rhetorik, der in diesem Zusammenhang mehrmals erwähnte Anaxagoras und einmal der Mathematiker und Astronom Oinopides. Die Entwicklung in malam partem[7] der Beschäftigung mit den μετέωρα geht sicher zum Teil auf diese Verbindung mit der Rhetorik zurück, wie sie in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts an mehreren Orten festzustellen ist, hängt aber nicht damit zusammen, daß Anaxagoras erstmals τὰ μετέωρα empirisch fundiert hätte mit dem Hinweis auf den Niedergang des riesigen Meteors von Aigospotamoi im Jahre 468/7.

Wer die Rhetorik der μετεωρολόγοι kennengelernt hat, wird wie diese beflügelt und fliegt zum Himmel empor; Aristophanes «Vögel» 1447 ff.: «Durch die Kraft der Reden wird der Geist in die Höhe gehoben (μετεωρίζεται) und der (ganze) Mensch erhöht. So will ich, dich beflügelnd mit tüchtigen Reden, zu einem nützlichen Werk hinwenden.»

Dieses hübsche Bild von der «erhebenden» Redegewalt ist freilich, wie das folgende zeigt, nicht nur bildlich gemeint[8].

Das Neue und für die Rhetorik besonders Interessante an der Methode der μετεωρολόγοι aber ist, daß sie mit Hilfe von ὑποθέσεις erlaubt, τὰ ἀφανέα τε καὶ ἀπορεόμενα darzulegen, wie der Verfasser von VM sagt, oder τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα vor die «Augen der Doxa» zu stellen, wie Gorgias mit Genugtuung vermerkt. τὰ ἀφανέα τε καὶ ἀπορεόμενα aber finden sich im Bereich der μετέωρα und der Dinge ὑπὸ γῆν. Beides, τὰ μετέωρα und τὰ ὑπὸ γῆν gehören zusammen und sind auch andernorts wieder anzutreffen.

Daß unter den μετέωρα Himmelserscheinungen und Astronomie zu verstehen sind, geht aus den bisher genannten Belegen hervor. Was aber sind τὰ ὑπὸ γῆν? Diese Frage ist noch nirgends beantwortet. Wir müssen

7. Capelle 428 ff.

8. Die Nachwirkung dieses «Höhenfluges» ist auch noch in der Rhetorik von Περὶ ὕψους, vor allem 35, 2 festzustellen, vgl. D. A. Russell, «*Longinus' On the sublime*», Oxford 1964, S. 165, und besonders E. Norden, *Agnostos Theos*, 104 ff. und 107 Anm. 2, wo auf die von uns später zu behandelnde Stelle Theaitet 176 a/b als Quelle dieser Vorstellungen hingewiesen wird.

daher die Belege näher prüfen. Die Verbindung findet sich dreimal in der Apologie Platons. Die Anschuldigungen gegen Sokrates lauteten in der Fassung, welche Platon 19c überliefert:

«Sokrates tut Unrecht ..., da er die Dinge unter der Erde sucht und die Dinge am Himmel (τά τε ὑπὸ γῆς καὶ οὐράνια) und indem er den schlechteren Logos zum stärkeren macht und auch andere ebendies lehrt.»

Dieses arg verzeichnete Bild des Sokrates hat schon Aristophanes in seiner im Jahre 423 aufgeführten Komödie «Wolken» festgelegt, worauf Sokrates in seiner Verteidigung selber verweist, indem er weiterfährt: «Das habt ihr ja selbst in der Komödie des Aristophanes gesehen, einen Sokrates, der dort im Kreise herumschwebte und sagte, er ‚wandle im Aer' (ἀεροβατεῖν) und der viel anderes dummes Geschwätz schwatzte... von dem ich weder viel noch wenig verstehe.»

Schon 18b wurde auf diese Auswirkungen der «Wolken» vorwegnehmend hingewiesen: «daß da ein gewisser Sokrates ist, ein weiser Mann, der die Dinge oben bedenkt und alles unter der Erde erforscht hat» (τά τε μετέωρα φροντιστὴς καὶ τὰ ὑπὸ γῆς ἀνεζητηκώς).

Dem eigentlichen Wortlaut der Anklage des Meletos kommt wohl 24b näher: «Er sagt, Sokrates tue Unrecht, indem er die jungen Leute verderbe und nicht an die Götter glaube, die die Polis verehrt, sondern an andere neue göttliche Wesen.»

Ähnlich heißt es im Euthyphron 2b: «Er sagt, ich sei ein Erfinder von Göttern, und als einen, der neue Götter mache und die alten nicht für wahr halte, klagte er mich an, ebendeshalb, wie er sagt.»

An beiden Stellen wird also Sokrates die Einführung neuer göttlicher Wesen vorgeworfen, die im Gegensatz zu den bisher verehrten Göttern der Polis stehen. Der Versuch der Apologeten, dies als ein Mißverständnis des sokratischen Daimonions hinzustellen, wirkt wenig überzeugend. Ausdrücklich wird von einer Mehrzahl neuer Götter an beiden Stellen gesprochen.

Wie kommt es aber überhaupt zu diesem nach Platon so völlig ver-

zeichneten Sokratesbild? Eine aufschlußreiche Antwort gibt er Apologie 23 d. Wenn einer die Verleumder fragt, wie denn Sokrates die Jugend verderbe, vermögen sie nichts anzuführen, sondern wissen nichts. Damit sie aber nicht verlegen erscheinen müssen, «dann sagen sie das, was gegen alle φιλοσοφοῦντες gewöhnlich gesagt wird, das ‚die Dinge am Himmel und die unter der Erde' (τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς) und ‚nicht an die Götter glauben'[9], und ‚den schlechteren Logos zum stärkeren machen'.»

Es sind also keine irgendwie individuell begründeten Vorwürfe, sondern Schlagworte, die gegen Sokrates angeführt wurden. Sie decken sich weitgehend mit der Anklage des Diopeithes gegen Anaxagoras (s.o.). Nicht der einzelne Philosoph wird also angeklagt, sondern eine Summe von Klischeevorstellungen über den Philosophen wird vorgebracht. Wir finden daher auch in den «Wolken» des Aristophanes keine Zeugnisse über den historischen Sokrates, wohl aber über dieses Bild vom Philosophen, das schon im fünften Jahrhundert literarisch geprägt war. O. Gigon[10] hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Schilderung des βίος θεωρητικός im platonischen Theaitet (173 eff.) in engstem Zusammenhang mit der Anaxagoraslegende steht. Da wird der wahre Philosoph geschildert als ein Wesen, das alle Bindungen an das soziale und politische Leben gelöst hat; er verweilt nur noch körperlich auf Erden, «in Tat und Wahrheit weilt und wandelt nur sein Leib in der Stadt; sein Geist aber, überzeugt von der Kleinlichkeit, ja völligen Nichtigkeit dieser Dinge und darum voller Verachtung gegen sie, schweift, mit Pindar zu reden, überall umher, mißt die Tiefen der Erde und ihre Flächen, erforscht die Bahnen der Sterne oben am Himmelszelt und ergründet jegliche Beschaffenheit jeder Gattung des Seienden, ohne sich einzulassen auf das, was ihn unmittelbar umgibt.»

9. θεοὺς οὐ νομίζειν heißt also keineswegs nur «die Götter leugnen», sondern wie Apol. 24 b «nicht an die Götter glauben, welche die Polis für richtig hält», eben «an neue göttliche Wesen glauben».

10. O. Gigon, *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern 1947, S. 233 ff.

Die Seele des Philosophen fliegt überall umher, indem sie «die Dinge unter der Erde» und die «auf der Erde» ausmißt und «über den Himmel ἀστρονομεῖ». Auch hier ist also der Philosoph in den gleichen Bereichen anzutreffen: er beschäftigt sich mit den Dingen unter der Erde τά τε γᾶς ὑπένερθε[11], mit den Dingen auf ihr, und schließlich hält sich seine Seele im Himmelsbereich auf. Im Idealbild des theoretischen Lebens finden sich also die beiden Züge, daß der Philosoph sich auf seiner Seelenreise mit τὰ μετέωρα und τὰ ὑπὸ γῆς befaßt, was schon im fünften Jahrhundert zu harten Angriffen geführt hat.

Dieselben Philosophen werden im Timaios mit wohlwollendem Spott in ihrer Natur am meisten gemäße Vögel verwandelt, 91 d: «Das Geschlecht der Vögel aber entwickelte sich, indem es statt der Haare Federn bekam, durch Umgestaltung aus solchen Männern, die zwar harmlos aber leichtsinnig waren, und sich zwar mit himmlischen Erscheinungen beschäftigten (κούφων δὲ καὶ μετεωρολογικῶν), aber einfach genug waren zu glauben, daß der Gesichtssinn die sichersten Erklärungen dieser Dinge liefere[12].»

Mit diesen ἄνδρες μετεωρολογικοί sind diejenigen Philosophen gemeint, welche im Vertrauen auf ihre εἰκόνες und bildlichen Darstellungen ihres Rituals glauben, Beweise zu liefern. Offensichtlich denkt Platon hier an die Pythagoreer, deren rituelle Praktiken er auch im Staat 529 a ff. deutlich aber wohlwollend kritisiert: Denn nach Ansicht derer, οἱ εἰς φιλοσοφίαν ἀνάγοντες [sc. τὴν ἀστρονομίαν] zwingt ihre Beschäftigung ψυχὴν εἰς τὸ ἄνω ὁρᾶν καὶ ἀπὸ τῶν ἐνθένδε ἐκεῖσε ἄγει, «die Seele nach oben zu schauen und führt sie von den Dingen hienieden zu den jenseitigen hinauf». Sokrates kritisiert diese Auffassung anschließend mit einer bisher wenig beachteten Bemerkung: «Denn allem Anschein nach

11. τᾶς τε Campbell e Clem: τᾶ τε B: τά τε T. Ich folge also dem überlieferten Text, vgl. Galen Protrept. I οὐδ' ἀστρονομίας ἀφίσταται, ἀλλὰ καὶ τά τε γῆς νέρθεν καὶ τὰ ὕπερθε τοῦ οὐρανοῦ κατὰ Πίνδαρον ἐπισκοπεῖ.

12. Nach Apelt, etwas verändert. Diese ἄνδρες μετεωρολογικοί können wegen der anschließenden Bemerkung nicht mit H. Flashar, *Der Dialog Ion als Zeugnis Platon. Philos.*, Berlin 1958, S. 62 als «Dichter» verstanden werden.

würdest du, wenn einer ‚auftauchend' *die bunten Darstellungen an der Decke* (ποικίλματα ἐν ὀροφῇ) schaut und etwas lernt, glauben, er schaue mit seiner Erkenntnis und nicht mit seinen Augen. Vielleicht nun hast du recht mit deiner Annahme, und die Torheit ist auf meiner Seite. Denn ich meinerseits kann nicht glauben, daß irgendeine andere Wissenschaft der Seele dazu verhelfen kann, nach oben zu blicken, als jene, die es mit dem Seienden und Unsichtbaren zu tun hat, und mag nun einer mit offenem Munde nach oben oder mit geschlossenem Munde nach unten schauend sich über irgendeinen Sinnesgegenstand unterrichten, so behaupte ich, daß er sich weder wirklich unterrichte – denn nichts dergleichen enthält ein wirkliches Wissen –, noch daß seine Seele nach oben blicke, sondern nach unten, mag er nun auf dem Rücken liegend zu Lande oder zu Wasser sich unterrichten.»

Was sind nun hier die ποικίλματα an der Decke? Es sind die bei d genannten παραδείγματα oder ἡ περὶ τὸν οὐρανὸν ποικιλία, also Darstellungen der Sternbilder an der Decke eines Innenraumes, die man ἀνακύπτων, also ‚auftauchend' erblickt und die man bewundernd anstaunt ἄνω κεχηνώς, aber hier werden auch Dinge geschaut κάτω συμμεμυκώς[13] – und die fal-

13. Es ist bezeichnend, daß Platon hier die beiden Haltungen erwähnt, das ἄνω κεχηνώς «nach oben mit offenem Munde starrend» und das κάτω συμμεμυκώς «nach unten in sich verschlossen blickend», was dem Ausblick auf die μετέωρα und auf τὰ ὑπὸ γῆς entspricht. An dieser Stelle ist ja nur von den bildlichen Darstellungen der Gestirne an der Decke die Rede, der zweite Teil also überflüssig; doch führt der Sachzwang auch zur Erwähnung der zweiten Haltung. Der Ausdruck ἐξ ὑπτίας νέων (Staat 529 c) «auf dem Rücken schwimmend» ist aus dem knappen Zitat Platons allein nicht verständlich. Von einigen Kommentatoren wird eine undeutliche Anspielung auf den Sokrates der «Wolken» vermutet. Ἐπινήχεσθαι, ὑπερκύπτειν, αἰθεροβατεῖν aber sind in einem Text Philons hintereinander anzutreffen, wo er ein Ritual – der *Chaldaeer* verspottet. Dazu F. Cumont, Mysticisme astral, Bulletin de l'Académie de Belgique 1909, p. 256–286, S.279: «Philon, dans sa polémique contre les ‚Chaldéens' les exhorte à descendre du ciel, où ils prétendent se mouvoir...» (De migr. Abrah. 33 p. 465 M = II 304 Wendl.): «Was ‚schwimmt' ihr wunderlichen Leute, nachdem ihr euch plötzlich von der Erde abgehoben habt, in die Höhe hinauf (ἐπινήχεσθε) und wandelt im Aither (αἰθεροβατεῖτε), sobald ihr über den Aer ‚hinaufgetaucht' seid (ὑπερκύψαντες), um die Bewegungen der Sonne und die Umläufe des Mondes und die melodischen Reigentänze der übrigen Gestirne genau zu bestimmen?» Cumont: «... il

sche Meinung ist, mit der Schau dieser ποικίλματα oder παραδείγματα habe man νοήσει etwas erkannt, oder man könne mit Hilfe solcher μαθήματα tatsächlich etwas «lernen» (μαθεῖν). Diese sinnlichen Darstellungen aber ziehen nach Sokrates viel eher die Seele hinab statt hinauf, «auch wenn er nun auf dem Rücken liegend zu Lande oder zu Wasser sich unterrichtet». Diese letzte Bemerkung verrät wiederum Kenntnis Platons von einem Ritual, bei dem offenbar der Initiand auf dem Rücken liegend über Wasser und Land schwebt und die Dinge am Himmel schaut.

Wir finden für das hier nur in wenigen Andeutungen sichtbare Ritual eine merkwürdige Bestätigung in den «Wolken» des Aristophanes. Da wird, fast mit denselben Ausdrücken, der unappetitliche Witz erzählt, Sokrates habe einmal, als er «die Wege des Mondes und seine Umläufe» erforscht habe, nach oben gegafft und ein Gecko habe ihm in den offenen Mund gemacht – εἶτ' ἄνω κεχηνότος / ἀπὸ τῆς ὀροφῆς (171 ff.), von der Decke herab nämlich, was aber nur möglich ist, wenn der Mondlauf an der Decke des geschlossenen Raumes des Phrontisterions gesucht wurde. Das Phrontisterion, die Denkbude, ist also ein Abbild des Kosmos. An der Decke sind die Sternbilder, am Boden aber wohl die Erdkarte, von der kurz darauf die Rede ist[14] (206). Das ἄνω κεχηνώς aber entspricht

semble donc que les ‚Chaldéens' de Philon, c.à.d. les prêtres astrologues de l'époque hellénistique, aient déjà cru que l'âme humaine quittait le corps dans l'extase pour aller réjoindre les astres qu'elle contemplait.» Die Vorstellung, dass das Meer des Aer durchschwommen werden muss, aus dem man «auftauchend» in den reinen Aither zur wahren Schau der Gestirne gelangt, setzt ein schon zur Zeit Platons längst überwundenes, nur noch in sprachlichen Relikten eines Rituals feststellbares Weltbild voraus (vgl. dazu K. Kerenyi, Astrologia Platonica, ARW 22, 245–256). Schon Platon kritisiert also dieselben Riten, welche die Pythagoreer in abgewandelter Form aus dem Iran übernommen hatten.

14. Der Gecko (γαλεώτης) ist eine Eidechsenart des Mittelmeergebietes. Seine Haftballen erlauben ihm, sich an Wänden und Decken zu bewegen. Er lebt im *Innern* des Hauses und wird erst bei einbrechender Dunkelheit (vgl. νύκτωρ V. 173) aktiv. Die Szene ist überhaupt nur im Innern des Hauses möglich; Sokrates betrachtet die Wege des Mondes also nicht vor dem Haus, wie die Stelle immer verstanden wird. Das Phrontisterion ist also ein Abbild des Kosmos, zugleich wird es auch mit einer Höhle verglichen (507 f.): «Wie fürchte ich mich, hinein- und hinabzusteigen wie in die Höhle des Trophonios.»

dem Ausschauen nach den μετέωρα, das κάτω συμμεμυκώς (Staat 529b) – der Suche der Dinge ὑπὸ γῆν.

Die Technai der Pythagoreer, die hier (Staat 530d) namentlich genannt werden, Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie aber sind bei Platon in den Dienst der Dialektik gestellt worden, sie «helfen mit», die Seele in die Höhe zu ziehen: (Die Dialektik) «zieht das in Wahrheit in einen wahren Brei von Barbarei (ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ) vergrabene Auge der Seele[15] mit sanftem Druck ans Licht hervor und führt es aufwärts (ἀνάγει), wobei sie sich der genannten Künste als Mithelferinnen am Werk der Seelenumwendung bedient» (533d).

Auch dies ist nicht lediglich ein Vergleich mit den Mysterien. Für den Bereich der Unterwelt gilt, was für die μετέωρα. Die Pythagoreer haben die konkreten Riten und ihre Darstellungen mit dem Gemeinten verwechselt, Platon aber vergeistigt sie zu einem Bild. Das reine Denken tritt an die Stelle eines äußerlichen Ritus.

In späterer Literatur ist die Höhle als Abbild des Kosmos mehrmals anzutreffen; am bekanntesten sind die Mithrasgrotten, doch sagt Porphyrios, *De antro Nympharum* 8, «auch die Pythagoreer und nach ihnen Platon stellten das Weltall als eine Höhle dar».

Im frühesten Zeugnis über Höhlenriten des Pythagoras Hdt. IV 94ff., welche im Dienste des ἀπαθανατίζειν standen, ist nur von Katabasis die Rede. Vgl. auch D.L. 8, 41 (Hermippos): «Er sagte, er sei in den Hades gelangt», dazu W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, S. 136ff.

Häufig dient aber die Bezeichnung κατάβασις für die rituelle Jenseitsreise schlechthin, besonders da, wo sie in einem Höhlenritus vollzogen wird. Hier sollen aber die späteren Zeugnisse nicht angeführt werden. Vgl. dazu R. Merkelbach, *Die Kosmogonie der Mithrasmysterien*, Eranos-Jahrbuch XXXIV 1965, 219–257.

15. Im βόρβορος und σκότος stehen die Uneingeweihten bei Plutarch, de anima B VII p. 23, τὸν ἀμύητον ἐνταῦθα τῶν ζώντων ἀκάθαρτον ἐφορῶν ὄχλον, ἐν βορβόρῳ πολλῷ καὶ ὁμίχλῃ πατούμενον. .., ebenso in den aristophanischen Fröschen 273 Δι. Τί ἔστι τἀνταυθοῖ; Ξα. σκότος καὶ βόρβορος, vgl. Phaidon 69c ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἅιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει.

Ἀνάγειν als terminus technicus der Apotheose, vgl. Hans Lewy, *Chaldaean Oracles and theourgy*, S. 489: Theogn. 1347 (Ganymedes), Eur. Bacch. 289 (Dionysos), *Xenoph. Conv.* VIII 30 (Ganymedes), Lukian, *Hermotimos 746* (Herkules), Jul. Imp. VII 219 3ff. Weiter wären zu nennen: *Isokrates Hel. 17* (Dioskuren), Simonides 121, 1–4 ἀρετὴ ... ἀνάγει δώματος ἐξ Ἅιδεω und besonders Platon, *Staat* 521c καὶ πῶς τις ἀνάξει εἰς φῶς, ὥσπερ ἐξ Ἅιδου λέγονται δή τινες εἰς θεοὺς ἀνελθεῖν, wo der Zusammenhang expressis verbis ausgedrückt wird. In der τελετή noch dazu: Hierokles in aur. carm, 482/3; *Villoison Anecdota* II 189, 13 κλῖμαξ ἀνάγουσα ἐπὶ τὸ ὕψος; Iamblich, *Protr.* 105 Pist.

Daß dieses Bild vom theoretischen Philosophen tatsächlich schon im fünften Jahrhundert in den Grundzügen feststand, geht aus den «Wolken» des Aristophanes eindeutig hervor. Da tritt ja Sokrates als Verkörperung eines Klischees leibhaftig auf der Bühne auf. Eine Szene ist in unserem Zusammenhang besonders bedeutsam. Vor dem Phrontisterion trifft Strepsiades die Sokratesschüler in auffälligen Stellungen an (187ff.):

«Wozu schauen denn diese zur Erde hin?»

«Sie suchen τὰ κατὰ γῆς.»

191 «Was machen aber die, die so heftig gebückt sind?»

οὗτοι ἐρεβοδιφῶσιν ὑπὸ τὸν Τάρταρον[16]

«Diese tauchen in den Erebos hinunter, unter den Tartaros.»

Damit erfahren wir erstmals Genaueres über τὰ ὑπὸ γῆν: es ist ein Hinabtauchen in den Erebos, ein Durchschreiten der Unterwelt, also das Gegenstück zum μετεωροπολεῖν.

«Weshalb aber blickt ihr Hinterteil himmelwärts?»

«Der treibt zu eigenem Nutzen Astronomie für sich.»

Astronomie (201) und Geometrie (202) werden auch ausdrücklich als besondere Beschäftigungen der Bewohner des Phrontisterions hervorgehoben[17]. Schon bei den Schülern treffen wir also die Bereiche τὰ ὑπὸ γῆν und τὰ μετέωρα an und die beiden damit verbundenen Beschäftigungen Geometrie und Astronomie, wie im Theaitetexkurs. Der Meister selbst aber schwebt im Hängekorb auf die Szene:

«Wer ist denn jener im Hängekorb?»

(οὐπὶ τῆς κρεμάθρας)

«Αὐτός, ER, der Meister.»

16. Das Scholion zu Vers 193 sagt richtig ἐρεβοδιφῶσιν τὰ ὑπὸ ἔρεβος διφῶσι, τουτέστι τὰ ὑπὸ γῆν ζητοῦσιν.

17. Dieser in der Komödie des fünften Jahrhunderts vielleicht von Aristophanes geprägte Ausdruck φροντιστήριον, «Denkbude», findet sich später nur noch selten. Bemerkenswert ist Philostrat II 6, 25: Darnach habe der Klazomenier Anaxagoras vom Vorgebirge Mimas aus den Himmel beobachtet, der Milesier Thales von Mykale aus, ... «von einigen wird erzählt, sie hätten das Pangaiongebirge als φροντιστήριον gebraucht, andere das Athosgebirge». Da ist φροντιστήριον also eindeutig «Sternwarte».

Strepsiades ruft zu ihm hinauf, aber wie ein gottähnliches Wesen antwortet ihm Sokrates:

«Was rufst du mich, du Eintagsexistenz (ὦφήμερε)?»

Auf die Frage, was Sokrates da oben tue, vernimmt er:

225 ἀεροβατῶ καὶ περιφρονῶ τὸν ἥλιον

«Ich wandle im Aer und denke über die Sonne nach.»

Das kann er aber nur in der richtigen Höhe und Entfernung von der Erde machen, denn «ich könnte nämlich die ‚höheren Dinge' (τὰ μετέωρα πράγματα) nicht richtig herausfinden, wenn ich Gedanke und Denken nicht aufhängte und in Verbindung brächte mit dem ihm gleichen Aer.» Die μετέωρα πράγματα können also nur richtig herausgefunden werden, wenn νόημα und φροντίς in den ὅμοιος ἀήρ hinaufgehoben werden.

Das geschieht mit dem Hängekorb, der das ἀεροβατεῖν ermöglicht. Hier ist nun ein ganzes Motivnest, das selbst in der komischen Verzerrung auf ein bestimmtes Bild vom βίος θεωρητικός hinführt, wie es im Theaitetexkurs knapp skizziert ist. Einige spätere Belege zur eben erwähnten Beziehung von ἀήρ und νοῦς, die sicher nicht auf Aristophanes zurückgehen, können uns darüber noch Genaueres sagen:

Kratylos 396c: «Der Aufblick nach oben wird sehr treffend mit dem Worte ‚himmlisch' (οὐρανία) bezeichnet, hinaufblickend auf das, was über uns ist ὁρῶσα τὰ ἄνω). Von dort her, sagen die Himmelskundigen (οἱ μετεωρολόγοι), komme uns auch der reine Verstand, und der Himmel trage seine Bezeichnung zu Recht.»

Im pseudoplatonischen Axiochos heißt es von der Seele, die noch dem sterblichen, krankheitsanfälligen Körper verhaftet ist (366a): «Die den Schmerz (sc. mit dem Körper) mitempfindende Seele sehnt sich nach dem Himmel und dem mit ihr verwandten Äther und dürstet darnach, strebend nach der dortigen Lebensweise und nach dem (himmlischen) Reigen.»

Auch hier steht das Motiv in engster Verbindung mit der Jenseitsreise der Seele (370e): «und schon lange beschäftige ich mich mit den oberen

Dingen (μετεωρολογῶ) und ich gehe durch den ewigen und göttlichen Lauf (sc. der Gestirne).»

In (Aristoteles) περὶ κόσμου 391a 11ff. wird der Seelenflug ebenfalls durch die Philosophie bewirkt: «Die Seele nun, welche mit Hilfe der Philosophie den Nus als Führer erlangte, wurde hinübergeführt und ging außer Landes, indem sie einen mühelosen Weg fand und mit Leichtigkeit Dinge mit ihrem Denken erfaßte, die räumlich sehr weit auseinanderliegen, indem sie, wie ich glaube, das ihr Verwandte mit dem göttlichen Auge der Seele erkannte und das Göttliche erfaßte und es den Menschen verkündete.»

Wenn die Seele die ihr verwandte Sphäre erreicht hat, ist auch das Ziel ihrer Reise erreicht: Ci. Tusc. I 43 ff.: *Quam regionem cum superaverit animus naturamque sui similem contigit et adgnovit ... insistit et finem altius se ecferendi facit.* Noch genauer heißt es später: *Atque ea profecto tum multo puriora et dilucidiora cernentur, cum quo natura fert, liber animus pervenerit.*

In den «Wolken» finden sich aber noch zahlreiche weitere Hinweise auf die μετεωρολόγοι und ihre Praktiken. Alles, was im Phrontisterion vor sich geht, sind μυστήρια (V, 143):

«Man muß dies alles als μυστήρια verstehen.»

Strepsiades hat auch eine Einweihung in die Mysterien der μετεωρολόγοι über sich ergehen zu lassen, wenn er Schüler des Sokrates werden will:

«Setze dich jetzt auf den heiligen Schemel!» 254

Darauf wird er mit einem Kranz geschmückt mit der Erklärung:

«All dies machen wir mit denen, die sich einweihen lassen.»

Wie ein Hierophant gebietet Sokrates das heilige Schweigen:

εὐφημεῖν χρὴ τὸν πρεσβύτην.

Die Wolken werden herbeigerufen (266):

«auf, erscheint, Herrinnen, dem, der die μετέωρα[18] bedenkt.»

18. Zu 266: Überliefert ist τῷ φροντιστῇ μετέωροι, also prädikativ zu den Wolken. In Apologie 18b aber wird die auffällige, sonst nirgends vorkommende Wendung τὰ μετέωρα φροντιστῇ als Zitat aus den «Wolken» erwähnt. Diese Verbindung, Nomen agentis mit Akkusativobjekt des zugrundeliegenden Verbes, ist nur in poetischer Sprache denkbar. Das einzige in Frage kommende Vorbild ist «Wolken» 266.

Sie sollen herkommen, diesem hier zur Unterweisung[19]. Die Wirkung der Wolken auf Strepsiades ist bald spürbar: «da meine Seele ihre Verkündigung hört, schwebt sie schon und sucht feine Worte zu machen und Wortklaubereien zu schwatzen.»

Ein weiterer Teil der Initiation ist eine Katabasis, hier mit der Katabasis in die Höhle des Trophonios verglichen, 506 ff. Freilich führt die Initiation nicht zum gewünschten Ziel. Strepsiades bleibt dumm und versucht deshalb, seinen Sohn Pheidippides als Ersatzmann einzuführen. Aber der ist noch nicht eingeweiht (868 f.):

> «er ist noch unerfahren
> und noch nicht mit der hier üblichen Luftfahrt vertraut.»
> (τῶν κρεμαθρῶν οὔπω τρίβων τῶν ἐνθάδε).

Die κρεμάθρα, so müssen wir aus diesen Worten schließen, ist also keineswegs Sokrates vorbehalten. Alle Schüler haben diese Luftreise zu bestehen, und zwar mehrmals (τρίβων!)[20].

Genau so wird im Theaitetexkurs vom Nichteingeweihten, der also nicht zu den wahren Philosophen gehört, gesagt (175 b): «Wenn einer ihn in die Höhe ziehen will, ... (d), dann wird er in der Höhe hangend (ἀπὸ ὑψηλοῦ κρεμασθείς) Schwindel empfinden und schwebend (μετέωρος) hinunterblicken, wegen des ungewohnten Zustandes sich verlassen fühlen, in einer ausweglosen Lage und stotternd denen zum Spotte sein ... die anders als Sklaven erzogen sind.» Der Philosoph aber, der Muße hat, also wahrhaft frei ist, ist sich dieses Zustandes gewohnt, denn «er pflegt auf die ganze Erde hinabzublicken».

19. ἐπίδειξις ist Ausdruck der Mysteriensprache, wird aber auch für die philosophische Unterweisung gebraucht.

20. Daß in den «Wolken» Mysterien parodiert werden, ist immer klar gewesen; die Frage ist nur, welche. Weder eine Parodie der eleusinischen Mysterien noch der der Orphiker hätte aber einen Sinn. Vielmehr müssen es Mysterien sein, die mit der Vorstellung vom parodierten theoretischen Philosophen eine Einheit bilden, die also zum literarisch formulierten βίος θεωρητικός des fünften Jahrhunderts gehören. Das ist aber, wie die Parallele im Theaitetexkurs und das Schlagwort τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς beweisen, der Fall gewesen. Eine literarische Grundlage der Sokratesgestalt in den «Wolken» nimmt auch Th. Gelzer, Mus. Helv. 1956 an, doch denkt er hier an orphische Mysterien.

Die Parallelen zwischen den zwei vorplatonischen Grundtexten über die μετέωρα, den «Wolken» des Aristophanes und dem Theaitetexkurs gehen aber noch weiter. Beide Texte lassen deutlich erkennen, daß τὰ μετέωρα und τὰ ὑπὸ γῆν auf einer Jenseitsreise der Seele aufgesucht werden, die schon in diesem Leben in den Formen einer τελετή vollzogen wird. Der wahre Philosoph verachtet im Theaitet (174e) den, der viel Land besitzt, denn «ganz gering erscheint es dem, der es gewohnt ist, auf die ganze Erde zu blicken». Das Motiv der «Höhenschau» mit dem Überblick über die ganze Erde, welcher zur Relativierung menschlichen Besitzes führt, findet sich in vielen späteren «Jenseitsreisen». Als eine Phase ihres Suchens schauen die Schüler des Phrontisterion auf die Erde: εἰς τὴν γῆν βλέπουσιν, 187, weil sie Ζητοῦσιν τὰ κατὰ γῆς, und zwar tun sie das neben dem ἐρεβοδιφᾶν, dem Hinabtauchen zu den Dingen ὑπὸ γῆν und dem ἀστρονομεῖν, dem Verweilen bei den μετέωρα. Selbst in der komischen Verzerrung wird auch das Motiv der Geringheit menschlichen Besitzes gegenüber der ganzen Erde deutlich, denn das γεωμετρεῖν dient nicht dem Ausmessen der Landlose, sondern dem Ausmessen der ganzen Erde: 203/4

γῆν ἀναμετρῆσαι / ... τὴν σύμπασαν.

Ziel der τελετή ist aber der ἀπαθανατισμός, oder, wie es im Theaitet in der Sprache der Mystik heißt, die ὁμοίωσις θεῷ, das Gottähnlich-Werden:

Theaitet 176b: «Daher gilt es auch zu versuchen, von hier so schnell wie möglich dorthin zu entfliehen. Die Flucht aber besteht in der möglichsten Verähnlichung mit Gott; ihm ähnlich werden heißt aber gerecht und fromm werden auf dem Grunde richtiger Einsicht.»

Sokrates hat es in den «Wolken» schon erreicht. Er ist τρισμακάριος und verhält sich schon wie ein Gott zu den ἐφήμεροι, wie die Uneingeweihten auch bei Empedokles (DK 31 B 3, 6) heißen.

Mit Absicht ist bisher der wichtigste platonische Beleg für die Jenseitsreise der Seele, der Phaidrosmythos, zurückgestellt worden. Hier sollen nur die gemeinsamen Motive herausgehoben werden:

1. 246 b/c: «Jede Seele ... durchwandelt den ganzen Himmel ... Ist eine vollkommen ..., so zieht sie auf erhabener Bahn und durchwaltet (μετεωροπολεῖ) den ganzen Weltenraum.»
2. Phaidros 249a: «Die andern ... unterliegen ... einem Gericht. Nach dessen Spruch kommt ein Teil von ihnen nach den unterirdischen Strafplätzen (τὰ ὑπὸ γῆς δικαιωτήρια ..., zum Teil werden sie durch das Urteil an einen Ort des Himmels der Schwere entledigt erhoben und leben dort so, wie sie es verdient ...»
3. Phaidros 256d: «in Finsternis zu kommen und den unterirdischen Wandel anzutreten (τὴν ὑπὸ γῆς πορείαν) ist denen nicht mehr bestimmt, die schon den himmlischen Wandel begonnen haben.»

Zwar wird die Jenseitsreise der Seele als Ablauf in verschiedenen Etappen der früheren Existenzen, als Geschichte, als Mythos, erzählt, gleichzeitig aber ist diese Geschichte ein im jetzigen Leben ablaufender Prozeß von τελεταί. An einigen Stellen wird dies ganz deutlich. Die τελετή wird nicht lediglich als Gleichnis genommen, sondern als Parallele zum mythischen Geschehen, so besonders schön 249c. Wer philosophisch lebt und die Dialektik beherrscht, «erinnert sich» an jene Zeit, da seine Seele mit ihrem Gott mitreiste und auf das, was wir das Seiende nennen, hinunterblickte, und damals zum wahrhaftig Seienden «auftauchte» (ἀνακύψασα)[21]: «Nur ein Mann, der solche Erinnerungsbilder richtig benützt, indem er stets die vollendende Kraft vollkommener Weihen auf sich wirken läßt, wird wirklich vollkommen.»

Die Beschäftigung mit den philosophischen Problemen ist eine τελετή, welche zur Vergottung, zur ὁμοίωσις θεῷ führt: «Damals, als unsere Seelen Zeus folgten, konnten sie μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν sehen, und wurden eingeweiht in die Weihen, die man als die beglückendsten preisen

21. Mit ἀνακύπτειν wird das Auftauchen aus dem Schlamm und Dunkel ins helle Licht der Schau, der ἐποπτεία, in der Mysteriensprache bezeichnet, in Staat 529b und Phaidon 109d/e, als Bild; in Lukian Περὶ θυσιῶν 532 aus der rituellen Seelenreise: ... ἐς αὐτὸν ἀνέλθωμεν τὸν οὐρανὸν ποιητικῶς ἀναπτάμενοι κατὰ τὴν αὐτὴν Ὁμήρου καὶ Ἡσιόδου ὁδὸν καὶ θεασώμεθα ὅπως ἕκαστον διακεκόσμηται τῶν ἄνω ... ὑπερβάντι δὲ καὶ ἀνακύψαντι μικρὸν ἐς τὸ ἄνω ... φῶς τε λαμπρότερον φαίνεται ...

darf, um sie zu begehen im Zustand der Vollkommenheit und Unberührtheit durch all die Übel, die für die spätere Zeit unser warteten; herantretend zu dem Geheimnis vollkommener und unverfälschter, wandelloser und seliger Erscheinungen, die sich uns enthüllten im reinen Licht.»

Hier ist zwar die letzte Stufe der τελετή, die ἐποπτεία, als eine Phase der früheren Existenz bezeichnet. An die Zeit wird erinnert, da unsere Seele körperlos im Kosmos weilte. Daß aber damit Platon gleichzeitig an Riten denkt, zeigt sich etwas später. Denn wer nicht eben erst eingeweiht ist (250 c) ὁ μὲν οὖν μὴ νεοτελής, verhält sich dem Schönen gegenüber falsch ... 251 a: «der aber, der kürzlich eingeweiht wurde, der damals viel geschaut hat, der erschauert und eine Furcht wie damals befällt ihn ... und wenn er ihn erblickt, dann ergreift ihn als eine Art Wechsel des Schauers ungewohnter Schweiß und Hitze ...»

Die Seele muß also schon vorher in der Weihe die Angstzustände, den Kälteschauer und den Umschlag in den fiebrigen Zustand durchgemacht haben, die ihn auch jetzt befallen[22]. Die Bemerkung καί τι τῶν τότε ὑπῆλθεν αὐτὸν δειμάτων, bezieht sich nicht auf eine Stelle des hier erzählten Mythos, sondern ist nur als eine Phase der τελετή, die Platon im Auge hat, zu verstehen. An dieser Stelle zeigt sich am deutlichsten, daß die Jenseitsreise der Seele in die Himmelsregionen, das μετεωροπολεῖν und die Katabasis in τὰ ὑπὸ γῆς δικαιωτήρια oder die εἰς σκότον καὶ ὑπὸ γῆς πορεία (256 d) der Seele im Phaidros, ein in den Mythos umgewandeltes ἔργον einer τελετή ist, wie sie in den «Wolken» des Aristophanes und im Theaitetexkurs über den βίος θεωρητικός als Ritus des fünften Jahrhunderts erwiesen wird.

22. Auch diese außergewöhnlichen Zustände werden in der Mysteriensprache in denselben Ausdrücken geschildert, Plutarch, *de anima* B VII p. 23 τότε (im Sterben) δὲ πάσχει πάθος οἷον οἱ τελεταῖς μεγάλαις κατοργιαζόμενοι ... πλάναι τὰ πρῶτα καὶ περιδρομαὶ κοπώδεις καὶ διὰ σκότους τινες ὕποπτοι πορεῖαι καὶ ἀτέλεστοι, εἶτα πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ, τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἵδρως καὶ θάμβος ...
Pausanias IX 39, 13, aus der Katabasis in der Trophonioshöhle: ἐς τοῦτο ἀράμενοι κομίζουσι κάτοχόν τε ἔτι τῷ δείματι καὶ ἀγνῶτα ὁμοίως αὐτοῦ τε καὶ τῶν πέλας ...

Die Schmerzen und Freuden der das Schöne auf dieser Erde erblickenden Seele aber werden 251 d mit den gleichen Ausdrücken der mystischen τελετή wiedergegeben wie im Theaitetexkurs:

Theaitet 251 b	*Phaidros 175 d*
ὑπὸ ἀηθείας ἀδημονῶν	ἐκ δὲ ἀμφοτέρων μεμειγμένων
τε καὶ ἀπορῶν καὶ	ἀδημονεῖ τε τῇ ἀτοπίᾳ τοῦ
βατταρίζων.	πάθους, καὶ ἀποροῦσα λυττᾷ.

Mehrmals im Verlauf dieser Arbeit sind wir auf Anaxagoras als Vertreter dieser ἀδολεσχία περὶ τῶν μετεώρων gestoßen. Wir müssen noch versuchen, den Zusammenhang der Anaxagoraslegende mit dem Bild des wahren Philosophen, wie es im Theaitetexkurs gezeichnet ist, herauszuheben. Einige Aristotelestexte geben über diese Legende näheren Aufschluß:

Protreptikos fg. 58 Rose: «Was das (sc. das Vollkommenste) ist, sagte Pythagoras, als er gefragt wurde, nämlich ‚die Betrachtung des Himmels', und er sagte, er selbst sei θεωρός der Natur, und dazu sei er ins Leben getreten. Und auch von Anaxagoras wird erzählt, er habe auf die Frage, wozu einer wählen würde, zu entstehen und zu leben, geantwortet, ‚um den Himmel zu betrachten und die Gestirne und Mond und Sonne an ihm', da alles andere ja überhaupt nichts wert sei.»

Zweck des Lebens ist es also nach Pythagoras und Anaxagoras, auf Erden θεωρός des Himmels zu sein. Alles Irdische aber ist überhaupt nichts wert[23].

In der Eth. Eudem. 1215 a 35 ff. beantwortet Anaxagoras die Frage, wer der Glücklichste sei: «Als der Klazomenier Anaxagoras gefragt wurde, wer der Glücklichste sei, sagte er: ‚Keiner von denen, die du glaubst, sondern dieser Mensch dürfte dir seltsam erscheinen.' So antwortete jener, weil er sah, daß der Frager unfähig war zu verstehen, daß nicht dem Mächtigen und Schönen oder Reichen diese Bezeichnung zukomme. Er selbst glaube wohl, daß der Mensch, der ohne Leid und rein

23. Vgl. E. Norden, *Agnostos Theos* 105 über den Zusammenhang der Frage Πρὸς τί γεγόναμεν mit der Reise in die Höhe und der Schau von der Höhe herab.

im Bezug auf das Gerechte lebte, oder der, welcher eine Art göttlicher Schau teilhaftig ist, selig ist, soweit es einem Menschen zukommt.»

Dem Vertreter des theoretischen Lebens, das allein wahre Glückseligkeit verheißt, wird, ähnlich wie im Theaitetexkurs der μέγας, der καλός und der πλούσιος gegenübergestellt. Wer aber gut gelebt hat oder an einer göttlichen Schau teilgenommen hat, ist μακάριος. Dieses Motiv der Lebenswahl gehört also schon zur frühesten Fassung des βίος θεωρητικός. Mit derselben Schärfe wie im Theaitetexkurs werden aber auch in der Anaxagoraslegende alle sozialen und politischen Bindungen abgestreift:

Diog. Laert. II 7: «Schließlich trat er von allem zurück und befaßte sich ganz mit der Naturerkenntnis, ohne sich noch um Fragen der Polis zu kümmern. Einmal sagte er zu einem, der ihm vorwarf: ‚Du kümmerst dich nicht um dein Vaterland' – ‚Schweig doch, denn mir liegt sogar sehr viel an meinem Vaterland', indem er gegen den Himmel zeigte.»

Da der wahre Philosoph vom Himmel stammt, ist er auch nur dort wirklich zu Hause. Seine Theoria auf Erden aber ist ein ständiges Bemühen, dahin zurückzukehren. Gigon[24] zieht mit Recht die Konsequenz: «Dahinter steht der uralte, durch das Pythagoreertum mit größter Wirkung aufgenommene Gedanke, daß die menschliche Seele feuriger Natur und von derselben Substanz wie die Gestirne sei.» Wir müssen aber noch beifügen, daß damit auch der Glaube an die Göttlichkeit der Gestirne gegeben ist; das sind doch wohl die ἕτερα δαιμόνια καινά, deren Einführung den μετεωροσοφισταί wie Anaxagoras, Sokrates und andern

24. Sokrates 234. Dieses Motiv der Anaxagoraslegende bildet ein weiteres Zeugnis für die «astrale Anthropologie» des fünften Jahrhunderts; vgl. Anmerkung 1 bei F. Cumont, *Lux Perpetua* 146ff.: 1) IC (ed. min.) I 945 über die Krieger von Potidaea 432. 2) Pseudo-Epicharm bei Euripides, Kaibel F. P. Gr. VI, I 1899 frg. 245. 3) Aristophanes, *Frieden* 827ff. über die Verstirnung des Ion von Chios, 421, und der Dithyrambus des Ion. 4) altes pythagoreisches Akusma VS I5 p. 464, 5.

Überall da handelt es sich um die frühesten Spuren iranischer Vorstellungen, wie sie durch die pythagoreische Eschatologie und Dämonenlehre (Cumont) in den griechischen Kulturbereich gelangt sind.

vorgeworfen wird. Darin könnte auch der μηδισμός begründet sein, der dem Anaxagoras gleichzeitig angekreidet wurde: Satyros (DK II 7, 4/5) überliefert, er sei οὐ μόνον ἀσεβείας ἀλλὰ καὶ μηδισμοῦ zum Tode verurteilt worden.

Den Theaitetexkurs erkennt Gigon[25] als «Nachhall jener eigenartigen, mit der Anaxagorasdichtung verbundenen Erzählung von Hermotimos von Klazomenai. Dieser hatte die Fähigkeit, seine Seele jederzeit vom Leibe zu lösen und sie frei umherschweifen lassen zu können, bis eines Tages seine Feinde sich des wie tot daliegenden Leibes bemächtigten und ihn verbrannten.» An zwei Stellen bringt Aristoteles Hermotimos mit Anaxagoras in Verbindung, einmal im Protreptikos W 10c: «Für uns ist der Nus Gott», sei es, daß Hermotimos oder Anaxagoras dies gesagt hat, und auch: «Das menschliche Leben besitzt Anteil an einem göttlichen Wesen», und in Metaphysik 984b 15ff.:

«Wenn einer sagte, daß so wie in den Lebewesen auch in der Natur der Nus drin sei, der Ursache des Kosmos und der ganzen Ordnung ist, so sagte er das wie ein Nüchterner gegenüber den Früheren, die aufs Geratewohl sprachen. Wir wissen aber genau, daß Anaxagoras sich mit solchen Lehren befaßt hat, wohlbegründet kann man aber behaupten, daß der Klazomenier Hermotimos dies vor ihm gelehrt hat.» Die eingeschobene Bemerkung οἷον νήφων ... erinnert sehr an die εἰκοβολία der μετεωρολόγοι bei Euripides (s. S. 38). Die Früheren, darunter Hermotimos, waren nicht νήφοντες, sondern εἰκῇ λέγοντες, also Schwätzer, ἀδολέσχαι. Anaxagoras aber hat nach Ansicht des Aristoteles als erster besonnen über den νοῦς gesprochen. Seine kritische Bemerkung setzt aber die enge Beziehung zwischen Hermotimos und Anaxagoras in der Quelle bereits voraus.

In einer Schrift (einem Anaxagorasgespräch? vgl. Gigon o. c.) des fünften Jahrhunderts muß also Anaxagoras (und auch Pythagoras) als Nachfolger des Schamanen und μετεωροπόλος Hermotimos hingestellt worden sein, womit er aber zugleich die Züge des weltabgewandten, apoliti-

25. Sokrates 235.

schen, dem Jenseits verhafteten Theoros annahm, wie sie in den Belegen aus Aristoteles sichtbar werden. Darin wurde er als ἀδολέσχης und μετεωρολόγος verspottet und die Rhetorik des Perikles als eine Auswirkung dieser überspannten und hochgeschraubten εἰκοβολία geschmäht. Diese Verknüpfung des Anaxagoras mit dem Schamanen Hermotimos hatte also, soweit sich sehen läßt, eine ausgesprochen polemische Tendenz. Auch Pythagoras, von dem ja schon im fünften Jahrhundert eine Κατάβασις εἰς Ἅιδου erzählte, stand schon damals in demselben Zusammenhang.

Die Schlagworte des fünften Jahrhunderts, τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς, die also gegen alle Philosophen zur Hand waren, erweisen sich somit als Reflexe eines literarisch fixierten Idealbildes des βίος θεωρητικός, der als τελετή die Seele eine Jenseitsreise ὑπὸ γῆς und zu den μετέωρα vollziehen ließ. Ungezählte dichterische Formungen dieser Jenseitsreise wurden in den folgenden Jahrhunderten bis zu Dante geschaffen. Sie stimmen alle miteinander in den Grundzügen überein. Fast alle stehen in der Nachfolge Platons, doch sind sie keineswegs aus Platon allein ableitbar. Es handelt sich bei ihnen nicht um Konkretisierung platonischer Mythen, vielmehr sind schon die platonischen Jenseitsmythen in Erzählung umgesetztes ἔργον dieser philosophischen Initiation des fünften Jahrhunderts.