

UNIVERSITA KARLOVA V PRAZE

FILOSOFICKÁ FAKULTA
Ústav filosofie a religionistiky

program: filosofie

obor: filosofie

DISERTAČNÍ PRÁCE

mgr. Tomáš Drvota

STUDIEN ZU PARMENIDES
(Studie k Parmenidovi)

školitel: Doc. Zdeněk Kratochvíl Dr.

2006

ČESTNÉ PROHLÁŠENÍ

Prohlašuji, že jsem disertační práci vykonal samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

V Praze dne 20. 3. 2006

Tomáš Drvota

A handwritten signature in black ink, written in a cursive style, that reads "Tomáš Drvota".

OBSAH

| | |
|----------------------------|-----|
| Předmluva..... | 1 |
| Abkürzungen..... | 3 |
| I. Parmenides Uliades..... | 12 |
| II. Das Prooimion..... | 50 |
| III. Das Weltgebäude..... | 117 |

PŘEDMLUVA

Předkládané tři studie jsou pouze částí obsáhlejšího projektu výkladu Parmenidových fragmentů. Podcenění náročnosti závěrečné redakce textu vedlo bohužel k tomu, že se mi nezdařilo zcela dokončit další studie věnované ontologické části básně. Domnívám se však, že detailnější výklad v moderní literatuře často přehlíženého prooimia a rovněž i nejasné kosmologie má své opodstatnění pro pochopení celé básně. Situace v předsókratických bádáních je dnes jiná než před padesáti, či pouze třiceti lety a pro bohatství rozličných interpretačních hledisek a detailních studií, které je často nezbytné pro výklad zohlednit, je velmi obtížné vytvořit ucelený pohled na Parmenidovo učení. Rovněž i doxografický materiál je dnešním filologickým a historickým bádáním posuzován s větší akribií. Tyto okolnosti nutí vykladače k detailnějšímu pohledu na existující materiál.

Úvodní studie představuje zatím první celistvou kritiku hypotéz o kultovním původu Parmenidově, vytvořených na základě archeologických vykopávek ve staré Eleji. Nekritické přijetí těchto spekulativních výkladů vedlo v nové literatuře k vytvoření jistých závěrů pro výklad Parmenida, které pokládám za zkreslující a neopodstatněné. Tato práce mi přinejmenším ozřejmila, na jak nejistých hlediscích je často postaven náš pohled na předsókratovskou filosofii. Druhá část je věnována prooimiu, které představuje podle mého přesvědčení jeden z nejhádankovitějších textů staré řecké filosofie. Jeho interpretace je spojena s řadou otázek, které se patrně nikdy nepodaří uspokojivě rozřešit. S jistou nadějí, že dle svých skromných možností přispějí nepatrně k jeho výkladu, jsem se tohoto nebezpečného úkolu ujal. Konečně třetí část je pokusem o rekonstrukci Parmenidova kosmologického systému ze zachovaných fragmentů a testimonií. Výklad P. představ o struktuře světa může nejen přispět k lepšímu pochopení mýtické topografie prooimia, ale může být zároveň užitečný pro širší předsókratická bádání.

Předkládané studie vznikaly za mého dvouletého stipendijního pobytu na německých univerzitách. Bylo tehdy v zájmu lepší komunikace psát v jazyce hostující země. Nemohly by však vzniknout bez podpory Doc. Dr. Z. Kratochvíla, který shledával od počátku naší spolupráce smysluplným nábožensko-historický zřetel pro výklad starých řeckých filosofů

a který zaštilil i má doktorská studia. Za podporu mého projektu děkuji Prof. Dr. Oliveru Primavesimu a Prof. Dr. Michaelu Reichelovi. Plodnou a důležitou byla především výměna názorů s přítelem Tomášem Vítkem, jehož střízlivé kritice vděčí práce za své lepší stránky.

V Praze 14. 3. 2006

ABKÜRZUNGEN

AGPh-----*Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin 1888-1932; 1960-

AJPh-----*American Journal of Philology*, Baltimore 1880-

AncPh-----*Ancient Philosophy*, Pittsburgh 1980-

AOF-----*Archiv für Orientforschung*, Internationale Zeitschrift für die
Wissenschaft vom Vorderen Orient, Graz 1923-

A&R-----*Atene & Roma*, Rassegna trimestrale dell'Associazione Italiana di
Cultura classica, Messina 1898-

ARW-----*Archiv für Religionswissenschaft*, Freiburg 1898-; Leipzig 1904 -
1942

BCH-----*Bulletin de Correspondance Hellénique*, Paris 1877-

Böhme, *Muse*-----Robert Böhme, *Die verkannte Muse, Dichtersprache und geistige
Tradition des Parmenides*, Bern 1986

Boll, *Sphaera*-----Franz Boll, *Sphaera, Neue griechische Texte und Untersuchungen
zur Geschichte der Sternbilder, mit einem Beitrag von Karl Dyroff*, Leipzig 1903

Boll, *Aus der Offenbarung*-----Franz Boll, *Aus der Offenbarung Johannis, hellenistische Studien
zum Weltbild der Apokalypse*, ΣΤΟΙΧΕΙΑ 1, Leipzig/Berlin 1914

Boll, *Kl. Schr.*-----Franz Boll, *Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums*, hrsg.
von V. Stegemann, Leipzig 1950

Bormann, *Parmenides*-----Karl Bormann, *Parmenides, Untersuchungen zu den Fragmenten*, Hamburg 1971

Burkert, *Lore and Science*-----Walter Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, (= *Weisheit und Wissenschaft; Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962, Translated by Edwin L. Minar, Jr.), Cambridge, Mass. 1972

Burkert, *Proömium*-----Walter Burkert, *Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras*, *Phronesis* XII, 1967, 1-30

Burkert, *GR*-----Walter Burkert, *Greek Religion*, Cambridge, Mass. 1985

Casertano, *Parmenide*-----Giovanni Casertano, *Parmenide, il metodo, la scienza, l'esperienza*, Napoli 1978

Cerri, *Parmenide*-----Giovanni Cerri, *Parmenide di Elea. Poema sulla natura. Introduzione, testo, traduzioni e note*, Milano 1999

CIG-----*Corpus inscriptionum graecarum*, ed. A. Boeckh, Berlin 1827-1877

Conche, *Parménide*-----Marcel Conche, *Parménide; Le Poème: Fragments. Texte grec, traduction présentation et commentaire*, Coll. Epiméthée, Essais Philosophiques, Paris 1996

Cordero, *Les deux chemins*-----Nestor-Luis Cordero, *Les deux chemins de Parménide. Édition critique, traduction, études et bibliographie*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, cahiers de philosophie ancienne No. 2, Ed. Ousia, Paris 1997²

Coxon, *Fragments* -----A. H. Coxon, *The Fragments of Parmenides, A Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary*, PHRONESIS, Supplementary Volume III, Assen / Maastricht 1986

Couloubaritsis, *Mythe et philosophie*-----Lambros Couloubaritsis, *Mythe et philosophie chez Parménide, en appendice traduction du poème*, Editions Ousia, Bruxelles 1986

CQ-----*Classical Quarterly*, Oxford 1907- , N. S. 1951-

CPh-----*Classical Philology*, A Journal Devoted to Research in Classical Antiquity, Chicago 1906-

CR-----*The Classical Review*, Oxford 1887-; N. S. 1951-

Deichgräber, *Auffahrt* ----- Karl Deichgräber, *Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts, Untersuchungen zum Proimion seines Lehrgedichts*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1958, Nr. 11, Wiesbaden 1959, 633-724

Diels, *DG*-----Hermann Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin 1879

Diels, *PL*-----Hermann Diels, *Parmenides' Lehrgedicht, mit einem Anhang über die griechische Thüren und Schlösser*, Berlin 1897

Dieterich, *Nekyia*-----Albrecht Dieterich, *Nekyia, Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Leipzig / Berlin 1913²

Dieterich, *Mithrasliturgie*-----Albrecht Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, 3. erweiterte Auflage, hrsg. von Otto Weinreich, Leipzig / Berlin 1923

DK -----Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker I-III*, hrsg. von Walther Kranz, unveränderter Nachdruck der 6. Auflage 1951, Zürich 1996¹⁹

EP-----*Études sur Parménide*, publiées sous la direction de Pierre Aubenque, Bibliothèque d'histoire de la philosophie:

Tome I, *Le poème de Parménide, Texte, traduction, essai critique par Denis O'Brien* en collaboration avec Jean Frère; Paris 1987

Tome II, *Problèmes d'interprétation*, Paris 1987

Eisler, *Weltenmantel*-----Robert Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt, religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes*, München 1910

Eisler, *Mysteriengedanken*-----Robert Eisler, *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, Vorträge der Bibliothek Warburg II, 1922-23, Berlin 1925

Fränkel, *Parmenidesstudien*-----Hermann Fränkel, *Parmenidesstudien*, in: Wege und Formen des frühgriechischen Denkens, München 1955

Fülleborn, *Fragmente*-----Georg Gustav Fülleborn, *Παρμενίδου τοῦ ἐλεάτου λείψανα, Die Fragmente des Parmenides*, Frommannsche Buchhandlung, Züllichau 1795 = *Fragmente des Parmenides neu gesammelt, übersetzt und erläutert*, in: Beiträge zur Gesch. d. Phil. VI, hrsg. von G. G. Fülleborn, Frommannsche Buchhandlung, Züllichau u. Freystadt 1795

Gallop, *Parmenides*-----David Gallop, *Parmenides of Elea, Fragments, A Text and Translation with an Introduction*, PHOENIX, Supplementary Volume XVIII, Pre-Socratics Volume I, Ed. D. Gallop & T. M. Robinson, Toronto/Buffalo/London 1984

Gigon, *Ursprung*-----Olof Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie, von Hesiod bis Parmenides*, Basel/Stuttgart 1968²

GM-----*Giornale di Metafisica*, Genova, 1946-

Graf, *NK*-----Fritz Graf, *Nordionische Kulte*, Bibliotheca Helvetica Romana XXI, Schweizerisches Institut in Rom, 1985

Gruppe, *GMRG*-----Otto Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, 2 Bde., Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft V, 2, München 1906

Hermes-----*Hermes*, Zeitschrift für klassische Philologie, Wiesbaden 1866-1944; 1952-

Hölscher, *Parmenides*-----Uvo Hölscher, *Parmenides. Vom Wesen des Seienden*, Herausgegeben, übersetzt und erläutert von U. H., Frankfurt am Main 1969

HThR-----*Harvard Theological Review*, Cambridge, Mass. 1908-

IF-----*Indogermanische Forschungen*, Berlin 1891-

IG-----*Inscriptiones Graecae*, Berlin 1873-

Jaeger, *Theology*-----Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, The Gifford Lectures 1936, Oxford 1947

JDAI-----*Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, Berlin 1886-

JHS-----*Journal of Hellenic Studies*, London, 1880-

Karsten, *Parmenidis reliquiae*-----Simon Karsten, *Parmenidis Eleatae carminis reliquiae, de vita ejus et studiis*, in: *Philosophorum Graecorum veterum qui ante Platonem floruerunt operum reliquiae, vol. I, pars altera*, Amstelodami 1835

Kingsley, *Dark Places*-----Peter Kingsley, *In the Dark Places of Wisdom*, Shaftesbury, Dorset 1999

Kingsley, *Reality*-----Peter Kingsley, *Reality*, The Golden Sufi Center, Inverness 2003

Kranz, *Aufbau und Bedeutung* -----Walther Kranz, *Über Aufbau und Bedeutung des Parmenideischen Gedichtes*, Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften XLVII, Gesamtsitzung vom 16. Nov.1916, 1158-1176

Krische, *Forschungen*-----August Bernhard Krische, *Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie I. Die theologischen Lehren der griechischen Denker, Eine Prüfung der Darstellung Cicero's*, Göttingen 1840

Mansfeld, *Offenbarung* -----Jaap Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Wijsgerige teksten en studies, onder redactie von C. J. De Vogel & K. Kuypers, Assen 1964

Mansfeld, *Vorsokratiker*-----Jaap Mansfeld, *Die Vorsokratiker, Auswahl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterungen*, 2 Bde., Stuttgart 1983

MDAI-----Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts

MH-----*Museum Helveticum*, Revue suisse pour l'Etude de l'Antiquité classique, Bâle, 1944-

Mn-----*Mnemosyne*; Bibliotheca Classica Batava, Leiden 1852-

Mourelatos, *The Route*-----Alexander P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides, A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*, New Haven and London 1970

Morrison, *P&E*-----J. S. Morrison, *Parmenides and Er*, JHS LXXV 1955, 59-68

Mullach, *Fragmenta*-----Friedrich Wilhelm August Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum, collegit recensuit vertit annotationibus et prolegomenis illustravit, poeseos philosophiae caeterorumque ante Socratem philosophorum quae supersunt*, editore Ambrosio Firmin Didot, Parisiis 1860

Nilsson, *GgR*-----Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. I: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft, München 1967³; Bd. II: Die hellenistische und römische Zeit, in: *Handbuch der Altertumswissenschaft V, 2, 1-2*, München 1961²

Numen-----*Numen*, International Review for the History of Religion, Leiden 1954-

Orph. *frg.*-----*Orphicorum Fragmenta*, collegit Otto Kern, Berolini
1922

Orph. *hymn.*-----*Orphei hymni*, edidit Guilelmus Quandt, Berolini
1941

PP-----*La Parola del Passato*, Rivista di Studi antichi,
Napoli, 1946-

Pellikaan-Engel, *H&P.*-----Maja E. Pellikaan-Engel, *Hesiod and Parmenides, A
New View on Their Cosmologies and on Parmenides' Proem*, Amsterdam 1974

Pfeiffer, *Studien*-----Erwin Pfeiffer, *Studien zum antiken Sternnglauben*, in:
ΣΤΟΙΧΕΙΑ II, Leipzig / Berlin 1916

Ph-----*Philologus*, Zeitschrift für klassische Philologie,
Berlin 1841-

Phron-----*Phronesis*, A Journal for Ancient Philosophy, Assen
1955-

Preisendanz, *PGM*-----*Papyri graecae magicae, Die griechischen
Zauberpapyri*, hrsg. u. eingel. von Karl Preisendanz, Leipzig / Berlin, Bd. I 1928, Bd. II 1931

RA-----*Revue Archéologique*, 1844-

Reale & Ruggiu, *Parmenide*-----*Parmenide, poema sulla natura*, Presentazione,
traduzione con testo greco a fronte dei frammenti del poema e note die Giovanni Reale. Saggio
introduttivo e commentario filosofico di Luigi Ruggiu, Milano 2003

RE-----*Paulys Real-Encyclopädie der classischen
Altertumswissenschaften*, Neue Bearbeitung, hrsg. von Georg Wissowa, fortgeführt von Wilhelm
Kroll, Kurt Witte, Karl Mittelhaus, Konrat Ziegler, Stuttgart 1894 -

- REA-----*Revue des Etudes Anciennes*, Bordeaux 1899-
- REG-----*Revue des Etudes Grecques*, Paris 1888-
- Reinhardt, *Parmenides*-----Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916
- RhM-----*Rheinisches Museum für Philologie*, Frankfurt 1827-
- RHR-----*Revue de l'Histoire des Religions*, Paris 1880-
- Riaux, *Parménide* -----Francis Riaux, *Essai sur Parménide d'Élée, suivi du texte et de la traduction des fragments*, Libraire de Joubert, Paris 1840
- Rohde, *Psyche*-----Erwin Rohde, *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2 Bde., Tübingen und Leipzig 1903³
- RML-----*Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, hrsg. von Wilhelm Heinrich Roscher, Leipzig 1884-1888
- RSS-----*Rassegna Storica Salernitana*
- SA-----*Die Schule des Aristoteles*, Texte und Kommentar, hrsg. von Fritz Wehrli, Heft VII, Herakleides Pontikos, Zürich 1969²
- SBPAW-----*Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Philosophisch- historische Klasse
- Tarán, *Parmenides*-----Leonardo Tarán, *Parmenides, A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*, Princeton, New Jersey 1965
- Untersteiner, *Parmenide*-----Mario Untersteiner, *Parmenide, Testimonianze e frammenti*, Firenze 1958

Verdenius, *Parmenides*-----Willem Jacob Verdenius, *Parmenides, Some Comments on his Poem*, Groningen 1942

van der Waerden, *Anfänge der Astronomie*----Bertel L. van der Waerden, *Die Anfänge der Astronomie*, Die Erwachende Wissenschaft II, Groningen 1966

Wilamowitz-Moellendorff, *GH*-----Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, 2 Bde., Berlin 1931/32

WS-----*Wiener Studien*, Zeitschrift für klassische Philologie und Patristik, Wien 1879

Zeller, *PG*-----Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung I, 1*, Leipzig 1919

ZPE-----*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bonn 1967-

ZPhK-----*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*; vormals Fichte-Ulrichische Zeitschrift, Halle 1847-1890, Leipzig 1891-1918

I. PARMENIDES ULIADES: ARCHÄOLOGISCHER BEFUND UND RELIGIONSGESCHICHTLICHE TATSACHEN

I. Parmeneides-Pyretos-Uliades-Fysikos

Über Lebenszeit und Herkunft des Parmenides von Elea läßt sich nur im begrenzten Maß eine sichere Behauptung aufstellen. Bei Laertios Diogenes wird ihm die vornehme Abkunft nachgesagt; er schildert ihn als einen Abkommen des reichen und glänzenden Geschlechts¹ und versetzt seine ἀκμή in die Zeit um die 69. Olympiade (503/504 - 501/500), so daß seine Geburt ungefähr auf die Zeit um 535-540 v. Chr. zu datieren wäre. Will man hingegen der Nachricht Platons, derzufolge Parmenides im Alter von 65 Jahren in Athen mit dem sehr jungen Sokrates (469 - 399) zusammengetroffen habe,² den Glauben schenken,³ und zugleich annehmen, daß besagte Begegnung etwa um 435-440 stattfand, so hieße es, daß Parmenides ungefähr gegen 515, also um oder kurz nach der Gründung Eleas, zur Welt gekommen sein würde. Sein Mannesalter fällt jedenfalls mit der wirren Periode nach der Stadtgründung überein, die durch Entwurzelungsgefühl, Auseinandersetzung mit dem Unbekannten und daraus freigesetzte Selbstreflexion gekennzeichnet war. Man kann somit vermuten, daß eben diese Daseinslage zum Nährboden neuer Ideen wurde, die in der Figur des Xenophanes den ersten bekannten Wortführer fanden. Doch im Unterschied zu seinem Lehrer Xenophanes⁴ war Parmenides kein an der phokäischen Wanderung teilnehmender Abenteurer, sondern ein Angehöriger der traditionellen Herrscherschicht, dem sogar die Ehre gebührte, für seine Stadt die

¹ (ἐκ) γένους τε ὑπάρχων λαμπροῦ καὶ πλούτου: IX, 2123 = DK 28 A 1; Diogenes folgt darin wahrscheinlich dem Apollodoros, vg. F. Jacoby, *Apollodoros Cronik*, Berlin 1902, 231-236

² Plat. *Thaet.* 183e; *Soph.* 217c; *Parm.* 127a = 28 DK A 5

³ Athen. XI, 505 F = 28 DK A 5

⁴ Diog. Laert. IX, 21 = 28 DK A 1; Arist. *Metaph.* A 5, 986 B 22 = 28 DK A 6; Simpl. in *Phys.* 28, 4 = 28 DK A 8; Parmenides galt außerdem als Schüler des Anaximanders: Suidas = 28 DK A 2, oder eines Pythagoreers Ameinias, Sohn des Diochaites, Diog. Laert. IX, 21 = 28 DK A 1; Procl. in *Parm.* 619, 4 Cousin; Phot. *Bibl.* 249, 439 A = 28 DK A 4.

Gesetze abzufassen.⁵

Wer war aber dieser Mann und was verrät uns der uralte Name von seiner Herkunft? Nach der doxographische Tradition war Parmenides Sohn des Πύρρης.⁶ Dieser altehrwürdige Name erscheint auch als eine Nebenform zu Πύρρος („rotblond“),⁷ dem von Scholiast angeführten zweiten Namen des Neoptolemos.⁸ Die Authentizität des Scholions wurde in Frage gestellt, da man in dieser Doppelnamigkeit die Bemühung eines späteren Kommentators sah, den Namen der epeirischen Pyrrhidendynastie in die Ilias einzuschwärzen.⁹ Gegen eine solche Bezeichnung sprechen jedoch mehrere Argumente. Wenn Achilleus im sechzehnten Gesang der Ilias (233-235) den dodonäischen Zeus anruft, so geschieht es offenbar deswegen, weil es sich um den Stammgott seiner Heimat handelt. Diese Vermutung bekräftigt weiterhin der Umstand, daß sich sein Sohn Neoptolemos nach dem Krieg gerade in Dodona, dem Land seiner Vorfahren, niederließ. Dodona lag aber gerade in Epeiros, dem Land der Molosser, wo die Pyrrhiden herrschten und so dürfte die Tradition, die den Namen Pyrrhos mit Achilleus verknüpft, auf authentischer Überlieferung beruhen.¹⁰ In erwähnten Iliasversen regiert Zeus über „winterlich rauhes Dodona, das von seinen Priestern Selloi (= Helloi) umlagert ist.“ Aristoteles nennt das Umland Dodonas „alte Hellas“ wo die Selloi und diejenigen, welche früher Graikoi und jetzt Hellenen heißen, beheimatet waren.¹¹ Gibt man nun mit älterer Forschung zu, daß thessalische Achäer, Boioter und Hellenen ein und dasselbe, aus epeirischen Berghöhen stammendes Volk gewesen sind,¹² so wird auch das Vorkommen der Namen Pyres / Pyrrhos in Kleinasien besser verständlich. Ihre Träger gelangten nach

⁵ Er verfaßte Gesetze für seine Stadt: Plut., *adv. Col.* XXXII, 1126 A; Strabo, VI, 1, 252.

⁶ Diog. Laert. IX, 21 = 28 DK A 1; Suidas = 28 DK A 2; Alex. in *Metaphys.* A III, 984 B 3 = *Dox. Gr.* 482 = 28 DK A 7; vgl. eine Inschrift des 1. Jh., P. Ebner, *L'errore di Alalia e la colonizzazione di Velia nel responso delfico*, RSS 23, 1962, 344 mit Abb.

⁷ Vgl. K. Ziegler in *RE* XXIV, 1963, s. v. *Pyrrhos*, 106; vgl. auch P. Chantraine, *Dict. ét.*, 959: „...employé le plus souvent pour dire “roux” en parlant des cheveux, ou du poil d’un animal, parfois d’un vêtement.“

⁸ *Schol. Hom. Il.* XIX 327

⁹ K. Ziegler in *RE*, XVI, s. v. *Neoptolemos*, 2440; U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Die Griechische Heldensage II*, Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss., Berlin 1925, 240 u. 240, Anm. 2 erklärt Autorität des Wilamowitz Πύρρης für die echte Lesart.

¹⁰ Achilleus heißt Pyrrhos auf Skyros, Hyg. *fab.* 96; Der Sohn des Neoptolemos heißt ebenfalls Pyrrhos, Strab. VII, 326; Plut. *Pyrrh.* 1, 2.

¹¹ Arist. *Meteor.* 352 a 33 f.; Γραικοί, „Graeci“ nannten die Römer alle Hellenen.

¹² G. Thomson, *Studies in Ancient Greek Society, The Prehistoric Aegean*, London 1949, XII,

Osten im Laufe der äolischen oder ionischen Wanderung und scheinen sich dort schon frühzeitig niedergelassen zu haben, da sich ein gewisser Pyres von Milet als Verfasser der Ἴωνικὰ ποιήματα den Ruhm erwarb.¹³ Pausanias berichtet außerdem über eine Höhle der Muttergottheit zu Klazomenai, die den Namen des Pyrrhos trug, und mit einer nicht überlieferten Hirtensage verbunden war.¹⁴

Nicht ohne Interesse ist im Kontext des parmenideischen Patronymikons die von Herakleides Pontikos erzählte Geschichte über Inkarnationen des Samiers Pythagoras. Er sollte sich zunächst in Aithalides und Euphorbos, dann in Hermotimos und schließlich in einen delischen Fischer namens Pyrrhos eingekörpert haben.¹⁵ Ob hier der Name Pyrrhos auf die apollinisch-solaren Potenzen des Pythagoras verweist, muß dahin gestellt werden;¹⁶ beachtenswert bleibt jedenfalls, daß der Name mit den wohlbekanntem Extatikern vergesellschaftet ist.¹⁷

Für die tiefere Erkenntnis der Herkunft des Parmenides ist die Etymologie des eigenen Namens leider weniger aufschlußreich. R. Eisler leitete den „patronymischen Parmenides vom lykischen *Parmeñá*“ ab, legte dafür jedoch keine Begründung vor.¹⁸ Zwar findet man im Lykischen verwandte Namensformen,¹⁹ wäre aber der Name

¹³ Athen. XIV XIII, 620e

¹⁴ Paus. VII, 5, 11: ἄντρον Μητρὸς σφίσι (Κλαζομενίοις) Πύρρου καλουμένου, καὶ λόγον ἐπὶ τῷ ποιμένι. Nach der Anth. Pal. XII 637 war P. sogar ein geliebter Knabe. Hinter dem angedeuteten Verhältnis zwischen Mutter und Hirt vermutet Graf, NK, einen Nachklang des Mythos von der Großen Mutter, Kybele, und ihrem Parhedros; zu den orientalischen Göttinnen und ihrem Parhedros vgl. *ibid.*, 389₅₁; damit hängt angeblich eine von Nonnos *Dion.* XII, 81 überlieferte phantastische Erzählung zusammen, wonach ein Phryger, der sich Rhea zu nähern wagte, versteinert wurde, sein Steinbild brennt seither ständig vor Verlangen.

¹⁵ Diog. Laert. VIII, 1, 45

¹⁶ W. Fauth, *Pythagoras, Jesus von Nazareth und der Helios-Apollon des Julianus Apostata. Zu einigen Eigentümlichkeiten der spätantiken Pythagoras-Aretalogie im Vergleich mit der thaumasiologischen Tradition der Evangelien*, Zeitschr. f. neutest. Wiss. u. d. Kunde d. älteren Kirche 78, 1987, 41

¹⁷ Die mit ihnen verknüpften Wundergeschichten sind für den sich an die Pythagorasfigur knüpfenden Genre bezeichnend; von Aithalides wurde erzählt, er sei der Sohn des Hermes, weshalb sich seine Seele sowohl auf Erden wie auch im Hades aufhalten könnte. FGH III, 109 = Schol. Ap. Rhod. I, 645; W. Burkert, *Lore and Science*, 138₁₀₂ bemerkt trefflich, daß es vielmehr an Dioskuroi als an Metempsychosis erinnert; zu Euphorbos vgl. *ibid.*, 138-141. Auch die Seele des mit Wahrsagergeist begabten Philosophen Hermotimos von Klazomenai vermochte angeblich körperlos frei umherschweifen, bis eines Tages seine Feinde den seelenlos daliegenden Körper gestohlen und verbrannt haben; Apoll. *Hist. mir.* 3; Plin *HN* VII, 174; Plut. *De gen. Socr.* 592ce; Tert. *An.* 44.

¹⁸ Eisler, *Weltenmantel II*, 364₀

¹⁹ J. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier nebst einem Verzeichnisse kleinasiatischer Namen*, Klio, XI. Beiheft; Leipzig 1913, 151 u. 174: das lykische per(e)+minē-ti

Parmenides von Παρ-μένων herzuleiten, so müßten seine Kurzformen Παρμήν, Πάρμων, Παρμῶ²⁰ dem von Zgusta für griechisch erklärten Namen Πάρμις entsprechen.²¹ Entstammte nun Parmenides tatsächlich einem von Boiotien herkömmlichen Genos,²² so wäre dann schwerlich eine andere als hellenische Herkunft des Namens in Erwägung zu ziehen. Nicht ganz belanglos scheint indessen, daß sein Vater einen durchaus hellenischen Namen trug. Zweifelhaft ist überdies, ob der Name Parmenides überhaupt „patronymisch“ sei, da die für griechische Namen typische Endung *-idas (ides)* auf dem femininen Element *-id-* gegründet ist und somit als Restbestand der matrilinearen Onomatopoesie gilt.²³

Von einer unvergleichlich größeren Bedeutung für die Erforschung der historischen Parmenidesfigur schienen die im Sommer 1962 von C. Sestieri in einer südlich der Agora gelegenen Zone von Velia entdeckten vier Epigraphen zu sein.²⁴ Zwei gleichartige Hermenschriften tragen die Inschriften:

Οὐλῖς Ἰαρίτωνος | ἰατρὸς φώλαρχος | ἔτει σπ´ (280)

Οὐλῖς Ἰερωνύμου | ἰατρὸς φώλαρχος | ἔτει υμς´ (446)

Eine 1, 80 m hohe Statue ist mit folgender Aufschrift versehen:

Οὐλῖς Εὐξίνου Ἰελλήτης ἰατρὸς φώλαρχος | ἔτει τοθ´ (379)

(unsicher) & per(e)+mine-di in der hellenisierten Form Παρμινουνοδα, Παρμινουδεις = lyd. Ortsn. u. Dem. (Athen. Mitt. XII, 250, vgl. Kretschmer, *Einl.*, 316, 1)

²⁰ F. Bechtel, *Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit*, Halle 1917, 360

²¹ L. Zgusta, *Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste*, Prag 1955, 405, § 1117a = idem., *Kleinasiatische Personennamen*, Prag 1964, § 1204 gegen W. H. Buckler, *Verzeichnis von nichtgriechischen Namen aus Lydien*, in: SARDIS, Publ. of the Am. Soc. for the Excavations of Sardis, Bd. VI, 2, Leiden 1924.

²² Ob adelig oder nicht. Man muß die Folgen des wirtschaftlichen Aufblühens kleinasiatischer Städte im 7.-6. Jh. mit der wachsenden Emanzipation reicher nichtadeliger Geschlechter in Erwägung ziehen.

²³ A. Meillet & J. Vendryes, *Grammaire comparée des langues classiques*, Paris 1927, 390; C. D. Buck, *Comparative Grammar of Greek and Latin*, Chicago 1933, 341; H. M. Chadwick, *The Heroic Age*, Cambridge 1912, 359

²⁴ Erstmals publiziert von P. Ebner, *A Velia anche una scuola di medicina?*, RSS 22, 1961, 196-198; ders., *L'errore di Alalia e la colonizzazione di Velia nel responso delfico*, RSS 23, 1962, 344;

Am aufschlußreichsten ist die letzte akephale Herme mit dem Wortlaut:

Παρμενείδης Πύρητος | Οὐλιάδης φυσικός

Die Deutung der Jahreszahlen (?) auf den drei Ärzteninschriften ist umstritten, da sich neben der Chronologie *a schola condita* die Datierungen *a Velia condita* und *a Roma condita* anbieten.²⁵ Es scheint jedoch ziemlich sicher, daß keine der Hermeninschriften in der vorchristlichen Zeit angefertigt worden war. Ihre Entstehungszeit wird aus paläographischen²⁶ und archäologischen²⁷ Gründen mit größter Wahrscheinlichkeit ins erste nachchristliche Jahrhundert angesiedelt.²⁸

Am interessantesten ist der vierte Epigraph. Sein Wortlaut läßt daran denken, daß es sich um die Würdigung des großen Philosophen handelt. Kurz nach der Entdeckung hatte der neue Ausgrabungsleiter M. Napoli sogar einen Kopf zutage gefördert, der zur Herme vorzüglich paßte.²⁹ Während das Patronymikon Pyretos mit der doxographischen Überlieferung übereinstimmt, wirkt der Beiname Οὐλιάδης neu und überraschend. In Anlehnung auf ältere Forschung erklärte Pietro Ebner die Namen Οὐλις und Οὐλιάδης durch die Verbindung mit Apollon Οὐλιος und postulierte die Existenz seines Kultes in

²⁵ Daraus ergeben sich für die drei Ärzte entweder die Zahlen 473, 374 und 308 v. Chr. oder 260, 161 und 95 v. Chr. Die späte Namensform Uliis verweist nach J. Benedum & M. Michler, *Parmenides und die Medizinschule von Elea*, *Clio Medica*, Vol. 6, No. 1, 1971, 302 auf die Datierung *a Velia condita*; diese Chronologie befürwortet auch P. Ebner, *A Velia anche una scuola di medicina?* *RSS XXII*, 1961, 198.

²⁶ G. P. Carratelli, *ΦΩΛΑΡΧΟΣ*, *PP XVIII*, 1963, 385 ff.; ders. *Culti e dottrine religiose in Magna Grecia*, *PP XX*, 1965, 27 situiert genauer die Inschriften unter Hinweis auf die Ärztenförderung des Kaisers Claudius in seine Regierungszeit.

²⁷ H. Jucker, *Zur Bildnisherme des Parmenides*, *MH XXV* 1968, 184

²⁸ Zur Datierung in spätaugusteische oder frühtiberianische Zeit vgl. M. Fabbri & A. Trotta, *Una scuola-collegio di età augustea*, *L'Insula II di Velia*, *Archaeologia Perusina* 7, Roma 1989, 74 u. 124.

²⁹ A. D. Trendall, *Archaeology in South Italy and Sicily*. *Archaeological Reports for 1966-67*, *XIII*, 1967, 33, Fig. 5: "fits exactly on the herm." Nach Jucker, *ibid.*, 183 handelt es sich um "in eher belanglosen Einzelheiten" abgeändertes Bildnis von Metrodoros aus Lampsakos. Es scheint, daß Jucker an die ursprüngliche Zusammengehörigkeit des Kopfes mit der Herme glaubt und datiert ihn deswegen in die frühe (vorhadrianische) Kaiserzeit. Die Zusammengehörigkeit wird von A. De Franciscis, *Sculture conesse con la scuola medica di Elea*, *PP XXV*, 267 ff. angezweifelt. Nach M. Fabbri & A. Trotta, *ibid.*, 104 entstand das Bildnis während der tiberianischen oder claudianischen Zeit.

Elea,³⁰ wobei er weniger von den gesicherten Zeugnissen als von den vagen Parallelen mit dem Asklepioskult und Anspielungen an den Kult des *Apollo medicus* in Großgriechenland ausging.³¹ Diese Interpretationsrichtung wurde von Pugliese Carratelli³² mit unermüdlichen Engagement gefördert und von J. Benedum und M. Michler auf historische Basis gestellt.³³

Dabei konnte P. Ebner auf eine lange exegetische Tradition zurückblicken, die das Epitheton Οὐλιάδης in Zusammenhang mit dem asiatischen Kult des Apollon Οὔλιος bringt.³⁴ Es stellt sich aber die Frage, wer dieser Gott war. Laut antiken³⁵ und etlichen modernen³⁶ Deutungen handelte es sich um einen Heilgott. Es wäre an dieser Stelle nicht ohne Nutzen, sich seine antiken Deutungen in Erinnerung zu bringen.

Strabon, dessen Nachricht als wichtigste antike Referenz für die Erklärung des Apollon Οὔλιος gelten dürfte, sagt folgendes:

„Οὔλιον δ' Ἀπόλλωνα καλοῦσιν τινὰ καὶ Μιλήσιοι καὶ Δῆλιοι, οἷον ὑγιαστικὸν καὶ παιωνικόν· τὸ γὰρ οὔλειν ὑγιάειν, ἀφ' οὗ καὶ τὸ οὐλή καὶ τὸ οὔλε τε καὶ μέγα χαῖρε·

³⁰ *A Velia anche una scuola di medicina?* RSS XXII, 14, 1961, 196-198; *Perhaps the Ancestor of Europe's Earliest Medieval School of Medicine, Salerno: An Ancient Medical Centre Identified at Velia*, Illustrated London News, August 31, 1963, 306-307; *La scuola medica di Velia*, Panorama Medico I, 1964, p. 11; *Parmenide medico*, Panorama Medico III, 1966, 103; *Le scuole di medicina di Velia e di Salerno antenate delle facoltà mediche in Europa*, Salernum I, 1967, 48; *La scuola medica di Velia nel I secolo d. C.*, Atti del XXI Congresso Internazionale di Storia della Medicina, Siena 2223 settembre 1968, Roma 1969, 995-1003.

³¹ *Scuole di medicina a Velia e a Salerno*, Apollo II, 1962, 125-136; *Parmenide medico Ouliiades*, GM, XXI, 1, 1966, 103-115.

³² Vgl. *ΦΩΛΑΡΧΟΣ*, PP XVIII, 1963, 385 ff.; Ancora su *ΦΩΛΑΡΧΟΣ*, PP XXV, 1970, 243-248; *Ancora di Parmenide e della scuola medica di Velia*, PP XL, 1985, 34-38; *Nuove note sulla scuola medica di Parmenide a Velia*, PP XLI, 1986, 108-111; *Le scuole mediche*, in: *Magna Grecia. Vita religiosa e cultura letteraria, filosofica e scientifica*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Milano 1988, 227-236; *La scuola medica di Parmenide a Velia*, in: *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile dei Greci d'Occidente*, Bologna 1991, 269-280.

³³ J. Benedum & M. Michler, *Parmenides Uliades und die Medizinschule von Elea*, Clio Medica VI, 1, 1971, 295-306; J. Benedum in RE Suppl. XIV, 1974, s. v. *Uliades & Uliis*, 912-935.

³⁴ Als Gentilname erklärt bei E. Rüschi, *Grammatik der delphischen Inschriften*, Bd. I Lautlehre, Berlin 1914, 141; Als Eponym des Apollon bei W. Schulz, *Questiones epicae*, Gütersloh 1892, ad 516; E. Sittig, *De Graecorum nominibus theophras*, Diss. Halle 1911, 48; F. Bechtel, *Die historischen Personennamen des Griechischen bis auf die Kaiserzeit*, Halle 1917, 534; O. Masson, *Beiträge zur Namensforschung X*, 1959, 164, nr. 29

³⁵ Strab. XIV 635: τὸ γὰρ οὔλειν ὑγιάειν. Schol. Hom. Od. XXIV 402: οὔλε· ὑγιάειν. Cramer, *Anecd. Par.* III 211, 20: Ἀπόλλων Οὔλιος ὁ ποιῶν οὔλειν, ἤγουν ὑγιάειν. Suidas s. v. Οὔλιος: ὁ Ἀπόλλων· ἱατρὸς γὰρ ἦν.

³⁶ Nilsson, *GgR* I, 540 ff.

ιατρικὸς γὰρ ὁ Ἄπόλλων“

Dieser Hermeneutik hat sich unterdessen auch moderne Sprachforschung angeschlossen.³⁷ Doch Strabon fährt folgendermaßen fort:

„καὶ ἡ Ἄρτεμις ἀπὸ τοῦ ἄρτεμέας ποιεῖν · καὶ ὁ Ἥλιος δὲ καὶ ἡ Σελήνη συνοικεῖονται τούτοις, ὅτι τῆς περὶ τοὺς ἀέρας εὐκρασίας αἴτιοι · καὶ τὰ λοιμικὰ δὲ πάθη καὶ τοὺς αὐτομάτους θανάτους τούτοις ἀνάπτουσι τοῖς θεοῖς.“³⁸

Erst aus diesem Kontext geht hervor, um welches Argumentationsniveau es sich eigentlich handelt, nämlich um bloßes Etymologisieren über die Namen rätselhaften Ursprungs, die den Griechen nicht fremd war.

Ähnliches liest man auch bei Macrobius: „*Eundem deum praestantem salubris causis Οὔλιον appellant, id est sanitatis auctorem, ut ait Homerus: οὐλέ τε καὶ μάλα χαίρει.*“ Der von Macrobius gemeinte Apollon ist allerdings ganz im neuplatonischen Sinn in intellektualisierten Form als Sonnengott gefaßt. Daraus werden folgende Schlüsse gezogen: „*Cum ergo sint huiusce sideris, id est solis, duo maximi effectus, alter quo calore temperato iuvat mortalium vitam, alter quo iactu radiorum non numquam pestiferum virus immittit, duo eademque cognomina circa singulos effectus propriis enuntiationibus signant, appellantes deum Ἰήλιον atque Πάϊανα.*“³⁹ Es ist mehr als wahrscheinlich, daß Strabo und Macrobius ihre Erklärung dem Apollodor entlehnt haben.⁴⁰

Die mutmaßliche Identität des Apollon Οὔλιος als eines Heilgottes stützt sich, etwa wie im Fall des milesischen Apollon Delphinios,⁴¹ auf die Worterklärung aus den griechischen Parallellformen. Genannte Etymologie des Wortes οὔλιος, οὔλος ist aber nicht die einzige, die das Griechische zuläßt. Es sind außerdem folgende, auseinander gehende Vorschläge gemacht worden:

a) Rüsich, offenbar im Anschluß an Pape, vertrat bei der Erklärung des Apollon

³⁷ Wegen der Kontaminazion mit ὄλος cf.: H. Frisk, *Gr. Etym. Wb.*, II, Heidelberg 1970, 381b; 445 und nach ihm P. Chantraine, *Dict. étymol. de la langue grecque*, Paris 1968, 837.

³⁸ Strab. *Geogr.*, XIV, I, 6 Kramer.

³⁹ Macr. *Sat.* I, 17

⁴⁰ So vermutet R. Münzel, *De Apollodori περὶ θεῶν libris*, Bonn 1883, 22 ff.: “*Re vera Macrobio Strabo simillimus ... De origine Apollodorea nulla esse potest dubitatio*”... “*Ut brevis sim, non Strabonis hunc locum puto sed doctam adnotationem docti hominis esse persuasum habeo, fortasse descriptum olim Eustathius enim novit ex commentario Homericō.*”

⁴¹ Dazu F. Graf, *Apollon Delphinios*, MH XXXVI, 1979, 21: “Denkbar ist, daß diese Epiklese (d. h. Delphinios) aus Vorgriechischem volksetymologisch umgedeutet wurde.”

Οὔλιος die Derivation von οὔλος in der Bedeutung von „Kraus“⁴²

b) im homerischen Wortgebrauch kommt οὔλος in der Bedeutung „verderblich“⁴³ vor und so heißt Schlagwort bei Suidas: Οὔλιος: ὁ Ἀπόλλων. ἰατρὸς γὰρ ἦν. σημαίνει δὲ καὶ ὀλέθριος.⁴⁴ Anhand dieser Doppeldeutigkeit deutet Οὔλιος auch Gruppe als „Wehrer und Seher.“⁴⁵

c) M. Leiwo erinnert an Demeter Οὔλώ, deren Epitheton vom οὔλος „Getreidengarbe“ hergeleitet ist.⁴⁶

Allen diesen Erklärungen ist gemeinsam, daß es sich um die Deutungen vom Griechischen her handelt. Für das Verständnis des Namens muß aber vielmehr schon wegen der fast ausschließlichen Verbreitung der verwandten Namensformen im karisch-lydisch-ionischen Raum mit Kretschmer die Theorie der kleinasiatischer Herkunft befürwortet werden.⁴⁷ Was das Eponymon Οὔλιος einst geheißen habe, entzieht sich unserem Wissen; seine Verbindung mit Apollon legt jedenfalls nahe, daß wir hier mit dem Namen einer indigänen vorhellenischen Gottheit zu tun haben, die wohl im Laufe der Hellenisierung des Landes in dem Einwanderergott Apollon aufgegangen war.⁴⁸ Die

⁴² E. Rüsck, *op. cit.*, 141; Pape, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen* II, Braunschweig 1863 1870, 1094. Sw. Οὔλος 2) Krause, *Mannsname*, Inscr. 3, 43-66, ω, 21. 3. Pape, 1094, gibt den strabonischen Οὔλιος geradewegs mit „Heiland“ wieder.

⁴³ L. Meyer, *Handbuch der griechischen Etymologie* II, Leipzig 1901, 215; E. Boisacq, *Etymologie de la langue grecque*, Paris 1916, 727; P. Chantraine, *Dict. étym.*, 837; H. Frisk, *Gr. etym. Wb.* II, 443;

⁴⁴ *Suidae lex.* III Adler, nr. 905, s. v. Οὔλιος, p. 586; Kingsley, *Dark Places*, 65 spricht von dieser aus dem späten zehnten nachchristlichen Jahrhundert stammenden Kompilation als von einem „ancient Greek dictionary.“

⁴⁵ Gruppe, *GMRG* I, 287

⁴⁶ Vgl. M. Leiwo, *The Mysterious Φάλαρχος*, *Arctos. Acta Philologica Fennica*, XVII, 1985, 54; zu Demeter vgl. FHG IV 492, 19 = Athen. 14, 618

⁴⁷ P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Göttingen 1896, 330; 366 lautet unverkürzt wie folgt: „Kar. Οὔλιάδης (CIG. Regist., BCH XI 16. XIV 100. XV 190. 540 u. δ., Name eines Samiers Plut. Arist. 23), sicher ungrisch, aber vielleicht graecisiert: lyk. Οὔλλιας (Reisen II 107): Οὔλος (Inscr. aus Tefeny, vgl. Sterrett, *Papers of the American School of Class. Stud. at Athens* II, 1883/1884, 76, nr. 53, A 21); dazu gehört wohl der kar. Ortsname Οὔλια, dessen Ethnikon auf den attischen Tributlisten Οὔλιᾶται, Αὔλιᾶται und Αὔλεᾶται geschrieben wird (Meisterhans *Gr. d. att. Inscr.* 48).“ J. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier*, 227 deriviert die griechischen Formen Αὔλια, Οὔλια, Οὔλιος (kar.), Οὔλλιας (lyk.) von *ul(a)-ija*; und Οὔλιαδης, Υλιατης (kar.) von *ul(a)-ija-da*; *ul(a)-ija-ta*.

⁴⁸ Wie es übrigens bereits E. Sittig in seiner Dissertation sagte, 48: „...atque eadem ratione in Caria deus, cui cognomen Οὔλιος erat, a Graecis Apollini in aequo positus est.“... vgl. 50: „Iam priusquam Graeci in terras, quas postea incolebant, invaserunt, indigenae deum vaticinantem venerabantur, quem Graeci Apollini aequabant.“ Vgl. auch A. Laumonier, *Cultes indigènes en Carie*, Paris 1958, p. 553c: „Le dieu serait carien à cause des noms cariens théophores Ouliadès,

Einwände O. Massons, daß Οὐλιάδης hellenisch gewesen sein muß, da er oft mit Apollon Οὔλιος in Verbindung steht, der an sich nichts Karisches hat, fallen schon deswegen nicht ins Gewicht, da die Herkunft dieses Gottes im Dunklen liegt.⁴⁹

Fragt man jedoch, was für eine Bewandnis es mit dem Kulte des Apollon Οὔλιος eigentlich habe, so stellt sich bald heraus, daß dessen Existenz für das angebliche Herkunftsland Kleinasien in älterer Zeit kaum nachweisbar ist. Für die archaische und klassische Periode gehen wir ganz leer aus, die literarischen Zeugnisse für Milet und Delos begrenzen sich auf die oben zitierten Stellen bei Strabon und Macrobius⁵⁰ und die Existenz der Gottheit bestätigende Inschriften aus den Inseln stammen erst aus der hellenistischen Zeit.⁵¹ Numismatische Zeugnisse sind dann äußerst umstritten und geben gar keinen Aufschluß über den Kult von Apollon Οὔλιος;⁵² es verlautet übrigens kein einziges Wort vom Tempel oder Festen dieses Gottes in Ionien.⁵³ Diese paradoxe Lage

Yliadès, Oliatos, localisés surtout en pays carien ...“ „L'épithète Oulios évoque aussi la ville de Oula.“

⁴⁹ O. Masson, *Le culte d'Apollon Oulios, d'après des données onomastiques nouvelles*, Journal des Savants, 1988, 178 erklärt nicht, weshalb Apollon Οὔλιος kein karischer Gott gewesen sein dürfte. Es läßt sich nicht ausschließen, daß es sich um eine synkretische Schöpfung handelt. Mit gleichem Recht könnte man etwa argumentieren, daß Artemis Ephesia nichts Asiatisches an sich habe, da sie nicht nur in Ephesos verehrt wurde und von den Griechen als durchaus hellenisch empfunden war. Die von Masson, *ibid.*, 179 vorgeschlagene Erklärung der Beliebtheit des Namens Οὐλιάδης in Karien: „Je crois que la raison est une rencontre d'assonance entre ce nom ionien, fréquent chez les Grecs de ces régions, et un nom vraiment indigène“ ist unbeweisbar.

⁵⁰ Macr. *Sat.* I, 17, 21: *Maeandrius* (cf. FGrH 491) *scribit Milesios Ἀπόλλωνι Οὐλίῳ pro salute sua immolare. Pherecydes* (cf. FGrH III, 149) *refert Thesea, cum in Cretam ad Mintaurum duceretur, novisse pro salute atque reditu suo Ἀπόλλωνι Οὐλίῳ καὶ Ἀρτεμιδι Οὐλίῳ.*

⁵¹ Apollon Οὔλιος ist für das 3. Jhdt. v. Chr. in Kos, cf. G. P. Carratelli, *PP XII*, 1957, 443 ff. = SEG 18 1962, 328 = F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, 298 f., Nr. 170: τὸ τέμενος τοῦ Ἀπόλλω[νος] τοῦ Οὐλίου und für das 1. Jhdt. n. Chr. in Lindos inschriftlich belegt; Dittenberger, *SIG*, Bd. II, p. 452, Nr. 765; *IG XII*, 1 Nr. 834, 3 erwähnt die Priester des Apollon Ὀλίου.

⁵² Vgl. J. Benedum in *RE*, Suppl. XIV, 1974, s. v. *Uliades*, 913-915. B. V. Head, *BMC Ionia* 1892, 184, nr. 6-7; O. Masson, *Le culte d'Apollon Oulios*, 178

⁵³ Über den Kult des Apollon Οὔλιος sagt selbst die von G. Pugliese Carratelli, *Epigrafi del Demo Coo di Isthmos*, *PP XII*, 1957, 443 ff. veröffentlichte hellenistische Inschrift aus Kos wenig aus. Sie lautet wie folgt: „ αἰξ θύεται (vacat) | (spatium vacans) | τάδε μὴ ἐσφέρειν ἐς τὸ | τέμενος τοῦ Ἀπόλλω | [νος] τοῦ Οὐλίου · εἰμάτιον.“ Die Inschrift ist zu verstümmelt, als daß man daraus Schlüsse auf eine spezifischere Kulthandlung ziehen könnte; trotzdem redet G. P. C. von „la ... testimonianza ... del culto di Apollo 'salutare'.“ Das Kleid, das man im Temenos nicht anhaben dürfte, war „probabilmente uno nero: così almeno suggerisce una prescrizione di καθαραὶ serbata in Ippocrate, *de morbo sacro* VI p. 356 Littré ἰμάτιόν τε μέλαν μὴ ἔχειν (θανατώδες γὰρ τὸ μέλαν).“ Schwarz ist aber Zaubers- und Unterweltsfarbe (vgl. F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, RM I, Stuttgart 1961, 125 ff.; R. E. van Haersolte, *Magie und Symbolik der Farbe*, Berlin 1952) und insofern einem katachthonischen Inkubationsgott angemessen. Ziege gilt

suchte man zunächst mit Hilfe verschiedener Theorien zu rechtfertigen, als derer Ausgangspunkt die Annahme etwaiger Wesensverwandschaft zwischen Apollon Οὔλιος mit Apollon Ἰητροός dienen sollte.⁵⁴ Hiernach stehen die Zeugnisse für die Existenz genannter Heilkulte in Kleinasien wohl deswegen aus, da sie schon frühzeitig von dem mächtig um sich greifenden Asklepioskult verdrängt worden waren.⁵⁵ Dies ist aber eine bloße Mutmaßung, die sich auf kein positives Beweismaterial stützen kann.

Wenn wir schließlich von den obengenannten spätantiken Etymologien absehen, so zwingt uns nichts anzunehmen, daß Apollon Οὔλιος je ein Heilgott gewesen war. Vorsicht ist auch geboten, auf den Heilcharakter des Οὔλιος allein anhand seiner Verbindung mit Apollon zu schließen, da man bis heute über keine präzise Vorstellung von der Herkunft und Wesen dieses Gottes verfügt. Es ist allerdings nicht zu bestreiten, daß Apollon in Kleinasien oft als Heilgott galt; dazu bemerkt nun Nilsson ganz trefflich, daß die Heilgötter oft aus lokalen Kulturen aller Art entstehen können,⁵⁶ weshalb die Heilfunktion eines Gottes mit seinem ursprünglichen religiösen Charakter nichts zu tun haben muß und also keinen Halt für die Aufhellung der Gestalt eines in Kleinasien heimischen Gottes bietet.⁵⁷

Die Unsicherheit, die über die Etymologie, Herkunft und Wesen Apollons herrscht, berechtigt uns ferner zur Annahme, daß viele Aspekte seines Kultes wie Kathartik, Mantik, Heilskraft usw. sich erst im Kontakt mit jeweiligen vorhellenischen Kultstätten herausgebildet haben und so wäre es unangebracht, einen Teilaspekt des Apollonkultes als sein Grundcharakter hinzustellen. Das bereits von Wilamowitz aufgestellte Dilemma, ob Apollon ursprünglich ein vorhellenischer oder nur ein allmählich dem indigänen Milieu angepaßter und mit alteinsässigen Götterkult verschmolzener Gott der Einwanderer war,

jedenfalls als das chthonische Opfertier par excellence. Schwarze Tiere wurden den *inferi* geopfert (vgl. Krause, *De Romanorum hostiis*, Marburg 1894, 4; Arnob. VII 19; Macr. *Sat.* III 10, 11; Lucr. III 52; Verg. *Georg.* IV, 547; vgl. K. Latte in RE, IX, 2, 1542). Doch für solche Spekulationen bietet uns das wortkarge Fragment keinen Halt.

⁵⁴ Nilsson, *GgR* I 3, 540 hält Apollon Ietros für zwar aus Ionien stammenden, aber schon früh verschwundenen Gott; R. Ganszyniec, *Apollon als Heilgott*, Arch. f. Gesch. d. Med. XV, (Festschr. K. Sudhoff zum 70. Geb.), 1923, 33-42 sieht in Apollon Ietros eine einheimische Gottheit des Pontosgebiets, die mit Apollon gleichgesetzt worden war. Dagegen aber N. Ehrhardt, *Apollon Ietros. Ein verschollener Gott Ioniens?*, MDAI, Ist. Abt., Bd. 39, 1989, 116.

⁵⁵ Vermutet mit M. P. Nilsson auch N. Ehrhardt, *ibid.*, 120

⁵⁶ *GgR* I, 250 u. 238.

hat im Laufe des letzten Jahrhunderts nichts an seiner Geltung eingebüßt. Da in der Ilias Apollon den mykenischen Achaiern Pest und Tod bringt, die Troer und Lykier dagegen beschützt,⁵⁸ hielt ihn Wilamowitz für einen nichtgriechischen Gott, wobei er aus den Beinamen Λύκειος, Λύκιος und Λυκηγενής auf dessen lykische Herkunft geschlossen hat.⁵⁹ Er mißtraute gleichzeitig jeglichem Versuch, den Namen aus dem Griechischen heraus zu deuten; so galt Apollon in der moderner Forschung oft als Nichtgriecher, wengleich über seine eigentliche Herkunft keine Eintracht herrschte. Man hat in ihm bald Kreter,⁶⁰ bald Kleinasiaten,⁶¹ Hethiter⁶² oder Babylonier⁶³ erkennen wollen, keine

⁵⁷ Zu einer Identifizierung des unbekanntes indigänes Gottes mit dem Heiler Apollon im phrygischen Dionysopolis vgl. W. R. Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, Vol. I, Oxford 1895, 138

⁵⁸ II. IV, 508; XV, 255 u. 355; XVI, 698 pp.; XVII, 71

⁵⁹ U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Apollon*, Hermes 38, 1903, 575-586. Pandaros lobt in der Ilias (IV, 119) den Apollon "λυκηγενής." Nach Wilamowitz meint der Dichter nicht einen Lichtgeborenen (Voß), sondern eher einen "in Lykien geborenen." Gegen die Deutung von Wilamowitz hat sich bereits R. D. Miller, *The Origin and Original Nature of Apollo*, Diss. Philadelphia 1939, 6 ausgesprochen: "The epithet Λύκειος is derived in strict accordance with etymological law not from Λυκία at all, but rather from λύκος 'wolf', a connection that is well established." Ähnliches bei Ael. N. A. X, 26, denn Apollon ist der Sohn der wölfischen Leto; dazu vgl. L. R. Farnell, *CGS* IV, 114 und unlängst noch D. E. Gershenson, *Apollo the Wolf-God*, Journal of Indo-European Studies, Monograph Nr. 8, Washington 1991. Nilsson, *GgR* I, 537 hält es für ausgeschlossen, daß Apollon je die Wolfsgestalt zugesprochen wäre und denkt an eine - übrigens sehr unwahrscheinliche - volksetymologisch bedingte Fluktuation zwischen Λύκιος und λύκειος. Im Licht der modernen Sprachforschung scheint die Herleitung des Namens aus dem Lydischen unhaltbar, cf. H. Metzger/E. Laroche/A. Dupont-Sommer/M. Mayhofer, *La stèle trilingue du Létôn*, Fouilles de Xanthos 6, 1979.

⁶⁰ Zum speertragenden Gott auf einem mykenischen Siegelring cf. A. Evans, *JHS* 21, 1901, 170, fig. 48; Weiter auch W. Aly, *Der kretische Apollonkult*, Leipzig 1908, 1 f.; M. H. Swindler, *Cretan Elements in the Cults of Apollo*, Diss. Bryn Mawr 1913, 11 f.; M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion*, Lund 1927, 328 f. u. 445, fig. 85

⁶¹ „Syrian origin“ nach Th. Robinson, *Baal in Hellas*, *CQ* 11, 1917, 208; H. A. Cahn, *Die Löwen des Apollon*, *MH* VII, 4, 1950, 198. „Da der Gott Apollon zweifellos aus Kleinasien stammt, ist wahrscheinlich auch der Name kleinasiatischer Herkunft...“ meint H. Frisk. *GeW* I, Heidelberg 1960, 124; ähnlich auch R. F. Willets, *Cretan Cults and Festivals*, London 1962, 172: „The cult of Apollo and of his mother Leto originated in Asia Minor“; unter neueren Beiträgen zu den orientalischen Parallelen cf. W. Burkert, *Rešep-Figuren, Apollon von Amyklai und die „Erfindung des Opfers auf Zypern*, *Gr. Beitr.* 4, 1975, 5179; M. Schretter, *Alter Orient und Hellas*, Innsbrucker Beitr. zur Kulturwiss., Sonderheft 33, Innsbruck 1974

⁶² Auf Grund des um 1300 v. Chr. entstandenen Vertrags des Hethiterkönigs Muwatalliš mit Alakšanduš aus Wiluša (d. h. Ilios-Troia, diese Identifizierung scheint aber unhaltbar). Unter den Schwurgöttern erscheint angeblich ein „Appaliunas“; E. Forrer, *Revue Hittite et Asiatique* II/5, 1931, 141 versucht die Zusammenstellung Appaliunas = Ἀπελων = Ἀπόλλων; es handelt sich jedoch lediglich um eine unsichere Herstellung, da das Wort nach einer Lücke erscheint: F. Sommer, *Indg. Forsch.* 55, 1937, 176 ff.; E. Laroche, *Recherches sur les noms des dieux hittites*, Paris 1947, 80.

dieser Theorien hat sich jedoch völlig durchgesetzt. W. Burkert geht von im dorischen und kyprischen Gebiet⁶⁴ üblicher Namensform Ἐπέλλων aus und verbindet sie mit dem Monatsnamen Ἐπελλαῖος und dazugehöriger Institution von ἀπέλλαι, der Jahresversammlung und dem Fest der Volljährigkeit, also mit den Initiationsriten von hochaltertümlichen Zügen, die gerade für die Lakedämoner und Kreter bezeichnend waren. Selbst wenn er keine universelle Geltung für diese Theorie beansprucht,⁶⁵ sind es gerade die dem Apollonkult angehörig blutigen Rituale,⁶⁶ die Hyperboreermythen oder die Existenz der Orakel in Ionien, die sich aus einem dorischen Gott der Jahresversammlungen schwerlich erschließen lassen.

Der Grund für das Fehlen direkter Kultzeugnisse des Apollon Οὔλιος in Kleinasien mag vielmehr im nüchternen Faktum liegen, daß es einen solchen Kult mit einer festgelegten Observanz und Klerus kaum je gab. Was es möglicherweise gab, war die Nachwirkung einer einheimischen, bereits in Vergessenheit geratenden altkarischen Gottheit, welche wohl frühzeitig gräzisiert, bzw. apollonisiert wurde, allmählich aber inmitten der neuen Religionsübung untertauchte. Ihre später vom etymologischen

⁶³ Vom assyrischen *aplu*, „Sohn“, vgl. H. Lewy, *Wochenschrift f. klass. Phil.* X, 1893, 860; oder vom babylonischen *aplu*, „der Erstgeborene“, cf. F. Poulsen, *Delphische Studien*, Kopenhagen 1924, 11 ff.; M. P. Nilsson argumentiert, daß die Feste Apollons auf den siebten Monatstag fallen, was mit der griechischen dekadischen Rechnung der Monatstage Widerspruch steht. Die Hervorhebung des siebten Monatstages, des *sibutu*, ist aber babylonisch, vgl. *Die älteste griechische Zeitrechnung, Apollon und der Orient*, ARW XIV, 1911, 423 ff.; *Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders*, Lunds universitets Arsskrift, N.F. Avd. I Bd. 14 Nr. 21, 1918, 32 ff.; *Primitive Time-reckoning*, Lund 1920, 368; *GgR I*, 561. Nilsson suchte Unterstützung seiner Theorie in B. Hrozný's Deutung der hieroglyphenhethitischen Inschriften auf den vier Altären von Emirgazi. Hrozný liest Apa?lunas, zieht aber Apulunas vor und assoziiert die Ausdrücke mit dem babylonischen *abullu* „Tor“. Daraus entsteht „Gott des Tores“: *Les quatres autels 'hittites' hiéroglyphiques d'Emri Ghazi et d'Eski Kista*, *Archiv orientální* 8 1936, 192 ff.; *Les inscriptions hittites hiéroglyphes III*, Prague 1937, 424-430; *Die älteste Geschichte Vorderasiens*, Prag 1943, 173. Diese Deutung wurde jedoch angezweifelt von F. Dirlmeier, ARW 36, 1939, 279; die Lesung ist im Lichte neuerer Kenntnisse der hethitischen Hieroglyphen unhaltbar geworden; das vermeintliche Torsymbol scheint vielmehr eine Waffe gewesen zu sein, vgl. E. Laroche, *Les hiéroglyphes Hittites*, Paris 1960, 80.

⁶⁴ Dazu vgl. B. C. Dietrich, *Some Evidence from Cyprus of Apolline Cult in the Bronze Age*, *RhM CXXI*, 1, 1978, 118

⁶⁵ W. Burkert, *Apellai und Apollon*, *RhM CXVIII*, 1975, 121; „Ein Grund diese Interpretation zu ändern oder durch eine andere zu ersetzen ist nicht zu finden“ meint A. Heubeck, *Noch einmal zum Namen des Apollon*, *Glotta LXV* 1987, 179 ff. Den Dorier sah in Apollon bereits K. O. Müller, *Geschichte hellenischer Stämme und Städte*, Bd. II: *Die Dorier*, 1. Abt. Breslau 1824. Vordorisch war Apollon dagegen für R. D. Miller, *The Origin and Originals Nature of Apollo*, Diss. Philadelphia 1939.

Standpunkt hergeholte medizinisch-purifikatorische Deutung reflektiert vielmehr ein Teilaspekt des Apollonkultes, das sich erst im Kontakt mit dem fremden Kultmilieu ausgebildet hatte und kann daher schwerlich vom Charakter des alten Kultes des Apollon Οὔλιος aussagen. Es würde dann kaum Wunder nehmen, daß ihr Andenken gerade in vom Heimatland Ionien weit entlegenen Gebieten isoliert fortlebte und in theophoren Namen bzw. von Οὔλιος stammenden Namensformen erhalten war.⁶⁷

Die kleinasiatische Küste war im Altertum von Patara bis nach Kyzikos mit zahlreichen Apollonheiligtümern besetzt, worunter Didyma und Klaros die Sonderstellung einnahmen.⁶⁸ Der Gott der Einwanderer hat unter Wirkung der Lokalkulte von Ort zu Ort unterschiedliche Züge und Kulttitel angenommen. Für Phokaia ist mit einiger Wahrscheinlichkeit die Existenz des im branchischen Milet blühenden Kultes von Apollon Delphinios vorauszusetzen, über dessen Charakter uns leider kein großes Wissen zur Verfügung steht. Die Epiklese Delphinios ist sicher vorhellenisch, der eigene Kult stellt dabei ein schwer faßbares Gebilde dar, wo sich verschiedene kultische Funktionen und heterogene Einflüsse überlagern.⁶⁹ Selbiger Kult gelangte mit den Kolonisten angeblich auch nach Massalia;⁷⁰ die Existenz eines Apollonkultes in Velia läßt sich zwar

⁶⁶ M. Detienne, *L'Apollon meurtrier et les crimes de sang*, Quaderni Urbinati di cultura classica, N. S. XXII, 1 (= Vol. LI), 1986, 717

⁶⁷ J. Benedum in *RE*, Suppl. XIV, 1974, s. v. *Uliades*, 927 ff.; Zum Οὔλιος im massaliotischen Olbia vgl. J. Coupry & M. Giffault, *La clientèle d'un sanctuaire d'Aristée aux îles d'Hières* (1^{er} siècle avant J.-C.), *PP* XXXVII, 1982, 367

⁶⁸ Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, Paris 1922; J. Fontenrose, *Didyma, Apollos Oracle, Cult, and Companions*, Berkeley/Los Angeles/London 1988, 63 ff.; H. W. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, London, Sydney, Dover, New Hampshire, 1985

⁶⁹ F. Graf, *Apollon Delphinios*, 19; vgl. auch Ph. Mpurmpule (Bourboulis), *Apollo Delphinios*, Thessalonike 1949; G. Kawerau / A. Rehm, *Das Delphinion in Milet*, in: *Milet, Ergebnisse der Ausgrabungen I, 3*, hrsg. von Th. Wiegand, Berlin 1914

⁷⁰ Die Verehrung dieses Gottes in Massalia bestätigt die römische Inschrift „*deo Apollini*“ (*CIL*, XII, 400). Vom Tempel des allen Ioniern gemeinsamen A. Delphinios in Massalia berichtet Strabon, IV, 1, 4: Ἐν δὲ τῇ ἄκρῃ τὸ Ἐφέσιον ἱδρύται καὶ τὸ τοῦ Δελφίνιου Ἀπόλλωνος ἱερόν · τοῦτο μὲν κοινὸν Ἴωνων ἀπάντων, τὸ δὲ Ἐφέσιον τῆς Ἀρτέμιδος ἐστὶ νεῶς τῆς Ἐφεσίας; vgl. M. Clerc, *Massalia*, 452; Für die Verehrung Apollons in Massalia zeugt das Schatzhaus der Massalieten in Delphi, cf. H. G. Wackernagel in *RE*, s. v. *Massalia*, 21-32 u. 41-45 = G. Daux, *Les deux trésors*, in: *Fouilles de Delphes II, 3*, Paris 1923, 4378.; dazu auch E. Langlotz, *Die Skulpturen des Schatzhauses von Massalia in Delphi*, in: *Studien zur Nordostgriechischen Kunst*, Mainz 1975, 45-58; zu anderen Quellen und Zeugnissen vgl. P. J. Properzio, *Evidence for the Cults and Mythology of Marseille*, 28-37; Properzios Annahme des Kultes von Apollon Apotropaios stützt sich auf eine äußerst unsichere Herstellung einer massalietischen Inschrift; zu Apollon Thargelios in Massalia vgl. Serv. *ad. Eneid.*, III, 57; Lact. Placid. *Comm. in Stat. Theb.*, X, 798; F. Salviat, *Sur la religion de Marseille grecque*, 142

nicht direkt belegen, ist aber für eine ionische Siedlung als fester Bestandteil der Stadtreigion geradezu unentbehrlich.⁷¹ Über die Anwesenheit eines Kultes von Apollon Οὔλιος in Velia läßt sich selbst trotz G. Pugliese Carratellis kühner Ergänzung einer verstümmelten eleatischen Inschrift nichts Gesichertes behaupten.⁷² So gelangt man mit M. Leiwo zur Feststellung, daß auf die Existenz des Kultes von Apollon Οὔλιος in Velia nicht aus der gesicherten Evidenz, sondern lediglich aus den Epitheten rätselhafter Art geschlossen war.

Es ist andererseits nötig zu betonen, daß die Epiklese Οὔλιος und die Form Οὐλιάδης nicht zwingend mit dem Apollon Οὔλιος in Verbindung gebracht werden müssen.⁷³ Dies gewinnt an Wahrscheinlichkeit durch die Tatsache, daß die inschriftlich, numismatisch oder anderweitig belegten Vorkommnisse des Namens Οὐλιάδης nie im Zusammenhang mit dem Apollonkult auftreten. Die epigraphisch bezeugte Existenz des samischen Arztes Οὐλιάδης, Sohnes eines Οὐλιάδης,⁷⁴ bietet keine Stütze für die Ableitung der Namensträger von dem *Apollo medicus*, da die Mehrzahl der inschriftlich belegten Uliaden nicht der Ärztengeimende, sondern dem Klerus und dem reichen Bürgertum angehört. So erfährt man häufig von Uliaden als Priestern im Hekatekult⁷⁵ oder

⁷¹ Außer dem hypothetischen Apollon Οὔλιος wird auf die Existenz des Apollonkultes in Velia lediglich aufgrund der Löwenabbildungen auf den eleatischen Münzen geschlossen, vgl. P. Ebner, *Credenze e culti di Velia dalle Monete*, Numismatica, Periodico di cultura e di informazione numismatica, n. s. VII, n. 13, 1966, 14 u. 2021; D. Musti, *Le fonti per la storia di Velia*, PP CVII, 1966, 331: insb. nach B. V. Head, *Hist. Num.*, 88. Diese Erklärung ist aber unsicher und von der schon wegen ihrer Einseitigkeit unhaltbaren orientalisierenden Apolloninterpretation bei H. A. Cahn, *Die Löwen des Apollon*, MH VII, 4, 1950, 185-199 abhängig, nach der Apollon ursprünglich mit dem anatolischen Sonnengott identisch war. Zum Löwenemblem auf den archaischen Münzen vgl. R. T. Williams, *The Silver Coinage of Velia*, London 1992, 6.

⁷² Publiziert von P. Ebner, *Nuove iscrizioni di Velia*, PP XXV, 1970, 262 G. P. Carratelli, *Ancora su ΦΩΛΑΡΧΟΣ*, PP XXV, 1970, 247: ἡ σύν[κλητος]? (vel: σύν[οδος] ἐτίμησεν τὸν δεῖνα?) | Οὐλιά[δην] (vel: Οὐλιάδην τοῦ δ.) | ἰατρό · μ[αντιν] | Ἀπόλλω[νος] ἀνδρῶν · [καὶ] ἀρετῆς ἔνεκα]. Autor dieser kühnen Herstellung bemerkt: „Importante, in ogni caso, è il termine ἰατρόμαντις: esso conferma che l’Apollo di Velia aveva i caratteri propri dell’ Οὔλιος e degli altri Apollini anatolici.“

⁷³ Vgl. M. Leiwo, *The Mysterious Φώλαρχος*, 49₂₀: „the names Οὔλις, Οὐλιάδης have no necessary connexion with Apollo Oulios. This cult has been hypothesized at Velia starting from the names, and not vice versa as it should.“ Dagegen wendet sich - in Anlehnung an G. P. Carratelli - O. Masson, *Le culte ionien d’Apollon Oulios*, 180

⁷⁴ IG XII, 7 Nr. 231

⁷⁵ Im karischen Lagina, Diehl-Cousin, BCH XI, 1887, 15, nr. 11b; 16, nr. 13b; J. Hatzfeld, BCH XLIV, 1920, 98 nr. 40.

sonst mit dem Hekatenamen in Verbindung stehenden Uliaden,⁷⁶ es taucht ein Οὐλιάδης Artemisios auf,⁷⁷ usw. Es besteht somit keinen Grund, den Namen Οὐλιάδης für eine Besonderheit des Kultes von Apollon Οὐλλιος auszugeben. So ist die Möglichkeit in Erwägung zu ziehen, daß es sich um ein kleinasiatisches Toponymikon gehandelt habe, dessen Etymon allerdings dunkel bleibt. Dies legen schon die im karischen und tyrrhenischen Gebiet vorkommenden Ortsnamen, sowie die massaliotische Stadt Ulia nahe.⁷⁸

Daneben haben die Deutungsvorschläge von Absurdität den Platz gegriffen. In seinem parodischen Parmenidesbuch versucht A. Capizzi, Οὐλιάδης als alphabetische Form von *Veliates* zu erklären, was jedoch durch Ἰελήτης in der zweiten Ärzteninschrift einerseits, die patronymische Suffixform andererseits, ausgeschlossen ist;⁷⁹ Gleiches ist gegen die Bemühungen M. Gigantes einzuwenden, der Οὐλιάδης im Rückblick auf die parmenideische Lehre vom οὐλον ableiten möchte.⁸⁰

⁷⁶ Vater des Hekatomnos (dessen Sohn ein Priester des Zeus Labrayndos war) cf. Judeich, MDAI, Athen XIV, 1889, pp. 374, nr. 3; Cousin, BCH XXII, 1898, p. 400, nr. 48. u. pp. 421; Sohn des Hekatomnos, Suppl. epigr. Gr. II, nr. 565 = Persson, BCH XLVI, 1922, pp. 420, nr. 24; Vater des Hekataios aus Iasos (Le Bas III, nr. 270; Hicks, JHS VIII, 1887, p. 98 f.)

⁷⁷ In Thespiiai, IG VII nr. 1765 = CIG I 1590 = *Ancient Inscr. in the Brit. Mus.*, Oxford 1883, Bd. II, nr. 162

⁷⁸ Vgl. die aus den Kriegen Caesars bekannte südspanische Stadt Οὐλλία (RE IX A, 532, 13). Derartige Ableitungen vom ähnlich lautendem Ort hält J. Benedum für "nicht ungewöhnlich" (in RE, Suppl. XIV, s. v. *Uliades*, 929); vgl. A. Laumonier, *Cultes indigènes en Carie*, Paris 1958, 553₆: „L'épithète Oulios évoque aussi la ville de Oula.“; vgl. L. Zgusta, *Kleinasiatische Ortsnamen*, Heidelberg 1984, 434 § 925: ολα oder Ουλα.

⁷⁹ Vgl. A. Capizzi, *La porta di Parmenide. Due saggi per una nuova lettura del poema*, Roma 1975, 65₁₁₈. Demnach war Griechisch nicht die einzige Sprache, die zu der Zeit der Entstehung der Inschriften in Velia gebraucht war. Die Inschriften sind angeblich von den Steinhauern angefertigt worden, die die antiken Register kopiert und die nichtgriechischen Termine hinzugefügt haben, um bestehende Angaben zu vervollständigen. Sie schrieben auf griechisch, um die Assymetrie der Epigraphen zu vermeiden. Wenig Gewicht hat in diesem Kontext der Umstand, daß Ptolemaios, *Geogr.* III 1, 8 *Veliae* mit Ουέλιαι wiedergibt, denn die dritte Inschrift überliefert Ἰελήτης; Οὐλιάδης bleibt nichtsdestoweniger ein Patronymikon.

⁸⁰ M. Gigante, *Velina gens*, PP XIX, 1964, 135 ff.: "Qualora si escluda la connessione Parmenide Οὐλιάδης Apollo Οὐλλιος, potrebbe Οὐλιάδης φυσικός indicare piuttosto il filosofo naturalista che aveva concretamente affermato l'essere come οὐλον, 'un tutto nella sua struttura' 'un tutto nella sua natura?' Vgl. auch M. Gigante, *Parmenide Uliade*, ibidem, 450 f.: „Né è possibile non tener conto dell' 'essere' unitariamente concepito come οὐλον da Parmenide né del dio senofaneo che οὐλος ὄρα, οὐλος νοεῖ, οὐλος δέ τ'ἀκούει.“ Dagegen wendet sich bereits G. Calogero, *Filosofia e medicina in Parmenide*, in: *Filosofia e scienze in Magna Grecia*, Atti del quinto convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 1014 ottobre 1965, Napoli 1966, 69 ff. und M. Lejeune in der anschließenden Besprechung: „Je dois dire personnellement, en tant que philologue, que faire venir οὐλιάδης de οὐλος me semble barbare. S'il me faut atténuer et préciser ma pensée, je me demande dans quelles conditions on aurait pu former cet οὐλιάδης à partir du mot

Um es zusammenfassend klar herauszustellen: ob die Parmenidesinschrift tatsächlich auch ein Andenken des berühmten Altmeisters darstellt, liegt trotz Übereinstimmung mit der doxographischen Tradition im Ungewissen.⁸¹ Die von Ebner und seinen Nachfolgern vorgeschlagene Ableitung der Epitheta Οὔλις und Οὐλιάδης von Apollon Οὔλιος ist bloß hypothetisch. Für den Kult des Apollon Οὔλιος, dessen Deutung auf den Heilgott nur auf einer unsicheren Etymologie basiert, besitzen wir für das kleinasiatische Ursprungsland fast keine Belege und seine Anwesenheit in Velia ist bestenfalls diskutabel. Eher hat es den Anschein, daß Οὔλιος ein altkarischer Gott gewesen war, dessen Kultstätte im Laufe der Hellenisierung des Landes sich der Gott der Einwanderer bemächtigt hat. Es würde sich um einen gängigen Prozeß handeln, wo der Gott der Einwanderer den alten Herrn des Kultortes verdrängt, dessen Name später zur Epiklese des neuen Heiligtumsinhabers wird. Es steht uns jedoch weder von der Bedeutung und Ursprung des Οὔλιος noch über seinen Kult kein Wissen zur Verfügung. Seine Verbindung mit dem Gott Apollon, der in seinem Teilaspekt u. a. als Heilgott galt, berechtigt uns jedoch nicht zur Annahme, daß Οὔλιος je ein Heilgott gewesen war. Die Epiklesen Οὔλιος, Οὐλιάδης müssen mithin nicht unbedingt mit Apollon Οὔλιος in Verbindung gebracht werden, da sich die Möglichkeit ihrer Ableitung von einem kleinasiatischen Ortsnamen oder gar von einem Familiennamen bietet. Es gibt also keine sicheren Anhaltspunkte, um:

- i) die Inschrift Parmenides Οὐλιάδης mit dem Vorsokratiker Parmenides zu assoziieren.
- ii) Epitheton Οὐλιάδης von Apollon Οὔλιος herzuleiten, zumal es sich andere Erklärungsmöglichkeiten anbieten.
- iii) Οὔλιος etymologisch aus dem Griechischen heraus zu deuten, infolgedessen Apollon Οὔλιος für einen Heilgott zu halten und seinen Kult im vorklassischen Velia voranzusetzen.

qui veut dire 'compact', οὔλος. Ceci ne serait possible, à mon avis, que dans une intention parodique.“ Von P. Ebner, *Parmenide Medico ΟΥΛΙΑΔΗΣ*, GM, XXI, 1966, 1, 103-114 wird diese Auffassung zwar kritisiert, dennoch eingearbeitet und gerechtfertigt; Kingsley, *Dark Places*, 64 hält diese moderne Exegesis für griechisch...

⁸¹ Diogenes Laertios, IX, 25 führt widersprechende Angaben an, da er unter Berufung auf Apollodoros sagt, daß Pyres der Vater des Zenon, während der Vater des Parmenides Teleutagoras war.

II. Die Pholarchoi und die vermeintliche medizinische Schule von Velia

Die etymologische Verwandtschaft der Epitheta Οὐλιάδης und Οὐλῆς und deren Verbindung mit dem vermeintlichen apollinischen Heilgott zusammen mit den in drei Inschriften vorkommenden Bezeichnungen Iatros führten einige Ausleger zur Postulierung der Existenz einer von ihrem Ahnherr Parmenides ausgehenden Ärztschule. Dieser Interpretation zufolge sollte das in der Parmenidesinschrift stehende Epitheton φυσικός als „Arzt“ erklärt werden,⁸² wobei auf das angebliche Pythagoreertum des Parmenides,⁸³ die Stellung der Iatrike im Pythagoreismus⁸⁴ bzw. auf die pythagoreischen Anfänge der süditalienischen Medizin hingewiesen wurde. Daß es sich aber lediglich um äußerst übliche und weit verbreitete spätere Bezeichnung des „Naturphilosophen“ handelt,

⁸² Die von P. Ebner, *Parmenide Medico OYAIADHΣ*, 107 ff. angeführten Argumente sind wenig überzeugend. Es wird zwar eine Inschrift aus dem V. Jhd. erwähnt, wo φυσικός (*sic*) als Angehöriger einer Stufe in der Hierarchie der pythagoreischen Gemeinschaft vorkommt (*L&S* II b: army surgeon, *IG* I, 950, 153). Der Ausdruck wird u. A. folgendermaßen erklärt: “Si tratta di un termine che, introdotto di peso in un testo con un nuovo significato, poteva essere frainteso, per cui si ritenne opportuno accompagnarlo con il determinativo οὐλιάδης: *fisico guaritore*, quindi *medico*.”

⁸³ Sein Pythagoreertum ist durch die Nachricht des Diog. Laert. IX, 21= 28 DK A 1 bestätigt, laut deren er Schüler eines armen Pythagoreers Ameinias war, der ihn „zur Stille bekehrte“ (εἰς ἡσυχίαν προετρέπη; zum mysteriösen Charakter der ἡσυχία bei den Pythagoräern vgl. A. Francotte, *Le genre de vie parménidien et les techniques de l'extase dans la Grèce archaïque*, Mélanges a la mémoire de Philippe Marçais, Paris 1985, 17-66), und den Parmenides nach dessen Hinscheiden sogar mit einem ἡρώιον geehrt habe. Den Neuplatonikern galt Parmenides neben Empedokles und Zenon direkt als ein Pythagoreer; *Iamb. V. P.* CLXVI; *Procl. in Parm.* I 619, 4 und noch in jüngerer Zeit hat man Παρμενίδειος βίος dem Πυθαγόρειος angeglichen (vgl. ein ins I. Jhd. n. Chr. datierbares Dialog mit dem Titel Πίναξ Κέβητος; es handelt sich um allegorische Beschreibung des menschlichen Lebens, die Stiftung eines Mannes sei, der λόγω τε καὶ ἔργῳ Πυθαγόρειόν τινα καὶ Παρμενίδειον βίον geführt habe; zit. nach *Cebetis thebani philosophi platonici tabula, gaece et latine, prioribus editionibus emendatiora et auctiora*, Guelferbyti (Wolfenbüttel), Meisneri 1740, 157. Man hört gelegentlich auch von Parmenides' und Zenons Angehörigkeit zu der pythagoreischen Gemeinde; DK 28 A 1 aus *Phot. Bibl. C.* 249 (*V. Pyth.*), 439a 36: Ζήνωνα καὶ Παρμενίδην τοὺς Ἐλεάτας· καὶ οὗτοι δὲ τῆς Πυθαγορείου ἦσαν διατριβῆς. Doch die Anspielung an vielseitige Verbundenheit mit Pythagoras oder Pythagoreismus ist vielmehr Produkt der für antike Historiographie verderblichen Tendenz zur Genealogiebildung und ist deshalb im Bezug auf Parmenides vom zweifelhaften Aussagenwert. Als Pythagorasschüler galten u. a. Zalmoxis: DK 14 A 2 (Herod. II 123); Epicharmos DK 23 A 3 (Diog. Laert. VIII, 78) Alkmaion: DK 24 A 1 (Diog. Laert. VIII, 83); Empedokles DK 14 A 1, A 5, B 155 (Diog. Laert. VIII, 54, 56, 43); B 141 (Gellius IV 11, 9); A 31 (Hippol. *Ref.* I 3, 2); Philolaos DK 44 A 8 (Aet. I 3, 10); Leukippos mit Alkmaion u. Philolaos DK 67 A 5 (*Iamb. V. P.* 104).

⁸⁴ *Iamb. V. P.* 82, 910: “τί σοφώτατον τῶν παρ' ἡμῖν; ιατρική”

braucht keines Nachweises.⁸⁵ Der Name Φυσικός, der in einem anonymen byzantinischen Kommentar zu Aratos dem Parmenides beigelegt wird,⁸⁶ bedeutet in diesem Wortgebrauch einfach „Naturphilosoph“, bzw. Verfasser einer den Titel περὶ φύσεως tragenden Schrift.⁸⁷ Selbst wenn die Vermutung nicht abzuweisen ist, daß dieser Begriff schon wegen der Vielfalt der mit ihm umschriebenen Personen im Laufe der Zeit an Bedeutungsreichtum gewann, woraus eventuelle Erweiterung seines Bedeutungsfeldes zu erklären wäre, sind positive Beweise für die Verwendung der Bezeichnung φυσικός in der Bedeutung von *medicus* nicht beizubringen.⁸⁸ Ernstes Argument gegen eine solche Exegese wäre schon das Vorkommen des Titels ἰατρός in übrigen drei Hermeninschriften. Es ist nämlich nicht abzusehen, aus welchem Grund man zur einer Epoche und innerhalb einer Schultradition zwei Definitionen derselben Wissenschaft verwenden sollte; als natürlichste Erklärung bietet sich, daß es sich um zwei verschiedene Disziplinen gehandelt habe.

1) Die Unstimmigkeiten ergeben sich aber bereits aus der äußerst problematischen Voraussetzung etwaiger Verbindung zwischen Parmenides Οὐλιάδης und den anderen, mit dem Namen Οὐλῖς und φώλαρχος, betitelten drei Ärzten. Man hat nämlich alleine anhand der etymologischen Verwandtschaft der Namen Οὐλῖς (= Οὐλίος) und Οὐλιάδης auf das Vorhandensein einer von Parmenides ausgehenden Schultradition geschlossen. Daß es ausgesprochen um eine medizinische Schule ging, geht dann mit voller Selbstverständlichkeit aus dem Titel ἰατρός hervor, wobei das Epitheton φώλαρχος als Wahrzeichen der vermeintlichen Phratrie hingestellt wird. Obwohl der Titel φώλαρχος *hapax legomenon* ist, möchte man in der φωλαρχία eine an die religiöse Tradition

⁸⁵ Vgl. DK: Thales A 7; Anaximenes A 3; Xenophanes A 9; Zenon A 4; Empedokles A 3; Hippon B 1; Anaxagoras A 4; Archelachos A 1; Diogenes A 1; Demokritos A 23; Protagoras A 11; Prodikos A 1.

⁸⁶ DK 28 A 40

⁸⁷ Vgl. F. Schmalzriedt, *Περὶ φύσεως, Zur Frühgeschichte des Buchtitels*, München 1970

⁸⁸ Als Gegenargument gilt die spätantike doppelsprachige Inschrift des 1. vorchr. Jhdt. aus dem karischen Tralles, die dem in Rom als Lucius Manneius bekannten Arzt Menekrates angehört (CIL X 388 = IG XIV 666 Kaibel, cf. V. Bracco, *Inscriptiones Italiae III*, Regio III, 1, Roma 1974, 67 ff., nr. 108): “*L(ucius) Manneius, Q(uinti), medic(us) | veivos fecit; φύσει δὲ | Μενεκράτης/Δημητρίου Τραλλιανός, | φυσικός οἰνοδότης, | ζῶν ἐποίησεν. | Maxsuma Sadria, S(puri) f(ilia), | bona, proba, frugei, salve.*” cf. V. Nutton, *The Medical School of Velia*, PP XXV, 1970, p. 218; J. Benedum & M. Michler, *Parmenides Uliades und die Medizinschule von Elea*, 302; M. Gigante, *ΦΥΣΙΚΟΣ*, PP XLIII, 1988, 222. Daß diese Inschriften keineswegs einen identischen Inhalt in zwei Sprachen wiedergeben, braucht nicht betont zu werden. In welchem Sinn aber der Fysikos Weinspender zu verstehen ist, ist nicht ohne Weiteres zu entscheiden.

geknüpfte Funktion oder gar ein erbliches Amt sehen.⁸⁹ In diesem Sinn hat Pietro Ebner argumentiert, daß der Name *φώλαρχος* mit *φωλεός* / *φωλεόν* in der Bedeutung “tana, vico” oder auch “Schoolhouse”⁹⁰ zusammenhängt. Anhand dieser Übersetzung postulierte er die Existenz einer eleatischen Medizinschule, Vorläuferin der bis ins Mittelalter hinein berühmten Ärztschule von Salerno.⁹¹ Die in Velia gefundene Münze mit dem Pentagonalabbild dient Ebner als Indiz für die Existenz einer philosophischen Gemeinschaft pythagoräischer Ausrichtung, mit welcher Parmenides in Beziehung stand.⁹² Die in Velia entdeckten Frauenstatuen sind dann nichts anderes als die Porträts der Schulmitgliederinnen, die, ähnlich wie in ägyptischen Medizinischen Schulen von Heliopolis, Sais oder Memphis, an dem Schulbetrieb teilnahmen.

Die Glossen bei Pollux⁹³ und Hesych⁹⁴ erlauben nach Pugliese Carratelli sogar eine weitere Präzisierung dieser Wortklärung: *φωλεός* dürfe man gelegentlich im Sinne von “sedi di comunità culturali private” auffassen, wobei die Worte *διδασκαλείον* und *διδάσκουσιν* an die gelehrten *συνουσίαι*, oder an ein “κοινόν di devoti” hindeuten. Das evokiert wiederum “le leggende circa gli ἄντρα che a Samo e a Crotona offrivano a Pitagora un mistico ritiro, e le indicazioni letterarie e monumentali circa gli οἴκοι τῆς φιλοσοφίας costruiti, in figura di ἄντρα e σπήλαια, dalle società pitagoriche.” *Φώλαρχος* wäre dann vielmehr “capo di un collegio medico d’ispirazione pitagorica” Dabei verzichtet Pugliese Carratelli auf die Erklärung der mit Recht sich bietenden Frage, in welcher Beziehung die eleatischen Ärzte zu den Pythagoreern und zu der medizinischen Schule von Kroton standen und von welchem Charakter das Verhältnis zwischen der Schule und dem ionischen Kult des Apollon gewesen war.⁹⁵ Dennoch

⁸⁹ G. P. Carratelli, *ΦΩΛΑΡΧΟΣ*, PP XVIII, 1963, 385

⁹⁰ L & S nach Hesychios, s.v. *φωλεόν* · *διδασκαλείον*. ἢ οὐ τὰ θηρία κοιμάται ἢ οὐ χορεύουσι καὶ διδάσκουσιν· οἱ δὲ σπήλαιον. ~ *φωλεύει* οἰκουρεῖ, κρύπτει(τα)ι. ~ *φωλητήριος*: *φωλητήρια* καὶ τῶν θιασωτῶν (θιασῶν cod., corr. Schmidt conl. Pollux) καὶ συνόδων οἴκοι.; vgl. auch Callim. *frg.* 68 Pfeiffer; Philet. *frg.* 10 Powell

⁹¹ P. Ebner, *A Velia anche una scuola di medicina?*, RSS, XXII, 1-4, 1961; *L'errore de Alalia e la colonizzazione di Velia nel responso delfico*, RSS XXIII, 1962, 67

⁹² P. Ebner, *Monete veline col pentagono stellato ed eterie pitagoriche*, Bollettino del Circolo Numismatico Napolitano XXVI, 1951, 329; RSS XXII, 1961, 198; RSS, 1962, 5, n. 5.

⁹³ VI 8 (II p. I Bethe) ἰδίως δὲ τοὺς τῶν θιασωτῶν οἴκους *φωλητήρια* ὠνόμαζον.

⁹⁴ Vgl. unten Anm. 130

⁹⁵ G. P. Carratelli, *ΦΩΛΑΡΧΟΣ*, PP XVIII, 1963, 386: „sono problemi il cui esame esigerebbe tempo e spazio quali non ho presentemente, e in ogni caso meglio si farebbe dopo l’illustrazione dei risultati degli scavi.“ Die Lösung dieser Fragen steht seitdem aus. Dieser Interpretation folgte auch

spricht er die Vermutung aus, daß die *φώλαρχοι* - ähnlich wie der eigene Schulgründer Parmenides - dem *γένος* der *Οὐλιάδαι* angehört haben.

Einige Jahre später hat Vivian Nutton in seinem während des Neapler Kolloquiums gehaltenen Vortrag die Theorien von Ebner und Carratelli einer scharfen Kritik unterzogen.⁹⁶ Er fragte zunächst völlig konsequent, warum man statt von einer medizinischer Schule nicht vielmehr einfach von den Ärzten sprechen dürfte, da: „the presence of physicians or philosophers in a given place does not necessarily mean that teaching was not carried on there, and geographical unity is a tenuous reason for the establishment of a school.“ Auf die Frage, womit wir dann eigentlich konfrontiert seien, wenn nicht mit einer medizinischer Schule, gibt N. die Antwort: „the most one can say at the moment is that doctors participate in an organisation, a philosophical or religious ‘eteria’, connected with a cult of Apollo Oulios, and which looked to Parmenides Ouliades, *φυσικός*, as its founder.“⁹⁷ Auf der problematischen Voraussetzungen der Verbindung des Parmenides *Οὐλιάδης* mit dem *Apollon Medicus* und seiner Zusammengehörigkeit mit den Ärzten wird also festgehalten. Der Schwerpunkt des Beitrags lag vielmehr in einer scharfsinnigen Auseinandersetzung mit den Theorien über die Weiterentwicklung der sogenannten medizinischen Schule, „put forward with ingenuity and eloquence by P. Ebner, which appears to have gone almost unchallenged.“ Ebner vertrat nämlich die Theorie,⁹⁸ dergemäß das infolge einer Überschwemmung zerstörte Gebäude mit Kryptoportikus an der *Porta Marina*, wo ursprünglich die hypothetische Medizinschule ihren Sitz hatte, während der Regierungszeit Hadrians wiedererbaut wurde und dann ununterbrochen bis hinauf zum Niedergang Velias im 5. oder 6. Jhdt. n. Chr. weiterwirkte. Als aber die Gegend von *Haliartus* und *Palistrus* von

Ph. Merlan, *Neues Licht auf Parmenides*, AGPh, XLVIII, 1966, 272 ff., der auf die pythagorischen Thiasoi hinweist, die in *φωλητήριον*, d. h. in einer Grotte ihre Tagungen hielten.

⁹⁶ V. Nutton, *The Medical School of Velia*, PP XXV, 1970, 211-225

⁹⁷ Vgl. die berechtigte Kritik an der Annahme einer „scuola medica della quale non sapevamo e, al di fuori di questo, non sappiamo assolutamente niente.“ von R. Cantarella, in: *Filosofia e scienze in Magna Grecia*, Atti del quinto convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 1014 ottobre 1965, Napoli 1966, 148

⁹⁸ P. Ebner, *A Velia anche una scuola di medicina?*, RSS, XXII, 1961, 197; *Scuole di medicina a Velia e a Salerno*, Apollo II, 1962, 125-136; *La scuola medica di Velia*, Panorama Medico I, 1964, 11; *Le scuole di medicina di Velia e di Salerno antenate delle facoltà mediche in Europa*, Salernum I, 1967, 48; *Perhaps the Ancestor of Europe's Earliest Medieval School of Medicine*, Salerno: *An Ancient Medical Centre Identified at Velia*, Illustrated London News, August 31, nr. 6470, 306-307

Malaria verseucht wurde, flohen die Stadtbewohner Velias in die Nachbarstadt Salerno, woher die der Regierungszeit Gisulfs des Ersten (946-977) zugewiesenen Münzen mit dem pythagoreischen Pentangel stammen. Die Medizinschule von Salerno, die Telesius als Erbe der pythagoreischen Schule bezeichnet, repräsentiert dann angeblich die Fortsetzung der medizinischen Tradition Velias.⁹⁹

Doch der archäologische Befund vermittelt uns ein völlig unterschiedliches Bild: nach der Überschwemmung wurden die Statuenreste der Pholarchoi als Füllung des Kryptoportikus benutzt und es deutet nichts darauf hin, daß die Mitglieder der vermeintlichen Medizinschule selbst nur geringstes Interesse an der Wiederaufbau ihres Versammlungsortes gezeigt hätten; es ist viel eher anzunehmen, daß die Schule im 2. Jhd. n. Chr. nicht mehr im Betrieb war, was auch jede Annahme der Kontinuität zwischen den Schulen von Velia und Salerno problematisch macht. Der Leiter der Ausgrabungen M. Napoli hat außerdem die Ansicht vertreten, daß sich das Schulgebäude wohl anderswo befand und die Statuen aus einem anderen Stadtteil herrühren müssen.¹⁰⁰ Das Bistum von Velia war 592 n. Chr. dem Bistum von Agropolis und Buxentum mit Blanda eingegliedert, das später zum Episkopat von Capaccio proklamiert wurde, und so besteht keinen Grund, mit der Auswanderung der hypothetischen Medizinschule ausschließlich nach Salerno zu rechnen. Darüber hinaus erklärt Nutton, daß die Pentangelmünzen vielmehr in die Regierungszeit des Gisulf II (1052-1077) anzusetzen sind, also eine Epoche, wo man bereits unter dem arabischen Einfluß Pentangel als Glückssymbol verwenden konnte. Er mißtraut zugleich den von Ebner angeführten Nachrichten des Telesius über den Pythagoreismus der salernitanischen Medizinschule, da man mit guten Gründen fragen kann, was man damals von den Lehren des Pythagoras wußte, und auf welcher Grundlage er auf den Pythagoreismus der Salernitanischen Schule schließen konnte.¹⁰¹

2) Noch im selben Jahr hat Carratelli in seiner Besprechung der gerade neuentdeckten lateinischen Inschriften das Pholarchosthema erneut behandelt und neue Hypothesen über die Pholarchia aufgestellt.¹⁰² Die erste der Inschriften wurde 1966 von P.

⁹⁹ P. Ebner, *Monete veline col pentagono stellato ed eterie pitagoriche*, 8-9₂₉; idem., RSS XXIII, 1962, 5₅

¹⁰⁰ M. Napoli, *La ricerca archeologica di Velia*, PP CVII, 1966, 225

¹⁰¹ V. Nutton, *ibid.*, 223

¹⁰² *Ancora su ΦΩΑΑΡΧΟΣ*, PP XXV, 1970, 243-249

Ebner publiziert und lautet:¹⁰³

| | | |
|---|---------------------------------|-----|
| | VALERIO | CF |
| | ROM | CAE |
| | IONI | |
| | AED : IIII : V : D : P : HOLARC | |
| 5 | V : A XLII | |
| | VALERIA CAEPILIA | |
| | PATRI | |

Eine andere Inschrift wurde vier Jahre später ebenfalls von Ebner veröffentlicht:¹⁰⁴

| | |
|---|---------------|
| |] * ETRIO (v) |
| |] APOL I |
| | ph] OLARCHO |
| 5 |] TVEISC |

Diese Inschriften legen nahe, daß nicht alle φώλαρχοι Ärzte waren und die φώλαρχία könnte also vielmehr als eine “funzione onorifica” aufgefaßt werden. Wir haben hier also wahrscheinlich mit einem γένος zu tun, welcher seinen ἀρχηγέτης in Apollon Οὔλιος sieht und als ἰατρός beschäftigt ist. Wir wissen ferner nicht, ob alle φώλαρχοι auch Οὔλιάδαι sind, doch scheint es möglich, daß Οὔλις auf den drei Inschriften ein Kurzname für Οὔλιάδης ist.

Carratellis neue Interpretation geht von der inzwischen gängig gewordenen Voraussetzung aus, daß φώλαρχος das Oberhaupt eines kultischen κοινόν mit „überwiegend gentilem Charakter“ gewesen war. Es erübrigt sich nunmehr zu zeigen, warum κοινόν als der aus dem Titel φώλαρχος hergeleitete φωλεός aufgefaßt werden soll. Da nun die antiken Lexiken keinen Hinweis geben, in welchen Texten der Terminus φωλεός/όν für διδασκαλεῖον, παιδευτήριον oder θιασωτῶν οἶκος verwendet wird, so ist vernünftig zu fragen, ob diese Bedeutung “non sia stato sottilmente ironico, non risalga al gergo degli scolari e sia nato da insofferenza e antipatia piuttosto che da ironia.”

¹⁰³ *Nuove Epigrafi di Velia*, PP XX, 1966, 337, nr. 18

¹⁰⁴ *Nuove iscrizioni di Velia*, PP XXV, 1970, 264, nr. 9

Es ist wohl selbstverständlich, daß sich die Verwendung von *φωλεόν* als eine offizielle Bezeichnung der Schule oder eines *κοινόν* nicht rechtfertigen ließe. Wird aber die primäre Bedeutung von *φωλεός/όν* als „tana, anche di rettili“¹⁰⁵ beibehalten, gelangt man zu einer befriedigenden Interpretation von *φώλαρχος*. Als Ausgangspunkt dient ein Vers der vierten Mime des Herodas, 90 ff.¹⁰⁶: ἔς τε τὴν τρώγλην τὸν πελανὸν ἔνθεν τοῦ δράκοντος. Die τρώγλη τοῦ δράκοντος identifiziert Herzog anhand archäologischen Befundes mit „gola dell’(simulacro) di serpente (di bronzo o di marmo) collocato sul θησαυρός del tempio: attraverso quel canale perveniva nel vano del θησαυρός l’offerta in denaro, sostituiva della focaccia, πελανός, che in età piú antica si lasciava cadere, attraverso un apposito foro, entro la cavità in cui vivevano i serpenti sacri di Asclepio.“ Auf dieser Grundlage versucht Carratelli zu argumentieren: „L’esistenza di un *φωλεόν* abitacolo di serpenti, rimasto tale o trasformatosi, analogamente a quello di Cos, di un θησαυρός si può postulare anche per Velia, dove il culto di Asclepio, col relativo santuario, è attestato dalle statue del dio e di *Hyghieia* (Ebner in Apollo, II 1962, 128 ss.) e dall’immagine di ‘un serpente avvolto in se stesso e con testa eretta’ (Ebner, ibidem, p. 126 e Credenze e culti di Velia, in: Numismatica, n. s. VII, 1966, nr. 1-3, p. 4 s. dell’estr.), oltre che da IG XIV 658 (per Igea).“ Dann stellt er aber eine überaus kühne Behauptung auf: es scheint, daß der Kult des Asklepios auf einen noch älteren, aus Phokaia importierten Kult des Apollon Οὔλιος, aufgepropft wurde (!). Die Begründung ist ebenso phantastisch wie die eigene Hypothese: „la concessione stessa del serpente con Asclepio mostra che il dio nato da Apollo aveva subito fatto propri gli attributi di piú antiche divinità, tra le quali devono annoverarsi varie ipostasi asiatiche di Apollo, riconoscibili nei persistenti segni dell’originario carattere ctonio del dio solare.“ In Anbetracht dessen sieht er in *φώλαρχος* „una funzione templare, di preposto al θησαυρός del tempio di Apollo se non proprio di un sacerdote: un ufficio o una dignità a cui ogni cittadino poteva aspirare, piuttosto che una funzione direttiva esigente particolare dottrina od esperienza, quale sarebbe stata quella del capo di un collegio medico.“¹⁰⁷

Die Lektüre dieser Zeilen muß auf den unbefangenen Leser den Eindruck machen, als ob Carratelli um jeden Preis und in etwas kritikloser Weise aus seinen früheren

¹⁰⁵ Lucian. *Philops.* 11

¹⁰⁶ IV 90 ἔς τε τὴν τρώγλην τὸν πελανὸν ἔνθεν τοῦ δράκοντος; cf. R. Herzog, *Aus dem Asklepieion von Kos*, ARW VII, 1907, 201 ff.

¹⁰⁷ Ancora su *ΦΩΛΑΡΧΟΣ*, PP XXV, 1970, 244 ff.

Forschungen über die koischen Asklepiaden auf Οὔλιος den Nutzen ziehen möchte. Diese kühnen Hypothesen scheinen leider großenteils aus der Luft gegriffen zu sein. Zunächst gibt es keinen einsehbaren Grund, warum man die koische τρώγη mit φωλεόν in Beziehung setzen sollte. Der Asklepioskult im Velia läßt sich anhand weniger Indizien und höchstens nur für die hellenistische Zeit zwar voraussetzen, aber keineswegs nachweisen.¹⁰⁸ Was dann die in Velia entdeckte Asklepiosstatue anbetrifft, so handelt es sich um eine erst im 1. nachr. Jhdt. entstandene kärgliche Kopie des griechischen Originals, die allem Anschein nach kein Kultbild war.¹⁰⁹ Es leuchtet außerdem nicht ein, warum auf den Kult des Apollon Οὔλιος, dessen Existenz für Velia nicht einmal gesichert ist, der Kult des Asklepios aufgepropft werden sollte, bzw. mit welchem Recht man an eine Parallelität des Kultvokabulärs glauben dürfte. Nichts berechtigt uns, aus der Analyse einer bestimmten Kultpraxis die Rückschlüsse auf den Betrieb eines andersartigen Kultes zu machen, zumal wir von dessen Charakter nichts Sicheres behaupten können. Daß sich ferner Asklepios die Attribute des Apollon Ulios angeeignet hatte, oder, daß Apollon ursprünglich ein chthonischer Gott war, sind aus dem religionsgeschichtlichen Standpunkt durchaus unbegründbare Behauptungen.

Die Anwesenheit des Asklepioskultes in Velia sollte außerdem durch die Hypostasierung eines Hygieiakultes gestützt werden, die jedoch lediglich auf Ebners

¹⁰⁸ P. Ebner, *Apollo II*, 1962, 125 kann sich auf nichts Sicheres stützen. Dazu bemerkt M. Leiwo, *The Mysterious Φώλαρχος*, 51: „If we, however accept that the snakes on some Velian coins, the inscriptions (d. h. die Pholarchoi- und Parmenides- Inschriften), and the spa activity do imply a cult of Asclepius, we must wonder about the total absence of the kind of magistrate or epithet elsewhere.“ Ein Asklepioskult könnte allenfalls für spätere Zeit in Phokaia angenommen werden, Graf, *NK*, 417: „Asklepios, auf dessen Kult schon einige Münzbilder verweisen, ist inschriftlich mit der verbreiteten Epiklese Σωτήρ gesichert; ein Heiligtum außerhalb der Stadt erwähnt F. Sartiaux: seine Erforschung steht noch aus. (Münzen: Imhoof-Blumer 1, 93 Nr. 9; SNG Dan. Nat. Mus. 23, 1051 (Severus Alexander); Inschrift: *I. Ph 2*: Ἀσκληπιῶι Σω[τήρι] dortselbst p. 467; Temenos: F. Sartiaux, *De la nouvelle à l'ancienne Phocée*, Paris 1914, 59).“ Von einem Asklepioskult in Massalia liegen bislang keine Zeugnisse vor; vgl. P. J. Properzio, *Evidence for the Cults and Mythology of Marseilles*, 68: „No ancient inscription from Marseilles mentioning Asklepios or any other medical deity is extant. The only available evidence is a statuette of Asklepios (Museum Borély, Marseilles, *inv. nr.* 8260).“ Properzio schließt auf die Existenz des Asklepioskultes in Masallia überwiegend aus der reichlich dokumentierten medizinischen Tradition der Stadt; für andere Städte des phokäischen bzw. massalietischen Einflußbereichs wie Antipolis, Emporion oder Glanum ist der Asklepioskult angeblich besser dokumentiert, vgl. *ibid.*, 71.

¹⁰⁹ Vgl. A. De Franciscis, *Sculture connesse con la scuola medicina di Velia*, 283: „Né d'altra parte poteva essere questa la statua di culto di un tempio, e la sua presenza nel gruppo dei marmi eleati che andiamo esaminando non reca alcun contributo alla tesi di un Asklepieion ad Elea...“

Fehllesung von Ἰστίη (IG XIV 658)¹¹⁰ auf einer Inschrift aus Velia beruht; die vermeintliche Hygieiastatue scheint dann eher Porträt einer Priesterin darzustellen.¹¹¹ Angesichts diesen Tatsachen zerfließt das erträumte Bild einer mythischen Medizinschule mit ihrem Ahnherr, dem Apollonpriester Parmenides Uliades, unter den Händen.

3) Eine noch suggestivere Deutung des Titels φώλαρχος kam aus der Feder von S. Musitelli.¹¹² Dieser Autor gibt zunächst eine Liste der Vorkommnisse der Ausdrücke φωλεός/φωλεόν in der Bedeutung „tana ...di orsi, ...di volpi, ...di molluschi, ...di animali in genere.“ Kennzeichnend scheint ihm die beim Hesybios vorkommende Verbindung von φωλεός/φωλεόν/φωλεά mit dem Verb κοιμάω. Aus der Analyse der Semantik des Verbes φωλεύω/έω und der Substantive φωλεία/φωλία geht hervor, daß diese Ausdrücke auf „periodo di letargo“ o ‘periodo di immobilità temporanea,’...scambiata per letargo“ hindeuten müssen.

Musitelli macht ferner darauf aufmerksam, daß ein Ort an den Mauern von Megalopolis bei Polybios einmal Κωλαίον (II 55, 5) andersmal Φωλεόν (IX 18, 2) heißt, und bringt diese Ausdrücke in Zusammenhang mit dem von Pausanias (VIII, 31, 1) geschilderten, am Westende der Stoa befindlichen Heiligtum der Demeter und Kore, an dessen Eingang zu einer Seite das Relief von Artemis, zu der anderen die des Asklepios und der Hygeia angebracht waren. Dabei wirft er die Frage auf, ob es ein solches Φωλεόν auch im Velia gegeben war. Er untersucht ferner die in mittelalterlichen Mappen vorkommenden Parallelförmigen *foleia/folia/foleria/foliata*. Während *folia* etwas wie Pavillon eines Parkes oder einer Villa zu bedeuten scheint, wird der in einer problematischen Passage vorkommender Termin *foliata* als „*sacellum*“ im Sinn von „*locus parvus Deo sacratus cum ara*“ gedeutet. Interessant scheint ihm, daß alle diese Mappen aus einem Bereich stammen, der als Stützpunkt des Massaliotischen „Zinnweges“ galt, wo der Einfluß des phokäischen Dialektes nicht unerheblich war.

Im Hinblick auf diese Semantik wäre also Φώλαρχος nicht als „capiscuola“, sondern vielmehr in dem bereits von Carratelli vorgeschlagenen Sinn als eine „funzione templare“ aufzufassen: „...ma non a quella di ‘preposto al θησαυρός del tempio di Apollo’, bensí di

Darüber hinaus, der Asklepioskult in Großgriechenland „è documentato in modo piuttosto insicuro ed indiretto.“

¹¹⁰ Diese Fehllesung ist M. Leiwo, *The Mysterious Φώλαρχος*, 51 nicht entgangen.

¹¹¹ Vgl. A. De Franciscis, *ibid.*, 284

¹¹² *Ancora sui φώλαρχοι di Velia*, PP XXXV, 1980, 241-255

‘preposto al φωλεόν’, ove φωλεόν va inteso come *sacellum*, ossia come ἄβατον tipico degli Asclepiei. E φωλεόν non è ipotizzabile valga *sacellum* in generale, bensì che indichi in particolare quel *sacellum*, l’ἄβατον, ove i fedeli si ritirano a φωλεύειν, ossia dove si pratica l’*incubazione*, ove si *cade nel sonno* onde ricevere dal Dio il sogno terapeutico (o, se si preferisce, ‘il nido si sta in incubazione’, che vale lo stesso).“ Pholarchos ist also der ἀρχιερεύς von einem „collegio tipico di un tempio di Asclepio, o di Apollo Οὔλιος, con il suo ἄβατον, e le sue pratiche di incubazione...“ Damit erklärt sich auch der neben φώλαρχοι vorkommende, und, wie wir wissen, von Carattelli lediglich hergestellte Οὐλιάδης ... ἰατρόμαντις, der wohl nichts anderes gewesen zu sein scheint, als eben jener für die Asklepiea typische ἱεροφάντης (ὁ ἱεραπολήσας), *scil.* „...l’incaricato di interpretare i sogni in chiave terapeutica, sogni avuti dai malati durante il loro φωλεύειν nel φωλεόν secondo le prescrizioni liturgiche (e forse anche amministrative: offerte, sacrifici, etc.) impartite dal φώλαρχος.“ All dies schließt eine Beziehung zwischen dem Asklepion zu Velia und der dortigen, von Parmenides gegründeten medizinischen Schule, nicht aus.

Auf die Schwächen dieser Interpretation hat bereits M. Leiwo hingewiesen. Er betonte mit gutem Recht, daß Musitelli die Ausdrücke φωλεός/φωλεόν in einem allzu abstrakten Sinn auslegen möchte, während sie *sensu stricto* nur eine konkrete Bedeutung von einem Ort haben, wo sich die Tiere zum Winterschlaf niederlegen, bzw. wo sie in den Zustand der zeitweiligen Erstarrung verfallen; das Verb φωλεύω/έω hat dann gleichfalls eine ziemlich konkrete Bedeutung von „Überwintern.“¹¹³

Viel schwerer wiegen die Einwände gegen die Spekulation über den Φωλεόν zu Megalopolis. Abgesehen davon, daß uns nichts zwingt, Φωλεόν in diesem Fall dem Κωλατόν vorzuziehen, gibt es nicht einmal den geringsten Anlaß, diesen Ort, den übrigens Bölte und Meyer als „Mauerabschnitt“ deuten,¹¹⁴ mit dem von Pausanias beschriebenen Sakralbezirk an der Stoa in Verbindung zu bringen. Wenn dann Musitelli glauben möchte, daß es ein solches Φωλεόν auch in Velia gab, so kann er nicht die Annahme eines Asklepios und Hygieia-Kultes in Velia entbehren, die sich jedoch, wie wir sahen, auf kein relevantes Zeugnis stützen kann.

Nicht minder bedenklich ist der Passus von *folia/foliata* zu *sacellum*, für den die von

¹¹³ M. Leiwo, *a.a.O.*, 53

¹¹⁴ Bölte-E. Meyer in RE, s. v. *Pholeos*, 513

Musitelli angeführten Vorkommnisse gar keinen Halt bieten. Auf dieser Grundlage setzt er dennoch *sacellum* dem ἄβατον gleich, wo sich die Gläubigen zum φωλεύειν zurückzogen und wo die Inkubation als therapeutischer Schlaf praktiziert worden war. Doch keins der von Musitelli aufgezählten Vorkommnisse von φωλεός/φωλεόν/φωλεύω/έω gibt selbst nur den geringsten Hinweis auf die Verwendung von φωλεύειν im religiösen oder medizinischen Bereich; auch für die Auffassung von φωλεύειν/φωλεά im Sinn von ἐγκοιμάσθαι ἐγκοιμησις, *incubo*, *incubatio* liegt kein Beispiel vor. Doch selbst wenn es einen solchen Beleg gäbe, stießen wir wieder auf die haltlose Annahme eines Asklepioskultes in Antretung des vermeintlichen Kultes des Apollon Οὔλιος zu Velia.

Die Entdeckung einer ins 3. Jhdt. v. Chr. datierbaren Inschrift aus der milesischen Istros mit dem Wortlaut: Ἐπὶ Ἀπόλλωνος Φωλευτηρίου¹¹⁵ hat (unabhängig von Musitelli) auch Guilia Sacco zur Formulierung einer beinahe identischen Hypothese über die kultische Funktion der φωλαρχία veranlaßt. Es wird davon ausgegangen, daß im Schwarzmeergebiet und insonderheit auf der Istros Apollon unter der Hypostase Ἴητρος verehrt war. In Anlehnung auf die Worterklärung bei Hesychios und Suidas wird Apollon Φωλευτήριος als „quello che mette al riparo, che dà rifugio; insomma qualcosa di più preciso che κρυπτήριος ο sim.“ Apollon Ἴητρος könnte deshalb auch Φωλευτήριος geheißen haben; demnach wäre er derjenige „che meteva al riparo dal male oppure quello che dava ricovere.“ Falls nun das Epitheton Φωλευτήριος auch nach Velia importiert war, wird damit auch die Erklärung des Namens φωλεός wie des Amtes der φώλαρχος gegeben: φωλεός sei nämlich „una comunità legata ad un culto entro la quale avevano particolare valore l'appartenenza ad un γένος che riconosceva il suo ἀρχηγέτης in Apollo Οὔλιος (e, aggiungerai, Φωλευτήριος) e la professione de ἱατρός.“ Wenn dann Φωλευτήριος derjenige ist, „che mette al riparo“, so scheint es, daß mit φωλεός ein ἄδυτον oder ἄβατον umschrieben wird, wo die Inkubation praktiziert wurde, also ein dem Heiligtum Apollons hinzugehöriger Heilort. In diesem Fall wäre die φωλαρχία ein Tempelamt, der auch von den Ärzten bekleidet war.¹¹⁶

Wie in übrigen Fällen, basiert auch diese Interpretation im Grunde wieder auf der von Carratelli propagierten Theorie eines medizinischen Kollegs, der mit dem Kult des

¹¹⁵ Veröffentlicht von D. M. Pippidi, *A propos du culte d'Apollon à Istros*, in: Stèle N. Kontoleon, Athens 1980, 40-43, tab. 4a

Apolloσ Οὐλιος verbunden ist und auf Parmenides als seinen Gründer zurückschaut. Nun ist nach allem Gesagten müßig zu betonen, daß die Namen Uliσ und Uliades nicht notwendig in Zusammenhang mit Apollon Ulios gebracht werden müssen, von dessen Charakter wir nichts Zuverlässiges behaupten können und dessen Kult in Velia nicht einmal belegt ist. Die von Ebner herausgegebenen lateinischen Inschriften aus Velia legen überdies nahe, daß nicht alle Pholarchoi unbedingt Ärzte sein müssen. Unter Weglassung dieser Prämissen wird auch nicht mehr angehen, Apollon Φωλευτήριος für eine inkubatorische Gottheit auszugeben; für derartige Schlußfolgerungen fehlt jeder Hinweis auf seinen Kultcharakter.

Was die eigene Inkubation anbelangt, so stellt sich die Frage, was uns das Recht gibt, Pholarchia als ein inkubatorisches Tempelamt zu erklären und mit Apollon Οὐλιος zu verbinden, von dessen Kult wir, wie gesagt, nichts wissen. Man muß sich vor den Augen halten, daß es außer Carratellis Ergänzung von ΟΥΛΙΑ | ΙΑΤΡΟ · Μ | ΑΠΟΛΛΑ zu Οὐλιιάδην---] (*vel*: Οὐλιιάδην τοῦ δ.) | ιατρό · μ[αντιν---] | Ἐπόλλω[νος--- usw., die ja möglichst unwahrscheinlich und übertrieben ist, als daß sie für einen Nachweis des thaumaturgischen Charakters des vermeintlichen Ulios-Kultes gehalten werden könnte, nicht einmal das leiseste Anzeichen gibt, daß Inkubation im Ulios-Kult je betrieben war. Die Pholarchia als eine Sakralfunktion im Kult des thaumaturgischen A. Οὐλιος ist also nichts als eine durchaus haltlose und phantastische Hypothese.

Nicht weniger unbegründet ist die Annahme, daß die die Inkubation im hypothetischen Asklepioskult zu Velia die Erbschaft seines kleinasiatischen Vorläufers, Apollon Ulios, gewesen wäre. Von der Inkubationspraxis im Asklepioskult hören wir nämlich erst im Zusammenhang mit dem Heiligtum in Epidauros; für die vorepidaurische Zeit sind solche Kultformen nicht nachgewiesen.¹¹⁷ Asklepios des homerischen Epos war vorwiegend ein Wundarzt.¹¹⁸ Sein epidaurischer Kult entwickelt sich erst im 5. Jhdt. v. Chr. aus der Kultstätte des unter dem Epitheton Maleatas bekannten Apollon. Maleatas

¹¹⁶ cf. G. Sacco, *ΦΩΛΕΥΤΗΡΙΟΣ ΦΩΛΑΡΧΟΣ*, *Rivista di filologia e di istruzione classica*, CIX 1981, 40

¹¹⁷ Vgl. Ch. Benedum, *Asklepios. Der homerische Arzt und der Gott von Epidauros*, *RhM* 133, 1990, 213 ff.: Für die Absenz der Orakeln in der angegebenen Zeit wird Herodot - der sich sonst sehr ausführlich über die Orakel ausläßt - zum Zeuge genommen. Asklepios wird nicht erwähnt.

¹¹⁸ Dem das Versorgen der Schußwunden obliegt, *Hom. II. IV*, 190, 212, 219; XI, 515; vgl. F. Kudlien, *Der Beginn des medizinischen Denkens bei den Griechen*, Zürich/Stuttgart 1967, 16 ff.

war wahrscheinlich ein vorhellenischer Gott, der im Laufe des 8. Jhdts. im Kult des dorischen Eindriglings aufgegangen war¹¹⁹ und so läßt sich annehmen, daß auch die mit allerlei Wunderpraktiken begleitete Tempelmedizin an die vorhellenische Kultpraxis anknüpfende Erfindung der epidaurischen Priester war. Die früheste Evidenz für die kultische Aktivität liefern die im argivistischen Alphabet verfaßten Inschriften auf zwei Votivpaternen aus Bronze. Da der Ausgraber des Heiligtums P. Kavvadias ihre Entstehungszeit ins 6. Jhdts. ansetzte, glaubte man, daß der epidaurische Asklepioskult vom gleichen Alter gewesen sein muß;¹²⁰ aus der Analyse des frühen Lokalalphabets ergibt sich jedoch, daß die Inschriften kaum vor 500 v. Chr. entstanden worden sind.¹²¹ Der politischen Rivalität zwischen Athen und Sparta ausgesetzt, erlebte das epidaurische Heiligtum im Lauf des 5. Jhdts. keinen bedeutenderen Aufstieg; den Anstoß zur Entwicklung und Verbreitung des Kultes gab erst die im peloponesischen Krieg um 430 ausgebrochene Pest. Von diesem Prozeß legt die im 4. Jhdts. angesetzte Bauaktivität gutes Zeugnis ab.¹²²

Von Epidauros richtet sich die Expansion derart modifizierten Asklepioskultes im späten 5. Jhdts. zunächst nach Sikion,¹²³ Korinth,¹²⁴ Aigina¹²⁵ und vor allem um 421/420 nach Athen.¹²⁶ Im Verlauf des 4. Jhdts. entstehen weitere Abzweigungen des epidaurischen Kultes in Erythrai, Pergamon¹²⁷, Rom,¹²⁸ und auf dem Kos.¹²⁹ Es ist somit äußerst fraglich,

¹¹⁹ Nilsson, *GgR I*, 539; vgl. J. Papadimitriou, *Le sanctuaire d'Apollon Maléatas à Epidaure*, BCH LXXIII 1949, 361 ff.; zur Wiedergeburt des Gottes in Epidauros vgl. Ch. Benedum, *Asklepiosmythos und archäologischer Befund*, Medizinischhistorisches Journal XXII, 1987, 48-61

¹²⁰ P. Kavvadias, *Fouilles d'Epidaure*, Athènes 1891

¹²¹ L. H. Jeffery, *Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford 1961, 180

¹²² R. A. Tomlinson, *Epidauros*, Austin 1983, 21 ff.

¹²³ Paus. II 10, 3

¹²⁴ M. Lang, *Cure and Cult in Ancient Corinth, A Guide to the Asklepieion*, American School of Classical Studies at Athens, Princeton 1977, 4

¹²⁵ Aristoph. *Vesp.* 122

¹²⁶ S. B. Aleshire, *The Athenian Asklepieion, The People, Their Dedications and the Inventories*, Amsterdam 1989; *Asklepios at Athens, Epigraphic and Prosopographic Essays on the Athenian Healing Cults*, Amsterdam 1991

¹²⁷ E. Ohlemutz, *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon*, Würzburg-Aumühle 1940, 123-173. Die Gründungszeit des von Epidauros gestifteten Heiligtums fällt in die erste Hälfte des 4. Jhdts. v. Chr.; vgl. Paus. II, 26, 8 f.

¹²⁸ P. Proesch, *Le culte d'Asclépios à Rome*, in: G. Sabbah, *Médecins et Médecine dans l'Antiquité*, Mémoires III, Centre Jean Palerne, Saint Etienne 1982, 171-179

¹²⁹ Die Herkunft des koischen Asklepioskultes liegt im Dunkeln. Nach Herodas II 95-8 kam der Kult aus Triikka. Eine unklare Nachricht des Pausanias III, 23, 6 läßt dagegen auf seinen epidaurischen Ursprung schließen. Die Evidenz ist jedoch allzu bruchstückhaft, um die Frage

ob man für die frühe Zeit mit der Anwesenheit eines von Epidauros ausgehenden Asklepioskultes in Phokaia, Massalia oder in Großgriechenland rechnen darf. Aus der verfügbaren archäologischen Evidenz darf gefolgert werden, daß die Existenz eines Asklepioskultes mit allerlei Inkubationspraktiken in Velia für die Zeit des Parmenides keinesfalls möglich und für viel spätere Zeit aus Quellenmangel höchstens nur hypothetisch ist. All dies steht in Widerspruch mit der Vorstellung von der *φωλαρχία* als einer die Inkubation vollführenden liturgischen Funktion, die auf den Uliades Iatromatis, also Parmenides Uliades zurückgeht. Es wäre müßig zu wiederholen, daß wir keine konkreten Kenntnisse über den Kult des Apollon Οὔλιος aufweisen können und daß aus den Namen Οὐλιάδης, Ulios nicht unbedingt die Anwesenheit eines Apollonkultes gefolgert werden kann. Doch selbst wenn wir über solche Evidenz verfügten, wüßten wir nicht, ob die Inkubation in einem vermeintlichen Ulioskult praktiziert war.

Wie wäre nun der *φώλαρχος* zu erklären? Wenn die Epitheten Uliis / Uliades auf die kleinasiatische Küste hindeuten, so liegt es nahe, daß auch das Etymon von Pholeos im Ionischen zu suchen ist, wo es für Schulhaus gebraucht wurde.¹³⁰ *Φώλαρχος* wäre daher wohl einfach ein Lehrer oder ein an dem Betrieb einer Schule Teilnehmender. Mehr verrät uns das Epitheton vorderhand nicht. Wir gelangen am Ende wieder zur negativen Feststellung, daß es keine sichere Anhaltspunkte gibt, um:

i) auf grund der Präsenz drei Ärzte auf einem Ort und zu einer Epoche auf die Existenz einer Medizinschule zu schließen, in Uliades und Ulioi ein Genos von Heilerpriestern zu erwarten, *φυσικός* in der Parmenidesinschrift als *medicus* zu deuten und folglich Parmenides als Gründer einer Medizinschule hinzustellen, von deren Existenz und Einrichtungen uns der archäologische Befund keinen Aufschluß gibt,

ii) den Titel *φώλαρχος* mit den in Velia nicht nachgewiesenen thaumaturgischen Kulten des Apollon Οὔλιος oder des Asklepios in Verbindung zu bringen,

vorderhand zu entscheiden. Es steht wenigstens fest, daß die Koer im 3. Jhdt. v. Chr. Triikka für Herkunftsort ihres Asklepioskultes hielten. Das Alter des koischen Kultes reicht jedenfalls nicht über das 5. Jhdt. hinaus; vgl. S. Sherwin-White, *Ancient Cos*, in: *Hypomnemata* 51, Göttingen 1978, 334 f.; zu den archaischen Asklepiaden auf Kos cf. G. Pugliese Carratelli, *Gli Asclepiadi e il sinecismo di Cos*, PP 1957, 333-342.

¹³⁰ Vgl. Suid. 627, I ff. s. v. *φωλεός*. τὸ παιδευτήριον Ἰωνες. ὅθεν ἀποφώλιοι, οἱ ἀπαιδεύται.; vgl. Hesychios, s.v. *φωλεόν* · διδασκαλεῖον. κτλ.; Etym. Magn. 130, 48 s. v. *ἀποφώλιος*. ὁ ἀπαιδευτός. καὶ ἀποφώλια τὰ ἀπαιδεύτα. γέγονε δὲ παρὰ τὸν φωλεόν. φωλεοὶ γὰρ τὰ παιδευτήρια. παρὰ τὸ ἐν αὐτοῖς φωλεῦν καὶ διατρίβειν. τοὺς οὖν ἀδιδάκτους. ἀποφώλιους ἐκάλουν.

iii) infolgedessen *φωλαρχία* als einen mit der Inkubation beschäftigten Tempelamt im Kult des Apollon Ulios oder Asklepios zu interpretieren und Parmenides für den *ἀρχηγέτης* dieser Tradition zu halten.

*
* *

Wir haben gesehen, daß eine Erklärung des historischen Parmenides als eines Nachkommens des vom thaumaturgischen Apollon Ulios herkömmlichen Geschlechts und Gründers einer durch allerlei inkubatorische Praktiken gekennzeichneten Medizinschule nur auf bruchstückhaften Evidenz, Spekulationen und Generalisierungen aller Art beruht und kann deshalb nur einen schädlichen Einfluß auf das Verständnis des historischen Parmenides und seiner Lehre haben. Trotz ihrem spekulativen Charakter und Unglaubwürdigkeit gab diese Interpretation in jüngster Zeit den Rückhalt für eine Exegese, die in Parmenides einen Inkubation praktizierenden Apollonpriester pythagoreischer Prägung sieht. Wie Parmenides leiten auch die übrigen Ulioi ihre Herkunft von Apollon Ulios; als Söhne und Priester Apollons sind sie aber keine gewöhnlichen Ärzte, sondern die *Iatromanteis*, die mit Inkubation, Träumen und Extase beschäftigt sind.¹³¹ Doch für unseren Autor ist die Inkubation nicht bloß eine Heilmethode, sondern geradewegs „the art of going into another state of consciousness“, wobei „the main point of incubation really wasn't the healing at all. What was more important was the fact that the healing comes from another level of being, from somewhere else. For these people who were able to enter another world, make contact with the divine, receive knowledge directly from the gods.“¹³² Diese Inkubationstechnik als eine Technik des Abstiegs zur Totenwelt war dann angeblich auch für die Katabaseis des Pythagoras charakteristisch. Kingsley hält sich in diesem Fall an die Interpretation Burkerts, derzufolge „die Fahrt (des Parmenides) ins Jenseits zur geheimnisvollen Göttin, die Verkündigung der Göttin über die Wahrheit von Sein und Nichtsein sein Vorbild in der

¹³¹ Kingsley, *Dark Places*, 157-168

¹³² *ibid.*, 113 ff.

Katabasis des Demeter-Hierophanten Pythagoras hat.“ Diesem „Komplex vom Königs- und Sonnenweg in die Hölle, zur Göttin, liegen anscheinend Initiationsriten von Männerbünden zugrunde, deren kultisches Zentrum die heilige, ‘mütterliche’ Höhle war.“

133

Die Katabasis des Pythagoras wird in einer - allerdings wenig glaubwürdigen - Erzählung parodiert, nach der er sich in Italien in ein unterirdisches Gemach hinabließ und seiner Mutter aufgab, ihm die mit Zeitangaben versehenen Botschaften über alle Ereignisse zu senden. Als er nach einer Zeitlang, zum Skeleton abgemergelt, wieder aufgestiegen war, suchte er die Leute zu überzeugen, daß er sich inzwischen in Hades aufgehalten habe. Wenn er aber über alles erzählte, was während seiner Abwesenheit ereignet ist, waren alle gerührt und dachten, ihm hafte etwas Göttliches an.¹³⁴

Burkert glaubt an einen realen Kern dieser Satire und sieht in jener Mutter des Pythagoras „die Göttin, der Pythagoras seine Weisheit verdankt“ und versetzt die Geschichte nach Kroton. Das unterirdische Haus wird dann zum „unterirdischen, unbetretbaren Megaron des Demeterheiligtums von Kroton,“ woraus gefolgert wird, daß Pythagoras als „Hierophant des Demeterkultes kleinasiatischer Prägung auftrat,“ der die „Offenbarungen der Mutter kraft seiner Katabasis brachte.“ Diese orientalische Gottheit sei vermutlich die „Mutter von Berg“ mit deren Kult die Katabasisriten verbunden sind.¹³⁵

Was das Demeterheiligtum angeht, so geht Burkert von einer ziemlich späten Überlieferung aus, derzufolge das Haus des Pythagoras in Kroton zu einem Demeterheiligtum umgewandelt war,¹³⁶ andere Quellen verknüpfen diese Tradition mit Metapont.¹³⁷ Wie dem auch sei, die Existenz eines Demeterkultes wird in Kroton¹³⁸ durch

¹³³ *Proömium*, 28 u. 19

¹³⁴ Hermipp. in Diog. Laert. VIII, 41; Tert. *An* 28; Schol. Soph. *El.* 62 = Suidas s.v. ἥδη.

¹³⁵ Burkert, *Proömium*, 24 u. 26; idem, *Lore and Science*, p. 159. Als Beispiel wird die von Strabon XIII, 629 erzählte Geschichte vom Plutonion in Hierapolis angeführt.

¹³⁶ *FGH* 566 F 131. *Timae. ap.* Porph. *VP* 4; Val. Max. VIII 15, 1

¹³⁷ Iamb. *VP* 170; Iust. XX, 4, 18; Fav. *D.L.* VIII, 15; G. Gianelli, *Culti e miti della Magna Grecia*, 67 erklärt diese Version für die richtige; Burkert, *Lore and Science*, 112₁₈ hingegen meint, daß der Fehler bei Porphy. *VP* 4 liegt.

¹³⁸ Im Umfeld der Stadt ist nur ein Heiligtum bei der Vigna Nuova bekannt, dessen aus zahlreichen Waffen bestehender Befund vielmehr auf einen Herakult hindeutet (A. M. Ardovino, *Atti Taranto* 1978, 379 ff. schließt auf Hera Hoplosmia); ein Heraheiligtum lag außerdem südlich der Stadt am Capo Colonna, vgl. M. Giangiulio, *Per la storia dei culti di Crotona antica. Il santuario di Hera Lacinia. Strutture e funzioni culturali, origini storiche e mitiche*, Arch. Stor. Calabr. XLIX, 1982, 7-40; idem, *Ricerche su Crotona arcaica*, in: Scuola Normale Superiore, pubblicazioni della classe di lettere e filosofia VI, Pisa 1989, 54-78; 94-95; G. Maddoli, *I culti di*

archäologischen Befund gar nicht bestätigt und in Metapont bestenfalls nur durch spätclassische Münzprägung angedeutet.¹³⁹ Burkert erklärt dann weder, warum der (krotonische?) Demeterkult „kleinasiatisch“ sei,¹⁴⁰ noch wie die erwähnten Katabasisriten mit dem Demeterkult zusammenhängen könnten. Darüber hinaus klingt es äußerst verdächtig, daß ein Hierofant das strengbewahrte Geheimnis der im heiligen Megaron empfangenen *ιερά* öffentlich verlautbart hätte.¹⁴¹

Diese Erzählung muß aber vielmehr als eine Parodie der göttlichen Herkunft des Pythagoras verstanden werden, der oft mit pythischen und namentlich mit dem hyperboreischen Apollon assoziiert war.¹⁴² Nach der delphischen Tradition verschwindet Apollon jedes Jahr hinter den Bergen, um dann wieder nach Delphi zu seiner Epiphanie zurückzukehren. Alkaios erzählt, daß er beim seligen Hyperboreervolk den Winter zubringt.¹⁴³ Aus welchem Anlaß diese Mythologie auf die Pythagorasfigur übertragen wurde, ist aber mit Sicherheit nicht auszumachen; sei es, daß den pythagoräischen Lehren

Crotone, AT XXIII, 1983, Taranto 1984, 315-331. Nach V. Hinz, *Der Kult von Demeter und Kore*, Wiesbaden 1998, 215 machte die Bedeutung von Hera in Kroton einen Kult wie den Demeters entbehrlich; vgl. auch G. Camassa, *I culti delle Poleis Italiane*, in: Soria del Mezzogiorno, Tom. I, II Mezzogiorno Antico, Napoli s. d. (1990?), 458-462

¹³⁹ Es gibt keinen deutlichen Hinweis auf einen bedeutenderen Demeterkult. Da er in archaischer Zeit „...keine charakteristischen äußeren Formen ausgebildet hat, scheint er nur von untergeordneter Bedeutung zu sein...“ vgl. V. Hinz, *Der Kult von Demeter und Kore*, 217 f.; erwartungsgemäß blühte im achäischen Kroton seit der ältesten Zeit ein bedeutender Artemiskult; vgl. F. G. Lo Porto, *Testimonianze archeologiche di culti metapontini*, Xenia XVI, 1988, 8; G. Olbrich, *Ein Heiligtum der Artemis Metapontina? Zur Ikonographie der Terakotta-Figuren von S. Biagio bei Metapont*, PP 1976, 376-388; idem, *Archaische Statuetten eines metapontiner Heiligtums*, Roma 1979; Erntenertrag stand in Metapont unter der Obhut Apollons, da nach Strabon VI 1, 15 die Metapontiner dem Apollon nach Delphi goldenen Ähren geweiht haben.

¹⁴⁰ Die Heimatinsel des Pythagoras, Samos, besaß keinen ausgeprägten Demeterkult, Hesych erwähnt den Kult der Demeter *Ευελυσκίς*, welcher jedoch nur von marginaler Bedeutung gewesen sein mußte. Zu den Kulturen von Samos vgl. Ch. G. Simon, *The Archaic Votive Offerings and Cults of Ionia*, Diss. Berkeley 1986, 74-103

¹⁴¹ Zu der Eleusinischen Mysterienpraxis vgl. Gruppe, *GMRG*, 52 f.; Liv. XXXI 14, 6-9 berichtet über die Hinrichtung von zwei Männern aus Akarnia, die das Geheimnis der Eleusinischen Mysterien verrieten; vgl. auch And. *De myst.*, II; Thuc. VI 28.

¹⁴² Arist. *frg.* 191 Rose; Ael. II 26; Diog. Laert. VIII 11; Plut. *Num.*, 8; Amm. Marc. XXII 16, 21; Iambl. *V.P.* 140, 79, 1314. Dazu cf. W. Burkert, *Lore and Science*, 141 ff.; vgl. bereits A. E. Zinserling, *Pythagoras-Apollon*, Leipzig 1808

¹⁴³ Bei Himer. *Orat.* XIV, 1011 vgl. Th. Bergk, *Poetae lyrii graeci III*, Lipsiae 1882, 147 ff. = E. Lobel & D. Page, *Poetarum Lesbiorum fragmenta*, Oxford 1955, 260; wohl steckt in diesem Sagengut eine unklare Rückbesinnung der Griechen auf die nördliche Urheimat ihres rätselhaften Gottes; zu Apollons nördlichen Urheimat vgl. A. H. Krappe, *Ἀπόλλων Κόκνος*, *Class. Phil.* XXXVII, 4, 1942, 353-370; H. Kothe, *Apollons ethnokulturelle Herkunft*, *Klio* LII 1970, 205-230; F. M. Ahl, *Amber, Avallan and Apollo's Singing Swan*, *Am. Journ. of Philol.* 103, 1 1982, 373-411.

in Kroton die Würde der apollinischen Divination zugesprochen war,¹⁴⁴ sei es, daß man in den pythagoreischen Unterweltsaufenthalten eine Parallele zum Verschwinden Apollons im nördlichen Hyperboreerland sah.¹⁴⁵

Die von Burkert geprägte Auffassung des im Proömion geschilderten Jenseitsfahrt als einer Katabasis (s. u.) zu der chthonischen Mutter dient Kingsley als Ausgangspunkt für die Erklärung der Göttin des parmenideischen Proömions. Der Dichter gelangt auf seiner Fahrt nach dem Westen zu den Torpfeilern der Wege von Tag und Nacht, zwischen denen sich der gähnende Schlund des Tartaros auftut.¹⁴⁶ Dort dachten sich die Griechen seit jeher das von Hades und seiner Gattin Persephone bewachte Totenreich. Als Königin der Toten, empfängt Persephone auf den süditalienischen Vasengemälden den eingeweihten Herakles auf seiner Reise in die Unterwelt, indem sie dem Helden ausgestreckte rechte Hand reicht.¹⁴⁷ Ähnlich wird zum Hades hinabsteigender Orpheus abgebildet, den Persephone mit dem Handschlag empfängt, während die Richterin Dike im Hintergrund steht.¹⁴⁸ Zu gleichem Vorstellungskreis gehören zuletzt auch die sogenannten orphischen Unterweltpässe, eine Art Anweisung für die Jenseitsfahrt der abgeschieden Seele, wo Persephone als Königin der Toten erscheint.¹⁴⁹

¹⁴⁴ M. Giangiulio, *Ricerche su Crotona arcaica*, 148 ff.; idem, *Sapienza pitagorica e religiosità apollinea*, A.I.O.N. Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, Dipartimento di studi del mondo classico e del mediterraneo antico, sez. filol. lett. XVI 1994, Pisa/Roma 1995, 927 dient als Ausgangspunkt seiner Erklärung des Apollinismus des Pythagoras folgendes Akusma, lambl. *V.P.* 82, 47, 15-16: "τί ἐστὶ τὸ ἐν Δελφοῖς μαντεῖον; τετρακτῶς ὅπερ ἐστὶν ἡ ἀρμονία, ἐν ἣ αἱ Σειρήνες." Daraus werden folgende Schlüsse gezogen: "Il significato della tetradè era considerato nella tradizione pitagorica oggetto privilegiato della rivelazione del Samio...La nozione di una recondita armonia che anima e ordina l'universo, rivelandosi nei rapporti proporzionali che fanno la musica, rappresenta un nucleo essenziale del pensiero pitagorico."

¹⁴⁵ Burkert, *Proömium*, 26

¹⁴⁶ Vgl. Hes. *theog.* 714 ff.

¹⁴⁷ Vgl. M. Schmidt / A. Trendall / A. Cambitoglou, *Eine Gruppe apulischer Grabvasen in Basel. Studien zu Gehalt und Form der unteritalischen Sepulchralkunst*, Mainz/Basel 1976; A. D. Trendall, *Rotfigurige Vasen aus Unteritalien und Sizilien*, 1990; L. Giuliani, *Tragik, Trauer und Trost. Bildervasen für eine apulische Totenfeier*, 1995; H. Lohmann, *Grabmäler auf unteritalischen Vasen*, 1979; H. R. W. Smith, *Funerary Symbolism in Apulian Vase-Painting*, 1976; N. Eschbach / W. Martini / K. Schauenburg, *Bilder der Hoffnung. Jenseitsvorstellungen auf Prunkgefäßen Süditaliens*, Museum für Kunstgewerbe Hamburg, 1995; vgl. auch W. Felten, *Attische Unterweltdarstellungen des VI. und V. Jh. v. Chr.*, in: *Münchener archäologische Studien*, Bd. 6, München 1976

¹⁴⁸ Vgl. E. Kuhnert, *Unteritalische Nekyien*, JDAI VIII, 1893, 104-113; idem., *Orpheus in der Unterwelt*, Ph LIV (N. F. VIII, 2) 1895, 193-204; W. Amelung, *Orphisches in der Unteritalischen Vasenmalerei*, MDAI, Röm. Abt., XIII, 1897, 97-107, insb. 103; F. Brommer, *Vasenlisten zur griechischen Heldensage*, Marburg 1960, 358 f.

¹⁴⁹ Vgl. G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche*, Milano 2001

Die Identifizierung der parmenideischen Göttin mit der Persephone soll jedoch hauptsächlich durch die Annahme eines blühenden Persephonekultes in Velia gerechtfertigt werden.¹⁵⁰ Der literarischen Überlieferung zufolge holte man für den um 493 v. Chr. in Rom etablierten Cereskult die Priesterinnen aus den Filialen des Kultes in Elea oder Neapel. Cicero hebt hervor, daß diese Berufung zum Zweck der Festigung der bestehenden politischen Beziehungen zwischen Rom und süditalienischen Städten erfolgte.¹⁵¹ Ausschlaggebend für diese Wahl war nicht so sehr das Alter des Kultes, als vielmehr der Status der Priesterin als Griechin und Representantin der Polis. Der archäologische Befund hat jedoch keine Bestätigung für das Alter oder besondere Verbreitung des Demeter-Persephone Kultes in Elea ergeben. Keins der in Elea befindlichen Heiligtümer zeigt in Bauformen, Votivgaben oder Kultpraxis die für Existenz dieses Kultes zeugenden Merkmale.¹⁵² Seine frühesten Dokumente stammen erst aus der römischen Zeit und bestehen lediglich aus epigraphischen Zeugnissen. Zwei Inschriften, von denen nur eine in Velia und die andere im Gebiet von Velia-Poseidonia entdeckt wurden, sind der Cerespriesterin gewidmet;¹⁵³ eine andere, in einen Steinblock gemeißelte, zwischen 1. vorchr. und 1. nachchr. Jhdt. entstandene Inschrift, trägt den Wortlaut ΦΕΡΣΕΦΟΝΗΣ | ΑΙΔΟΥ.¹⁵⁴ Wiewohl P. Ebner diese Inschrift dem Heiligtum der Terasse B, wo schon A. Maiuri anhand der Altarform einen chthonischen Kult vermutete, zugeordnet hatte,¹⁵⁵ gibt das Heiligtum in seinem Befund keinen klaren Hinweis auf die Existenz einer mit Demeter und Persephone verknüpften Kultpraxis.¹⁵⁶ Äußerst umstritten ist auch die von Ebner aufgrund derselben Inschrift vorgeschlagene

¹⁵⁰ Kingsley, *Dark Places*, 104 -112; gleiche Erklärung der parmenideischen Göttin aus dem archäologischen Befund gibt auch G. Cerri, *La poesia di Parmenide*, Quaderni Urbinati N. S. 63, 3, 1999, 24 f. = *Parmenide*, 108.

¹⁵¹ Cic. *Pro Balbo* XXIV, 55; Val. Max. I, 1, 1.

¹⁵² V. Hinz, *Der Kult von Demeter und Kore auf Sizilien und in der Magna Graecia*, Wiesbaden 1998, 180

¹⁵³ CIL X 467: *Cerer[i] / sacr. / Voconia / Severa*. D. Musti, *Le fonti per la storia di Velia*, PP XX 1966, 331; M. Mello-G. Voza, *Le iscrizioni latine di Paestum*, 1968, 3

¹⁵⁴ F. Ribezzo, *Dedica greca a Persephone scoperta a Casale di Velia*, Rivista Indo-Greco-Italica XXI, 1937, 201; D. Musti, *Le fonti per la storia di Velia*, PP XX, 1966, 332; P. Ebner, *Nuove Epigrafi di Velia*, PP XX, 1966, 337-338, nr. 23.

¹⁵⁵ A. Maiuri, *Velia: prima ricognizione ed esplorazione*, in: Campagne della Società Magna Graecia, Roma 1928, 22; P. Ebner, *a.a.O.*; idem., *Divinità e templi di Velia*, 96

¹⁵⁶ Vgl. V. Hinz, *ibid.*, 180₁₀₄₈

Deutung der „testa muliebre“ auf einem veliensischen Didramm auf Persephone.¹⁵⁷ So kann sich die Annahme eines blühenden chthonischen Persephonekultes im antiken Elea auf keine direkten Zeugnisse stützen.¹⁵⁸

Dieser Tatbestand kann angesichts unserer Kenntnisse über Elea nicht wundernehmen, nicht zuletzt da der in agrarisch ausgerichteten Kolonien Süditaliens und Siziliens blühende Demeter-Kore-Kult in einer Handelskolonie ohne landwirtschaftlich nutzbares Hinterland zumindest in der älteren Zeit keine besondere Beachtung genießen konnte.¹⁵⁹ Da sich in dieser Hinsicht die Mutterstadt Phokaia und die neue Metropolis Massalia von ihrer süditalienischen Apoikie nicht wesentlich unterschieden hat, scheint die verhältnismäßig geringe Bedeutung dieses Kultes im phokäischen Pantheon begreiflich zu sein.¹⁶⁰ Darüber hinaus hat Demeter-Kore-Kult weder bei der eigenen

¹⁵⁷ P. Ebner, *Della Persephone sullo statere velino e suo incisore*, *Rivista Italiana di Numismatica* IV-VI, 1949, 9; idem., *Credenze e culti di Velia, dalle monete*, 16; G. L. Mangieri, *Velia e la sua monetazione*, Lugano 1986, 45 & 66⁹⁹; cat. 56-58 (440-390 v. Chr.).

¹⁵⁸ Mit der Ausnahme allerlei inkubatorischen Theorien, vgl. Kingsley, *Dark Places*, 97-118; doch die Vorstellung, daß ein asiatischer Apollonpriester eine pythagoreische Inkubation im Abaton der chthonischen Persephone unternimmt, ist aus dem religionsgeschichtlichen Standpunkt zumindest kuriös.

¹⁵⁹ Ähnlich wie Phokaia und Massalia wurde auch Elea im unfruchtbaren und felsigen Gebiet angelegt Anstatt der Kultivierung des unfruchtbaren Bodens, konzentrierten sich die Eleaten auf den Seehandel, so daß die Kontakte mit dem Binennland und mit den Nachbarvölkern dementsprechend beschränkt geblieben sind; Strab. VI 1, 1 = C 252 erwähnt τὴν λυπρότητα τῆς γῆς; vgl. E. Lepore, *Strutture della colonizzazione*, 20 ff.; vgl. E. Greco, *Velia e Palinuro. Problemi di topografia antica*, MEFR 87, 1975, 90 „...è naturale che, per una città ad economia prevalentemente marinara, la riserva di legno per i bisogni della flotta abbia una notevole importanza; il suolo del Velino non sembra per ora presentare altre possibilità di sfruttamento; qualsiasi ipotesi sull'eventualità di un commercio organizzato di queste risorse sarebbe comunque azzardata, mancando l'evidenza.“ Vgl. auch P. Ebner, *Agricoltura e pastorizia a Velia e suo retroterra dai tempi piú antichi al tramonto della feudalità*, RSS XXVI, 1965, 29-74

¹⁶⁰ Graf, *NK*, 418₈₁ kann als Evidenz für Verehrung Demeters in Phokaia nur ein Münzbild und theophore Namen (Δημήτριος, Δημητρίου CIG 3413) anführen. Die in eine Rundbasis gehauenen Namen stammen aber erst aus dem 1.-2. nachr. Jhd. und das Münzbild (dessen Erklärung übrigens nicht sehr überzeugend ist) wird von F. Bodenstedt, *Die Elektronmünzen*, 96 u. 177, Em. 109. 1 der Periode 387-326 v. Chr. zugewiesen. Für Persephone in Phokaia findet Graf keine Evidenz. Die von Bodenstedt, *ibid.*, 95 u. 162, Em. 93 vorgeschlagene Deutung des (in die Periode 477-388 angesetzten) Frauenkopfes auf Persephone-Hekate ist allerdings zweifelhaft. P. J. Properzio, *Evidence for the Cults*, 95-105 versucht nachzuweisen, daß die in Massalia geweihten Floralia in der Tat mit den römischen Festen nichts zu tun gehabt hatten. (vgl. Justin XLIII, 4, 6-8.: *Itaque sollempni Floraliorum die multos fortes ac strenuos viros hospitii iure in urbe misit, plures scirpeis latentes frondibusque supertectos induci vehiculis iubet, ipse cum exercitu in proximis montibus delitescit, ut, cum nocte a praedictis apertae portae forent, tempestive ad insidias adesset urbemque somno ac vino sepultam armatis invaderet.*) Justin war angeblich weniger mit den griechischen als mit den römischen Riten vertraut und hielt irrtümlich die Thesmophoria für Floralia. Properzio kann seine Hypostasierung des massalietischen Kultes von Demeter Thesmophoros mit keinem Material

Stadtgründung, noch bei der Kolonisierung des Landes eine bedeutendere Rolle gespielt; für die Phokäer erfüllten diese Funktionen eher pythischer Apollon¹⁶¹ und ephesische Artemis.¹⁶² Offen bleibt gleichfalls, wann und woher dieser Kult nach Elea eingeführt wurde. Man könnte allerdings mit guten Gründen annehmen, daß er aus in kulturellen und religiösen Blüte stehendem Poseidonia übernommen war, wo er in archaischer Zeit zwar nicht direkt nachgewiesen ist, wo aber seine Existenz zumindest gut vorstellbar ist. Eine größere Entwicklung hatte Demeter-Kore-Kult in Poseidonia nämlich erst mit der Herrschaft der Fruchtbarkeitskulte favorisierenden Lukaner gegen Ende des V. Jhdt. erlangt.¹⁶³ Überschattet von der mächtigen argivistischen Herrin, ist er jedenfalls nie zum führenden Kulte der Gegend aufgestiegen und seine Etablierung in Elea war dann vielmehr Ergebnis seiner Bedeutungssteigerung und schneller Verbreitung infolge des wachsenden wirtschaftlich-kulturellen Aufschwungs Großgriechenlands seit der zweiten Hälfte des 6. Jhdt. v. Chr. Darüber hinaus diente Demeter-Kore-Kult als Mittel der griechischen Selbstdefinition und Wahrzeichen der Hellenisierung des neuen Landes.¹⁶⁴

Dem Gesagten ist zu entnehmen, daß das archeologische Material nichts zugunsten

stützen. Daß das genannte Fest hellenisch war, steht wohl außer Zweifel. M. Clerc, *Massalia I*, 453 hat dieses Fest als Anthesteria erklärt. F. Salviat, *Sur la religion de Marseille grecque*, 144 ff. wendet dagegen völlig richtig ein, daß dieses auf der Peloponnes und auf dem Sizilien verbreitete Demeter- u. Herafest (vgl. M. P. Nilsson, *Gr. Feste*, 267 f.) ziemlich selten vorkommt und im ionischen Milieu ungewöhnlich sei, und so liegt es nahe, daß diese mit rituellem Weinrausch verbundene Feste vielmehr die dem Dionysos geweihten Anthesteria gewesen waren (vgl. bereits G. Rougemont, *Inscriptions trouvées à Marseille*, *Études Classiques* 3, 1968-70, pp. 3). Dionysoskult ist in Phokaia durch frühe Münzen (F. Bodenstedt, *Die Elektronmünzen*, Dionysos: 155, Em. 89; jugentlicher Satyr: 138, Em. 43; 154, Em. 87; Silen: 148, Em. 67; Jüngling mit der Silenmaske: 149, Em. 70;), Monatsnamen (Ἀθηναίων *CIG* 3641 b 17 aus Lampsakos, *Dionysia IPr* 8, 52) und theophore Namen (Διονύσιος *Hdt.* VI, 11, 1; *REG*, XIV, 1901, 296, nr. 3; Ζιονύσιος: H. Collitz - F. Bechtel, *Sammlung gr. Dialektinschr.*, Göttingen 1884/1915, nr. 5523) gut bezeugt; vgl. F. Graf, *NK* 418⁷⁹⁻⁸⁰. Von daher befremden die Ausführungen von Kingsley, *Dark Places*, 111: „When you look at the evidence from Rome, from Velia, also from Phocaea, it doesn't just show that the worship of Persephone and Demeter was taken up to Rome in the early days of Velia's existence. It also shows that this was the same worship the Phocaeans had once practised in Anatolia and then carried with them they sailed out in the west.“

¹⁶¹ *Hdt.* I, 167, 4

¹⁶² *Strab.* IV, 179; vgl. I. Malkin, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden/New York/Köln, 1987, 69-73

¹⁶³ V. Hinz, *Der Kult von Demeter und Kore*, 176; G. Tocco Sciarelli, in: M. Cipriani - F. Longo (ed.), *I Greci in Occidente, Poseidonia e i Lucani*, Mostra Paestum 1996, 215-216; M. Cipriani - A.M. Ardivino, *Il culto di Demetera nella chora Pestana*, in: *Anathema*, Regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo antico, Convegno internaz., Roma 1989, Scienze dell' Antichità, Storia, Archeologia, Anthropologia 3-4, 1989-1990, 339-351

¹⁶⁴ Vgl. V. Hinz, *a.a.O.*, 224

der Identifizierung der Göttin des Prooimions mit einer Lokalgöttheit erbracht hat. Sie beruht letzten Endes auf der Interpretation des Prooimions als einer Katabasis in die Unterwelt, die uns im Folgenden noch beschäftigen wird.

II. DAS PROOIMION

Es ist nichts schwerer und gefährlicher, als Allegorien zu deuten, besonders wenn sie, wie bey jenen alten Dichtern, so sehr ins Detail gearbeitet sind, wenn die poëtischen Bilder mit dem Gedanken, dem sie zur Hülle dienen sollen, ich möchte sagen, davonlaufen.

G.G. Fülleborn

1 ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι,
πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
δαίμονος, ἢ κατὰ <> φέρει εἰδότα φῶτα·
τῇ φερόμην· τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι
5 ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον.
ἄξων δ' ἐν χνοίησιν ἴ<ει> σύριγγος αὐτὴν
αἰθόμενος (δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν
κύκλοις ἀμφοτέρωθεν), ὅτε σπερχοίατο πέμπειν
Ἕλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός
10 εἰς φάος, ὡσάμεναι κράτων ἀπο χερσὶ καλύπτρας.
ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἕματός εἰσι κελεύθων,
καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·
αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις·
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κλῆδας ἀμοιβούς.
15 τὴν δὲ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν
πεῖσαν ἐπιφραδέως, ὡς σφιν βαλανωτὸν ὄχηα
ἀπτερέως ὥσειε πυλέων ἀπο· ταὶ δὲ θυρέτρων
χάσμ' ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους
ἄξονας ἐν σύριγγιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι
20 γόμοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε· τῇ ῥα δι' αὐτέων

ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους.
 καὶ με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ
 δεξιτερὴν ἔλεν, ὦδε δ' ἔπος φάτο καὶ με προσηύδα·
 ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἠνιόχοισιν,
 25 ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ,
 χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
 τήνδ' ὁδόν (ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν),
 ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
 ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ
 30 ἠδὲ βρωτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς.
 ἀλλ' ἐμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὡς τὰ δοκοῦντα
 χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.¹

I.

Der Verfasser des Prooimions schildert, wie er auf die ὁδὸν πολύφημον δαίμονος gebracht wurde, die εἰδότα φῶτα trägt. Dort brachten ihn die ἵπποι πολύφραστοι, den Wagen ziehend, mit gewaltiger Kraft; Ἡλιάδες κοῦραι wiesen ihm den Weg. Darauf folgt eine detaillierte Fahrtschilderung: die Achse in den Naben entsandte der Pfeife Ton, sich glühend erhitzend - denn von doppelten gewirbelten Kreisen wurde sie beiderseits getrieben - als die Heliaden, die das Haus der Nacht verließen, sich lichtwärts, εἰς φάος, beeilten...

Die ὁδὸς πολύφημος, auf der Parmenides getragen wird, heißt nach Fülleborn „der gepriesene Pfad“,² „*via celebra*“ nach Karsten,³ Diels liest mit Karsten „der vielberühmte“

¹ Ich gebe mit wenigen unten erklärten Ausnahmen die Textversion von DK wieder; 1-30: Sext. *Adv. math.* VII, 111 ff.; 14: Procl. in Parm. 640. 39 Cousin; 28 b-32: Simpl. *De caelo* 557, 25-558, 2 Heiberg; 28 b-30: Diog. Laert. IX, 22; 29-30: Procl. in *Tim.* I, 345, 15-16 Diehl; Clem. *Strom.* II, 366, 16-17 Stählin; Plut. *Adv. Colot.*, XIII, 1114 d-e

² *Fragmente*, 35

(Weg).⁴ Um welchen Weg handelt es sich und wie ist das Adjektiv πολύφημος zu verstehen? Die Antwort gibt uns die offenbarende Göttin selbst, die in ihrer Ansprache zum Ende des Prooimions (Vs. 24) den Dichter als ἀθανάτοισι συνάρορος ἡνιόχοισιν willkommen heißt. Er wurde zum glücklichen Gesellen der unsterblichen Wagenlenker,⁵ unter denen man in der ersten Reihe die Götter selbst⁶, aber auch die Helden verstehen kann, denen oft vergönnt wird, auf dem altberühmten Götterweg in den Himmel zu gelangen.⁷ Es ist nun naheliegend, daß das von Heliostöchtern angeführte Roßgespann eben jener sagenhafte Wagen des Sonnengottes ist, zu dem man sowohl die himmlische

³ *Parmenidis reliquiae*, 29

⁴ PL, 29; Tarán, *Parmenides*, 8 kritisiert diese Lesung, da angeblich φήμη does not mean „fame“ but „news“, „Intelligence“, „meaningful word“, gibt aber völlig sinnlose Übersetzung: „resounding road“; Gallop, *Parmenides*, 49 spricht von „the much-speaking route“ und Untersteiner, *Parmenide*, 121: „via dispensatrice di molte conoscenze“; Reale in: Reale & Ruggiu, *Parmenide*, 85 übersetzt „via che dice molte cose.“ Falsch ist die Erklärung von Mansfeld, *Offenbarung*, 229 „ruhmvoll und Ruhm verleihend“. In Rücksicht auf L&S, wo für φήμη die Grundbedeutung: „utterance prompted by the gods, significant or prophetic saying“ angegeben wird, hebt unter Hinweis auf v 100-105 C. Eggers Lan, *Die ὁδὸς πολύφημος der parmenideischen Wahrheit*, Hermes 88, 1960, 376-379 die Bedeutungsgleichheit von σῆμα und φήμη und die sich daraus ergebende Möglichkeit eines Zusammenhangs zwischen ὁδὸς πολύφημος mit den ἐπὶ τῇ ὁδῷ πολλὰ σήματα des 8. Fragments hervor, und deutet die Phrase schlechthin als „der Weg auf dem es viele göttliche Zeichen gibt“. Ähnliches bei J.-J. Riniéri in: J. Beaufret, *Parménide. Le poème*, Paris 1996², 77: „la route abondante en révélations de la divinité...“ Der Ausdruck πολύφημος kommt im Orphischen vor, vgl. θυγάτηρ πολύφημος Ἀμοιβή in einer Katabasis; R. Merkelbach, *Eine orphische Unterweltdarstellung auf Papyrus*, MH VIII 1951, 1 ff.

⁵ „quo referendum sit, dubitari possit“, bemerkt Fülleborn, *Fragmente*, 46_v; unter diesen Wagenlenkern werden grundsätzlich entweder die Heliaden (Karsten, *Parmenidis reliquiae*, 63; Hölscher, *Parmenides*, 13; Untersteiner, *Parmenide*, LXIV) oder die Rosse (Fülleborn, *Fragmente*, 46_v) verstanden.

⁶ In den Lehren der Magier bei Dio Chrys., *Borysthenitica* XXXVI, 60 ff. fährt der Weltenlenker Zeus (nach Cumont ist dieser Wagenlenker der Zurvan selbst und der Wagen ist das Symbol des Kosmos) mit vier himmlischen Rossen, welche Zeus, Hera, Poseidon und Hestia verkörpern (d. h. die vier Elemente). Nach Dion von Prusa, *Orat.* 36, ed. Emperius, 514, unterhielten die Magier zu Ehren des höchsten Gottes, der in dem Text Zeus heißt, ein Viergespann von Rossen aus Nisaia und noch einen Gott für die Sonne. Dieser Götterkönig, der in ewig sich wiederholenden Zeitperioden sein Gespann mit vier Rennern lenkt, ist von F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* II, Bruxelles 1896-1898, 60-64 als Zervan und von G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala 1938, 134 f. als Mithra gedeutet worden. Quint. Smyrn. *Posthom.* XII, 194 spricht vom göttlichen Αἰών, der mit unermüden Händen den ewigen Wagen des Zeus verfertigt. Das Roßgespann des höchsten Himmelsgottes wird erst sekundär zum Wagen des Sonnengottes, zu dieser Entwicklung vgl. H. S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, Journal Asiatique CCXIX, 1931, 92. Nach seiner irdischen Laufbahn besteigt Mithras den Wagen des Sonnengottes, der ihn oben führt; vgl. M. J. Vermaseren, *Mithra, ce dieu mystérieux*, Paris / Bruxelles 1960, 86 f.; R. Merkelbach, *Mithras*, 117 f.; das Pferd ist ein uraltes Sonnensymbol; zu den Pferden und Wagen des Sonnengottes in Indien vgl. W. Kirfel, *Kosmographie der Inder*, Leipzig 1920, 130 f.

⁷ zu der Himmelfahrt des Herakles zu Roßgespann vgl. weiter unten; Ovid. *Met.* IX 271 f.: „Quem pater omnipotens inter cava nubila raptum | Quadriiugo curru radiantibus intulit astris.“

Götterwelt wie auch den dunklen Hades erreichen kann, und worauf wohl einst selbst der Held Herakles zu den Göttern fuhr.⁸ Der Weg des Dichters heißt also nicht „kundenreich“, oder „voll bedeutsamer Rede“,⁹ sondern „vielbesungen“, „vielbesprochen“, das meint sagenhaft.¹⁰

Der Weg heißt aber auch δαίμονος, steht also unter der Obhut eines Numens, oder gehört einer daimonischen Macht an. Die meisten Ausleger setzen diesen δαίμων mit der Θεά der 22 Zeile gleich,¹¹ andere emendieren zu δαίμονες und verstehen darunter die Heliaden,¹² doch es ließe sich mit gleichem Recht behaupten, daß der Göttin vielmehr die Herrschaft über die himmlische Pforte und die Mysterien zusteht, während der Weg, auf

⁸ Die Beziehung des Herakles zum Sonnenweg ist bekannt. Eine der Heraklesabenteuer bestand in der Entführung der Rinder des dreileibigen Geryones, der im fernen Westen auf der Insel Erytheia, jenseits des Okeanos-Stroms siedelte. Dabei sollte der Held den Helios bedroht und die Fahrt in dessen Becher über des Okeanos-Strom nach dem fernen Westen vollführt haben, Hes. *Theog.* 288 ff., 981 ff.; Stesich., *Ger.*; Pind. *frg. Her.* Vs. 422 ff., *frg.* 169 (151); Hecat. *frg.* 349 bei Arr. *Alan.* II, 16. Es handelt sich um eine der wenigen Heraklessagen, die sich literarisch wie bildlich in früher Zeit feststellen läßt und die ihrem Grundinhalt nach beständig geblieben ist; vgl. F. Brommer, *Herakles - Die zwölf Taten des Helden in antiker Kunst und Literatur*, Münster / Köln 1953, 39 ff.

⁹ Fränkel, *Parmenidesstudien*, 159 der - im Hinblick auf χ 376 und Pind. *Isthm.* VIII 58 - „mit vieler bedeutsamer Rede ausgestatteter (Weg)“ liest; dem schließen sich im Wesentlichen auch Bormann, *Parmenides*, 29 „mit vieler Kunde ausgestattet“ und Riezler, *Parmenides*, Frankfurt am Main 1934, 27 „kundenreichen Weg“ und U. Hölscher, *Parmenides*, 11 mit „Kunde-reichen Weg“ an. Coxon, *Fragments*, 44, 157 spricht von „the way of much discourse.“

¹⁰ Vgl. L&S s.v. φήμη I.) 4. φᾶμαι *songs of praise*, Pind. *P.* II, 16; II.) poet. periphr. for λόγοι Soph. *Ph.* 846; common report, tradition, legend ἀλλ' ἔστι φήμη ... A. Supp. 760; πολιαὶ φήμαι Eur. *El.* 701; cf. Plat. *Phlb.* 16c, Lg. 713c; αἱ ἀρχαῖαι φ. Plb. XII 3, 2; μνήμην παρὰ τῆς φήμης λαβῶν Lys. II 3; die Übersetzung von Cerri, *Parmenide*, 147, 167 „strada ricca di canti“ trifft nicht ganz den Sinn.

¹¹ Nach Karsten, *Parmenidis reliquiae*, 54, sowie Diels, *PL*, 46; dann insb. Verdenius, *Parmenides*, 66 ff.; nach Tarán, *Parmenides*, 11, mit der Göttin des Verses 22 identisch; ähnlich auch Coxon, *Fragments*, 157: „the way is prescribed by the Goddess.“ Die Tatsache, daß sich der Relativsatz sowohl auf die Göttin als auch auf den Weg beziehen kann, stellt Fränkel, *Parmenidesstudien*, 160 fest.

¹² δαίμονος ist nach *Cod. Laur.*; Sextus Empiricus zieht δαίμονος als *gen. masc.* zu λόγος. U. v. Wilamowitz, *Lese Früchte*, Hermes 34, 1899, 204 nimmt die Konjektur Steins auf und bezieht das Wort auf die Heliaden, deshalb δαίμονες; „Die in dem Proömium des Parmenides auftretenden Wesen sind δαίμονες. Nur dies gibt 1, 3 Sinn. ὁδὸς δαίμονος, „der Weg zu dem Dämon“, ist kein Griechisch.“ *GHI*, 367; ähnlich Kranz, *Aufbau und Bedeutung*, 1161 und neuerdings auch M. Tulli, *L'esortazione di Parmenide al sapere*, in: *Mega nepios. Il destinatario nell'epos didascalico*, a c. di A. Schiesaro, Ph. Mitsis, J. Strauss Clay, *Materiali e Discussioni per l'analisi dei testi classici XXXI*, Pisa 1994, 38; Demgegenüber argumentiert Deichgräber, *Auffahrt*, 22₂ völlig richtig, daß Wilamowitz mit der Möglichkeit, daß „δαίμονος auch anders als Genetiv des Zieles gefaßt werden kann, nicht gerechnet, und die Pindarstelle mit *gen. poss.*, *Ol.* II 70 ... “Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρόνου τύρσιν, *schol.* τὴν ὑπὸ Διὸς δεδειγμένην αὐτοῖς...” nicht herangezogen hat; Ähnlich auch Coxon, *Fragments*, 157: „the genitive is possessive; the way ‘belongs to’ the goddess, perhaps in the sense not merely that it leads to her but that it is prescribed by her.“

dem der Mysterien getragen wird, ein Weg des Sonnengottes gewesen ist.¹³ Um sich darüber mehr Klarheit zu verschaffen, mögen einige Erklärungen des Wortgebrauchs von δαίμων vorangestellt werden.

In homerischen Epen gilt Daimon als Bezeichnung einer unbestimmten, sich überwiegend feindlich auswirkenden göttlichen Macht. Im Gegensatz zum verwandten, zur Beschreibung einer personifizierten Macht dienenden Ausdruck θεός, repräsentiert δαίμων eine meist zufällige und allgemeine Kraft, die ins Menschenleben unabdingbar und schicksalhaft eingreift. So treten θεός und δαίμων oft fast synonym auf.¹⁴ Die Wortbedeutung ist ziemlich wechselhaft, da es sich von einem ganz abstrakten Numen bis zu einem ganz bestimmten Gott hin erstreckt.¹⁵ Merkwürdig bleibt dabei, daß der Ausdruck in einer unübersehbaren Beziehung zum Reich der Toten steht. Aischylos legt diesen Namen dem toten Dareios bei, Hades wird als δαίμων χθόνιος inschriftlich bekundet¹⁶, mitunter heißt δαίμων die Seele des Verstorbenen¹⁷ oder gar der Tod¹⁸; in

¹³ F. M. Cornford, *Principium Sapientiae*, Cambridge 1952, 118₁ erklärt die Apposition für *masc.* und bezieht δαίμονος auf Helios; so auch R. Galvez Garduño, *El Proemio de Parmenides y el arte del acertijo*, Nova Tellus IV, 1986, 10 ff.: „El género de la deidad parece relacionarse con el sentido en que se tome *polyphemos*. Si este adjetivo se toma como „muy famoso“, la deidad puede muy bien ser Helios, pues era famoso para griegos el camino que Helios recorría diariamente alumbrando a los mortales. Esta referencia al „camino muy famoso del dios“... nos trae a la memoria, si nos identificamos con los lectores contemporáneos de Parménides, el mito de Faetón...“

¹⁴ Während in der Odyssee Daimon nie als Bezeichnung der olympischen Götter vorkommt, scheint in einigen Iliasstellen dieser Ausdruck mit Zeus verbunden zu sein. E. Hedén, *Homerische Götterstudien*, Uppsala 1912, 81-93; vertritt eine unhaltbare Theorie, derzufolge (S. 93): „δαίμονες einmal eine allgemeine Bezeichnung der Götter gewesen sind. Es hat dies zu einer Zeit stattgefunden, da die Götter nicht durch die Kunst ausgestaltet waren und folglich wenig persönlich gedacht wurden, wie auch ihr Wirken zufälliger und planloser war...“ Ob Individualisierung oder Personalisierung der Götter als Folge ihrer künstlerischen Darstellung zu beurteilen ist, ist fraglich; zum homerischen Wortgebrauch vgl. S. E. Basset, *Δαίμων in Homer*, CR 33, 1919, 134-136; M. Untersteiner, *Il concetto di δαίμων in Omero*, A&R XLI, 1939, 90 f.; E. Ehnmark, *The Idea of God in Homer*, Uppsala 1935, 83 ff.; und insb. G. François; *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots θεός, δαίμων dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Paris 1957, 54: „δαίμων signifie(ra)it une Puissance surnaturelle, souveraine et impersonnelle. Dans ce cas, nous proposerions de traduire ce mot par *le Sort*.“ Zur Anrede δαίμόνιε vgl. E. Brunius-Nilsson, *ΔΑΙΜΟΝΙΕ. An Inquiry into a Mode of Apostrophe in Old Greek Literature*, Uppsala 1955.

¹⁵ Vgl. Orph. *hymn.* LXXIII auf Daimon bezieht sich unmittelbar auf Zeus; Hes. *theog.* 991 nennt Phaeton „δαίμονα δῖον“; Helios heißt ὄλβιος δαίμων, Procl. *Lyc.* 33, 45. Als schwindender und wiederkehrender Gott heißt Apollon „Daimon“; vgl. K. Latte, *Daimon im altgriechischen Volksglauben*, Actes du 5. congr. intern. d'hist. des religions, 1929, 186 ff.

¹⁶ C. I. G. 1034

¹⁷ Eur., *Alk.* 1003; Luc. *De morte Peregr.* 36; C. I. G. 5872., 5858 b., vgl. von Sybel in RML, s. v. *Daimon*, 938

¹⁸ δαίμων βάσκανος, φθονερός, ἀλόγιστος, λυπηρός, ταχύς, νηλεής, κοινός, κακός, ἀπρόιδης = CIG 710; 1499; 2059; 2237; 2767; 3123; 3344b; 3627; 4137; 6200; 6239; 6257; 6281; 6292; 6858 vgl. von Sybel in RML, s.v. *Daimon*, 938

Platons *Kratylos* werden die Guten nach dem Tod zu Daimonen: ἐπειδὴν τις ἀγαθὸς ὢν τελευτήσῃ, μεγάλην μοῖραν καὶ τιμὴν ἔχει καὶ γίγνεται δαίμων κατὰ τὴν τῆς φρονήσεως ἐπωνυμίαν.¹⁹ Nach dem Gesagten wird jedoch die Frage nicht mehr zu unterdrücken sein, wie es dazu gekommen war, daß der Gott wie der Tote unter einen gemeinsamen Nenner gebracht werden könnten? Die Erklärung scheint in der Wortverwendung bei Hesiod zu liegen, wo erzählt wird, wie die Menschen des goldenen Zeitalters nach dem Tode zu guten Daimonen wurden, die in Nebel gehüllt auf der Erde umhergehen, das Recht unter den Menschen hütend und Reichtum schenkend.²⁰ Ähnliches findet sich in Platons *Gesetzen*, wo erklärt wird, daß im Zeitalter des Kronos die Daimonen als γένος θειοτέρος τε καὶ ἀμείνους über die Menschheit herrschten.²¹ Die mythische Vorwelt, die in Hesiods Anschauung heroisiert und spiritualisiert wird, ist somit in der Gegenwart nicht nur anwesend, sondern auch wirksam.

Als besonders illustrativ erscheint uns die dem Pythagoras zugeschriebene Auffassung bei Alexander Polyhistor, derzufolge „der Aer voll von Seelen ist, welche Heroen und Daimonen heißen, und den Menschen die Träume, Zeichen und Krankheiten zuführen; ihretwegen werden auch Reinigungen, apotropäische Riten, Wahrsagungen, Zeichendeutung und Ähnliches verrichtet.“²² Dieselbe Erklärung bietet Platons *Gastmahl*: Daimon / Daimonion ist sozusagen der *spiritus agens*, der zwischen den Sterblichen und den Göttern vermittelt: „καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ. Durch das δαιμόνιον geht die Mantik, die Technik der Priester in bezug auf Opfer und Einweihungen und Zaubersprüche und allerlei Wahrsagung und Bezauberung.“²³

Im *Prooimion* wird der Dichter auf seinem Weg von den Rossen getragen, wie es gleich einleitend gesagt wird. Gigante konnte mit vollem Recht behaupten, daß „la presenza delle cavalle all’inizio del viaggio dalla notte alla luce, dalle opinione alla verità, dal molteplice all’uno, non è stata veramente spiegata.“²⁴ Der allegorischen - und deutlich

¹⁹ *Crat.* 398b

²⁰ Vgl. *Erga* 121; nach M. Detienne, *De la pensée religieuse a la pensée philosophique. La notion de Daimôn dans le Pythagoreisme ancien*, Paris 1963, 57-117 ist die pythagoreische Diatribe ein Streben, die Seele von dem Körper zu befreien und zum Daimon des goldenen Zeitalters zu werden; diese Daimones bewohnen die Insel der Seeligen, die nach pythagoreischem Glauben in der Sonne und Mond lokalisiert sind.

²¹ *Leg.* 713d

²² *Diog. Laert.* VIII, 32

²³ *Symp.* 202e-203a

²⁴ M. Gigante, *Visitò Parmenide l’Heraion alla foce del Sele?* PP CCL 1990, 37

platonisierenden²⁵ - Interpretation des Sextus zufolge versinnbildlichen die Pferde die unvernünftigen Triebe und Verlangen der Seele.²⁶ Die Pferde heißen aber πολύφραστοι. Die Deutung dieses Adjektivs hängt davon ab, ob es passiv oder aktiv ausgelegt wird. Francotte, der den aktiven Sinn hervorhebt, liest „disertes“, „éloquent.“²⁷ Diese Lektüre hat sicher ihre Berechtigung, da den Pferden im Volksglauben und Religion die prophetische und divinatorische Gabe zugeschrieben wird; damit hängt auch ihr Sprachvermögen zusammen.²⁸ Ein klassisches Beispiel dafür sind die Rosse des Achilles, die diesem den Tod verkünden.²⁹ Die Rosse des Prooimions sind aber offenbar keine divinatorischen Tiere, die sich mit dem Dichter oder mit anderen Figuren des Prooimions unterhalten oder Orakeln erteilen würden. Was sind sie aber dann? Von dem homerischen Wortgebrauch ausgehend, deutet Mourelatos die πολύφραστοι ἵπποι als „much-prompted horses“ oder „much guided horses“ indem er sich auf die Juxtaposition von φέρον ἵπποι ... κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον beruft.³⁰ Dies ist eine zwar mögliche, doch wenig überzeugende Lesung. Nicht einmal andere Deutungen können dieses Wort enträtseln. Obwohl πολύφραστος erstaunlicherweise in der griechischen Literatur bis zum vierten Jhd. ἄπαξ ist (die von L&S angegebene Bedeutung ist *very wise*), gibt es keinen zwingenden Grund, das Adverb aus dem homerischen Wortgebrauch heraus zu erklären. An die bei Nonnos (IV, 275) und Oppianos (*Cyn.* 4, 6) belegte Bedeutung haben sich übrigens schon Karsten mit „solertes“ und Diels mit „vielverständlich“ gehalten. Die „Klugheit“ des Pferdes ist ja bezeichnend. Schnelligkeit, Kraft, und Instinkt aber auch gewisse Unergründlichkeit seines Wesens haben wohl dazu beigetragen, daß dem Pferd im Volksglauben übermenschliches Wissen zugeschrieben wurde. Der *equus presagus* ist die Erbschaft einer grauen Vorzeit.³¹ Aber welches außerordentlichen Wissens ist den

²⁵ Vgl. *Phaedr.* 246

²⁶ Vgl. Sext. *adv. math.* VII pp. 112: „ἐν τούτοις γὰρ ὁ Παρμενίδης ἵππους μὲν φησὶν αὐτὸν φέρειν τὰς ἀλόγους τῆς ψυχῆς ὁρμᾶς τε καὶ ὀρέξεις, κτλ.“

²⁷ A. Francotte, *Les disertes juments de Parménide*, *Phron* 3, 2, 1958, 83-94

²⁸ J. von Negelein, *Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult*, *Zeitschrift des Vereins f. Volkskunde*, XI, 1901, 406-420; XII, 1, 1902, 14-25; 377-390, auf der S. 409

²⁹ *Ilias* 19, 401: φράζεσθε σαωσέμεν ἠνιοχῆα

³⁰ Morelatos, *The Route*, 20²⁸ deutet φράξω als „to call one's attention to“, „to attend to.“ und äußert die Meinung, *φράξω and its Derivatives in Parmenides*, *CP* 60, 4, 261-262: „the idea of wise or eloquent horses is bound to appear puzzling in the context of Parmenides' journey. The horses certainly do not display any wisdom in the poem; it is Heliades who guide the charioteer to the goddess.“

³¹ Vgl. F. Schachermeyer, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, München 1950, 117

Pferden des Prooimions zuzutrauen? Wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß der Weg, auf dem die Rosse den Dichter tragen, ἀπ' ἀνθρώπων ἔκτος πάτου führe; dies kann aber nur von einem Jenseitsweg behauptet werden. Es würde hier zu weit abführen, das von L. Malten und J. von Negelein vorgebrachte, die Verbindung des Pferdes mit dem Jenseits beleuchtende Material, breit und lang zu erörtern und so werden wir uns kurz fassen. Das Pferd ist im Glauben der Indoeuropäer ein Todestier κατ' ἐξοχήν; es wird oft zum Begleiter der Unterweltmächte, die gelegentlich seine Gestalt annehmen.³² Sein Erscheinen verheißt den Tod³³ und als Todesdämon entrückt es die Seelen der Verstorbenen ins Jenseits. Es ist ein Tier, das den Weg ins Jenseits kennt und mit dem der Entrückungsgedanke eng verbunden ist.³⁴ Wenn nun πολύφραστος nicht aus dem Homerischen Wortgebrauch, sondern im Sinne von *solertes* zu deuten wäre, so dürfte es wohl auf die außerordentlichen Fähigkeiten des Pferdes hindeuten, zu denen auch das Wissen um den Weg nach Jenseits gehört.³⁵

Nun verweist die Anwesenheit von Heliostöchtern darauf, daß der Dichter auf dem Weg des Helios getragen wurde.³⁶ Doch warum ist der Jenseitsweg der Weg des Sonnengottes? Die Beziehungen des Helios zu der Unterwelt sind gut bekannt. Wie sein Weg hinter das Horizont in die Unterwelt führt und daher ein Jenseitsweg sei,³⁷ so ist

³² Hades heißt κλυτόπωλος Λ 445, E 654, Π 625; vgl. A. W. Verrall, *Death and the Horse*, JHS XVIII, 1898, 114; in der Apokalypse (VI 8) reitet der Tod einen ἵππος χλωρός; Zur Vorstellung des pferdgestaltigen Todes vgl. L. Malten, *Das Pferd im Totenglauben*, JDAI XXIX, 1, 1914, 210

³³ Vgl. Artemidor. I, 56: ein Roß im Traum zu sehen bedeutet für den Kranken den Tod; Die Fähigkeit des Pferdes, den Tod zu verkünden, ist nach J. von Negelein der „Rest eines universell gewesenen Tier- und Ahnenkultus, der später in den Dienst der Veneration anthropomorphen Gottheiten getreten ist.“ vgl. J. von Negelein, *Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult*, Zeitschrift des Vereins f. Volkskunde, XI, 1901, 406-420; XII, 1, 1902, 14-25; 377-390, zitiert aus 411;

³⁴ vgl. J. von Negelein, *ibid.*, 413 ff.; M. O. Howey, *The Horse in Magic and Myth*, London 1923; V. I. Propp, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino 1949, 274 ff.; vgl. auch H. Jähns, *Roß und Reiter in Leben und Sprache, Glauben und Geschichte der Deutschen, Eine kulturhistorische Monographie*, 2 Bde., Leipzig 1872;

³⁵ *Apastambaçrautasútra* 13, 4 erläutert durch *Taittiriyaçráhmana* 3, 8, 22, 1: „die Menschen kannten den Weg zur Himmelswelt nicht, aber das Pferd kannte ihn.“

³⁶ Es handelt sich keineswegs um den Wagen der Muse, wie Morrison, *P&E*, 59 denkt; vgl. Empedokles bei Sext. VII 124 = DK 31 B 3; Pind. *Ol.* IX 80-81; *Isthm.* II 1-3; VIII 62; Bacch. V 176

³⁷ Zu der Hadesfahrt der Sonne in der orientalischen Anschauung vgl. E. Sieg, *Der Nachtweg der Sonne in der vedischen Anschauung*, GGN, 1923; K. Sethe, *Altägyptische Vorstellungen vom Lauf der Sonne*, SBPAW, 1928, 259 ff.; J. F. Healey, *The Sun Deity and the Underworld: Mesopotamia and Ugarit*, in: B. Alster (ed.), *Death in Mesopotamia*, Copenhagen Studies in Assyriology, Copenhagen, 1980, 239-242; W. Heimpel, *The Sun at Night and the Doors of Heaven*

auch Helios nicht nur ein Licht- Gerechtigkeits- oder Heil-gott, sondern auch der Unterweltsherr, der als Unterweltssonne, ἥλιος ἀνήλιος und Jenseitsrichter³⁸ mit Hades identifiziert wird.³⁹

Nach dem Gesagten dürfen wir die vorher zurückgestellte Frage wieder aufnehmen, was mit dem Daimon im Prooimion eigentlich gemeint sei und warum der Weg, den der Dichter befährt, als ein Weg des Daimons namhaft gemacht wird. Es steht von vornherein fest, daß selbst wenn in der Kosmologie bei Aëtios und Simplicios die Göttin des Parmenides δαίμων heißt, ist dieser Ausdruck auf die offenbarende Göttin des Prooimions wohl schon darum nicht zu beziehen, weil die Apposition ὁδὸς δαίμονος maskulin ist. Es ist aber ebensowenig mit Stein und Wilamowitz als Weg der Heliaden zu verstehen. Die ὁδὸς δαίμονος ist ein Jenseitsweg auf dem Sonnenweg, wo der Erkorone von den Rossen geleitet wird. Wenn nun diese Pferde πολύφραστοι heißen, so mag wohl damit gemeint werden, daß sie den Weg nach Jenseits kennen. Es ist ein Weg des allwissenden Unterweltsherrn Helios, auf dem der Dichter zum Licht emporgebracht wird, denn auf dem Weg des Daimons gelangt er ins Jenseits.⁴⁰

Derselbe Weg bringt nun den Dichter κατὰ πάντ' ἄστη, „über alle Wohnstätten hin“ nach der dielschen Fassung.⁴¹ Aus dem von Coxon durchgeführten

in *Babylonian Texts*, *Journal of Cuneiform Studies* 38, 1986, 127-171: der Sonnengott öffnet das Himmelstor des Westens und seine Licht dringt in die Unterwelt ein; dann richtet er die Toten auf dem „Verklärungsort.“ Nachdem er im weißen Haus gegessen hat, legt er sich zum Schlaf im *kummu* hin; morgens steigt er wieder durch das östliche Himmelstor zur Oberwelt auf.

³⁸ Belege bei F. J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis*, Münster 1918, 83 ff.; bei den Astrologen wird das Richteramt mit der Sonne verbunden: Vett. Val. I, 7; Iulian von Laodikeia, *Catal. cod. astr.* V, 1, p. 188, 28; vgl. F. Boll, *Die Lebensalter* (1913), in: *Kl. Schr.*, 208; vgl. auch H. Usener, *Götternamen, Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1895, 179 ff.

³⁹ Vgl. J. E. Harrison, *Helios-Hades*, 13; vgl. auch eine Stiftungsurkunde des Tempels zu Smyrna, in dem die Götterbilder von Πλούτων-ἥλιος und Κούρη-Σελήνη standen, *Ditt. Syll.* II² Nr. 583, 20; dazu vgl. ἡελίοιο πύλαι ω 12 als Tor der Unterwelt; bei Plutarch *de def. or.*, 945 C heißt es, daß Helios die gereinigten Seelen nach dem Tode in seinem Lichtreich aufnimmt. Es ist der Wunsch jeder Seele, in der Unterwelt das Licht der Oberwelt zu schauen dürfen; so berichtet auch Pindar *frg.* 129, 130; *Ol.* II, 61 ff., daß sich die Guten in der Unterwelt des Sonnenlichts erfreuen werden; nach Arist. *Ran.* 454 f. scheint die Sonne den Seligen im Hades; nach Empedokles 31 DK B 52 brennen „viele Feuer unter der Erde...“; hierzu Rohde, *Psyche* II, 210;

⁴⁰ in Plat. *Phaed.* 107d wird von Daimones als von Jenseitsbegleitern der Gestorbenen gesprochen: λέγεται δὲ οὕτως, ὡς ἄρα τελευτήσαντα ἕκαστον ὁ ἕκαστου δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει, οὗτος ἄγειν ἐπιχειρεῖ εἰς δὴ τινα τόπον, οἱ δὲ τοὺς συλλεγόντας διαδικασαμένους εἰς Ἅιδου πορεύεσθαι μετὰ ἡγεμόνος ἐκείνου ᾧ δὴ προστέτακται τοὺς ἐνθένδε ἐκεῖσε πορεύσασθαι.

⁴¹ H. Diels, *Ein orphischer Demeterhymnus*, Festschr. Th. Gomperz, Wien 1902, 14 beruft sich auf ein Vers auf dem orphischen Goldblättchen aus Thurioi: Ἥλιε Πῦρ διὰ πάντ' ἄστη

Manuskriptenvergleich ergibt sich jedoch, daß während ἄσθη nur in Mutschmanns Sextusausgabe vorkommt,⁴² steht im *editio princeps* des *Codex Laurentianus* 85, 19 das sinnlose πάντ' ἄτη⁴³; andere Manuskripte überliefern πάντ' ἄντην (Heyne), πάντᾶτη (L) und πάντα τῆ (E ζ). Coxon liest mit Heyne ἄ(ν)τη(ν) und versteht es unter Berücksichtigung der Iliasstelle Θ 399-400,⁴⁴ wo angeblich πάλιν τρέπεσθαι eine Antithesis von ἄντην ἔρχεσθαι bildet, als „goddess way..., which carries through every stage onwards a man of understanding.“⁴⁵ Diese Auffassung kann aber nicht gehalten werden, da ἄντην in der besagten Iliasstelle nicht „onwards“, sondern eher im Sinne der Widerstreben und Auseinandersetzung aufzufassen sei.⁴⁶ Auch andere Lesungen geben keinen sicheren Aufschluß über den Sinn der Stelle. Meineke und W. Jaeger lesen ἄσινῆ im Sinne von „a way of salvation“,⁴⁷ Karsten, Riaux und Zeller bevorzugen ἄδοη⁴⁸, was am prägnantesten Kingsley mit „through the vast and dark unknown“ wiedergibt.⁴⁹ Die dem text geringste Gewalt antuende Emendation von G. Cerri, der das *conj. praes.* ἔη heraushebt und ἡ κατὰ πάνθ' ἄ τ' ἔη φέρεται... „che porta... per tutte le cose che siano“ liest, gibt - trotz einem etwas gequälten Deutungsansatz - nicht viel Sinn.⁵⁰ Wie dem auch sein mag, muß letztlich eingestanden werden, daß keine der vorgeschlagenen Lesungen mehr Gewicht als die übrigen hat. Wie die Stelle einst geheißt habe, werden wir erst

νίσεαι.; vgl. Orph. *frg.* 47, 3 Kern; diese Lesung wird verteidigt von W. J. Verdenius, *Notes on Presocratics*, Mn III, 13, 1947, 284 f.: „So the words κατὰ πάντ' ἄσθη are a continuation of the image begun with the horses and the way“ und neuerdings von J. H. Leshner, *The Significance of κατὰ πάντ' ἄ(σ)θη in Parmenides Fr. 1.3*, *AncPh* XIV, 1, 1994

⁴² Vgl. *Sexti Empirici Opera, vol. II, Adversus Dogmaticos Libros Quinque Continens*, ed. H. Mutschmann, Lipsiae 1914

⁴³ A. H. Coxon, *The Text of Parmenides fr. 1. 3*, *CR* XVIII (LX), 1, 1968, 69: „This meaningless reading is completely clear and (one would have thought) unmistakable. It seems probable that Mutschmann's eye had been caught by the word πολύφραστοι, which stands immediately below in the next line of the manuscript.“

⁴⁴ Βάσκ' ἴθι, ἴρι ταχεῖα, πάλιν τρέπε μηδ' ἔα ἄντην | ἔρχεσθ'

⁴⁵ Coxon, *Fragments*, 45 u. 158-159

⁴⁶ Vgl. R. Renehan, *Review of Coxon 1986*, *AncPh* 12, 1992, 401

⁴⁷ Jaeger, *Theology*, 225²³, dem folgt auch O. Becker, *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken*, *Hermes Suppl.* 4, Berlin 1937, 140. Tarán, *Parmenides*, 12 behauptet von der Emendation: „this would give to the proem a religious meaning, but the emendation is unnecessary.“

⁴⁸ Zeller, *PG*, 568; Karsten, *Parmenidis reliquiae*, 54 f.; vgl. 29: „siquidem in celebrem me vexerunt viam Daemonis quae per arcana omnia fert doctum virum.“ So auch Riaux, *Parménide*, 207: „puisqu' ils m'ont conduit sur la route glorieuse de la divinité qui introduit le mortel savant au sein de tous les secrets“

⁴⁹ Kingsley, *Reality*, 26

⁵⁰ G. Cerri, *Il v. 1, 3 di Parmenide: la ricognizione dell'esperienza*, in: *ΜΟΥΣΑ*, Scritti in onore di G. Morelli, Bologna 1997, 57-63; u. *Parmenide*, 169

dann mit voller Zuverlässigkeit erfahren können, „wenn künftige Ausgrabungen im Μουσεῖον von Velia das Gedicht des Eleaten in Stein gegraben ans Tageslicht bringen sollten.“⁵¹ Bis dahin werden wir uns entweder mit eigener Interpretationskunst begnügen müssen, oder die Stelle als unverständlich ausklammern.⁵²

Der Weg trägt den εἰδότεα φῶτα, den „wissenden Mann“ liest Diels⁵³ und mit ihm ausnahmslos alle Interpreten des Prooimions;⁵⁴ andere fügen hinzu: „wissend“ muß hier im Sinn von „eingeweiht“ verstanden werden.⁵⁵ Doch drängen sich gegen solche Überstetzung sofort die Bedenken auf, denn wie käme es eigentlich dazu, daß sich der Dichter schon vor der göttlichen Offenbarungsrede für wissend hält und wie wäre der Umstand zu erklären, daß er am himmlischen Tor von der Göttin mit κοῦρος angeredet wird, was ja zu einem „Eingeweihten“, „Wissenden“ schlecht paßt. Zwar läßt sich einwenden, daß χαῖρε νέον φῶς als übliche Anrede des Neophyten in eleusinischen Mysterien gegolten hat,⁵⁶ doch wäre es nicht eine unerhörte Anmaßung, wenn ein Begnadeter, der vorderhand noch keine Sicherheit hat, ob seine Hoffnung in Erfüllung

⁵¹ Zitat aus Diels, *PL*, 27

⁵² Vgl. auch H. A. S. Tarrant, *Parmenides B I, 3. Text, Context and Interpretation*, Antichthon 10, 1976, 1-7; N.-L. Cordero, *Les vers 1, 3 de Parménide* („La Déesse conduit à l'égard de tout“), *Revue Philosophique* 107, 1982, 159-179; H. Pelliccia, *The Text of Parmenides B I, 3 DK*, *AJPh* 109, 1988, 513-522; A. Markos, *Bemerkungen zum Vers B I, 3*, *Platon* 1998, 50, 112-125; M. Pozdnev, *De Parmenidis fragmento B I, 3*, *Hyperboreus* 7, 1-2, 2001, 91-101 liest mit G. Hermann αὐτή.

⁵³ Vgl. *PL*, 49 mit Hinweis auf die Verwendung von εἰδώς im Sinne der Mysterienterminologie.

⁵⁴ So schon Fülleborn, *Fragmente*, 37 „der gepriesene Pfad der Gottheit führt den klugen Sterblichen ins Reich der unerkannten Wahrheit“; Karsten, *Parmenidis reliquiae*, 55: „εἰδότεα Φῶτα dicit sapientiae studiosum, quamquam nondum doctrina perfectum“; ebenso Mullach, *Fragmenta*, 116: „εἰδότεα φῶτα nominant virum qui quamvis supra vulgus sapiat, tamen nondum perfecta eruditione repletus sit.“; Fränkel, *Parmenidesstudien*, 160: „Die Erkenntniskraft (die Göttin, oder der Weg) führt den Wissenden, den der das Ziel schon kennt, an jeden beliebigen Ort.“ Deichgräber, *Auffahrt*, 26: „An die Stelle seiner Person tritt mit Vs. 3 jeder Mensch überhaupt, wenn er nur einen philosophischen Eros und damit das Wissen besitzt“; 28: „ein wissender Mensch“; Mansfeld, *Offenbarung*, 225-227: „Εἰδώς deutet eine in der Vergangenheit erworbene Erkenntnis an.“ Bormann, *Parmenides*, 61: „Der Weg führt den Wissenden, d. h. den mit der Reise vertrauten...“ Coxon, *Fragments* 44 u. 158: „a man of understanding“; Cerri, *Parmenide*, 169: „l'uomo che sa“, „il sapiente.“

⁵⁵ Nach C. M. Bowra, *The Proem of Parmenides*, in: *Problems in Greek Poetry*, Oxford 1953, 50 ff. = *CPh* 32, 1937, 109: „The 'man who knows' comes from religion and has more than an echo of 'initiate.'“ So auch W. Jaeger, *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin 1954-55³, 120; Burkert, *Proömium*, 5: „εἰδώς hat hier eine Sonderbedeutung: der „Eingeweihte“, der „Myste“; dazu vgl. die Diskussion verschiedener Deutungen bei M. R. Cosgrove, *The ΚΟΥΡΟΣ Motiv in Parmenides B I. 24*, *Phron* XVIII, 1973, 88 f.

⁵⁶ Vgl. Firm. Mat. 19

geht und ihm der Zugang zur Welt der Götter freigegeben wird, sich bereits am Anfang der Jenseitsreise selber als εἰδώς, „wissend“ designieren würde?⁵⁷

Wen trägt aber eigentlich dieser Weg wenn nicht einen wissenden Mann? Unser Dichter wird von den Heliostöchtern begleitet, er müßte daher auf einem Weg gewandert sein, der wohl dem Sonnengott selbst gehört. So können wir an dieser Stelle nicht umhin, die Gefahr auf sich zu nehmen, eine bislang unberücksichtigte Lesart in Vordergrund zu ziehen, und φωτα nicht als *acc. sing. masc.* von φώς, „Mann“, sondern eher als *acc. pl. neutr.* von φῶς, eine Kontraktion von φάος, „Licht“, zu fassen. Der Satz müßte alsdann lauten: „(auf den Weg), der die wissenden Lichter trägt...“ Was mit diesen Lichtern gemeint worden sein könnte, stellt sich heraus, sobald man sich die in der antiken Astronomie übliche Bezeichnung von Sonne und Mond als τὰ φωτα im Gegensatz zu den Planeten und Fixsternsphäre vergegenwärtigt. Helios heißt ja οὐράνιος φῶς, ζῶης φῶς (Orph. *hymn.* VII, 2 & 18), in Homer finden sich die Ausdrücke wie φάος Ἥελίοιο (δ 540), λαμπρὸν φάος Ἥελίοιο (A 605) und die Epitheta wie πασιφαής (Orph. *hymn.* VI, 14), παμφανῶν (ν 29), φαεσίμβροτος (κ 138, 191; Hes. *Theog.* 958; Pind. *Olymp.* VII, 39); auch Parmenides sollte nach Plutarch das von der Sonne auf den Mond zurückgeworfene Licht ἀλλότριον φῶς genannt haben.⁵⁸ Daß das Licht des Helios εἰδώς, wissend, heißt, leuchtet gleichfalls ein, da der Sonnengott gerade diejenige Instanz ist, die „aus dem heiligen Äther über alles Land und über das Meer mit seinen Strahlen schaut“ (Hom. *hymn. Dem.* 69), und als κόσμου τὸ περιδρομον ὄμμα, ὄμμα δικαιοσύνης (Orph. *hymn.* VII, 14 & 18),⁵⁹ *mundi oculus* (Ovid. *Met.* IV, 228),⁶⁰ πανόπτης (Aesch. *Prom.* 91;

⁵⁷ Mit dem Hinweis die Optative ἰκάνοι und σπερχοίατο, die itinerativ sind, argumentiert Tarán, *Parmenides* 13, 16, 27, 30, daß es sich um „repeated experience“ handelt. Εἰδώς φῶς ist „the man who knows, because he has already travelled on it.“ Daß die genannten optative nicht notwendig itinerativ sein müssen, zeigt Mourelatos, *The Route*, 17₂₁. ; hierzu vgl. U. Hölscher, *Parmenides. Vom Wesen des Seienden*, Frankfurt am Main 1969, 72: „die imperfektivischen Formen, in denen am Anfang die Fahrt geschildert wird, bezeichnen nicht die Wiederholung des Vorgangs, sondern das Zuständliche der einmal erlebten Fahrt.“ Die Anschauung, daß die göttliche Offenbarung öfters wiederholt, ist unbegründet; seine Vision ist ein einmaliges Erlebnis. Tarán, *Parmenides*, 31 sieht bekanntlich in der religiösen Vision des Dichters „an literary device“; vgl. die Kritik an der rationalistischen Interpretation Tarán's bei E. L. Miller, *Parmenides The Prophet?*, *Journ. of the Hist. of Philos.* 1968, VI, 1, 67-69

⁵⁸ Vgl. *adv. Colot.* XV 1116a = 28 DK B 14: νυκτιφαῆς περὶ γαίαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς; vgl. Empedokles nach Achill. *Is.* XVI 46, 6 M= DK 31 B 45: κυκλοτερὲς περὶ γαίαν ἐλίσσεται ἀλλότριον φῶς.

⁵⁹ Zur Auffassung der Sonne als Auge vgl. auch Soph. *Antig.* 102, 879; Eur. *Iph. Taur.* pp. 194; Eurip. *frg.* 531 Nauck: „τὸν Δία καὶ (οὐρανὸν) ἠλιωπὸν“; Auge des Äthers: Aristoph. *Nub.*

frg. 186, 192, *Orph. frg.* 47, 10), πανδερκής (*Orph. hymn.* VII, 17),⁶¹ ὁ πάντα λεύσσων (*Soph. Oed. Col.* 869), ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει (λ 109; μ 326) allsehend und zugleich allwissend sein muß (*Aesch. Ag.* 632-633 T 7).⁶² Gleiches gilt allerdings von dem Mond, dessen lichthafte Natur schon die Namen der Mondgöttinnen wie Selene, Aigle, Maira zum Ausdruck bringen. Ähnlich wie die Sonne, zieht auch der Mond seine Bahn über den Nachthimmel in einem von Pferden oder Rindern gezogenen Wagen, um alle Taten der Sterblichen zu überschauen; deshalb wird er auch als allsehend und allwissend aufgefaßt.⁶³

Doch wie wäre die Rede von einem Weg der Sonne und des Mondes zu erklären? Gibt es überhaupt einen Weg am Himmel, den die beiden φῶτα durchschreiten? Die gemeinsame Bahn, auf der die Lichter ziehen, wäre in diesem Fall nicht die tägliche Laufbahn der Sonne, sondern der Gürtel des Zodiakos, durch den die Ekliptik Sonne geht, und zu welcher die Mondbahn nur unscheinbar geneigt ist.⁶⁴

Auf dieser Grundlage ließe sich die einführende Bildersprache des Prooimions etwa folgendermaßen erschließen: der Dichter ist im Gefolge der Töchter des Sonnengottes auf den vielbesungenen Weg geraten, auf dem die unsterblichen Wagenlenker wandern. Dieser Weg, der die (all)wissenden Lichter (des Helios-Hades und der Selene) trägt, führe an dem Tierkreisgürtel entlang, und endet bei einem Tor, das von den Bahnen von Tag und Nacht durchzogen wird. Es ist gleichzeitig auch der Weg des Daimons, das Bindeglied zwischen der Welt der Götter und der Sterblichen; dorthin ist der Geselle

pp. 285; Auge des Zeus: Ἡέλιε κλυτόπωλε, | Διὸς γαιήροχον ὄμμα K. Preisendanz, *PGM I*, 26 (Berlin P 5026).

⁶⁰ *Mart. Cap.* 185: *mundanus oculus*; *Ambros. Exameron* IV 1, 1 (Migne PL XIV, 188): *oculus mundi*.

⁶¹ *Macr. Sat.* I 20, 3

⁶² R. Pettazoni, *L'onniscienza di Dio*, Torino 1955, 236-239

⁶³ *Orph. hymn.* IX, 7: πανδερκής; *Maxim. περί καταρχῶν* 274: πανδερκέα Μήνην; *Man. Apoth.* IV 110: πανεπίσκοπα φέγγεα Μήνης; Preisendanz, *PGM I*, p. 154, v. 2612; 168, v. 2965: πανοπταῖα (Μήνη)

⁶⁴ Aus der Geschichte des Tierkreises lernen wir, daß der zwölfteilige Zodiakos ein Produkt einer langen Entwicklung sei. In der babylonischen Textreihe APIN, dem ältestbekanntesten Beleg der Existenz des Tierkreises, heißt es, daß der „Weg des Mondes“ von der Sonne und den fünf Planeten durchzogen werde. Da die Mondbahn um etwa 5° gegen Ekliptik geneigt ist, kann es nach E. F. Weidner, *Der Tierkreis und die Wege am Himmel*, AOF VII, 1931, 174 kaum anders verstanden werden, als daß mit dem Weg des Mondes der Tierkreisgürtel gemeint war. Es hieße dann, daß der Weg der Sonne in dem sg. Mond-Zodiak von 27 oder 28 Sternbilder oder Sternen vorgebildet ist. Die Reihe der Sternbilder konnte nämlich nur in der Nacht beobachtet werden.

unsterblicher Götter und Helden von jenseitskundigen Todespferden des lichthaften Unterweltsfürsten Helios gebracht worden.

Alsdann folgt die Beschreibung der eigenen Wagenfahrt: „...die Achse in den Naben entsandte des Syrinx' Klang, sich glühend erhitzend...“ Das Wort Syrinx wird im Griechischen bekanntlich sowohl für die durchbohrte Büchse der Radnabe, wie auch für das Rohr der Flöte gebraucht. Von diesem Doppelsinn ausgehend, versucht Kingsley (in Dieterichs Fußtapfen) zu argumentieren, daß der „συριγμός“, ein Wort für den Zischton der σὺριγξ, das die Griechen auch für das Zischen der Schlange gebraucht haben, in der magischen Praxis als „an exercise in breath control to help enter an altered state of consciousness“ verwendet wurde, und daß „syrinx“ in den magischen Papyri „was a call to silence“, wobei „to ancient mystics and magicians the journey into a greater reality was a journey made through silence The noise of a *syrinx* ist the ultimate password.“ Dies kann aber höchstens in den magischen Papyri der Fall sein, nicht aber in unserem Prooimion, wo der Dichter selbst keiner magischen Formel oder Zaubers wie in jenen späten Texten benötigt, um sich den Göttern zu nähern, da es gerade die Heliaden sind, die die Torhüterin Dike besänftigen und den Weg zur Wahrheit ebnen.⁶⁵ Kingsley behauptet des Weiteren, „that making of a syrinx also has a very special link with the sun... For an extraordinary picture is presented to the initiate of how in reality the sun has a tube hanging down from it...“ In den einschlägigen Texten hadelt es sich jedoch nicht um σὺριγξ, das Instrument, mit dem der Allgott Pan die kosmische Harmonie ertönen läßt, sondern um ἀὺλός, die aus der Sonnenscheibe hängende Röhre, bzw. windblasende Trompete, die als Urheber der die Seele des Mysten in die Ost- und Westregionen tragenden Winde aufgefaßt wird.⁶⁶ Wenn dann Kingsley darauf hinweist, daß Helios in

⁶⁵ Wenn Kingsley, *Dark Places*, 146 (mit dem Hinweis auf den pariser Zauberpapyrus PGM XIII, 933-946) schließlich versucht, dieses Zischen und Pfeiffen mit einem Schlangensexorcismus des Asklepios- und Apollonkultes zu verknüpfen, so wird der Sinn der Prooimionstelle völlig entstellt.

⁶⁶ Kingsley, *Dark Places*, Anm. auf der S. 266 zu der S. 148; Preisendanz, *PGM IV*, 550 f. - dazu Dieterich, *Mithrasliturgie*, 62 ff.; W. Fauth, *Helios Megistos*, 4 u. 7 - und die ihren Gegenstück in der *fistula Attinis* des Macr. *Sat.* I, 21, 8 f.: „*quis enim ambigat Matrem Deum terram haberi? haec dea leonibus vehitur, validis impetu atque fervore animalibus, quae natura caeli est, cuius ambitu aer continetur qui vehit terram. solem vero sub nomine Attinis ornant fistula et virga. fistula ordinem spiritus inequalis ostendit, quia venti, in quibus nulla aequalitas est, propriam sumunt de sole substantiam: virga potestatem solis adserit qui cuncta moderatur...*“ und ἀὺλός als Symbol der kosmischen Harmonie in Porph. *vit. Pyth.* X 13. Zu dem Ursprung der Winde vgl. K. Tallquist, *Himmelsgehenden und Winde*, *Studia Orientalia* II, 1928, 118 ff.; zu den die Seele zum Firmament tragenden Winden vgl. Plat. *Phaed.* 70 A; 77 B; 80 D; F. Cumont, *Les Vents et les Anges*

seinem orphischen Hymnos στρυκτής heißt, so bezieht es sich vielmehr auf den Ton der Winde,⁶⁷ als deren Ursprung die Sonne gedacht war,⁶⁸ als auf die Vorstellung einer Sphärenharmonie, die nicht dem Dahinrollen der Sonnescheibe, sondern vielmehr der Drehung des Himmelspoles oder der Himmelsachse zuzurechnen ist.⁶⁹ Diese Vorstellungen sind aber erst in der Spätantike herauskristallisiert worden und ihre Anwendung auf das altionische Weltbild, wo der Lauf der Sonne mit andersgearteten Phantasiegedanken umwoben war, ist problematisch.

Kingsley behält möglicherweise Recht, wenn er das Zischen in diesem Kontext als Merkzeichen der Sonne versteht, da es sich noch folgende Deutungsmöglichkeit vom σίρυζειν der Räder des Sonnenwagens im Prooimion bietet. In seinem orphischen Hymnos wird Helios als „der König des Weltalls“ und „Vater des Chronos“, χρόνου πάτερ gepriesen.⁷⁰ Letzteres Epitheton, das leicht zu verstehen ist, denn die Sonne vorzeiten als kosmischer Weber (bzw. Webeschütze) gedacht war,⁷¹ der mit dem Faden von Tag und Nacht das Gewebe des Eniautos webt, schmückt auch den orphischen Ewigkeits- und Sonnengott Chronos-Herakles, der sonst auch als δράκων ἐλικτός⁷² und αιολόμορφος⁷³ angerufen wird. Wie sind diese Epitheta zu verstehen? Die Neigung der Himmelsachse zur Ekliptik verursacht, daß die Sonne von der Wintersonnwende bis zur Sommersonnwende einen sich stets vergrößern den Kreis durchläuft, von dem man nur den

psychopompes, in: Pisciculi, Festschr. F. J. Dölger, Münster 1939, 70-75; zu den Winden im Tartaros vgl. B. Gladigow, *Pneumatik und Kosmologie*, Ph CXI, 1/2, 1967, 1-20

⁶⁷ Vgl. *Schol. Theocr.* I 3: τὴν δὲ σὺριγγα τῶν ἐν τῷ κόσμῳ πνευμάτων ἀνέμων διανοεῖσθαι wie auch das σὺρίζειν Luftwehen des Zeus in *Orph. frg.* 297 b, T 98 heißt: Ζεὺς δὲ τε πάντων ἐστὶ θεὸς πάντων τε κεραστής | πνεύμασι σὺρίζων φωναίσιν τ' ἀερομίκτοις.

⁶⁸ Dieterich, *Mithraliturgie*, 62; dazu vgl. die Helios tragenden Winde bei Henoch XVIII, 4; LXXII, 5. Im pariser Papyrus heißt es: ἀεροφοιτὴν ἀνέμων ἐποχοῦμενος αὔραις, | Ἥλιε χρυσοκόμα, διέπων φλογὸς ἀκάματον πῦρ, | αἰθερίαισι τριβαίς μέγαν πόλον ἀμφιελίσσων, | γενῶν αὐτὸς ἅπαντα, ἅπερ πάλιν ἐξαναλύεις. In Korinth, wo der Helios einen alten Kult hatte, galt der Sonnengott auch als Sturmgott. Der Korinther Eumelos nennt unter den Pferden des Sonnengottes Bronte und Sterope (*Hyg. fab.* 183); *schol. ad Eur. Phoen.* 3 zur Abwechslung Bronte und Astrape; vgl. auch Boll, *Aus der Offenbarung*, 120₂.

⁶⁹ Vgl. C. v. Jan, *Die Harmonie der Sphären*, Ph LII, 4, 1894, 13-37; *Orph. hymn.* 34, 16: σὺ δὲ πάντα πόλον κιθάρη πολυκρέκτω ἀρμόζεις

⁷⁰ *Orph. hymn.* 8, 13

⁷¹ Die Bahn des Surya wird mit dem aufgezogenen Faden verglichen (*Rgv.* I 115, 4-5). vgl. E. Sieg, *Der Nachtweg der Sonne*, 4: „Die Sonnebahnen des Jahres stellen gleichsam den „Aufzug“ in dem Gewebe dar, zu welchem Tag und Nacht den „Einschlag“ liefern.“ Der talmudische Schemesch heißt „Argaman“= Weber, nach Eisler, *Weltenmantel* I, 226 f.; Im hebräischen bezeichnet man die aufgehende Sonne als „Wirtel einer Spindel“ oder als „Spindel“ (ghazâla), vgl. K. Vollers, *Die solare Seite des alttestamentlichen Gottesbegriffes*, ARW IX, 1906, 179.

⁷² *Orph. frg.* 58

⁷³ *Orph. hymn.* 12, 4

Abschnitt der Tageslaufes sieht, und so wird die Sonnenbahn als eine sich immer höher windende Spirale dem Ringeln einer Schlange angeglichen.⁷⁴ Die Schlange ist also ein uraltes Sonnensymbol und ihr Zischen begleitet die Fahrt des Sonnenrades.⁷⁵ Doch sollte man den Sinn der Bilder nicht zu weit pressen...

II.

Die Fahrtschilderung setzt nun mit einem neuen Bild fort: die Heliaden, dem Wagen vorausseilend, verlassen das Haus der Nacht und stoßen die Schleier vom Haupte mit den Händen zurück... *...ὄτε σπερχοίατο πέμπειν | Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός, | εἰς φάος, ὠσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.* Warum tun sie das?

Man dürfte diese Stelle mit dem Hinweis übergehen, daß es aus einem ganz einsehbaren Grund geschieht, da die Heliaden aus der Nacht ins Licht hinüberfinden, das ja ihrer Sonnennatur zusagt.⁷⁶ Es darf jedoch gleichzeitig daran erinnert werden, daß das

⁷⁴ Vgl. A. Lobeck, *Aglaophamus* I, Königsberg 1829, 485: „*Nam Herculis nomen non prius Soli accommodari potuit, quam duodecim athla et totiem zodiaci signa constituta sunt, et hujus demum obliquitate reperta effectum est ut Sol aliquam cum serpente similitudinem habere videtur.*“

⁷⁵ *Macr. Sat.* I 17, 58: *solis meatus...variando iter suum velut flexum draconis involvit, unde Euripides* πυριγένης δὲ δράκων ὁδὸν ἤξειται τετραμόρφους ὥραις, κτλ. und *ibid.*, I 17, 69; I 19, 18; I 20, 3; vgl. *catalog. codd. astrol.* V 2, 143, 3: *Τότε ὁ δημιουργὸς οἰκείῳ νεύματι ἐκίνησε τὸν μέγαν δράκοντα σὺν τῷ κεκοσμημένῳ στεφάνῳ, λέγω δὴ τὰ δώδεκα ζῴδια, κτλ.* vgl. F. Cumont, *Textes et monuments* I, 35; vgl. auch *Eur. frag. 937* Nauck; *Porphyr. De abst.; Papyr. Paris.*, 939; dazu vgl. auch H. Seyrig, *Monuments syriens du culte de Némésis*, Syria 13, 1932, 59; und vor allem R. Engler, *Die Sonne als Symbol*, Zürich 1962, 135 ff.; zum Sonnengott auf dem von geflügelten Schlangen gezogenen Wagen an einem altboiotischen Demeterheiligtum vgl. Gruppe, *GMRG*, 807₂; die Deutung der Spirale als Abbild des Sonnenlaufes sei jedoch nach W. Schulz, *Zeitrechnung und Weltordnung*, Leipzig 1924, 109 ff. „ein trauriger Gedanke des Schriftstellers Willy Pastor“, der „in Folge der üblichen Ursteilslosigkeit in solchen Dingen sofort weiteste Verbreitung gefunden hat.“ Wäre nämlich die Spirale der Sonnenlauf, dann müßte 1) in sie die Horizontlinie eingetragen sein; 2) in der Mitte weit offen sein, da die kleinste Sonnenbahn immer ein sehr weiter Bogen ist; 3) wenigstens 180 Windungen haben; 4) nicht bloß Zunehmen oder Abnehmen der Tageskreise, sondern beides zum Ausdruck bringen.“

⁷⁶ Vgl. Deichgräber, *Auffahrt*, 29; Coxon, *Fragments*, 161; Cerri, *Parmenide*, 174

Verhüllen des Hauptes in den Mysterien den Symbolwert der Todesweihe hat.⁷⁷ Die Lüftung des Schleiers, die Schleierablegung, dürfte einerseits als symbolische Wiedergeburt gewertet werden, andererseits könnte es auf die Zurücklassung des irdischen Leibes hindeuten, das wie ein Kleid die Seele auf ihrer Reise ins Jenseits verhüllt.⁷⁸ Welche Rolle käme dann den Heliaden zu? Sie wären dann nicht eine bloße Teilpotenz des Sonnengottes, dienten nicht nur als die Szene verbrämendes Fabelwerk, sondern wären geradezu ein Sinnbild der zum lichten Himmel aufsteigenden Seele.

Nun kommen die Heliaden endlich dem Ziel ihrer Fahrt nahe; „...dort ragen die Torpfeiler der Bahnen von Nacht und Tag, Türsturz umfaßt sie und steinerne Schwelle. Selbst aitherisch, ist das Tor ausgefüllt mit großen Türflügeln, von denen die vielstrafende Dike⁷⁹ die Schlüssel der Vergeltung verwaltet“: „ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἕματός εἰσι κελεύθων, | καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός· | αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις· | τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληΐδας ἀμοιβούς“

Wenn wir uns nunmehr den Fragen zuwenden, wo ὁδὸς δαίμονος des Parmenides hinführt und wo die Torpfeiler der Bahnen von Nacht und Tag πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἕματός ragen, so betreten wir damit ein heiß umstrittenes Gebiet. Für einige Ausleger ist die Fahrt gen Licht nichts als Allegorie des Weges zur Erkenntnis,⁸⁰ für andere gibt es

⁷⁷ Vgl. die Parodie der Verhüllung beim Traumorakel, Aristoph., *Plut.* 731; Zur Verhüllung in den Mysterien vgl. H. Diels, *Sibyllinische Blätter*, Leipzig 1890, 122; Dieterich, *Mithrasliturgie*, 167

⁷⁸ Zum Körper als purpurnen πέπλος vgl. Porphyr. *De antro nymph.* 3, 45; Die Kleidablegung dient als Bild für die innere Ablösung und Läuterung in der Mystik, vgl. Plotin. *Enn.* I 6, 7 Henry & Schwyzer: ἐφετὸν μὲν γὰρ ὡς ἀγαθὸν καὶ ἡ ἔφεσις πρὸς τοῦτο, τεύξεις δὲ αὐτοῦ ἀναβαίνουσι πρὸς τὸ ἄνω καὶ ἐπιστραφεῖσι καὶ ἀποδυομένοις ἃ καταβαίνοντες ἠμφιέσμεθα· οἷον ἐπὶ τὰ ἅγια τῶν ἱερῶν τοῖς ἀνιοῦσι καθάρσεις τε καὶ ἱματίων ἀποθέσεις τῶν πρὶν καὶ τὸ γυμνοῖς ἀνιέναι· ἕως ἄν τις περελθὼν ἐν τῇ ἀναβάσει πᾶν ὅσον ἄλλότριον τοῦ θεοῦ αὐτῷ μόνῳ αὐτὸ μόνον ἴδη εἰλικρινές, ἀπλοῦν, καθαρὸν, κτλ. Zum Motiv der himmlischen Kleider (oder Leiber) des Mysten vgl. W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, ARW 4, 1901, 144; R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921, 95 ff. und insb. H. Junker, *Frau Welt in Iran*, Zeitschr. f. Indologie u. Iranistik II, 1923, 238; am ausführlichsten wird dieses Motiv behandelt von F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929⁴, 282⁶⁹

⁷⁹ Zu Δίκη πολύποινος vgl. Orph. *frag.* 158 u. 316

⁸⁰ So schon Sextus Empiricus VII 111 ff. M. Die Pferde, die P. tragen sind „die unvernünftigen Triebe der Seele“ und „Begierden“, „der Weg des Daimons mit vielen göttlichen Zeichen“ ist das beschauliche Leben im Einklang mit dem philosophischen Logos: „κατὰ δὲ τὴν πολύφημον ὁδὸν τοῦ δαίμονος πορεύεσθαι τὴν κατὰ τὸν φιλόσοφον λόγον θεωρίαν“. C. M. Bowra, *The Proem of Parmenides*, 98: „Parmenides is plainly allegorizing. The allegory may of course be based on something akin to a mystical experience, but it is none the less an allegory. The transition from Night to Day is the transition from ignorance to knowledge.“ vgl. W. J. Verdenius, *Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides II*, *Phron* XII, 2, 1967, 101-110; Bormann, *Parmenides*, 64

geradezu „keinen lokalisierbaren Fahrweg“, denn „wenn man den Bildern des Proömions den Eigenwert gibt, so wird das ganze verworren und haltlos....“⁸¹ Nach Tarán „there is nothing in the proem to suggest a special reference either to place or to time. The Paralell with Pindar, *Ol.* 6. 22 ff., strongly suggests that Parmenides' journey is as metaphorical as Pindar's way of song“⁸² und Jaeger behauptet: „Parmenides' roadway is nowhere to be found on this earth; it is rather the way of salvation, of which he had lerned in the mystery religions.“⁸³ Zwar ist Heitsch des Dafürhaltens, daß Parmenides das Bild des Tores aus der hesiodschen Theogonie übernimmt, solche Orte liegen nun angeblich „außerhalb der empirischen Welt und lassen sich nicht lokalisieren.“⁸⁴ Auch Burkert, - wenn auch zögernd - der Katabasistheorie Morrissons beipflichtend, fordert die platonisch-christliche Anschauungen vom Weg nach oben und Weg zum Licht wie jedes Vertikalschema wegzulassen, denn Jenseits ist in seinen Worten einfach „sehr, sehr weit entfernt.“⁸⁵

Wir möchten an dieser Stelle den skeptischen Stimmen entgegenhalten, daß die Beantwortung der Frage, wo die Torpfeiler der Bahnen von Tag und Nacht angesiedelt sind und wo sich einst die Reise des Dichters gerichtet haben mag, von zentraler Bedeutung sei für das tiefere Verständnis nicht nur des eigenen Proömions und dessen religiöser Botschaft, sondern geradezu der im Mystizismus des VI. Jhdts. blühenden Vorstellungen.

Zum Zweck der Lösung dieser Fragen zieht die moderne exegetische Literatur in der Regel die Parallelstellen aus der epischen Dichtung heran, namentlich das Laistrygonengeschichte der Odyssee und die Unterweltsbeschreibung der Hesiodschen Theogonie. In Homers Odyssee ist in der Schilderung der Laistrygonenstadt Telepylos von den nah beieinander verlaufenden Bahnen von Tag und Nacht die Rede.⁸⁶ Ohne an die verfänglichen Fragen der mythischen Geographie der homerischen Dichtung näher

⁸¹ Fränkel, *Parmenidesstudien*, 161

⁸² *Parmenides*, 24: „there is nothing in the text, to suggest that ἔνθα designates the realm of night and that the latter is in the west.“ Auch Deichgräber, *Auffahrt*, 658 f. meint, daß „ἔνθα nicht als konkrete Ortsbezeichnung, sondern als die Angabe einer allgemeinen Station auf dem Weg des Parmenides interpretiert werden muß.“ Die Lokalisierung der Proömionszene hält für unmöglich auch L. Couloubaritsis, *Mythe et Philosophie*, 87 u. 126

⁸³ *Theology*, 98

⁸⁴ Vgl. E. Heitsch, *Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft*, München 1974, 135

⁸⁵ *Proömium*, 15

⁸⁶ *Od.* κ 86

heranzugehen,⁸⁷ läßt sich ohne größere Schwierigkeit aufzeigen, daß diese Bahnen nichts als Metaphern für den Tag und Nacht sind; dies wird schon durch das Gleichnis des „Hirten, dem der heimtreibende Hirt ruft, und es hört ihn der, der hinaustreibt“ ausgedrückt. Parmenides nimmt die epische Wendung auf, doch spricht darüber hinaus von dem Tor dieser Bahnen, dessen Gegenstück trotz der mangelnden wörtlichen Übereinstimmung regelrecht in dem Tor der hesiodischen Unterweltsbeschreibung erblickt wird. In der Theogonie wird Tartaros als ein Ort tief unter der Erdoberfläche geschildert, um den sich ein eherner Zaun zieht und dessen Hals die Nacht dreifach umlagert; es liegt an einem modrigen Ort, am Rande der riesigen Erde, jeder Ausgang davon ist versperrt, denn Poseidon setzte eherner Tore davor, und ringsum läuft eine Mauer nach beiden Seiten... Der Text setzt dann etwa folgendermaßen fort: ...dort haben der Reihe nach die dunkle Erde, der dunstige Tartaros, das unwirtliche Meer und der sternerne Himmel ihre *πηγαὶ καὶ πείρατ'* (736-8). (Es ist) ein *χάσμα μέγα*, und selbst, wer anfangs das Tor durchschritt, gelangte im Lauf eines ganzen Jahres nicht hinab... dort stehen auch *Νυκτὸς ἐρεμνῆν οἰκία δεινὰ*, gehüllt in schwarzblaue Wolken. *Davor*, *τῶν πρόσθ'*, (d. h. offensichtlich vor dem Tartaros) „hält Atlas den Himmel und dort begegnen Nacht und Tag einander und grüßen sich beim Schritt über die große eherner Schwelle. Eines nämlich will hineingehen, das andere kommt zur Tür heraus, und niemals birgt das Haus beide zusammen; immer hat eines das Haus verlassen und wandert über die Erde, während das

⁸⁷ Es ist eine allgemein akzeptierten Meinung, daß hinter dieser Schilderung eine ungenaue, den Griechen wohl von den Phöniziern zugekommene Kunde von langen Tagen und kurzen hellen Nächten des hohen Nordens steht; vgl. E. H. Berger, *Die mythische Kosmographie der Griechen*, Leipzig 1904, 15; A. Lesky, *Aia*, WS LXIII, 1948, 57; W. B. Stanford, *The Odyssey of Homer*, London 1955; P. von der Mühl, *Die Kimmerier der Odyssee und Theopomp*, MH 16, 1959, 145. Gegen diese Theorie ist jedoch einzuwenden, daß es äußerst zweifelhaft sei, daß der homerische Dichter überhaupt etwas von den Zuständen im hohen Norden wüßte. Es gibt dagegen viele Anzeichen dafür, daß jenes märchenhafte Laistrygonenland nach dem Nordrand des Kleinasiatischen Bodens, der Südküste der Propontis, genauer nach Kyzikos, situiert worden war. Die Quelle der Artakia, die in der Odyssee einzige einigermaßen konkrete geographische Angabe zwischen Malea und Ithaka bildet, erwähnt Apoll. Rhod. *Arg.* I, 936 ff. in seiner Schilderung von Kyzikos. In der Ortsbeschreibung heißt es unter anderem, daß die Insel den Namen Bärenberg, Ἄρκτων ὄρος, führt, und von einem wilden Gigantengeschlecht, den Γηγενέες, bewohnt ist; hierzu Gruppe, *GMRG* I, 316; divergierende Erklärung gibt H. Voß, *Bahnen von Nacht und Tag*, Mn XVI, 1963, 22-26, derzufolge sich die Laistrygonenstadt in der Nähe von Kirkes Insel befinden mußte, die das unmittelbar bevorstehende Reiseziel des Odysseus war. Von der Insel Kirkes wird ausdrücklich gesagt, daß dort Eos Heim und Tanzplatz hat und Helios seinen Aufgang (Od. μ. 3), woraus geschlossen werden darf, daß die Stadt Telepylos im Osten liegt.

andere drinnen im Haus die Zeit seines Aufbruchs erwartet...“⁸⁸ Wo liegt denn jene Schwelle und das Haus der Nacht? Dieser nicht ganz klaren Schilderung zufolge wäre der Ort, wo sich der Tag und Nacht einander begegnen, vor dem Tartaros in der Nähe des Atlas zu suchen. Da nun Atlas nach 517 in *πείρασιν ἐν γαίης*, also vor die jenseits des ruhmvollen Okeanos wohnenden Nyxtöchter Hesperiden angesiedelt wird,⁸⁹ so liegt auch der Schluß nahe, daß auch diese Schwelle irgendwo an den Westrand der Erde, bzw. an den Eingang in die irdische Unterwelt situiert worden war.⁹⁰ Die Verse 711-819 werden meistens für eine spätere, aus der Werkstatt verschiedener byzantinischen und alexandrinischen Autoren stammende Zudichtung gehalten,⁹¹ West erklärt die Zeilen 740-

⁸⁸ Vgl. Hes. *Theog.* 736-754 “Ἐνθα δὲ γῆς δυοφερῆς καὶ Ταρτάρου ἠερόεντος | πόντου τ’ ἀτρυγέτιο καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος | ἐξείης πάντων πηγαὶ καὶ πείρατ’ ἔασιν | ἀργαλέ εὐρώεντα, τὰ τε στυγέουσι θεοὶ περ, | χάσμα μέγ’, οὐδέ κε πάντα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν | οὐδας ἴκοιτ’, εἰ πρῶτα πυλέων ἔντοσθε γένοιτο, | ἀλλὰ κεν ἔνθα καὶ ἔνθα φέροι πρὸ θύελλα θύελλη | ἀργαλέη δεινὸν δὲ καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι | τοῦτο τέρας. καὶ Νυκτὸς ἐρεμνῆν οἰκία δεινὰ | ἔστηκεν νεφέλης κεκαλυμμένα κυανέησιν. | Τῶν πρόσθ’ Ἰαπετοῖο πάϊς ἔχει οὐρανὸν εὐρὺν | ἔστηώς κεφαλῆ τε καὶ ἀκαμάτησι χέρεσσιν | ἀστεμφέως, ὅθι Νύξ τε καὶ Ἡμέρη ἄσπον ἰοῦσαι | ἀλλήλας προσέειπον, ἀμειβόμεναι μέγαν οὐδὸν | χάλκεον. ἢ μὲν ἔσω καταβήσεται ἢ δὲ θύραξε | ἔρχεται, οὐδέ ποτ’ ἀμφοτέρας δόμος ἐντὸς ἔργει, | ἀλλ’ αἰεὶ ἑτέρη γε δόμων ἔκτοσθεν εἴουσα | γαίαν ἐπιστρέφεται, ἢ δ’ αὐτὸ δόμου ἐντὸς εἴουσα | μίμνει τὴν αὐτῆς ὄρην ὁδοῦ...”

⁸⁹ Vgl. Hes. *Theog.* 215 ff.

⁹⁰ Zur Lokalisierung des Hauses von Tag und Nacht nach dem Westen vgl. G. Cerri, *Cosmologia dell’ Ade in Omero, Esiodo e Parmenide*, in: Caronte, Un obolo per l’aldilà, PP, Fasc. 282-285, 1995, 445 u. 456 mit den Anm.; eine solche Lokalisierung stellt in der Tat ein schwieriges Problem dar. M. Stokes, *Hesiodic and Milesian Cosmologies*, Phron 7, 1962, 16 f. hat klar gesehen, daß der Tag nicht im Westen, sondern nur im Osten aufgehen kann und spricht deswegen von „highly probable confusion of Western with subterranean.“ Die Schlußfolgerung von M. D. Northrup, *Tartarus Revisited: A Reconsideration of Theogony 711-819*, WS 92 (N.F. 13), 1979, 30 f., daß es nicht angeht, zu denken, Hesiod habe das unterweltliche Tartaros zum westlichen Erdrand hinaufgerückt, da Atlas selbst ein Titan ist (*Theog.* 507 ff.), und kann deshalb auch das Schicksal der unter die Erde geschleppten Titanen teilen, scheint uns nicht beweiskräftig. Daß weiterhin Pausanias’ Beschreibung der Kypselos-Lade und die Wandgemälden zu Olympia (V, 11, 5; V, 18, 4) „provide evidence, that in antiquity Atlas could indeed have been regarded as standing beneath earth“, können wir aus den genannten Passagen nicht herauslesen. Eine ansprechende, doch eher unwahrscheinliche Erklärung gibt B. Gladigow, *Pneumatik und Kosmologie*, Ph 111, 1967, 1₂: für Tartaros gibt es zwei verschiedene Lokalisationen, eine jenseits des Okeanos, die andere unterhalb der Erde. Es muß nun ein Ort gesucht werden, für den die Bestimmungen „jenseits des Okeanos“, „unterhalb der Erde“ und „im Westen und Osten“ gleichzeitig zutreffen. Da nun „jenseits des Okeanos nicht mehr eine exakte geometrische Orientierung in der Ebene gefordert werden darf“, „können unterhalb der Erde sehr wohl der Bereich der untergehenden Sonne und der aufziehenden Nacht, Osten und Westen, die beide zugleich jenseits des Okeanos liegen, in einem Haus zusammentreffen.“

⁹¹ F. Jacoby, *Hesiodi Theogonia*, Berlin 1930, 22 ff.; dagegen sprach sich aus H. Schwabl, *Hesiods Theogonie. Eine unitarische Analyse*, Wien 1966, 97 ff.

745 sogar für „the most suspect of all“ und weist sie mit 734-5 als unauthentisch zurück.⁹² Da sie nun höchstwahrscheinlich vom niedrigeren Alter seien, als das Prooimion des Parmenides selbst, wird es auch schwer fallen, den Nachweis zu führen, daß der Eleate die Bilder wie Chasma der Unterwelt und Haus der Nacht aus Hesiods Dichtung geschöpft hat,⁹³ und so müssen wir ausnahmsweise R. Böhme Recht geben und die Vermutung aussprechen, daß hier Parmenides auf die Konzepte zurückgreift, die wohl älter als Hesiod und Homer seien, und die zu Lebzeiten des Eleaten einen festen Bestandteil des mythopoietischen Vokabulärs gebildet haben.⁹⁴ Die Versetzung jenes Hauses, das Tag und Nacht im gleichen Wechsel beherbergt, nach Westen, fügt sich außerdem keineswegs in das archaische Weltbild hinein, wo, wie bekannt, die Sonne auf ihrem Nachtweg nicht unter die Erdscheibe untertaucht, sondern die Erde nordwärts umkreist und schließlich entschwindet, da ihre vom hohen Norden geworfenen Strahlen die Menschen nicht erreichen können.⁹⁵

Wenngleich schon aus diesen äußerst allgemeinen Bemerkungen klar zu ersehen ist, daß die *descriptio Tartari* der Theogonie keinen festen Anhaltspunkt für die Erschließung der Topographie des parmenideischen Prooimions abgeben kann, gilt dennoch der Vergleich mit der oben zitierten Hesiodstelle und die daraus gezogenen Schlüsse den meisten Interpreten als eine *conditio sine qua non* jeder seiner Deutung.⁹⁶ Geht man nun von der konfusen Topographie der Theogonie aus, so führt es zu allerhand abstrusen

⁹² M. L. West, *Hesiods Theogony*, Oxford 1966, 358; ähnlich auch P. Mazon, *Hésiode*, Paris 1964, 591, sieht darin das Werk von drei Interpolatoren.

⁹³ Wie Pellikaan-Engel, *H&P*, 25; 28 zu argumentieren versucht.

⁹⁴ Böhme, *Muse*, 16 f. behauptet, daß Parmenides „weder Hesiod noch Homer folgt,“ sondern „auf ein archetypisches Traditionselement zurückgreift, daß bei Hesiod eine modernisierte Umformulierung erfahren hat.“ Dies ist allerdings ein aus dem sonst uns unakzeptablen Kontext gerissener Zitat.

⁹⁵ Was wohl selbst die Vorstellung Homers im 10. Buch der Odyssee gewesen war; vgl. *Meteorologica* B 1, 354 a 29: „περὶ δὲ τοῦ τὰ πρὸς ἄρκτον εἶναι τῆς γῆς ὑψηλὰ σημεῖόν τι καὶ τὸ πολλοὺς πεισθῆναι τῶν ἀρχαίων μετεωρολόγων τὸν ἥλιον μὴ φέρεσθαι ὑπὸ γῆν ἀλλὰ περὶ τὴν γῆν καὶ τὸν τόπον τοῦτον, ἀφανίζεσθαι δὲ καὶ ποιεῖν νύκτα διὰ τὸ ὑψηλὴν εἶναι πρὸς ἄρκπον τὴν γῆν.“ Zu nicht nur orientalischen Parallelen dieses Weltbildes vgl. W. Schulz, *Altionische Mystik*, Wien und Leipzig 1907, 140 ff.

⁹⁶ Vgl. Diels, *PL*, 50, Kranz, *Aufbau und Bedeutung*, 1160; E. F. Dolin, *Parmenides and Hesiod*, HSCPh 66, 1962, 96 f.; H. Schwabl, *Hesiod und Parmenides*, RhM 106, 1963, 141; Pellikaan-Engel, *H&P*, 51 f.; G. Cerri, *La Cosmologia dell'Ade*, 445; darunter finden sich auch Ausnahmen; Burkert, *Proömium*, 16 hat trotz seiner Abhängigkeit von der Katabasistheorie Morrison die Tatsache nicht übersehen, daß „Hesiods Theogonie nicht das einzige Stück Tradition, auf das Parmenides bezogen ist“ gewesen sein darf; den Ausführungen von Böhme, *Muse*, 9-32; 115, nach denen die Bilder des Prooimions die Elemente der mit der musischen Orpheustradition noch gegebenen 'schamanistischen' Geisteswelt darstellen, wird man schwerlich folgen können.

Konsequenzen, die höchstens nur darin auseinandergehen, ob ihre Autoren den Dichter auf dem Sonnenwagen zum Licht emporsteigen, oder ins unterweltliche Haus der Nacht am Westpunkt der Erde hinabtauchen lassen.

Die sich hinter Dielsens Vorbild reihenden Deutungen fassen die Prooimionszene in einem gängigen Sinne als eine durch das aitherische Tor führende *Anabasis*, Auffahrt zur himmlischen Welt und zum Licht der Wahrheit.⁹⁷ Im Prooimion weisen die Heliaden dem Dichter den Weg nachdem sie die δώματα Νυκτὸς εἰς φάος verlassen haben (*part. aor.*!). Ob die Heliaden ihren Weg *alleine* oder *mit* dem Dichter anfangen (worauf wir weiter unten noch zu sprechen kommen), mag auf sich beruhen, die Fahrtrichtung aus der Nacht ins Licht wird mit aller erdenklichen Klarheit angegeben. Die Tore der Bahnen von Tag und Nacht heißen ferner „αἰθέριαι“, sie müssen sich also - dem kosmischen System des Eleaten entsprechend - irgendwo in der oberen Region der Sphäre befinden.⁹⁸ Doch wird der Leser des Prooimions sodann in Verlegenheit gebracht, wenn er erfährt, daß in diesem Licht ein gähnender Abgrund, χάσµ' ἄχανές, sich auftut, der im mythischen Sprachgebrauch in der Regel mit Tartaros und dunkler Unterwelt assoziiert war.⁹⁹ Mit solchen Ausdrücken dürfte schwerlich der Eingang in die lichte Götterwelt und Ort der Wahrheit ausgemalt werden.

Eine andere Unstimmigkeit ergibt sich schon aus der eigenen Fahrtrichtung. Es liegt nahe, daß Parmenides im Geleit der Sonnenmädchen auf die Laufbahn des Helios geraten ist, die nach der zeitgenössischen Anschauung im Osten anfängt und dann wieder im Westen zur Neige geht. Das Tor der Bahnen von Tag und Nacht entspricht nach der Unterweltstopographie der Theogonie dem westlichen Sonnetor der Kathodos; doch wie ist dann zu erklären, daß die Fahrt im Dunkeln, d. h. am westlichen Tor, anfängt und -

⁹⁷ Diels, *PL*, 14 ff.; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy II*, Cambridge 1969², 11 ff.; C. M. Bowra, *The Proem of Parmenides*, 44; Deichgräber, *Auffahrt*; Th. Ballauff, *Die Idee der Paideia, Eine Studie zu Platons „Höhlengleichnis“ und Parmenides „Lehrgedicht“*, Meisenheim / Glan 1952, 63 ff.; Mansfeld, *Offenbarung*, 222 ff.; W. Luther, *Parmenides*, in: *Wahrheit und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit*, Arch. f. Begriffsgesch. X 1966, 90 ff.; W. J. Verdenius, *Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides II*, 101 ff.; Coxon, *Fragments*, 15

⁹⁸ Stammt aus alter epischer Tradition, vgl. Apollonios III 159-160: „πύλας ἐξήλυθεν οὐλύμποιο αἰθερίας.“; die Lesung von Fülleborn vgl. auch Deichgräber, *Auffahrt*, 33: „Wir befinden uns in der Himmelshöhe.“

⁹⁹ Zum hesiodschen Schlund vgl. A. Ballabriga, *Le Soleil et le Tartare, L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris 1986, 257-275; es entspricht dem homerischen βέρεθρον, Abgrund, Θ 14; dazu vgl. χάσµα γῆς oder στόμιον γῆς im delphischen ἄδυτον nach Diod. 16, 26; Apollod. *bibl.* 1, 4, 1, 3; Paus. 10, 24, 7 vgl. W. H. Roscher, *Neue Omphalosstudien*, 33 ff.; vgl. auch

dem gegebenen Schema entsprechend - ins Licht des Ostens führt? Die einzige folgerichtige Lösung des Unlösbaren glaubte bereits Kranz zu bieten, indem er die Fahrt aus der Nacht ins Licht als eine Fahrt auf dem Weg des Helios verstand, die aber der Reisende in umgekehrter Richtung durchmißt, nämlich von dem Westtor als Ausgangsort zum Osttor als Fahrtziel; eine Theorie, die für ihre in Augen springende Unstimmigkeit keiner Widerlegung nötig hat.¹⁰⁰

Eine andere, der kranzschen an Widersprüchlichkeit nicht nachstehende Hypothese Mansfelds, mag kurz besprochen werden. Die Unzulänglichkeit dieses Deutungsversuches wird nicht einmal durch Autors *a priori* Annahme gemildert, daß in der einschlägigen Prooimionsszene „Elemente verschiedener Herkunft verquickt worden sind.“ Mansfeld identifiziert die offenbarende Göttin mit der Torwächterin Dike,¹⁰¹ die nach Hesiod¹⁰² eine der Horen war, welche in der Ilias¹⁰³ das Himmelstor überwachen; das Prooimion steht demnach unter dem Einfluß beider Vorstellungswelten. Die Tatsache, daß die Schwelle und der Türsturz aus Stein gehauen sind, gibt Mansfeld einen Anhaltspunkt für die Lokalisierung des Tores, denn dasjenige, was den Kosmos umgibt, ist nach dem Bericht bei Aëtios eine feste Mauer.¹⁰⁴ Daraus wird der Schluß gezogen, daß „wenn die Grenze des Kosmos eine Mauer ist, ist es nicht seltsam, in dieser Mauer ein Tor mit steinernen Schwelle und Türsturz anzutreffen. Dies bestätigt, daß wir uns das Tor als Himmelstor vorzustellen haben.“ Damit ist für Mansfeld etwas vorschnell „die Lösung des Problems der Topographie des Proöms gegeben.“ Das Tor ist ein Zugang zu der Welt, wodurch auch der Tag und Nacht in den Kosmos eintreten, es liegt an der Grenze des Kosmos und ist eben das Tor des Hauses der Nacht der hesiodschen Theogonie, denn „Parmenides hat es, da seiner Meinung nach die Erde rund und mithin die Peripherie des Weltalls überall gleich weit von der Erde entfernt ist, an den Himmel verstetzt.“ Durch dieses Tor verläßt Parmenides angeblich den Kosmos und betritt das Haus der Göttin, weshalb seine Fahrt in der Transzendenz gipfelt...¹⁰⁵

W. Fauth, *Der Schlund des Orcus, Zu einer Eigentümlichkeit der römisch-etruskischen Unterweltsvorstellung*, Numen XXI, 2, 1974, 105-127.

¹⁰⁰ *Aufbau und Bedeutung*, 1159

¹⁰¹ *Offenbarung*, 261 ff.

¹⁰² *Theog.* 900

¹⁰³ ε 750

¹⁰⁴ Aët. II 7, 1 = DK 28 A 3: „καὶ τὸ περιέχον δὲ πάσας τείχους δίκην στερεὸν ὑπαρχειν“

¹⁰⁵ *Offenbarung*, 244 ff.

Wir glauben noch im Laufe unserer Untersuchungen die Argumente gegen die auf einer vereinfachenden Lektüre des Prooimions beruhender Gleichsetzung der offenbarenden Göttin mit der Torwächterin Dike aufbringen zu können. Doch selbst wenn sich die Prooimionsgöttin mit Dike identifizieren ließe, hätte sie als Jenseitsrichterin und Offenbarungsgottheit mit einer Hore, der Göttin der Jahreszeit, gar wenig gemein. Die alles umschließende Mauer ist für Parmenides die äußerste Grenze des Kosmos (s. u.); im Prooimion steht aber kein Wort darüber, daß der Wagen des Sonnengottes aus der Weltsphäre hervorbricht und die Kosmologie selbst gibt keinen Hinweis, daß sich außerhalb der das ganze Weltsystem umgebenden festen Hülle ein transzendenter Bereich ausbreitet. Es ist zwar richtig, daß im Weltbild der Vorsokratiker die Vorstellung einer jenseits des Kosmos liegenden, mit dem göttlichen Aither gleichursprünglichen transzendenten Welt herrschte,¹⁰⁶ in der Kosmologie des Parmenides liegt hingegen die aitherische Sphäre unterhalb der das All umgebenden festen Hülle und die Göttin thront nicht in der Peripherie des Weltalls, sondern gerade im innersten Zentrum der gemischten Weltkronen. Recht bedenklich ist auch die Annahme, daß das Roßgespann durch die Tore der Bahnen von Tag und Nacht über die äußerste Grenze des Kosmos hinauslangt. Hieße es dann, daß auch der Tag und Nacht wechselweise aus dem Kosmos in die Transzendenz eintreten? Die Erklärung Mansfelds sei daher eine widerspruchsvolle Konstruktion, die sogar gegen die Mahnung des eigenen Autors verstößt, daß „eine allegorische Interpretation des Proöms des Parmenides, die sich von dessen eigener physikalischer Weltansicht entfernt, unhaltbar ist.“¹⁰⁷

Die strikte Anwendung der „Hesiodischen“ Tartarographie auf das Prooimion hat J. S. Morrison zu der Formulierung einer eigenartigen *Katabasistheorie* veranlaßt.¹⁰⁸ Anhand der Erwähnung des Hauses der Nacht und der Torpfeiler der Bahnen von Tag und Nacht im Prooimion kann man den Ort als „the familiar region of poetic tradition about the underworld“ identifizieren. Das Hesiodische Haus der Nacht, vor dem Atlas den Himmel stützt, liegt in ferner westlicher Region wo die Sonne untergeht. Atlas hat aber eine Beziehung zu den Hesperiden, die nach Morrison am Ende der Welt, jenseits des berühmten Okeanos (Theog. 215), nahe dem Hause der Nacht weilen. Der Ort, wo Atlas steht, muß sich aber wohl noch auf der Erdoberfläche befinden und so ist der Weg zum

¹⁰⁶ W. K. C. Guthrie, *The Presocratic World Picture*, HThR XLV, 1952, 87 - 104.

¹⁰⁷ *ibid.*, 237

¹⁰⁸ Morrison, *P&E*, 59-68

Haus der Nacht ein Niederstieg. Morrison zieht nun einige Stellen aus der Dichtung heran, nach denen man Hades auf dem Strom des Okeanos erreichen kann, an dem entlang auch der Sonnengott in seinem goldenen Pokal vom Westen bei Hesperiden nach Osten zu den Äthiopiern fährt.¹⁰⁹ Demnach gab es eine traditionelle Topographie, von der auch Parmenides Gebrauch macht. Er wurde also in seinem Wagen zu dem Rand der Welt gebracht, „to the proper place of katabasis“. Morrison erinnert in diesem Kontext an die Katabaseis zum Adyton des orakelspendenden Trophonios zu Lebadeia,¹¹⁰ oder an Epimenides, dem Aletheia und Dike erschienen sind, als er in einer Grotte schlief.¹¹¹

Wenn nun Parmenides an den vermeintlichen „traditional place“ anlangt, begegnet er den Heliaden, die aus dem Haus der Nacht ins Licht, *scil.* Tageslicht, aufgebrochen sind, um ihn zur Schwelle des Tores der Pfade von Tag und Nacht zu begleiten. Anders ausgedrückt: die Heliaden, die im Haus der Nacht der Göttin Nyx Gesellschaft leisten, während Helios zu seinem Pferdgespann außerhalb ihres Adytos seinen üblichen Weg durchläuft, kommen aus irgend welchem unbekanntem Grund dem Sonnenwagen entgegen, um sich nach einer kurzen Strecke wieder umzudrehen und das Roßgespann zum Tor mitzuführen. Diese These versuchten J. Mansfeld und W. Burkert nachträglich mit dem Hinweis auf die Temporalstruktur des Prooimions zu erhärten. Während das Verlassen des Hauses der Nacht in Aoristform ausgedrückt wird, ist die Fahrt im imperfektiven Aspekt wiedergegeben. So spricht Mansfeld vom Verlassen des Hauses der Nacht als von einem „objektiven Vorgang, der statgefunden hat, bevor die Heliaden angefangen haben, den Dichter zu begleiten.“ Dabei unterscheidet er zwei gegenläufige Bewegungen „1) die Rosse holen den Dichter von der Erde ab und bringen ihn auf den Weg der Göttin; 2) die Heliaden verlassen das Haus der Nacht und machen sich auf den Weg zum Licht, bevor sie den Dichter begleiten.“¹¹² Eine gequältere Konstruktion kann man sich schwerlich vorstellen. Es gibt keine Erklärung dafür, warum die Heliaden, den Dichter abholend, ihren Weg, den sie sonst als Paredrai des Sonnengottes mit ungestörter Regelmäßigkeit vollführen, unterbrechen, und zurück in die Nacht eingehen sollten. Es wird dann rätselhaft, wozu die Heliaden überhaupt da sind? Wir haben im Voraufgehenden zu argumentieren versucht, daß ihre Anwesenheit im Prooimion dadurch

¹⁰⁹ Stesichoros ap. Athen. XI 469e; Mimnermos ap. Athen. XI 470; Hom. Od. 10, 508

¹¹⁰ Paus. IX, 39

¹¹¹ Max. Tyr. c. 10, p. 110, 13 H = DK 3 B 1

¹¹² *Offenbarung*, 239

zu rechtfertigen wäre, daß sie den Mysten auf seinem Weg ins Jenseits begleiten und somit als Sinnbild der zu ihrem Ursprung aufsteigenden lichthafter Seele aufzufassen seien; die Schleierablegung wurde dementsprechend als ein altes Symbol des Zurücklassens des irdischen Körpers erschlossen. Da sie nun dem Dichter während der ganzen gefährlichen Nachtfahrt Beistand leisten, so können sie ihn nicht erst irgendwo vor dem Fahrtziel abholen. Burkert führt jedoch aus, daß Helios und die Heliaden im Haus der Nacht beheimatet sind, denn „Griechen war es seit alters selbstverständlich, daß die Dunkelheit das Licht hervorgebracht hat (vgl. Hes. *theog.* 123 ff.).“ Letzteres ist freilich richtig, es folgt aber keineswegs daraus, daß Helios mit der Nacht wohnt, denn Tag und Nacht weilen nie beisammen in einem Haus (Hes. *theog.* 750 ff.). Morrison zieht in diesem Kontext eine Stelle des Stesichoros herbei, nach der Helios zu seiner Mutter Nyx, seiner Frau und Kindern zurückkehrt. Dies ist aber nicht etwa so zu verstehen, daß Helios und Nyx, Licht und Nacht, sich gleichzeitig auf einem Ort befinden, sondern bloß daß sie sich *wechselweise* auf einem Ort aufhalten.

Die gesamte Beweisführung Morrisons und Burkerts steuert nun auf die Gleichsetzung der Göttin des Proömions mit der Nyx hin: „she (the Daimon) lives in ‘the house of Night’, and is therefore probably Night herself, whose daughters, by what is probably the more primitive account in the *Theogony* (213 ff.), are the Fates, Clotho, Lachesis, and Atropos, ‘who give men at their birth both evil and good to have, and pursue the transgressions of men and gods’, resembling, in this respect, the Erinyes.“¹¹³ Diese bereits von Kern vorgeschlagene Identifizierung der im Proömion auftretender Gottheit verdient gewisse Aufmerksamkeit, da beide Gestalten vom Gesichtspunkt der Mythologie zahlreiche Berührungspunkte aufweisen.¹¹⁴ Möchten wir nun die Überlieferung ernstlich auf die Möglichkeit hin prüfen, ob die Göttin des Parmenides mit Nyx gleichzusetzen wäre, so müßten wir ganz entschieden die $\Theta\epsilon\acute{\alpha}$ des Proömions von der $\delta\acute{\alpha}\iota\mu\omega\upsilon\eta\ \eta\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \kappa\upsilon\beta\epsilon\rho\nu\acute{\alpha}$ der Kosmologie trennen, da jede von ihnen eine völlig unterschiedliche Deutung gestattet.¹¹⁵

¹¹³ P&E, 60; *Proömion*, 13

¹¹⁴ P&E, 60; ähnlich auch Eisler, *Weltenmantel* I, 356₁, II 689 ff. dieser Gedanke geht bereits auf O. Kern, *Zu Parmenides*, AGPh III, 2, 1890, 173-176 zurück, der in der Thea allerdings nicht die Nyx des Tartarosschilderung der Theogonie, sondern diejenige der orphischen Theologie sah.

¹¹⁵ Zu orphischer Nyx vgl. neben dem mondsüchtigen Buch von C. Ramnoux, *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, Paris 1959 auch A. Bernabé Pajares, *La noche en las „Rapsodias“ órficas*, IX congreso español de estudios clásicos 4, 1998, 71-76

Im *Prooimion* verlassen die Heliaden das Haus der Nacht gen Licht. Nehmen wir nunmehr an, das Haus der Nacht bilde ihr nächstes Fahrtziel, so müßte man sich die Szene etwa so vorstellen, daß das Licht sich nur vor der Pforte ergießt, während in derselben die Nacht harrt. Dringt dann der Sonnenwagen im Gefolge der Lichtjungfrauen ins Haus der Nacht hinein, um dort mit ihr gemeinsam zu weilen? Die in einem Haus mit der Nacht sich aufhaltenden Sonnenpferde und Sonnenjungfrauen ist aber eine recht verquere Vorstellung, der die griechische Auffassung von der Nacht als einer Macht, die „das Licht ins Dunkel sendet und selbst in den Hades hinabfliehet“, auf der ganzen Linie widerspricht.¹¹⁶ Zwar heißt die offenstehende Pforte wie in jener berühmten Tartarosschilderung „klaffender Schlund“, Chasma, doch dieses Chasma wird nicht ausschließlich mit dem Erdrand, bzw. einem unterirdischen Ort in Zusammenhang gebracht, da ja Platon auch von den *χάσματα οὐρανοῦ* redet.¹¹⁷ Unser Dichter gelangt im Gefolge der Heliaden zu den Torpfeilern der Bahnen von Tag und Nacht, die wohl nichts anderes seien, als die Pforte, die Helios jeden Tag passiert und deren Lokalisierung in der griechischen Mythographie so schwankend war. Sie wurde nicht nur im Westen gedacht, da nach älteren meteorologischen Theorien die Sonne in ihrem Tageslauf hinter dem Nordberg verschwinde; das Tor des Parmenides ist jedoch ein im Himmel befindliches Sonnentor, es liegt also keineswegs am Erdrand.

Nachdem Dike die Riegelbalken zurückschiebt und die Torflügel auffliegen läßt, wird der Eindringling von der Göttin vertrauensvoll empfangen, indem sie seine rechte Hand ergreift. Da wir hier den späteren Erörterungen nicht vorgreifen möchten, beschränken wir uns auf die vorläufige Feststellung, daß es sich um die *Dexiosis* handelt, die als in die Himmelshöhe weisende Geste den uranischen Göttern vorbehalten ist. Alsdann wird dem *κοῦρος* das *Mysterion* der Wahrheit im prophetischen Ton vorgetragen. In diesem Zusammenhang dürfte darauf hingewiesen werden, daß Nyx den Orphikern u. a. als ein orakelspendendes Wesen galt und sogar in Griechenland einige Orakelstätten besaß, wo sie ihre *Chresmata* hauptsächlich den Anhängern der Orphik austeilte.¹¹⁸ Es ist auch zu vermuten, daß es um Inkubationsorakel ging, da Nyx als Mutter

¹¹⁶ Orph. *hymn.* III, 10; Hes. *Theog.* 750 ff.

¹¹⁷ *Resp.* 614c; dazu vgl. auch Chasma ὡς χάσμα τῶν εἰδῶν der Orphiker, Orph. *frag.* 66 & 72

K

¹¹⁸ Nach der Meinung von E. Bernert, RE s.v. *Nyx*, 1670

des Hypnos bekannt war.¹¹⁹ Die prophetische Gabe, die sie laut der orphischen Überlieferung von Phanes erhielt, um den Göttern die Zukunft weisszusagen,¹²⁰ kommt ihr zweifellos deswegen zu, weil sie das Licht aus dem Dunkeln hervorbringt.¹²¹ Dies mag auch auf der symbolischen Ebene als ihr Hauptzug gegolten haben, der den Orphikern als Ausgangspunkt in ihren theologischen Spekulationen diene. Man könnte wohl meinen, daß sich gerade in ihrer prophetischen Funktion die Nyx und die offenbarenden Göttin des Prooimions am nächsten stehen. Doch der κοῦρος empfängt in der himmlischen Pforte eine Offenbarung über die Gestaltung des Kosmos, das Wesen Gottes und über den Heilsweg durch dessen Erkenntnis, eine recht bedeutungsschwere Botschaft, die notwendig den Rahmen jedes Orakelspruchs sprengt, über dessen Wirkungsbereich und Bestimmung weit hinausreicht. Eine solche Lehre kann unmöglich als χρησμός eines (Traum?) - Orakels hingestellt werden.

Als letztes Vergleichsmotiv im Prooimion könnte die Göttin Dike gelten, die nach der orphischen Mythographie mit Phanes im Adyton der Nacht haust, in dessen Vorraum sich Adrasteia befindet und wo Nyx den Kronos und mit Dike zusammen auch den Zeus erzieht.¹²² Daß Nacht in ihrem Adyton die göttliche Gerechtigkeit birgt, von der es heißt, sie ἐξέλαμψε θεῖον φῶς¹²³, ist an sich nichts Widersprüchiges, sie muß aber gerade innerhalb der Hölle residieren, wo Zeus geboren ist und wo auch der Sonnengott einkehrt, und nicht irgendwo draußen. Doch im Prooimion des Parmenides tritt Dike als eine über das Jenseitsschicksal gebietende Richterin und Seelengeleiterin in einer durchweg unterschiedlichen Funktion auf. In der orphischen Theogonie ist außerdem von drei Nyktai die Rede, von denen die erste weissagt, die zweite αἰδοῖα genannt wird und die dritte Δικαιοσύνη gebiert.¹²⁴ Vom Sinn dieser Dreiteilung lassen sich allerdings nur Vermutungen anstellen; nach der seit Lobeck vorherrschenden Meinung sei es eine Zutat

¹¹⁹ Plut. *de sera num. vind.* 22; Eur. *Iph. T.* 1276 ff. vgl. E. Bernert in RE, s. v. *Nyx*, 1670

¹²⁰ Orph. *frag.* 103; 107 propheziert sie dem Zeus, daß er zum fünften Weltherrscher werde.

¹²¹ Orph. *frag.* 104: τὸν δὲ κρατῆρα τὸν ζωιογόνον τῆι Νυκτὶ τῆι πᾶσαν ἐκ τῶν ἀφανῶν παραγούσῃ ζῶνι μετὰ τοῦ Φάνητος, ὡς καὶ ὁ κρατῆρ πᾶσαν λοχεύει τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ ψυχῆν.

¹²² Orph. *frag.* 105 K

¹²³ Stob. *Ecl.* 61, 48 b.

¹²⁴ Orph. *frag.* 99 K

der Neuplatoniker, die das triadische Schema in die orphische Theogonie hineinzuinterpretieren suchten.¹²⁵

Und noch eine, scheinbar nebensächliche Tatsache, soll nicht unerwähnt bleiben. Die Göttin des Prooimions wird als θεά designiert, Nyx dagegen - mit der Regel bestätigenden Ausnahme ihres orphischen Hymnos¹²⁶ - ist keine Gottheit, sondern nur ἱερά, eine heilige und gefürchtete Erscheinung.¹²⁷

Eine verschiedenartige Vergleichsmöglichkeit erlaubt uns die steuernde Daimon der parmenideischen *Kosmologie*. Sie wird als in der mittelsten aller gemischten Stefanai thronende Ursache aller Bewegung und Entstehung, Daimon Kybernetes, Loseverwahrerin, und Dike und Ananke genannt,¹²⁸ die über abscheuliche Geburt und Mischung von allen Dingen Herrschaft führt.¹²⁹ Ihre demiurgische Potenz wird schon durch ihre Mittelposition im Kosmos gegeben, denn gerade von dort aus kann sie am besten die Seelen „bald aus dem Sichtbaren zum Unsichtbaren, bald in umgekehrte Richtung senden.“¹³⁰ Ihre Position im Zwielficht der Mischung des kosmischen Lichtes und der Dunkelheit einnehmend, ist sie der eigentliche Brennpunkt aller Schöpfung. Auch im orphischen Schrifttum wird im Zusammenhang mit Nyx an einen gewissen „zoogonischen Krater“ angespielt, mit dem „Nyx mit Phanes alles Leben aus dem Unsichtbaren führt, so wie der Krater alle Beseelung für die (Wesen) im Kosmos gebärt.“¹³¹ Nyx ist bei den Orphikern die Gottheit, die alle Schöpfung aus dem Dunkel ins Licht treten läßt,¹³² darin besteht ihre schöpferische Kraft und davon ist gegebenfalls auch ihre orakuläre Funktion herzuleiten. Sie repräsentiert eine Seite der phänomenalen Welt, die nichtsdestoweniger für die Existenz ihres Gegenpols und daher auch des gesamten Kosmos von konstitutiver Bedeutung sei; sie gebietet jedoch weder über die Mischung zwischen Licht und Dunkel, noch sendet sie die Seelen in beide Richtungen,

¹²⁵ Vgl. A. Lobeck, *Aglaophamus* I, Königsberg 1829, 503; dagegen Eisler; *Weltenmantel* II, 656₂; 716 ff.

¹²⁶ Orph. *hymn.* III, 3: μάκαιρα θεά

¹²⁷ Eur. *Ion* 85 wo Andromeda ihre Arie mit ὦ Νύξ ἱερά ὡς μακρὸν ἵππευμα διώκεις anfängt; vgl. U. von Willamowitz, *GH* I, 22: das Elementare selbst wird nicht mehr als Gott empfunden, aber hinter ihm, in ihm birgt sich ein Gott.“ vgl. auch *ibid.*, 258 ff.

¹²⁸ Aët. II 7, 1 = DK 28 A 37: ἦντινα καὶ δαίμονα κυβερνήτιν καὶ κληροῦχον ἐπονομάζει Δίκην τε καὶ Ἀνάγκην.

¹²⁹ Simpl. *Phys.* 39, 12 = DK 22 B 12

¹³⁰ Simpl. *Phys.* 39, 18 ad DK 22 B 13: „ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδές, ποτὲ δὲ ἀνάπαλιν“

¹³¹ Orph. *frg.* 104

sondern nur aus dem Unsichtbaren ins Licht. Wäre es schließlich nicht ein Widersinn, wenn Nacht als Göttin des Parmenides zwischen Licht und Dunkel residieren würde?

Von der Göttin des Parmenides wird weiterhin berichtet, daß sie „den Eros als den ersten von allen Göttern schuf“¹³³ weswegen sie Plutarch für Aphrodite hält.¹³⁴ Die Rolle von Urschöpferin wird der Nyx in meisten Theogonien zuerkannt.¹³⁵ Nach Hesiod entsteht Nyx und ihre Parallelerscheinung Erebos aus dem Chaos; mit Erebos zeugt sie Aither und Hemera, dann folgt Hypnos, Thanatos und Oneiroi, Hesperiden und schließlich Philotes.¹³⁶ Eine ähnliche Abfolge findet sich auch bei Akusilaos: aus dem Chaos sind Nyx und Erebos entsprossen, aus ihrer Vereinigung ging Aither, Metis und Eros hervor;¹³⁷ in der parodischen Kosmogonie des Aristophanes erzeugt wiederum Nyx aus sich ein Windei, aus dem Eros entspringt, von dem dann die Welt abstammt.¹³⁸ In ihrem orphischen Hymnos gilt Nyx sogar als θεῶν γενέτειρα καὶ ἀνδρῶν und γένεσιν πάντων, ἣν καὶ Κύπριν καλέσωμεν.¹³⁹ Sie ist die Schöpferin von Eros und Philotes, weil im Dunklen der Nacht die Zeugung geschieht. Selbst wenn die Möglichkeit nicht abzuweisen ist, daß sowohl hinter der parmenideischen wie der orphischen Konzeption des kosmogonischen Eros derselbe Gedanke steht, ist daraus jedoch nicht zu schließen, daß sie einander eintreten. Wir sehen, daß die so verleitende Ähnlichkeit zwischen der Göttin des Prooimions und der Nyx der - vor allem orphischen - Theogonie sich beim näheren Hinsehen als sehr äußerlich erweist.

Die Gesamtkonzeption Morrissons muß jedoch nicht bloß deswegen abgelehnt werden, weil die Wendung Νυκτὸς ἐρεμνῆς οἰκία δεινὰ der Theogonie interpoliert und wohl auch vom jüngeren Datum sind, als das eigene Prooimion des Parmenides, sondern

¹³² Orph. *hymn.* III, 10 ff.: ἡ φάος ἐκπέμπεις ὑπὸ νέρτερα καὶ πάλι φεύγεις εἰς Ἄϊδην

¹³³ Plat. *Symp.* 178 b; Arist. *Met.* A 4, 984 b 23; *Simpl. Phys.* 39, 18 = DK 22 B 13; vgl. dazu A. L. Townsley, *Cosmic Eros in Parmenides*, *Rivista di studi classici* 23, 1975, 337-346, idem., *Some Comments on Parmenidean Eros*, *Eos* LXIV 1976, 153-161;

¹³⁴ Plut. *Amat.* 13, 756 F: “διὸ Π. μὲν ἀποφαίνει τὸν Ἔρωτα τῶν Ἀφροδίτης ἔργων πρῶβύτατον ἐν τῇ κοσμογονίᾳ γράφων ἄνωγειστον ... πάντων”

¹³⁵ Zum kosmogonischen Eros vgl. C. Calame, *Eros initiatique et la cosmologie orphique*, in: *Orphisme et Orphée en l'honneur de J. Rudhardt*, *Textes réunis et édités par Ph. Borgeaud*, Genève 1991, 227-248; M. J. Edwards, *Gnostic Eros and Orphic Themes*, *ZPE* 88, 1991, 25-40

¹³⁶ *Theog.* 123 ff.

¹³⁷ DK 9 B 1 = Damasc. *de princ.* 124

¹³⁸ *Av.* 693 ff.

¹³⁹ Orph. *hymn.* III, 1 ff.

hauptsächlich weil die Tore des Proömions abweichend von Hesiod¹⁴⁰ nicht ehern, sondern „aitherisch“ sind,¹⁴¹ nach Burkert „der einzige Anhaltspunkt im ganzen Proömium für alle Interpretationen, die von einer ‘Auffahrt’, einer Himmelsreise sprechen.“ Er verweist darauf, daß das Tor mit einer steinernen Schwelle versehen ist, und ist bemüht, dessen Gestaltung seiner Phantasie zurechtzumachen: es rage angeblich in „alle Himmelshöhen, seine Schwelle aber ist im Bereich der Erde: „es faßt die Bereiche von Himmel und Erde zusammen, wie es auch die Bahnen von Nacht und Tag gemeinsam umschließt“, es ist ein „hochragendes Tor, das Diesseits und Jenseits scheidet.“ Ein solches Tor ist aber gerade nur eine Erfindung Burkerts, die in dem mythischen Denken der Griechen kein Gegenstück hat. Wenn das Tor bei Parmenides mit steinerner Schwelle versehen ist, so kann es doch unmöglich für ein Anzeichen dafür gehalten werden, daß es zur Erde gehört, wie die „Steine zur Erde gehören.“¹⁴² Es ist wohl bekannt, daß der Himmel in der archaischen Weltanschauung in der Regel als eine feste, durchlöchernte Hülle gedacht war, durch die das Licht vom draußen hindurchstrahlt, und die bald aus Erz¹⁴³ oder Eisen,¹⁴⁴ bald aus Kristall¹⁴⁵, nicht selten auch aus Stein bestand.¹⁴⁶ Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn auch das Tor der Göttin aus Materialien angefertigt ist, die von der himmlischen Beschaffenheit sind, nämlich Stein und Metall.

¹⁴⁰ Schon diese Tasache macht deutlich, wie weit die Vorstellungswelt Hesiods von derjenigen des Parmenides steht. Λάϊνος οὐδος ist in Homer *Od.* θ 80; *Il.* I 404 die Schwelle des Phoibos Apollon in der heiligen Pytho. Χάλκεος οὐδος Theog. 811; Soph. *Oed.* 56; O. Gruppe, *Die eherne Schwelle und der Thorikische Stein*, ARW XV, 1912, 360-364 meint, daß die Vorstellung von der ehernen Schwelle der Unterwelt von einer Kultstätte beeinflusst sein wird, bei der man über eherne Schwelle in die Unterwelt hinabstieg; diese lag wohl ursprünglich in Aulis (Paus. IX 19, 7).

¹⁴¹ Vgl. Apoll. Rhod. III 159: „ἀντάρ ἔπειτα πύλας ἐξήλυθεν Οὐλύμποιο αἰθερίας“

¹⁴² *Proömium*, 11 f.

¹⁴³ χάλκεος οὐρανός Hom. *Il.* E 504, P 425; Pind. *Pyth.* X 27, N. VI 3 Zu „sky of shining metal that is the substance of steel“ in dem Kurationsmythos des Bundahišn 30, 50; vgl. R. C. Zaehner, *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955, 318

¹⁴⁴ σιδήρεος οὐρανός Hom. *Od.* ο 329, p 565

¹⁴⁵ Emp. DK 31 A 1 = Diog. VIII 77: τὸν οὐρανὸν κρυσταλλοειδῆ (φησι), J. Longrigg, *ΚΡΥΣΤΑΛΛΟΕΙΔΩΣ*, CQ 15, 1965, 249-251; zum Himmel aus weißem Kristall vgl. *Pahlavi Rivayat*, in: F. Tavadia, *Studia Indo-Iranica*, Ehrengabe für W. Geiger, Leipzig 1931 = R.C. Zaehner, *ibid.*, 136, 365; zu der nahöstlichen Parallelen der Vorstellung des kristallinen Himmelsgewölbes vgl. P. Kingsley, *Empedocles' Sun*, CQ 44, 2, 322₃₁

¹⁴⁶ Nach Anaxagoras DK 59 A 1 = Diog. II 12 ὅλος ὁ οὐρανὸς ἐκ λίθων συνκείτο; Demokritos erklärt die Gestirne für „Felsen“, DK 68 A 85 = Aët. II 13, 4: περὶ οὐσίας ἄστρων | Δημ. πέτρος; zum steinernen Himmelsgewölbe als Mauer eines Palastes oder Burg vgl. *RV* V 56, 4; s. auch H. Reichelt, *Der steinerne Himmel*, IF 32, 1913, 23-57; J. Hertel, *Die Himmelstore im Veda und im Avesta*, Leipzig 1924, 41 ff.

Wenn nun das Tor der Bahnen von Tag und Nacht weder im Westen oder Osten, noch im Norden (Homer) liegt, wenn es fernerhin ein Tor sei, das Helios und Heliaden auf ihrem Wege passieren und das zudem im Himmel plaziert ist, wo hat man es sich denn genauer vorzustellen, und was heißt denn eigentlich, daß das Roßgespann und die Heliaden das Haus der Nacht ins Licht hin verlassen? Die Rede von den Bahnen von Tag und Nacht entstammt bei Homer wie bei Parmenides ohne Zweifel dem nämlichen Vokabulär,¹⁴⁷ doch Parmenides spricht darüber hinaus von den Torpfeilern dieser Bahnen. Es wird im Gegensatz zu Homer keineswegs behauptet, daß dort Tag und Nacht „nah beieinander sind“, sondern bloß daß dort die Torpfeiler ihrer Bahnen stehen. Es handelt sich somit nicht um das Tor von Tag und Nacht, sondern ausdrücklich um das Tor der *Bahnen* von Tag und Nacht, man könnte geradewegs sagen, um ein Tor, wodurch der Orbit der Sonne und des Mondes, es tags und nachts hindurchläufend, führt, denn der Ausdruck κέλευθος wird mitunter für die Umlaufbahnen der Himmelskörper verwendet.¹⁴⁸ Hoch im Himmel kann es eigentlich kaum einen Ort geben, wo der Tag mit der Nacht einander abwechseln; derselbe müßte vielmehr im Einklang mit dem kosmologischen Bild des Parmenides, wo die Annahme der kugelgestäligen Erde mitspielt, am Horizont gesucht werden. Wenn dann Parmenides auf einem Weg gerät, der die wissenden Lichter trägt, wäre es dann zu gewagt zu denken, daß mit diesem Tor, durch das die Bahn der Sonne hindurchführt, das himmlische Sonnentor, d. h. eins der ekliptikalischen Wendepunkte gemeint worden war, die die Sonne in ihrem Jahreslauf durchläuft?¹⁴⁹ Es verlohnt sich, dieser Erklärungsmöglichkeit nähere Aufmerksamkeit zu schenken, zumal sie in der spätantiken Auffassung der mythischen Topographie des Prooimions eine Parallele findet.

IV.

¹⁴⁷ Zu den poetischen Parallelen nicht nur bei Homer vgl. Böhme, *Muse*, 39 ff.; Mourelatos, *The Route*, 8 ff.

¹⁴⁸ Soph. *frg.* 131 (lyr.), cf. D. P. 594: ἄρκτου τροφάδες κέλευθου: „the Bear’s circling paths.“ (L&S)

¹⁴⁹ Macr. *Sat.* I 17, 63

Der kürzlich diskutierte Katabasistheorie hat bereits vor einem Jahrhundert Otto Gilbert mit seiner eigenartigen Höllenfahrtstheorie vorgearbeitet.¹⁵⁰ Auch dieser Autor ging davon aus, daß das von Parmenides beschriebene Tor kein anderes, als das unheimliche und furchtbare Tor der hesiodischen Unterwelt gewesen sein müsse und dieses Tor soll man sich im Westen denken, worauf schon die *Nekyia* der Odyssee einen klaren Hinweis gibt. Mit sinkender Sonne gelangt Odysseus an den äußersten Rand der Erde und sucht die Verbindung mit dem Schattenreiche; dort sind auch die ἠλίοιο πύλαι (ω 12), welche die Seelen der Gestorbenen passieren müssen. Dem abendlichen Verschwinden der Sonne, der κάθοδος, entspricht aber die ἀνοδος im Osten. Gilbert führt nun seltsamerweise aus, daß „für die Herrschaft dieser Vorstellungen die Abhandlung des Porphyrios *de antro nympharum* wichtig ist, die aber auch speziell für die Auffassung des Parmenides eine interessante Notiz bietet.“ Porphyrios behauptet nämlich, daß Parmenides in seinem Gedicht von zwei Toren gesprochen habe. Gilbert erinnert daran, daß Porphyrios in Anknüpfung an die δύο θύραι in der homerischen Nymphengrotte v 102-112 die Tore des Parmenides sowie die δύο χάσματα oder στόμια des eschatologischen Er-Mythos und die beiden ὁδῶ im *Gorgias*¹⁵¹ als Eingang in die Unterwelt und als Ausgang aus derselben gedeutet habe. Wenn dann Porphyrios in solchem Kontext von zwei Toren des Parmenides redet: “τῶν δύο πυλῶν τούτων μεμνηῆσθαι καὶ Παρμενίδην ἐν τῷ φυσικῷ”¹⁵², so ist nach Gilbert „der Schluß berechtigt, daß Porphyrios oder sein Gewährsmann die Vision des Dichters als eine Höllenfahrt, und nicht als eine Himmelfahrt, wie allgemein angenommen wird, verstanden hat.“ Man müsse dann auch bei Parmenides zwei Tore annehmen, das eine, durch das die Seelen vom Licht zur Unterwelt eingehen, und ein anderes, wodurch man aus den „δῶματα Νυκτὸς εἰς φάος“ gelangt.¹⁵³ Der Wagen ist demnach ein Sonnenwagen, der lange Zeit im Dunkel fährt, und das kann nur von einer Fahrt im Tartaros gesagt werden.

¹⁵⁰ O. Gilbert, *Die δαίμων des Parmenides*, AGPh. XX, 1907, 25-45, insb. 29-35.

¹⁵¹ Resp. 614 B, im *Gorgias*, 524 A.

¹⁵² *de antro nymph.* 23, 43

Man muß sich also den Dichter abends in den Tartaros einfahrend denken, und wenn Porphyrios ein zweites Tor erwähnt, so ist unter demselben das Sonnentor des Westens, die homerischen Ἡλίοιο πύλαι (ω 12), das Tor der κάθοδος zu verstehen, welches der Sonnenwagen passieren muß, um nach langer nächtlicher Höllenfahrt zu den πύλαι der ἀνοδος aufwärts zur Oberwelt zurück zu gelangen.¹⁵⁴

So sehr eine solche Höllenfahrtstheorie in einem gewissem Sinn den einzigen stichhaltigen Erklärungsweg der Fahrtrichtung bietet,¹⁵⁵ zeigt sich dennoch beim näheren Zusehen, daß diese ebenso elegante wie ansprechende Interpretation weder im eigenen Prooimion, noch in der auf uns gekommenen Visionsliteratur den Halt finden kann. Es erhebt sich zunächst die Frage, wie es möglich sei, daß in dem östlichen, ins Lichtreich mündenden Tor der Anodos χάσμα ἀχανές, ein klaffender Unterweltsschlund, sich auftut, und warum die Pforte des Sonnenaufgangs von der vielstrafenden Dike, einer mit der orphischen Unterwelt verbundenen Gottheit, bewacht wird.¹⁵⁶ Ein anderer Einwand, der nicht mehr so leicht von der Hand zu weisen wäre, ist üblicher Art und ergibt sich schon daraus, daß es nicht recht einzusehen ist, wie es möglich wäre, daß eine solche Fahrt in der Unterwelt beginnen kann, denn dorthin zu geraten und davon wegzukommen ist ein geradezu unmögliches Unterfangen.

Wenn dann Gilbert bestrebt ist, die Tore des Parmenides in Anlehnung an Porphyrios mit den platonischen δύο χάσματα oder στόμια gleichzustellen, so erweist es sich in diesem Kontext als Fehlschlag. In der Vision des Er wird ja ausdrücklich gesagt, daß sich am τόπος δαιμόνιος jeweils zwei χάσματα in der Erde und zwei in dem Himmel befinden. Die Richter, die dazwischen sitzen, lassen die Gerechten durch die rechte Öffnung im Himmel aufsteigen, während die Ungerechten zum Niederstieg durch die

¹⁵³ Diese Meinung äußerte übrigens schon Fülleborn, *Fragmente*, 47: „so sehe ich zwey Pforten, zu deren einer Dike die Schlüssel hat.“

¹⁵⁴ Mimnerm. *frg.* 10 D

¹⁵⁵ Ganschinietz in RE X, s. v. *Katabasis*, 2409 versucht die Deutung auf Himmelfahrt mit derjenigen auf Höllenfahrt zu versöhnen. Demnach sei es möglich gewesen, daß es sich um beide Fahrten zugleich handelt, da „für Homer wie für Parmenides das Jenseits noch in der Fläche lag...“

¹⁵⁶ Neben der obenerwähnten platonischen Stelle und dem χάσμα μέγ' Hes. *Theog.* 740 vgl. auch χάσμα γῆς im delphischen ἄδυτον nach Diod. 16, 26; Apollod. *bibl.* 1, 4, 1, 3; Paus. 10, 24, 7. Zu dem Adyton und χάσμα oder στόμιον γῆς vgl. W. H. Roscher, *Neue Omphalosstudien*, Abh. d. königl. sächs. Ges. d. Wiss., phil.- hist. Kl., Bd. XXXI, 1, Leipzig 1915, 33 ff; A. P. Oppé, *The Chasm at Delphi*, JHS XXIV, 1904, 214-240; vgl. auch W. Fauth, *Der Schlund des Orcus, Zu einer Eigentümlichkeit der römisch-etruskischen Unterweltsvorstellung*, Numen XXI, 2, 1974, 105-127.

linke Öffnung in der Erde verurteilt werden;¹⁵⁷ von einem West- oder Ost-Tor des Helios fällt nirgends ein Wort.

Was dann vor allem die Tore anbetrifft, die Porphyrios in seiner Abhandlung über die Bedeutung der Höllen und Erdspalten im Mythos und Kult mit den Toren des Parmenides zusammenstellt, so wird dortselbst ausdrücklich bemerkt, daß es keine Sonnentore am Ost- und Westrand der Erde seien, sondern die Sonnwendpunkte des Tierkreises im Norden am Capricorn und im Süden am Cancer, wodurch die Seelen zu den Göttern emporgebracht werden um auf der gegenüberliegenden Seite des Zodiakos in die Schöpfung wieder abzusteigen; sie heißen mitunter der Weg der Götter und Weg der Menschen.¹⁵⁸ Dieser Tradition gemäß steigen die Seelen in die Höhe empor, durchdringen verschiedene Elementenschichten und Planetensphären, bis sie nach zwölf Tagen zum am Steinbock liegenden Eingangstor in die Milchstraße vorstoßen. Der Steinbock führt sie hinauf, löst alle sterblichen Teile von den angekommenen Seelen ab und nachdem er sie auf diese Weise unsterblich und gottähnlich gemacht hat, verweilen sie, vom Lichtschein umflossen, am höchsten Punkt des Himmels¹⁵⁹ und erfreuen sich an der Herrlichkeit des Weltalls.¹⁶⁰ Ihr Abstieg in die Materie erfolgt durch das zweite, an dem nördlichen Schnittpunkt der Milchstraße und des Zodiakus im Sternbild des Krebses liegende Tor. Diese Tore heißen bei Macrobius auch Sonnentore.¹⁶¹

Die Deutung der Parmenideischen Tore bei Porphyrios, welche der in neuplatonischer Schule blühender Astralmystik die Rechnung trägt,¹⁶² wird man aber

¹⁵⁷ Plat. *Resp.* X 614 C

¹⁵⁸ *De antro nymph.* 24, 5 ff.; so schon Tarán, *Parmenides*, 14: "the text of the poem is enough to dismiss such an interpretation. Gilbert neglects the fact that in Porphyry the doors are no longer in the east and in the west but in the north and in the south, and that this change is due to a change in the doctrine of the "topos" of the immortal soul. This shows that Porphyry cannot be used as a witness that Parmenides meant two doors with πύλαι." vgl. auch Macr. *in somn. Scip. comm.* I 12, 2: „per has portas animae de caelo in terras meare et de terris in caelum remeare creduntur, ideo hominum una, altera deorum vocatur: hominum Cancer quia per hunc in inferiora descensus est, Capricornus deorum quia per illum animae in propriae immortalitatis sedem et in deorum numerum reverentur.“; Procl. *ad Plat. remp.* II 129 Kroll; vgl. W. Gundel. in RE, s. v. Γαλαξίας

¹⁵⁹ Placid. *gloss.* = *Corp. gloss. lat.* V 31, 9.

¹⁶⁰ Manil. *astron.* I 761: „An fortes animae dignataque nomina caelo / corporibus resoluta suis terraeque remissa / huc migrant ex orbe suumque habitantia caelum / aetherios vivunt annos mundoque fruuntur?“

¹⁶¹ *Sat.* I 17, 63 f. *ideo autem his duobus signis quae portae solis vocantur, Cancero et Capricorno, haec nomina contigerunt, quod Cancer animal retro atque oblique cedit, eadem ratione sol in eo signo obliquum, ut solet, incipit agere retrogressum, etc.*

¹⁶² Dazu vgl. die Deutung des Er-Mythos bei Numenius *ap. Procl. in rem publ. comm.* II, 129, 5 Kroll; vgl. Num. *ap. Porphyr. de antro nymph.* 28: der Gerichtsort liegt in der Mitte der Welt; der

schwerlich ohne Weiteres zustimmen können, da es nicht einmal das leiseste Anzeichen gibt, daß der Philosoph, nachdem er zu den Göttern aufgestiegen und der Wahrheit teilhaft wurde, auch durch ein zweites Tor in die γένεσις hinabgestiegen wäre. Wie der Pamphylier Er, hat wahrscheinlich auch unser Philosoph nicht das Schicksal der Seelen im Kreislauf ihrer Einkörperungen geteilt, sondern ist auf eine geheimnisvolle Art auf die Erde zurückgekehrt worden.¹⁶³ Es erscheint außerdem recht zweifelhaft, daß Parmenides in seinem himmlischen Tor, das er in Anknüpfung an die epische Tradition als einen gähnenden Schlund (des Hades) beschreibt, jenes lichte Sonnentor im Steinbock gesehen hätte. Die Lokation des Tores bei Porphyrios, die im Unterschied zu der homerisch-hesiodischen Vorstellungswelt den Sitz der abgeschiedenen Seelen in den Himmel überträgt, kann uns dennoch einen wohl nicht zu unterschätzenden Leitfaden für das Verständnis der mythischen Topographie des parmenideischen Prooimions bieten, da der Gedanke, daß es einen Unterweltstor am Himmel gibt in der auf uns gekommenen Visionsliteratur erhalten ist.

In den Rahmen der von Porphyrios erörterten eschatologischen Gedankenreihe fügt sich die Vision des Syrakusaners Empedotimos bei Servius ein, dergemäß der Weg zum Reich der Unsterblichen nicht durch zwei, sondern geradewegs durch drei Tore (bzw. Wege) führt, einem beim Skorpion, wodurch Herakles zu den Göttern ging, dem zweiten zwischen Löwen und Krebs, und einem dritten zwischen Wasserman und Fischen.¹⁶⁴ Mit der angegebenen Torenzahl wußte man allerdings wenig anzufangen, zumal es in den überkommenen eschatologischen Vorstellungsrahmen, wo bloß von zwei Toren, einem für den Aufstieg im Süden und einem anderen für den Abstieg im Norden die Rede ist, nicht

Uranos ist die Sphäre der Fixsterne; der unterirdische Ort, wo die Seelen büßen, ist - in der Übereinstimmung mit der orientalischen Lehre - die Planetensphäre; die zwei χάσματα des Himmels, wodurch die Seelen in die Geburt absteigen, sind die Wendepunkte in Steinbock und Krebs. F. Cumont, *La théologie solaire*, 19 verweist auf die Belege, nach denen die Idee von den zodiakalen Himmelsportalen chaldäischer Herkunft ist.

¹⁶³ Plat. *Resp.* 621 b: αὐτὸς δὲ τοῦ μὲν ὕδατος κωλυθῆναι πιεῖν ὅπη μέντοι καὶ ὅπως εἰς τὸ σῶμα ἀφίκοιτο, οὐκ εἰδέναι, ἀλλ' ἐξαίφνης ἀναβλέψας ἰδεῖν ἕωθεν αὐτὸν κείμενον ἐπὶ τῇ πυρᾷ.

¹⁶⁴ Serv. in *Georg. comm.* I 34 = SA 94: „Varro tamen ait se legisse Empedotimo cuidam Syracusano a quadam potestate divina mortalem aspectum detersum, eumque inter cetera tres portas vidisse tresque vias, unam ad signum scorpionis, qua Hercules ad deos isse diceretur, alteram per limitem qui est inter leonem et cancrum, tertiam esse inter aquarium et pisces.“ vgl. Rohde, *Psyche* II 94, 1

hineinpaßt.¹⁶⁵ Die zwei Solstitialpunkte finden wir bei Varro in den Toren zwischen Löwen und Krebs und Wassermann und Fischen wieder; bei Porphyrios und Macrobius liegen die Himmelsporten in Steinbock und Krebs, gehen somit von einem erheblich älteren Himmelsbild aus, wo der winterliche Sonnwendpunkt weit zurückliegt und das möglicherweise noch auf chaldäisch-babylonischen Angaben fußt.¹⁶⁶ Das dritte Tor, wodurch Herakles - offenbar nach seinem Flammentod auf dem Berg Oite - zu den Göttern ging, liegt nach unserem Bericht im Zeichen des Skorpions. Solch eine Lokalisierung des Himmelstores gibt zwar im Kontext der Empedotimoslegende einen guten Sinn, zumal der Sitz der Seelen, die Milchstraße,¹⁶⁷ am Himmel gerade zwischen den Zeichen des Skorpions und des Schützen mündet, der eigentliche Grund für diese ins tiefe Altertum hinaufreichende Verbindung des Sternbildes mit dem Jenseitseingang muß jedoch anderswo gesucht werden.

Es scheint erwiesen zu sein, daß sowohl das Sternbild Skorpion wie sein Name vom altbabylonischen Ursprung ist und von dort aus zu den Griechen und Römern gelangt

¹⁶⁵ Nilsson, *GgR* II, 241; nach F. Wehrli, SA VII, 92, der das Zeugnis für verdächtig hält, liegt hier vielleicht eine Kontamination des Servius vor. Die Erklärung von J. Bidez, *Eos ou Platon et l'Orient*, Bruxelles 1945, 57, die drei Tore der Empedotimosvision seien die drei übereinandergeordneten Himmel der Iranier, deren höchster als Sitz des Obergottes aufgefaßt wurde, ist unhaltbar, da die drei Schnittpunkte des Tierkreises unmöglich den Himmelsphären oder den Himmeln korrespondieren können. Das Bestreben Burkerts, *Lore and Science*, 367, die drei Tore mit den drei kosmischen Bereichen zu verbinden, ist nicht weniger verleitend als die Auffassung von H. B. Gottschalk, *Heracleides of Pontus*, 99, der drei Wege der orphisch-platonischen τριόδος gleichzustellen. Eine möglichst unwahrscheinliche und spekulative Erklärung gibt H. A. T. Reiche, *Heraclides' Three Soul-Gates: Plato Revised*, TAPhA 123, 1993, 161-180. Es wird behauptet, daß „the first of these three „routes“, then, would be the Galaxy, traditionally the path of souls. The second would be the zodiac, path of the five naked-eye planets and the two great lights. The third would be the meridian, ascending path of gods and souls in the *Phaedrus*.“ (171) Reiche stützt seine Interpretation auf unbelegbare Prämissen, daß „the second and third of the „gates“ ...stand for all six of the interconstellational „gates““. Mit diesen wird Folgendes gemeint: „whereas the six constellations from Leo to Aquarius are contiguous or overlapping..., the remaining five from Pisces to Cancer are all separated from their neighbors on either side by gaps varying in width from 1° to 8°.“ (172) Warum ist dann nur von drei Toren die Rede? Völlig willkürlich und unbegründet ist vor allem die Annahme, daß „when Macrobius and contemporaries refer to the souls' „gates“ as „Cancer“ and „Capricorn,“ they are really referring to the constellations of Gemini and Scorpius/Sagittarius.“ (175) Für ein solches Argument gibt es weder historisches Beispiel noch astronomische Begründung. Es ist vielmehr anzunehmen, daß in der Nachricht Varros lediglich die dem Autor bekannten Himmelstore ohne sekundäre Assoziierung mit den kosmologischen oder eschatologischen Fragen aufgezählt werden.

¹⁶⁶ Macr. *in Somn. Scip. comm.* I 12, 1-3; zu den Jahrespunkten sonst vgl. Man. III, 618 ff.; die tropischen Punkte liegen heute in Zwillingen und im Schützen.

¹⁶⁷ Procl. *in rem publicam comm.* II 119, 18 Kroll = SA VII, *frg.* 93; Ioh. Phil. *in Arist. Meteora* I 8 117 Hayduck = SA VII, *frg.* 96

ist.¹⁶⁸ Als Konstellation der südlichen Hemisphäre ist Skorpion im Norden mit dem Ophiuchos zu einem riesigen Sternbild vereinigt;¹⁶⁹ die ältesten Abbildungen fassen beide Sternbilder als ein einziges Bild auf, und zwar so, daß der linke Fuß des Ophiuchos auf dem Auge, der rechte auf dem Rücken des Skorpions steht.¹⁷⁰ Im Osten grenzt der Stachel des Skorpions an den Bogen des Schützen, im Südwesten an den Kentaur an. Es wurde indessen darauf hingewiesen, daß die Babylonier an dieser Stelle ein gigantisches Sternbild des Skorpionmenschen gesehen haben, das sich möglicherweise bis zum Schützen erstreckt hat.¹⁷¹ In der späteren Astrothesie werden die Scheren von dem Rest der Konstellation getrennt und als ein eigenständiges Sternbild aufgefaßt. Die griechischen Astronomen nannten die Scheren *πρῶτα σημεῖα τοῦ Σκορπίου*¹⁷², *ἡ πρώτη μοῖρα τοῦ Σκορπίου*¹⁷³ oder *οἱ πρῶτοι ἀστέρες τοῦ Σκορπίου*.¹⁷⁴ Als das älteste griechische Zeugnis für ihre Isolierung der Schere zu einer Konstellation gilt eine astronomische Beobachtung des Ptolemaios aus dem Jahr 237 v. Chr., wo die Stellung Merkurs als *ἐπάνω τοῦ νοτίου ζυγοῦ* angegeben wird.¹⁷⁵ Die Bezeichnung *ὁ ζυγός*, Joch, kommt meistens in späteren astrologischen Texten vor, Eratosthenes, Aratos und Eudoxos gebrauchen den Ausdruck *χηλαί*, die Schalen;¹⁷⁶ in beiden Fällen handelt es sich um eine Übersetzung des babylonischen Sternbildnamens; es steht also fest, daß auch im Fall dieses Sternbildes¹⁷⁷ den Babyloniern die Ehre der Erfindung gebührt.¹⁷⁸

¹⁶⁸ F. X. Kugler, *Sternkunde und Sterndienst*, I, 29, 259 ff.; II 313 f. Die Keilinschriften erwähnen das Horn, den Kopf, die Brust, den Schwanz und den Stachel des Skorpions.

¹⁶⁹ Ophiuchos war am griechischen Himmel ursprünglich Todesdämon oder Totengott; vgl. F. Boll, *Die Erforschung der antiken Astrologie*, Neue Jahrb. XXI, 1908 = *Kl. Schr.*, 18

¹⁷⁰ Arat. 83; Eratosth. Cat. cap. 6, 68, 13 Rob.

¹⁷¹ Vgl. W. Gundel in RE, s. v. *Skorpios*, 589 nach P. Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier*, Straßburg 1899, 499; Boll, *Sphaera*, 191₂

¹⁷² Palamedes im *Schol. Eur. Rhes.*, 529.

¹⁷³ Antiochos Ath. in *Catal. Cod. Astr.* VII, 112,1.

¹⁷⁴ Euktemon. ed. A. Rehm, *Das Parapegma des Euktemon*, SBHAW, Phil.-hist. Kl., Abh. 3, 1913, 23.

¹⁷⁵ *synt.* IX, 7 p. 267, 14 Heib.; vgl. Gundel in RE, s. v. *Libra*, 117.

¹⁷⁶ Vgl. auch *Sternkatalog des Hipparch.*, ed. Boll, *Bibl. Math.*, III. Folge II, 187, 19: "*χηλαί ἤτοι ζυγός.*"

¹⁷⁷ Eratosth. *Catast.* VII, 72 Rob.; Teukr.-Rhetor. *Catal.* VII 204, 15; Hygin. *Astron.* II 26, 68, 13 Bu. zitiert aus W. Gundel in RE, s. v. *Libra*; im Norden berührt Wage die Windung des Ophiuchos (Arat., *Phain.* 89), im Osten den Körper des Skorpions.

¹⁷⁸ W. Gundel in RE; s. v. *Libra*, 119; F. X. Kugler, *Sternkunde und Sterndienst im alten Babel* I, Münster 1907, 37, 9; 229 f.; 260; van der Waerden, *Die Anfänge der Astronomie*, 257; Es heißt sumerisch *rin*, akkadisch *zibanitu(m)* d. h. Wage, *zi* ist das sumerische Wort für Seele, *ba* bedeutet „schenken“, usw.; vgl. van der Waerden, *ibid.*, 30; Näheres über die babylonischen

Bestimmter Grund, warum in den Scheren des Skorpions die Wage gesehen wurde, ist nicht bekannt; die am nächsten liegende Erklärung ist, daß die Wage als Symbol des Gleichgewichts gewählt wurde, da der Frühaufgang dieser Sterne gerade mit dem herbstlichen Aequinoctium zusammenfällt,¹⁷⁹ wo „Helios den Tag und Nacht das Licht zu gleich langen Stunden berechnet.“¹⁸⁰ Man brachte die Zeit ihres Erscheinens in Zusammenhang mit der Beendigung der Ernte, der Ausgewogenheit des kosmischen Geschehens und der gleichmäßigen Mischung der Elemente.¹⁸¹ Bei der Bildung eines neuen Gestirns könnten u. a. auch astrologische Motive mitsprechen, zumal in den Keilinschriften mit dem Wagegestirn oft der Planet Saturn zusammengestellt wird, der in babylonischen Lehren als Richtergott galt.¹⁸²

Es hat den Anschein, daß der Versetzung der Himmelspforte in diese himmlische Gegend müßten noch andere Vorstellungen zugrunde liegen, die nicht so sehr mit dem Charakter der bezüglichen Sternbilder als vielmehr mit dem jährlichen Lauf der Sonne verbunden sind. Der Frühaufgang des Skorpions galt schon den Assyrem als Anfang des Winters;¹⁸³ auch in der griechischen Astronomie wird die Konstellation zu den winterlichen Gestirnen gerechnet und somit mit kalter Witterung, Regen und Zerstörung

Sternbilder bei P. A. Deimel, *Planetarium Babylonicum oder die Sumerisch-babylonischen Stern-Namen*, in: *Sumerisches Lexikon IV*, 2 (hrsg. von P. F. Gössmann), Rom 1950, 72 f. u. 183 f.

¹⁷⁹ Varro, *de Ling. Lat.*, VII, 14. Verg. *Georg.* I, 208; Q. Tull. *Cic. bei Auson.* S. 107, 9 Peip.; Manil., II 212, 427; III 252, 659, IV, 340; Lucan. IV 57; VIII 467; IX 534

¹⁸⁰ Man. I 578

¹⁸¹ Vgl. W. Gundel, *ibid.*, 119; vgl. noch J. Milton, *The Paradise Lost*, IV: „...The Eternal, to prevent such horrid fray / Hung forth in Heaven his golden scales, yet seen / Betwixt Astrea and the scorpion sign / Wherein all things created first he weigh'd / The pendulous round Earth with balanc'd air / in counterpoise, now ponders all events, / Battles and realms: in these he put two weights / The sequel each of parting and of fight: / The latter quick up flew and kick'd the beam; / Which Gabriel spying, thus bespake the fiend.“

¹⁸² W. Gundel, *ibid.*, 119; 129; Prob. *Georg.* I 32-35; F. X. Kugler, *Sternkunde und Sterndienst*, Erg.-Bd. II, 220; dieselben astrologischen Lehren sind wohl noch im Johannesbuch der Mandäer aufbewahrt, wo die Libra als Seelenwage aufgefaßt wird, mit der Abathur als Wageman und Seelenrichter die guten und bösen Taten der zum Gericht eingetroffenen Seelen gegeneinander abwägt. Diese Scheidung geschieht am Eingang zum Reich der göttlichen Fülle, dem Pleroma; vgl. M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer* II, Gießen 1915, 181, 4; 226, 5; 229, 232; dazu vgl. G. Furlani, *Il giudizio dell'anima presso i Mandei*, in: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Vol. 22, Bologna 1950, 56-88; nach K. Rudolph, *Die Mandäer I*, Göttingen 1960, 124 ist der Name Abathur iranisch und bedeutet „der mit der Wage“; vgl. jedoch N. Deutsch, *Abathur. A New Etymology*, in: J. J. Collins & M. Fishbane, *Death, Ecstasy, and Other-Wordly Journeys*, New York 1995, 171

¹⁸³ Kugler, *Sternkunde und Sterndienst* I, 253 f.

der Vegetation¹⁸⁴ in Zusammenhang gebracht; Macrobius sieht im Skorpion geradezu ein Sinnbild der sterbenden und wieder auflebenden Sonne.¹⁸⁵ Ähnliche Vorstellungen hängen auch der Wage an, deren Erscheinen den Anbruch der kälteren Jahreszeit¹⁸⁶ und Erniedrigung der Sonne ankündigt. Während die Sonne durch dieses Zeichen wandert, wendet sie sich weiter nach Süden den winterlichen Sternen zu, in anderen Worten, sie tritt ihre winterliche Laufbahn an und gerät in die untere Hälfte des Zodiakos.¹⁸⁷ Dies stimmt letztlich mit der in antiker Astronomie üblichen Zweiteilung des Tierkreises überein. Im Sternkatalog des Ptolemaios enden die Sternbilder der nördlichen Hemisphäre mit der Jungfrau, während mit Skorpion diejenigen der südlichen Himmelshälfte anfangen.¹⁸⁸ Diese Zweiteilung der Ekliptik mag sehr alt gewesen sein, da sie bei Macrobius im Zusammenhang mit dem assyrischen Sonnenkult erwähnt wird:

nam physici terrae superius hemisphaerium, cuius partem incolimus, Veneris appellatione coluerunt, inferius vero hemisphaerium terrae Proserpinam vocaverunt. ergo apud Assyrios sive Phoenicas lugens inducitur dea (sc. Venus), quod sol annuo gressu per duodecim signorum ordinem pergens partem quoque hemisphaerii inferioris ingreditur, quia de duodecim signis zodiaci sex superiora, sex inferiora censetur. et cum est in inferioribus et ideo dies breviores facit, lugere creditur dea, tamquam sole raptu

¹⁸⁴ Auson. 102, 11 Peip. Quint. Cic. 107, 10; Serv. Georg. I 35; Die Inschrift auf dem Mantel Kaiser Heinrichs II lautet: „*Scorpius dum oritur, mortalitas ginnitur.*“ vgl. E. Maass, Comm. in Arat. 602, 3; Ztschr. f. chr. Kunst XII, 1899, 342

¹⁸⁵ Sat. I 21, 25: „*Scorpius totus, in quo Libra est, naturam solis imaginatur, qui hieme torpescit et transacta hac aculeum rursus erigit vi sua nullum natura damnum ex hiberno torpore perpressa.*“

¹⁸⁶ Antiochos-Rhetor. *Catal. cod. astr.* I, 144, I; Nonn. *Dion.* XXXVIII, 274 ff.; Eisler, *Weltenmantel*, 490₀

¹⁸⁷ Nach H. Winckler, *Himmels- und Weltenbild der Babylonier*, Alter Orient 3, Heft. 2/3, Leipzig 1903, 21 f. u. 32 f. zeigen die vier Phasen des Sonnenlaufes den Sonnengott in vier Erscheinungsformen; vier Planeten vertreten die Sonne in ihren vier Jahresphasen; so ist Saturn dem Winter (Süd), Juppiter dem Frühling (Ost), Mars dem Sommer (Nord) und Merkur dem Herbst (West); Merkur wurde mit dem babylonischen Gott Nebo assoziiert, der selbst die Herbst- und Wintersonne darstellt; im Babylon wurde im 6. Monat, am 21. September, ein Fest der herbstlichen Tag- und Nacht-Gleiche gefeiert, an dem der Gott der unterweltlichen Sonne, *Nebo*, die Stadt Babylon besuchte; zum Schauplatz der Zeremonien wurde die sg. „heilige Pforte“. Gewöhnlich war sie geschlossen, nur vom 4. bis 6. Tag des VI. Monats für den Durchzug des Gottes der (Tages-) Sonne *Bel* (dessen Fest am Tag der Frühlingsnachtgleiche gehalten wurde) und *Nebo* aufgemacht, um danach wieder versperrt zu werden; dieses Fest hieß deshalb „Türöffnung“. Die Götter *Bel* und *Nebo* repräsentierten die Sonne in ihrem Lauf rings um die Erde; vgl. E. Unger, *Die Sonne des Tages und die Sonne der Nacht*, Forschungen und Fortschritte, 6. Jg., Nr. 35/36, 1930, 458 ff.. Es ist zu bemerken, daß Merkur, der griechische Hermes, die Seelen in die Unterwelt geleitet. Das Hypsomabild des Merkur ist Virgo, vgl. P. A. Deimel, *Planetarium Babylonicum*, 4

*mortis temporalis amisso et a Proserpina retento, quam numen terrae inferioris circuli et antipodum diximus. rursumque Adonin redditum Veneri credi volunt, cum sol eiuctis sex signis inferioris ordinis incipit nostri circuli lustrare hemisphaerium cum incremento luminis et dierum... sed cum sol emersit ab inferioribus partibus terrae vernalisque aequinoctii transgreditur fines augendo diem, tunc est Venus laeta et pulchra virent arva segetibus, prata herbis, arbores foliis. ideo maiores nostri Aprilem mensem Veneri dicaverunt.*¹⁸⁹

Das Reich der Venus fängt somit schon im Zeichen des Frühlingsaequinoctiums an und zieht sich bis zum Herbstpunkt hin, wo sich der Eingang zum Reich der Proserpina öffnet. An die Scheren des Skorpion, dem späteren Zeichen der Wage, die Ptolemaios ταπεινώμα ἡλίου nennt, wo Κρόνος (= Saturn) sein ὑψώμα hat¹⁹⁰, verlegt die antike Spekulation das westliche Sonnentor, den Eingang in die Hadeshälfte des Himmels.¹⁹¹ So erklärt sich mitunter auch die sagenhafte *porta vespertis*, das westliche Sonnentor,¹⁹² die nach einem hebräisch überlieferten Fragment des Anaxagoras in dieser himmlischen Gegend, genauer unterhalb des Arkturus, lokalisiert war.¹⁹³ Wenn also nach der bei Varro

¹⁸⁸ vgl. synt. VIII 1; vgl. die Teilung der Ekliptik in die nördliche und südliche Hemisphäre bei Gemin. *isag.* VI 40 ff.

¹⁸⁹ Macrob. *Sat.* I, 21, 1

¹⁹⁰ *Tetrab.* I, 19; vgl. Firm. II 3, 5

¹⁹¹ Boll, *Sphaera*, 246 ff; idem, *Aus der Offenbarung*, 72; W. Gundel, *ibid.*, 128 f.; K. L. Skutsch, "Libramen aequum; Eine Untersuchung über die Entwicklung des Wägungsgedankens von der Antike bis ins christliche Mittelalter," *Antike* XII, Heft 1, 1936, 58 ff.; L. Kretzenbacher, *Die Seelenwaage, Zur religiösen Idee vom Jenseitsgericht auf der Schicksalswaage in Hochreligion, Bildkunst und Volksglaube*, Klagenfurt 1958, 47; Boll, *Aus der Offenbarung*, 72; W. Gundel, *ibid.*, 128 f. Die Deutung der himmlischen Wage auf die Hadespforte und ihre Einbeziehung in die Jenseitssymbolik macht schließlich ihre Erwähnung in Totenbeschwörungen verständlich; vgl. C. Wessely, *Neue griechische Zauberpapyri*, Denkschr. der Akad. Wien, Bd. 42, 1893, 29, v. 295 in dem Κύκλος σελήνης steht ζυγῶ νεκυομαντία.

¹⁹² Die Sonne wandert auf ihrem ekliptikalischen Weg westwärts vom Norden nach Süden; die herbstliche Jahreswende stimmt daher mit der κάτωδοξ überein. Zu der auguralen Orientation und Weltrichtungen vgl. J. Cuillandre, *La droite et la gauche dans les poèmes homériques en concordance avec la doctrine pythagoricienne et avec la tradition celtique*, thèse Rennes, 1943, 325 ff.

¹⁹³ Vgl. das Anaxagorasfragment DK 59 B 20 = Galen. in *Hippocr. de aere aqu. loc.* VI 202, 23 ff.: "is (scil. Anaxagoras) enim nullum sidus hac quidem ratione esse dicit nisi unum, scilicet arcturum; et sidus est prope sub eo, quod vocatur porta vespertis, et vulgo vocatur canis."; vgl. W. Schulz, *Der Text und die unmittelbare Umgebung von Fragment 20 des Anaxagoras*, Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. 24, Heft III = N. F. Bd. 18, Heft III, 1911, wo die vollständige Übersetzung der aus arabischer Übertragung des verlorenen griechischen Originals angefertigten hebräischen Version des Fragments (Bodl. Ms. Oppenh. Add. Fol. 16/17) vorgelegt wird. Dieses Fragment verknüpft „die Pforte des Abends“ mit dem Hundstern, in der lat. Version *canis*. W. Gundel in RE, s. v. *Sirius*, 339 macht darauf aufmerksam, daß es sich in diesem Fall nicht um den

aufbewahrten, dem Extatiker Empedotimos in den Mund gelegten, doch aber letztlich auf Herakleides Pontikos zurückgehender Überlieferung Herakles durch das Tor im Zeichen des Skorpions zu den Göttern aufgestiegen war, so wird eben auf jene alte Tradition angespielt, dergemäß die Seelen durch das Zeichen der herbstlichen Tag- und Nachtgleiche in das himmlische Totenreich gelangen.¹⁹⁴

Dabei ist die Frage, welcher Mythos hier mit dem himmlischen Hadestor verknüpft wird und aus welchem Anlaß dies geschieht, von keiner nebensächlichen Bedeutung. Nach der literarischen Überlieferung sollte Deianeira aus Eifersucht ein Hemd mit dem giftigen Kentaurenblut Nessos bestreichen und ihrem Gatten übergeben. Um unendlichen Qualen zu entgehen, ließ sich der Held auf dem Berg Oite verbrennen und ist von dort in den Himmel entrückt.¹⁹⁵ Es ist längst anerkannt worden, daß in diesem Mythos eine Verschmelzung zweier Sagenmotive vorliegt. Das eine Motiv, die Verbrennung auf dem Oite, entstammt einem lokalen Sagenkreis, der wohl ursprünglich mit dem Mythos um Herakles und seiner Apotheose nichts zu tun hatte.¹⁹⁶ Der Flammentod auf dem Oite stellt aber wahrscheinlich nicht die älteste Version des Selbsverbrennungsmythos des Herakles dar, da der altertümliche Gedanke einer auf mystische Art erfolgten Wandlung des Toten zu einem Lebenden durchs Feuer auf dem griechischen Boden zumindest seit der zweiten Hälfte des 6. Jhdts im Umlauf war.¹⁹⁷ Auf diesen Holokaustmythos wurde erst sekundär

griechischen Sirius, sondern um eine arabische Bezeichnung des Sternes in der Nähe des Arkturus gehandelt haben muß, wenngleich man aufgrund die Lage des Sirius an der Milchstraße sehr wohl an die Eingangspforte zum Hades denken könnte, zumal diese nach pythagoreischen Vorstellungen als Aufenthaltsort der Seelen galt.

¹⁹⁴ Sallust. *De diis et mundo* 46, 16 Or.: Κατὰ τὴν ἐναντίαν ἰσημερίαν ἢ τῆς Κόρης ἀρπαγὴ μυθολογεῖται γενέσθαι · ὃ δὴ κάθοδος ἐστὶ τῶν ψυχῶν

¹⁹⁵ Zu Wandlungen der Verbrennungssage in der antiken Dichtung vgl. F. Stoessl, *Der Tod des Herakles*, Zürich 1945; Ph. Holt, *Heracles' Apotheosis in Lost Greek Literature and Art*, AC 61, 1992, 38-59.

¹⁹⁶ Nach M. P. Nilsson, *Der Flammentod des Herakles auf dem Oite*, ARW XXI, 1922, 310-316 hat auf Grund des archäologischen Befundes die Hypothese aufgestellt, nach der der Flammentod auf dem Oite ein aitiologischer Mythos sei, der aus der Verbrennung einer menschengestaltigen Puppe in dem Jahresfeuer entstanden war, vgl. idem., *Fire Festivals in Ancient Greece*, JHS 43, 1923, 144-148; T. C. W. Stinton, *The Apotheosis of Heracles from the Pyre*, in: *Collected Papers on Greek Tragedy*, Oxford 1990, 497 ff. hingegen argumentiert, daß das Feuerfest ursprünglich einem lokalen Held galt, der sich auf dem Scheitehaufen verbrannt hatte.

¹⁹⁷ M. Winiarczyk, *La mort et l'apothéose d'Heracles*, WS 113, 2000; vgl. als Beispiel dient der Tod des Empedokles in der Ätna; hierzu ausführlich P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995, 250-277; zu weit geht M. Mühl, *Des Herakles Himmelfahrt*, RhM 101, 2, 1958, 106-134, wenn er unter dem Hinweis auf die orientalischen Dubletten des Mythos von der Apotheose durchs Feuer im Atharva-Veda, wo die Seele des Opfers vom Altar den Götterweg entlang zum Himmel vom Agni, der personifikation

das Motiv der Himmelsreise der Seele aufgepropft, das die Vorstellung des Gottähnlichwerdens und der Wiedervereinigung mit dem Göttlichen voraussetzt. Wohl zu Recht hat seinerzeit M. Mühl vermutet, daß sich die Legende von der Himmelfahrt erst im 6. Jhdt. unter dem Einfluß des Orphismus herausgebildet hatte, dem die Gestalt des Herakles ein besonders dankbares Objekt für die eschatologische Spekulation bot.¹⁹⁸ Das Motiv einer Himmelfahrt zu Pferde geht jedenfalls auf die bereits auf dem orientalischen Boden ausgebildete Anschauung der Himmelfahrt der frommen Seele zurück.¹⁹⁹

Einen bildlichen Beleg der Vorstellung einer himmlischen Apotheose durch die δύσις des Sonnenwegs liefert außerdem eine zwischen dem 3. und dem 1. vorchristlichen Jhdt. datierbare Tonscheibe aus Brindisi mit der Darstellung der Himmelfahrtsszene.²⁰⁰ Den äußersten Rand des etwa 50 cm breiten Diskos bildet der Tierkreis, der nur elf Bilder umfaßt. Die Wage fehlt, ihren Platz nimmt der Schwanz des Skorpions ein. Im Zentrum des inneren Kreisrundes ist ein von Hermes angeführtes Viergespann mit dem Wagenlenker abgebildet. Im Wagen steht eine Frau rechts von einem kleineren Mann, hinter ihnen ein Knabe, der die Zügel des Gespanns hält. P. Boyancé deutet die Szene mit sehr guten Gründen auf Apotheose der Semele, die durch den Zeusblitz getötet und in den Himmel aufgenommen wurde.²⁰¹ Es handelt sich ganz wie im Fall der Apotheose des

des Opferfeuers, getragen wird, eine altindische Vorstellung in den griechischen Mythos verpflanzt sieht.

¹⁹⁸ *ibid.*, 122; zu der Rolle des Pferdes und Wagenlenkers im Orphismus vgl. Orph. *frag.* 78 = Herm. in Plat. *Phaedr.* 246 e p. 142, 13 Couvr.: πρώτῳ γὰρ τούτῳ (sc. τῷ Φάνητι) ἡ θεολογία παρέχει τοὺς ἵππους, ἅτε πρώτῳ ἐκφοιτήσαντι τῶν οἰκείων ἀρχῶν, ἐπεὶ καὶ πρώτως ἐν τούτῳ γίνεται γάμος· καὶ ἀπλῶς ᾧ ἐνέργειαν δίδωσι, τούτῳ καὶ ἵππους παρέχει. αὐτῷ δὲ τούτῳ τῷ δεσπότῃ Φάνητι καὶ πτέρυγας δίδωσι· χρυσεῖαις πτερύγεσσι φορεῦμενος ἐνθα καὶ ἐνθα. vgl. *ibid.* 246a, p. 122, 19 Couvr. οὐ πρώτος δὲ ὁ Πλάτων ἠνίοχον καὶ ἵππους παρέλαβεν, ἀλλὰ πρὸ αὐτοῦ οἱ ἔνθεοι τῶν ποιητῶν Ὅμηρος, Ὀρφεύς, Παρμενίδης κτλ. Auf die Ähnlichkeit der Formel κατ' ἀμαξιτὸν bei Parm. B 1, 21 mit von dem Autor hergestellten μακάρων κατ' ἀμαξιτὸν (ZPE XCVII, 1993, 290) auf den orphischen Tafelchen aus Selinunt und Phalassarna macht aufmerksam G. B. D'Alessio, *Una via lontana dal cammino degli uomini (Parm. fr. 1+6 D.-K.; Pind. Ol. VI 22-27; pae. VIIb 10-20)*, Studi italiani di filologia classica, LXXXIX annata, 3. ser., vol. XIV, 2, 1996, 145₆; Zu der Rolle der Heraklesgestalt bei den Pythagoreern vgl. M. Detienne, *Héraclès, héros pythagoricien*, RHR 158, 1960, 19-53

¹⁹⁹ E. Arbmman, *Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben*, ARW XV, 3/4, 1927, 339-387

²⁰⁰ Erstmals veröffentlicht von K. Kerényi, in: *Archaeologiai Ertesitő* 44, Budapest 1930, 74-106 und in deutscher Sprache als: *Ἄνοδος-Darstellung in Brindisi*, ARW 30, 1933, 271; vgl. auch P. Wuilleumier, *Rev. archéol.* V sér., 35, 1932, 26 ff.

²⁰¹ Schon Hesiodos, *theog.* 942 erzählt von ihrem Gottwerden; vgl. P. Boyancé, *Le disque de Brindisi et l'apothéose de Sémélé*, REA 44, 1-2, 1942, 191-216; vgl. auch idem, *La religion astrale de Platon à Cicéron*, REG LXV 1952, 341 ff. Für den pythagoreischen Ursprung der auf dem Diskos abgebildeten Szene sowie der rituellen Himmelsreise hat sich auch H. Koller, *Die*

Herakles um eine Darstellung der durchs Feuer bewirkten Wandlung einer Sterblichen zur Göttin, die als Verklärte nicht mehr Semele, sondern Thyone heißt.²⁰² Für unseren Gegenstand ist dann vom erheblichen Interesse, daß sich das Viergespann in der Richtung hin bewegt, die auf dem die Szene umrahmenden Zodiakos genau dem Bereich zwischen Jungfrau und Skorpion entspricht. Da nun die Position der Tierkreisgürtels in Bezug auf die Szene schwerlich ein Werk des Zufalls sei, wird man auch mit gutem Recht annehmen dürfen, daß es sich um Versinnbildlichung eben jener Vorstellung handelt, nach der die Seele des Begnadeten in die himmlische Gegend zwischen Skorpion und Jungfrau eingeht und dort die Unsterblichkeit erlangt.

Diesen Glauben kommt auf möglichs prägnante Weise in den Verse aus den *Georgica* Vergils zum Ausdruck, wo dem Kaiser Octavianus die cöleste Unsterblichkeit versprochen wird:

*Qua locus Erigonem inter Chelasque sequentes
Panditur; ipse tibi iam bracchia contrahit ardens
Scorpios, et caeli justa plus parte relinquit*²⁰³

Zu gleichem Vorstellungskreis gehört zweifellos auch die Darstellung der Apotheose des Constantinus Chlorus auf dem Londoner Elfenbeinrelief des 4. nachchristlichen Jhdts. aus S. Gherardesca in Florenz. Der Kaiser wird von Flügeldämonen gen Himmel getragen; dieser öffnet sich neben der Gestalt einer bekleideten Frauenfigur mit der Wage, an die sich die übrigen Winterzeichen des Tierkreises bis zu den Fischen anreihen.²⁰⁴

Hinsichtlich der Frage, wo Herakleides Pontikos seine Konzeption geschöpft hat, äußert Boyancé die Meinung, daß sie weder auf platonische Mythographie, noch unmittelbar auf orientalisches Erbgut zurückgeht, sondern viel eher von der pythagoreischen Theologie angeregt worden war. So haben die Pythagoreer der

Jenseitsreise - ein pythagoreischer Ritus, Symbolon 7, 1971, 33-52, ausgesprochen. Seinen konfusen Ausführungen können wir nicht folgen, vgl. S. 44: „zur Aufnahme unter die Pythagoreer habe eine rituelle Seelenreise gehört; der Initiand hatte eine Katabasis, einen Abstieg in die Hölle zu bestehen, die gleichzeitig eine Himmelfahrt war. Sie bot ihm die Gewähr für die Befreiung aus dem Rad der Geburten, für die persönliche Unsterblichkeit.“

²⁰² Hom. *hymn.* XXXIV, 21

²⁰³ *georg.* I, 33-35

traditionellen Vorstellung von der Apotheose der Helden mit der Einführung der astralen Spekulation eine neue Wendung gegeben.²⁰⁵ Wir wissen jedoch allzu wenig über den astralen Unsterblichkeitsglauben der Pythagoreer, um über dessen Ursprung und den Weg seiner weiteren Vermittlung ein gesichertes Urteil zu fallen. Es steht dagegen fest, daß die Versetzung des Hadeseingangs oder der Unterwelt in den Herbstpunkt der Ekliptik eine Lehre sei, deren Wurzel schon in babylonischer Kosmographie liegen. Das Sternbild Hades führen der Babylonier Teukros und Firmicus Maternus neben benachbarten Konstellationen Styx, acherusischer See, Fährmann und Kahn als Paranatellonta zur Wage auf.²⁰⁶ Da nun eine derartige Verstirnung des Hades in den griechischen Quellen keine Parallele findet, vermutete Boll, Teukros gehe vielmehr von den altbabylonischen Angaben aus, die die Existenz eines Sternbildes *ug-ga*, „Herrn des Todes“ verzeichnen, das wohl ursprünglich zwischen *AB.SIN* (der Spica der Jungfrau) und „*PIR*“ (Wage) lag.²⁰⁷ Wir stoßen hier offenbar auf eine alttümliche, in der altbabylonischen Kosmologie wurzelnde Vorstellung, derzufolge der Eingang zur Unterwelt nicht im irdischen Bereich, sondern auf der Ekliptik gesucht wurde.²⁰⁸ Als Beispiel mag uns das

²⁰⁴ H. Graeven, *Heidnische Diptychen*, MDAI, Röm. Abt. XXVIII, 1913, 294 f.

²⁰⁵ *ibid.*, 207 f.; vgl. idem., *Le culte des Muses chez les philosophes grecques*, Paris 1937, 242 ff.

²⁰⁶ Boll, *Sphaera*, 246 f.; ders., *Aus der Offenbarung*, 72; W. Gundel in RE, s.v. *Skorpios*, 596; die Vorstellung von einem himmlischen Totenfluß gründet sich auf der den alten Völkern vertraute Anschauung, daß die Reise ins Totenland übers Meer oder Fluß führt; Auch in zahlreichen griechischen Sagen wird der Tod als Sturz ins Meer dargestellt und der Wasserschlund als Hades aufgefaßt; hierzu L. Rademacher, *Das Jenseits im Mythos der Hellenen*, Bonn 1903, 74; 87 ff. u. 148; diese Idee ist übrigens in allen Erdteilen verbreitet; vgl. J. Zemmrich, *Toteninsel und verwandte geographische Mythen*, Leiden 1891, 18 ff.; Eisler, *Weltenmantel* II, 484 spricht in diesem Zusammenhang von zwei mit dem Tageslauf der Sonne in Verbindung gebrachten Himmelsflüssen, dem westlichen „Acheron“ bei der Wage, und den morgenlichen „Eridanos“ am Wider.

²⁰⁷ *Sphaera*, 248

²⁰⁸ Laut H. Sauren, *Götter am Eingang zum Totenreich*, in: B. Alster, *Death in Mesopotamia*, 92 kennt das Sumerische zwei Teile des Totereiches, *kur* und *ki*, die der rechten und linken Hemisphäre entsprechen: „Das Reich der Toten, das Erde genannt wurde, liegt auf der linken Hemisphäre. Bereits im Zeichen des Skorpions überschreitet man die Grenze zum Totenreich. Man muß aber zuerst die Berge des Horizonts, das Gebirge und die Steppe, nach anderen Vorstellungen das Meer oder den Totenfluß überschreiten, ehe man im Zeichen der Fische am eigentlichen Ort des Verweilens im Totenreich anlangt. Dort haben die vornehmsten Götter ihren Ort. Dort steht die Tafel des Himmelsgottes An bei Enki im Abzu. Dort ist der heilige Schafstall: dieses Reich der Toten ist dann wohl nur für die Menschen bestimmt, denen ein gutes Schicksal und ein Leben im Nachruhm ihres Volkes bestimmt war.“ Das Reich der Toten *kur*, das *Bergland* genannt wurde, liegt in der rechten Hemisphäre. Der Eingang befindet sich beim Zeichen des Stiers und der Zwillinge, der tiefste Punkt wird im Zeichen des Löwen erreicht, und der Ausgang ist im Zeichen der Wage und des Skorpions zu suchen; so heißt es auch in der Schilderung der

Gilgamesch-Epos dienen. In der Suche nach der Unsterblichkeit gerät Gilgamesch auf dem Weg des Sonnengottes (Schamasch) zum Berg Maschu, „die täglich Auszug und Einzug der Sonne bewachen, Über die nur die Himmelshalde hinwegragt, Denen unten die Brust an den Höllengrund stößt - Skorpionmenschen halten am Bergtor Wacht....“ Es handelt sich um eine Reise in die Unterwelt auf dem Sonnenweg, wo der Unterweltseingang im Zeichen des ungeteilten Skorpions angesiedelt wird.²⁰⁹

Wenn dann Varro den Herakles gerade durch das alte Hadestor am Skorpion zu der Wohnstätte der Seligen eingehen läßt, und Vergilius in seiner Aufzählung der am Eingang zum Orcus wachenden Ungetümer an der ersten Stelle den Kentaur, das benachbarte Sternbild des Skorpions, anführt,²¹⁰ so leben hier die althergebrachten astralmythologischen Motive fort, die die Römer sei es durch die Vermittlung der pythagoräischen Tradition, sei es auf einem anderen Weg, beerbt haben.

Im Voraufgehenden haben wir auf die scheinbar unüberbrückbaren, aus der Anwendung der nebelhaften Hesiodischen Kosmographe auf das Prooimion entstehenden Widersprüche hingewiesen. Wird nämlich die Reise zum Haus der Göttin als Himmelfahrt aufgefaßt, so bleibt rätselhaft, wie diese Fahrt auf der Bahn des Sonnengottes aus der Nacht (Westen) ins Licht (Osten) führen kann, und wie es möglich sei, daß im aitherischen Tor am Himmel ein Chasma der Unterwelt klafft. Ähnliche Unstimmigkeiten ergeben sich aus den obendiskutierten Katabasistheorien. Während uns die Hypothese Gilberts keine Erklärung gibt, warum sich am östlichen Tor der Anodos, wo nach der

Unterweltsreise des Gilgamesch, *Taf. IX-X* nach A. Schott: nachdem er die von Skorpionmenschen bewachte Unterweltpforte passiert und zwölf Doppelstunden lang durch die Unterwelt wandert, kommt er bei der Schenkin Siduri an. Als er diese nach dem Weg zu seinem mythischen Urahn Utanapischtim fragt, erfährt er lediglich vom unzulänglichen, hinter dem Meer liegenden Gewässer des Todes, das nur Schamasch überschreiten darf; vgl. auch A. Jeremias, *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode*, Leipzig 1887, 78 ff.

²⁰⁹ Es erscheint mehr als wahrscheinlich, daß die Skorpionmenschen am Eingang zum Totenreich nichts anderes gewesen waren, als das Zeichen des ungeteilten Skorpions; vgl. Boll, *Aus der Offenbarung*, 72; die Stelle lautet in A. Schotts Übertragung, *Das Gilgamesch-Epos*, hrsg. von W. von Soden, Stuttgart 1988, 75 (Taf. 9., II 1-9): „*Des Berges Benennung ist Mäschu. / Sowie er zum Berge Mashu gelangt war:- / Die täglich Auszug und Einzug (der Sonne) bewachen, / Über die nur die Himmelshalde hinwegragt, / Denen unten die Brust an den Höllengrund stößt - / Skorpionmenschen halten am Bergtor Wacht, Deren Furchtbarkeit ungeheuer ist, deren Anblick Tod ist, / Deren großer Schreckenglanz Berge überhüllt, / Die beim Auszug und Einzug der Sonne die Sonne bewachen....*“ Zu den mesopotamischen Parallelen einer Unterweltaufahrt vgl. L. C. Steele, *Mesopotamian Elements in Proem of Parmenides*, CQ N. S. 52, 2002, 583-588

langen nächtlichen Höllenfahrt das Roßgespann mit dem Dichter das göttliche Licht und Erlösung erhofft, sich ganz unerwartet der gähnende Schlund (der Unterwelt) auftut, scheitert die Katabasistheorie Morrison's an dem Faktum, daß die Reise nicht abwärts in den düsteren Schlund des Tartaros, sondern ausdrücklich lichtwärts aus dem Nachthaus zum aitherischen Tor hinaufführt. Es ist somit ratsam, die homerisch-hesiodische Auffassung der Unterwelt aufzugeben und sich nach einem geeigneteren Erklärungsprinzip umzusehen. In diesem Sinn gibt uns die Deutung des parmenideischen Tores bei Porphyrios einen wichtigen Hinweis auf die in neuplatonischer Schule gepflegte Tradition, die das jenseitige Ergehen der abgeschiedenen Seele nicht mit irdischer, sondern mit himmlischer Region in Verbindung setzt. Die Tore, wodurch die Seele zu den Göttern eingeht, wurden in diesen Lehren teils in den Wendungen, teils in den Punkten der Tag- und Nachtgleiche lokalisiert. Die an die Sonnentore in den Wendungen sich knüpfende eschatologische Vorstellungsreihe betrifft das Schicksal der Seele im Kreislauf ihrer Einkörperungen, sie setzt also den Gedanken der Metempsychose voraus. In der von Parmenides geschilderten Anabasis handelt es sich vielmehr um eine Vorwegnahme der Himmelfahrt der Seele nach dem Tode, die nach der Loslösung von den irdischen Fesseln mit selbigem Verweilen bei den Göttern entlohnt wird; von einer Palingenesie oder einem Abstieg durch das gegenüberliegende Tor ist nicht die Rede.²¹¹

Es kann in diesem Kontext nicht wenig interessieren, daß die im Prooimion geschilderte Himmelfahrt eine bildliche Parallele in den in die Mitte des 6. Jahrhunderts hinaufdatierbaren Darstellungen der Apotheose des Herakles hat. Der Held wird auf schwarzfigurigen Vasen in einem von feurigen Rossen gezogenen Wagen über den Scheiterhaufen dahinstürmend dargestellt, oft eilt der Seelengeleiter Hermes dem Wagen voraus.²¹² Diesem ikonographischen Typus ist die Himmelfahrt der Semele auf dem Diskos von Brindisi beizuordnen. Die Vorstellung von der Himmelfahrt der Seele des Gerechten zum Roßgespann hat sich wahrscheinlich bereits in vorklassischer Zeit in den

²¹⁰ *Aen.* VI, 285: „*multaque praeterea variarum monstra ferarum / Centauri in foribus stabulant Scyllaeque bifformes...*“

²¹¹ Wie kommt aber Parmenides zur Erde zurück? Darf man etwa nach dem Beispiel des Porphyrios voraussetzen, daß er durch das gegenüberliegende Tor im Zeichen der Frühlings- Tag- und Nachtgleiche am Widder wieder in die sublunare Welt hinabsteigt, um den Sterblichen seine Vision mitzuteilen? Davon geben uns die knappen Reste des Weltgedichts leider keinen Aufschluß.

²¹² Vgl. P. Mingazzini, *Le rappresentazioni vascolari del mito dell'apoteosi di Heracles*, *Atti Acc. dei Lincei, Memorie mor. stor. e filol.*, VI, 1, 6, 1925, 413-490, no. 100; H. Metzger, *Les*

orphischen und pythagoreischen Kreisen ausgebildet und ihr Anklang findet sich in Platons Gleichnis der unsterblichen Seele als eines Kompositums von geflügelten Pferden und dem Wagenlenker.²¹³

Wir haben ferner beobachtet, daß der Aufstieg zu den Göttern in diesen Darstellungen mit der religiösen Praxis der Apotheose verbunden war. Das Gottwerden und die Aufnahme bei den Göttern nach dem leiblichen Tode wird demjenigen gegönnt, der ein frommes und gerechtes Leben geführt habe, bzw. in die Mysterien eingeweiht war. Unter bestimmten Voraussetzungen wird aber auch dem besonders Begnadeten schon in diesem Leben möglich sein, sich zu den Göttern zu erheben und vom Himmel ihre Offenbarungen herunterzuholen.²¹⁴ Wenn daher die Ansprache der Göttin im Prooimion mit den Worten anhebt (Vs. 26-28): *χαῖρ', ἐπεὶ οὐτι σε μοῖρα κακῆ προὔπεμπε véεσθαι | τήνδ' ὁδόν, ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν, | ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε*, so kommt damit zugleich zur Sprache, daß Parmenides nicht das Schicksal jeder beliebigen, zum Jenseitsgericht eintreffenden Seele teilt, sondern als Auserwählter die Ehre erlangt hat, an dem göttlichen Wissen schon in diesem Leben teilzuhaben. Da er nun als Lebendiger aus dem Jenseits zurückkam, wird er zum Unsterblichen unter den Menschen; dies legitimiert seine philosophische Botschaft.

représentations dans la céramique attique du IV^e s., Paris 1951, 210-224, Taf. XXVIII, 2, Textband 21 u. 212; F. Brommer, *Vasenlisten zur griechischen Heldensage*, Marburg 1960, 142

²¹³ *Phaedr.* 246 b ff.; hierzu vgl. P. Boyancé, *La religion astrale*, 321 ff.

²¹⁴ Vgl. die Diskussion dieser apokalyptischen Literatur bei J. D. P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford 1962, 150 ff.; schon Alfred Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, ARW, IV, 1901, 136 - 169 sprach im Zusammenhang von einer doppelten Reihe von Vorstellungen: zum einen von der eschatologischen Gedankenreihe, nämlich der Lehre, daß die Seele nach ihrer Loslösung vom Leib durch den Tod die Himmelsregionen durchwandert, um vor den Thron Gottes zu gelangen, zum anderen dann von einer mystisch - ekstatischen Lehre, nach der dem Frommen und Gläubigen der Aufstieg zum höchsten Gott schon in diesem Leben möglich sei, und einer bestimmten, sich daran anschließenden Praxis der Ekstase. Beide Vorstellungskreise sind eng miteinander verquickt. Jener ekstatische Zustand nämlich, vermöge dessen sich der Myste durch den Himmel zum höchsten Gott erhebt, ist wohl nichts anderes, als eine Antizipation der Himmelsreise der Seele nach dem Tode des Menschen; vgl. auch J. von Negelein, *Die Reise der Seele ins Jenseits*, Zeitschr. f. Volkskunde, XI, 1901, 17-28; 149-158; 263-271; einen Diskussionsüberblick bietet C. Colpe, *Die "Himmelsreise der Seele" außerhalb und innerhalb der Gnosis*, *Studies in the History of Relig.* (Supplements to NUMEN XII) = *Le origini dello gnosticismo*, Hrsg. U. Bianchi, Leiden 1967, 429 - 447. Dazu vgl. noch C. Hoenn, *Himmelsfahrt im Altertum*, Mannheim 1920; J. Kroll, *Die Himmelsreise der Seele in der Antike*, Köln 1931. M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris 1951; I. P. Couliano, *Psychanodia I. A Survey of the Evidence concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance*, Leiden 1983; idem, *L'ascension del l'âme dans les mystères de la Spätantike*, in: *Expériences de l'extase*, Paris 1984, 79-92

Die im Prooimion geschilderte Fahrt des Dichters führt zu einem Tor, in dem der Schlund des Hades klafft. Daß wir uns an der Schwelle der Unterwelt befinden, bestätigt nicht nur die Anwesenheit der Dike, derer Beziehungen zu der Unterwelt undiskutabel sind, sondern auch die göttliche Rede von zwei Wegen, die eine unverkennbare Ähnlichkeit mit der unterweltlichen Wegmetaphorik zeigt (s. u.). Es besteht trotzdem aller Grund, anzunehmen, daß diese aus der Nacht ins Licht führende Fahrt zum aitherischen Tor keine *κατόβασις εἰς Ἄιδου* im traditionellen Sinn, sondern vielmehr eine Himmelfahrt gewesen war. Die Fahrt führt ja ins Licht und endet am aitherischen Tor. Dem Verständnis dieser scheinbar widersprüchigen Lage bringt uns wohl jene Tradition näher, nach der Hades nicht am Westrand der Erde, sondern am westlichen Schnittpunkt der Ekliptik gedacht war. Wäre es dann zu weit hergeholt, anzunehmen, daß auch die Fahrt des Dichters auf dem vielbesungenen Weg der unsterblichen Wagenlenker, auf dem laut einer Versuchslesung des dritten Verses die wissenden Lichter (Sonne und Mond) wandern, zu jener sagenhaften *porta vespertis*, dem Hadestor des Himmels, geführt habe? Obwohl die endgültige Lösung der Frage, wohin sich diese wunderbare Reise des Dichters einst gerichtet habe, mangels relevanten Vergleichsmaterials kaum je gegeben werden kann, ist wohl die alte Vorstellung von einem am Himmel befindlichen Unterweltseingang im Kontext des Parmenideischen Tores vom gewissen Interesse.

V.

Die nächste Szene ereignet sich bereits am Himmelstor. Das von Heliaden angeführte Pferdgespann hält vor dem Tor auf. Davon verwaltet Dike, die vielstrafende, die Schlüssel der Vergeltung. Ihr sprechen Jungfrauen mit besänftigenden Worten zu, und bereden sie kundig, den verpföckten Riegel vom Tor wegzuschieben. Da stößt Dike die Riegel rasch weg und vor dem Dichter tut sich der gähnende Schlund der Türfüllung weit auf. Dabei drehen sich in ihren Pfannen wechselweise die reich mit Erz beschlagenen Pfosten, die mit Zapfen und Dornen eingefügt sind. Mitten durchs Tor lenken dann die Jungfrauen dem Fahrweg nach den Wagen und die Rosse...

Die Himmels- oder Heiligtumstüre, die vor Gott von selbst aufspringen oder auf

Gebet, bzw. Zauberformeln hin vor dem Gläubigen geöffnet werden, tauchen leitmotivisch in verschiedensten Prodigien- und Offenbarungsschilderungen auf.²¹⁵ Aber in unserem Prooimion wird die ins Tor einherfahrende Gruppe nicht vom Offenbarungslicht überflutet; statt dessen tut sich inmitten desselben der Eingang in die Unterwelt auf. Nachdem der Dichter dessen Schwelle überschreitet, wird er huldreich von der Göttin empfangen. Doch wer sei eigentlich diese wundersame Gestalt? Sie wird als Daimon oder Thea angesprochen, ihr Name hüllt sich aber ins Dunkel.

Die vergeblichen Versuche, dem unklaren Kontext einen bestimmten Namen abzugewinnen, reichen bis in die Antike hinab. Während Porphyrios die Göttin mit guten Gründen νόμῳ Ὑψιπύλῃ nennt,²¹⁶ setzt sie Sextus der Dike des vierzehnten Verses gleich.²¹⁷ Letzteres scheint die aëtianische Angabe zu bestätigen, derzufolge die im Zentrum der kosmischen Kronen thronende Göttin δαίμων κυβερνήτης καὶ κληροῦχος und Δίκη τε καὶ Ἀνάγκη geheißen habe.²¹⁸ Diese noch von modernen Auslegern ankezeptierte Gleichstellung scheint jedoch aus mehreren Gründen unhalbar zu sein,²¹⁹ da

²¹⁵ Dazu vgl. O. Weinreich, *Türöffnung im Wunder-, Prodigien- und Zauberglauben der Antike, des Judentums und Christentums*, in: Tübinger Beitr. zur Altertumswiss., Heft V.; Genethliakon Wilhelm Schmidt, Stuttgart 1929, 200 ff.; Dieterich, *Mithrasliturgie*, 10 f., K. J. McKay, *Door Magic and the Epiphany Hymn*, CQ, LXI (N.S. XVII, 2) 1967, 184-194; B. Goldman, *The Sacred Portal. A Primary Symbol in Ancient Judaic Art*, Detroit 1966, 82, 135; H. J. Klimkeit, *Das Tor als Symbol im Manichäismus*, in: A Grean Leaf, Papers in Honour of Prof. J. P. Asmussen, (Hommages et Opera Minora 12), Leiden 1988, 367-375.

²¹⁶ in *Parm. comm.* 640 Cousin

²¹⁷ *adv. Math.* VII. 113-114.

²¹⁸ Aët. II 7,1= DK 28 A 37 Nach Diels, *PL*, 107 wird bei Aëtios die von Simplikios erwähnte δαίμων ἐν μέσῳ τούτων mit anderen Göttinnen des Proemions zusammengeworfen; gleicher Ansicht ist auch Gilbert, *Die δαίμων des Parmenides*, 25; doch hat es vielmehr den Anschein, daß Theophrast oder seine Gewährsmänner viel aus dem Eigenem hinzugetan haben. Die Göttin inmitten der Sphären ist ganz im Geist der spekulativen Theologie als Gesetz und Notwendigkeit aufgefaßt, ohne mit der Torhüterin des Prooimions kombiniert zu werden.

²¹⁹ Mit der „offenbarenden Göttin“ setzen Dike gleich: Fülleborn, *Fragmente*, 43; Reinhardt, *Parmenides*, 26; Gilbert, *Die δαίμων des Parmenides*, 26; O. Gigon, *Hauptprobleme*, 202; Deichgräber, *Auffahrt*, 6-7; 37; R. Falus, *Parmenides-Interpretationen*, Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae, Tom. VIII, 1960, 273; Mansfeld, *Offenbarung*, 261-272 behauptet, 270 f.: „Dike kann bei Parmenides offenbarende Göttin sein, nicht nur weil ihre logische Funktion dies nahelegt, sondern auch weil sie als Göttin des Rechts schon mit „Bekanntgeben“ und „Offenbaren“ verbunden ist... Die Bedingungen für die Einheit von logischer und offenbarender Göttin sind in den Bedeutungskreisen der Worte κρίσις und δίκη schon in der griechischen Sprache gegeben.“ W. J. Verdenius, *Logos-Begriff bei Heraklit und Parmenides* II, 100: „Diese Dike bestimmt den Wechsel von Tag und Nacht (Fr. 1, 11-14). Das stimmt mit der Lokalisierung der zweiten Göttin überein, die ja mitten in der aus Nacht und Licht gemischten Gegend tätig ist. Andererseits wird von Dike auch gesagt, daß sie die Unveränderlichkeit des wahren Wesens bestimmt (Fr. 8, 14). Eine ähnliche Doppelaufgabe hat die Ananke, die also wahrscheinlich nur ein anderer Name der Dike ist:

Dike in Versen 14-22 bloß in der Rolle der Türhüterin auftritt,²²⁰ die θεά der Zeile 22 kann dann wohl auf keine andere Gottheit bezogen werden, als an die δαίμων der dritten Zeile.²²¹ Es erscheint ferner seltsam, daß die vielstrafende Dike, die kurz zuvor von Heliaden besänftigt werden muß, um den Weg der einherfahrenden Gruppe freizugeben, den Eindringling innerhalb des Tores huldreich aufnimmt.²²² Für die Trennung beider Gestalten spricht auch der Umstand, daß die θεά von Dike in der dritten Person spricht (Vs. 9 f.). Ist man außerdem gewillt zu akzeptieren, daß die Göttin des Prooimions und die Daimon des kosmologischen Teiles des Weltgedichts eine und diesselbe Gestalt seien, so stellen sich ihrer Identifizierung weitere Gründe entgegen. Die offenbarende Göttin ist eine über Mysterien, Palingenesis und kosmische Mischung gebietende Instanz, während Dike lediglich die Aufgabe der Hüterin der heiligen Ordnung erfüllt; als Auge und Gerechtigkeit des Zeus²²³ ist sie nie zu einer weltschöpferischen Macht oder Mysteriengottheit aufgestiegen.

Ist aber Dike eine von der offenbarenden Göttin unterschiedliche Gestalt, so ist die Frage geboten, welche Rolle ihr im gesamten Bild der Himmelfahrt beigemessen war? Der sich im Orphischen wiederfindende Ausdruck πολύποινος,²²⁴ „die Vielstrafende“, weist auf ihre Verbundenheit mit dem unterweltlichen Richteramt hin. Dies bestätigt nicht nur die orphisch- pythagoreische Mythographie, die Dike zu Unterweltsgottheiten rechnet,²²⁵ sondern auch die süditalienischen Vasenbilder, auf denen die Göttin unter den Hadesbewohnern abgebildet wird. Sie erscheint in Chiton und Mantel neben Peirithoos sitzend, ein bloßes Schwert in der rechten Hand, rings um sind die Totenrichter versammelt.²²⁶ Die apulischen Amphoren zeigen die Göttin, wie sie dem hinabsteigenden

einerseits hält sie das Seiende in Banden (Fr. 8, 30), andererseits bindet sie auch den Sternenhimmel fest (Fr. 10, 6).“

²²⁰ Tarán, *Parmenides*, 16; ähnlich Mourelatos, *The Route*, 26

²²¹ So Diels, *PL*, 53; Tarán, *Parmenides*, 16; Coxon, *Fragments*, 166

²²² Pellikaan-Engel, *H&P*, 58

²²³ Sophokles spricht vom goldbestrahlten Antlitz der Göttin: τὸ χρύσειον δὲ τᾶς Δίκας δέδορκεν ὄμμα, | τὸν δ' ἄδικον ἀμείβεται; *Frg.* 11 N; ὄμμα Δίκης oder Δίκης ὀφθαλμός, ὅς τὰ πάνθ' ὄρα Plut. *adv. Col.* 30; vgl. R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig 1901, 141

²²⁴ Orph. *frg.* 158 u. 316

²²⁵ A. Ehrhardt, *Dike am Tor des Hades*, Studi in memoria di E. Albertario II, Milano 1953, 545-572; Nach Iambl. *V. P.* 9 = Theages *ap. Stob. ecl.* III, 79, 5 ff. nimmt Dike die gleiche Funktion bei Pluton ein, wie die Themis bei Zeus; vgl. Soph. *Ant.* 451 ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν.

²²⁶ Vgl. Volutenkrater aus Karlsruhe B 1549, *Corpus Vasorum antiquorum II*, Taf. 64, 5; Die Volutenkrater aus Neapel SA 709 (J. D. Beazley, *Etruscan Vase-Painting*, Oxford 1947, 144); München 3297 (J. 849) FR, Taf. 10, diskutiert und abgebildet bei W. K. C. Guthrie, *Orpheus and*

Orpheus den Weg zur Unterwelt weist.²²⁷ Auf dem Fragment einer Ruveser Halsamphora wird der leierspielende Orpheus vor den Unterweltsgottheiten abgebildet, unter denen auch eine geflügelte, mit der Hand zu den Türflügeln weisende weibliche Figur mit Überschrift ΔΙΚΑ auftaucht.²²⁸

Die Schlüssel, die die Göttin hält, heißen κληῖδας ἀμοιβούς und es mag kaum ein Zufall gewesen sein, daß auch ἀμοιβή im orphischen Schrifttum vorkommt. Die Wendung ist wohl nicht als Schlüssel, die „den Weg bald schließen bald frei lassen“ (DK), „die wechselnden Schlüssel“, sondern vielmehr als „die Schlüssel der Vergeltung“ zu fassen.²²⁹ Der Schlüssel symbolisiert die Verfügungsmacht seines Inhabers über das unter Verschuß gehaltene, es ist dasjenige was bindet und löst.²³⁰ Die κληῖδας ἀμοιβούς versinnbildeten daher Dikes Macht über die Pforte, wodurch die weltregierende Daimon die Seelen ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδές, ποτὲ δὲ ἀναπαλίν führt.²³¹ Diesem Kontext ist indessen zu entnehmen, warum der Dichter in seiner Vision am Himmelstor

Greek Religion, London 1952, 187 ff., fig. 16&17; weitere Angaben bei F. Brommer, *Vasenlisten zur griechischen Heldensage*, Marburg 1960, 359 f.

²²⁷ Vgl. F. Brommer, *Vasenlisten zur griechischen Heldensage*, Marburg 1960, 358, insb. Karlsruhe B 1549 frg. (*Corpus Vasorum antiquorum*, Taf. 64, 5); M. Schmidt, *Orfeo e Orfismo nella pittura vascolare italiota*, in: *Orfismo in Magna Grecia*, Atti del XIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 1974 (Napoli 1975), 105-137; M. Schmidt / A. Trendall / A. Cambitoglou, *Eine Gruppe apulischer Grabvasen in Basel. Studien zu Gehalt und Form der unteritalischen Sepulchrakunst*, Mainz / Basel 1976, 62₁₉₅; 158₁₇₅).

²²⁸ Hrsg. von M. Jatta, *Monumenti Antichi*, Vol. XVI, 1906, 517 f., Taf. III = J. D. Beazley, *Attic Red-Figure Vase Painters*, Oxford 1942, 832, 9; dazu vgl. A. Dieterich, *ΔΙΚΑ* in: *Kleine Schriften*, 412-413, Berlin u. Leipzig 1911= ARW XI, 1908, 159 ff.; vgl. auch J. E. Harrison, *ibid.* XII, 1909, 411.

²²⁹ So Fränkel, *Parmenidesstudien*, 168; der Sinn ist nicht technisch, vgl. Diels *PL*, 29 u. 51 „die einpassenden Schlüssel verwahrt Dike“; O'Brien, *EP* I, 5, 11: „les clefs qui les (deux battants) ouvrent“ / „the keys that fit (two doors)“ mit der Erklärung: „les clefs „s'ajustent“ aux portes; c'est-à-dire qu'elles „correspondent“ au mécanisme (quel qu'il soit) permettant d'ouvrir les deux vantaux.“, sondern religiös; vgl. bereits Hes. *Erg.* 333 f. τῶ δ' ἦ τοι Ζεὺς αὐτὸς ἀγαιεταί, ἐς δὲ τελευτῆν | ἔργων ἀντ' ἀδίκων χαλεπὴν ἐπέθηκεν ἀμοιβήν. In einer orphischen Katabasis kommt der Ausdruck θυγάτηρ πολύφημος Ἀμοιβή vor, vgl. R. Merkelbach, *Eine orphische Unterweltdarstellung auf Papyrus*, MH VIII 1951, 1ff; wohl handelt es sich um eine Personifikation der Vergeltung; vgl. F. Solmsen, *Ἀμοιβή in the Recently Discovered Orphic Katabasis*, *Hermes* 99, 1968, 631 f.; Der Ausdruck weist ganz deutlich auf die ethisch-religiöse Funktion der Dike hin und macht jede andere, den religiösen Gehalt nicht berücksichtigende Auffassung, hinfällig: G. Ferrari Pinney / B. Sismondo Ridgway, *Herakles at the Ends of the Earth*, *JHS* CI, 1981, 142: „...the only alteration pertinent here is that of Night and Day, regulated by austere Justice.“

²³⁰ Zur Symbolik des Schlüssels vgl. W. Köhler, *Die Schlüssel des Petrus*, ARW VIII, 1, 1904, 214-243; L. Schestow, *Potestas clavium*, Berlin (s. d.)

²³¹ Im *Corp. Herm.* 10, 13; *Kore Kosmou*, frg. 2, 5 heißt es sogar, daß Dike die Seelen bei der Geburt in den Körper schickt, und beim Tod sie wieder von ihm befreit.

der Dike begegnet mußte: alles deutet darauf hin, daß er auf dem Weg in die Unterwelt geraten ist, der nach der orphischen Tradition unter Obhut der Dike stand.

Möchte man nun Dikes Funktion im Prooimion genauer verstehen, so darf der wichtige Umstand nicht außer Acht gelassen werden, daß sie dem Dichter nicht erst am Himmelstor entgegentritt, sondern ihm allem Anschein nach auf dem ganzen Weg (als eine der Heliaden-Horen?) Beistand leistet, denn sobald er von der Göttin huldvoll empfangen wird, vernimmt er, daß ihn keine verderbliche Moira auf den Weg geleitet hat - der ja gar fern von den Menschen, außerhalb des üblichen Pfades ist -, sondern Themis und Dike: „ἐπεὶ οὐτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι | τήνδ' ὁδόν (ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν), | ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε.“²³² Von Dike als Jenseitsgeleiterin der Gerechten erfährt man aus Platons Schilderung des Loses der Seele im Kreislauf der Einkörperungen: „...da ihre Flügel noch nicht gewachsen sind, wird sie zu ihrem Ursprung nicht früher als in zehntausend Jahren zurückkehren, ausgenommen die Seele dessen, der redlich philosophiert oder Knaben auf philosophische Weise geliebt hat. Wenn diese Seelen dreimal tausend Jahre dasselbe Leben gewählt haben, wachsen ihnen nach dem Ablauf der dritten Periode Flügel und können heimkehren. Die übrigen aber, wenn sie ihr erstes Leben vollbracht, kommen vor Gericht. Und nach diesem Gericht gehen einige in die unterirdischen Zuchtörter, wo sie ihr Unrecht büßen; andere aber, von Dike in einen himmlischen Ort enthoben, leben dort dem Leben gemäß, welches sie in menschlicher Gestalt geführt...“²³³

Handelt es sich hier nicht um ein Zeugnis der Anschauung, nach der Dike für den himmlischen Heilsweg verantwortlich sei, während der Weg zur Verdammnis in Gewalt der vom bösen Geschick gesandten Gottheiten steht? Ehrhardt verweist in diesem Kontext auf ein dem vierten vorchristlichen Jahrhundert angehöriges Vasenbild aus Canosa, worauf sich Dike und Hekate zusammen finden, Dike als verantwortlich für den himmlischen Weg, und Hekate für den höllischen. Man sieht Hekate, die die Pforte des Hades bewacht, während Tantalos und Sisyphos gepeinigt werden und Herakles den Kerberos davonschleppt. Auf einem höheren Niveau findet sich Dike, die sich der gemorderten Familie des Herakles, Megara und ihrer Kinder, annimmt, dazu Theseus,

²³² DK 28 B 1, 26-27

²³³ *Phaedr.* 249a (frei nach Schleiermacher)

Peirithoos und der tanzende Orpheus.²³⁴ Wir können jetzt wohl besser verstehen, warum Parmenides auf seinem Jenseitsweg nicht μοῖρα κακή, sondern Themis und Dike fortgeleitet haben. Man wird sich unterdessen in diesem Zusammenhang wohl auch die orphische Formel ἀλλά με Μοῖρα ἐδάμασσε in Erinnerung rufen dürfen, die auf den Todesgeschick des Mysten hindeutet.²³⁵ So zeigt sich zum einen, daß die offenbarende Göttin und Dike am Tor keiner Identifizierung bedürfen, um ihre Gemeinschaft zu rechtfertigen, zum anderen aber, daß die platonische Vorstellung von der jenseitsgeleitenden Dike bereits im Prooimion des Parmenides vorgebildet ist.²³⁶

Es erübrigt nunmehr, auf die Frage nach der Identität der offenbarenden Göttin zurückzukommen. Der Umstand, daß der Autor des Prooimions keinen bestimmten Namen anführt, hat manche Ausleger veranlaßt, die Göttin für eine allegorische, lediglich zum literarischen Zweck erfundene Figur zu halten, die im griechischen Pantheon keine Entsprechung findet.²³⁷ Andere Erklärungen gehen weit auseinander. Während Gomperz die Göttin als Hemera²³⁸ und Frère als Aurora erklären möchten,²³⁹ identifiziert sie Morrison²⁴⁰ mit Nyx²⁴¹ oder Hestia. Unter Heranziehung der Goldplättchen aus Hipponion und Petelia stellt sie dann Pugliese Carratelli mit der orphischen Mnemosyne

²³⁴ Canosa-München 849; vgl. A. Furtwängler - K. Reichhold, *Griechische Vasen-Malerei*, Pl. X; nr. 47

²³⁵ Vgl. das orphische Goldblättchen aus Thuri, Napoli 111625; G. P. Carratelli, *Le lamina d'oro*, 103; A. Ehrhardt, *Dike am Tor des Hades*, 552 f. So hat der neuplatoniker Hermias in seinem Kommentar zu *Phaedr.* 248c die Adrasteia-Nemesis für die *via mala* verantwortlich gemacht; Hermias *ap. Alex.* 161 ff. Couvr.

²³⁶ Dike ist im Prooimion alles andere als „mythischer Ausdruck für ein festes Stück vorsokratischer Naturerkenntnis“ wie es sich Burkert, *Proömium*, 11 vorstellt.

²³⁷ Vgl. C. M. Bowra, *The Proem of Parmenides*, in: *Problems in Greek Poetry*, Oxford 1953, 47 = CPh 32, 1937, 106: „She is, if not an entirely anonymous character, an allegorical figure invented for a special purpose, a symbol of the poet's personal experience and discovery of truth.“; Tarán, *Parmenides*, 31: „The fact that the goddess remains anonymous shows that she represents no religious figure at all and only stands as a literary device implying that the „revelation“ is the truth discovered by Parmenides himself... The journey to the house of the goddess is only part of the literary device, an antecedent of which we find in Hesiod's meeting with the Muses (cf. *Theog.* 22 ff.).“ Nachbildung von Hesiods Musen sind die Heliaden nach E. F. Dolin, *Parmenides and Hesiod*, 94 f.

²³⁸ H. Gomperz, *Psychologische Betrachtungen an griechischen Philosophen (Parmenides-Sokrates)*, *Imago X*, 1, Wien 1924, 4, n. 9 unter Berufung auf Hes. *Theog.* 125 & 748.

²³⁹ J. Frère, *Aurore, Eros et Ananké. Autour des dieux Parméniens*, *Les Etudes philosophiques* 4, 1985, 399-470

²⁴⁰ Morrison, *P&E*, 60: „She (the *daimon*) lives 'in the house of Night', and is therefore probably Night herself, whose daughters ... are the Fates, Clotho, Lachesis, and Atrophos... Another probable identification is with Hestia, who in the Homeric Hymn to Aphrodite 'sits in the middle of the house of Zeus', and whom Sophocles and Euripides identify with Gaia.“

²⁴¹ Hierzu auch O. Kern, *Zu Parmenides*, *AGPh III*, 2, 1890, 173-176

zusammen.²⁴² Einen anderen Weg schlugen die Deutungen ein, die sie von lokalen Kulttradition her verstehen möchten. So sieht Gigante in der Göttin des Prooimions die majestätische Hera, deren einflußreicher Kult an der Mündung des Flusses Silarus eine bedeutende Filiale hatte,²⁴³ während Kingsley mit Cerri in der Herrin des Tores die Persephone wiedererkennen möchten, deren Kult in Velia für spätere Zeit belegt ist (s. o.).²⁴⁴

Die Tatsache, daß die Identität der Gottheit, deren Offenbarungrede der Dichter sein

²⁴² G. P. Caratelli, La storia civile, in: *Megale Hellas, Storia e civiltà della Grecia*, Milano 1983, 101; *La θεά di Parmenide*, PP XLIII, 1988, 81-99: die Göttin des Proöimions offenbart Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ. Da nun Aletheia die Antithese von Ἀήθη enthält, darf man sich an die für orphisch-platonisch Eschatologie typische Gegenüberstellung von Ἀληθείας πεδίον (Phaedr. 248 b) und Ἀήθης πεδίον (Resp. 621 a) berufen, die ihr Gegenstück in "Gewässern der Lethe" und "Gewässern der Mnemosyne" der boiotischen Trophoniosgrotte (Paus. IX 39, 6 ff.), ggf. in Figuren von Μνηία und Ἀήθη der ephesischen Dionysosmysterien (*Anc. Greek Inscr. Brit. Mus.*, III p. 221, n. DC, 1. 28 s., hadrianische Zeit) hat. Carratelli erklärt nun weiter: „Non solo etimologicamente, ma nella dottrina misterica concernente l'aldilà Ἀλήθεια e Μνημοσύνη sono intimamente connesse; e ciò riconduce ancora in area orfica.“ Obwohl die Gründe, für die Aletheia und Mnemosyne etymologisch verbunden sein sollten, nicht näher erörtert werden, kommt man zum folgenden Ergebnis: „Il legame con la scuola pitagorica, la copia di elementi orfici reperibile nel poema, la vocazione poetica e l'ispirazione religiosa inducono a ravvisare nella θεά rivelatrice del μῦθος proprio Mnemosyne, madre delle Muse e personificazione di quella μνήμη che dai pitagorici era considerata fondamento della loro vita intellettuale...“ Diese gekünstelte und unwahrscheinliche Erklärung wird nicht selten akzeptiert, vgl. M. Biscuso, *Il tradimento di Mnemosyne, Parmenide e il mythos' orale*, Cannochiale 1988, 1-3, 5-38.

²⁴³ M. Gigante, *Visitò Parmenide l'Heraion alla foce del Sele?* PP CCL 1990, 37-41 stellt die Göttin des Prooimions nicht mit den kleineren Gottheiten des Gedichts, sondern geradezu mit der majestätischen Hera, die bei Sapho (frg. 17, 2) πότνια und bei Alkaios (frg. 129, 7) πάντων γενέθλα heißt, zusammen. Zu dieser Hypothese führte ihn die bislang nicht genügend aufgeleuchtete Präsenz der Pferde zum Beginn der Reise ins Licht. Gigante scheint es auffallend, daß im Umfeld der Heratempel in Poseidonia und am Silarus die ins 6. vorchristliche Jahrhundert datierbaren Kultstatuen der Hera mit dem Pferd an der Brust gefunden worden sind und so wird die Frage aufgeworfen, ob das Vorbild der parmenidischen Göttin nicht etwa in der Hera Hippiä zu suchen wäre. Die Seltenheit dieser Funde erlaubt jedoch nicht, auf die Existenz eines Kultes von Hera Hippiä in genannten Kultfilialen der argivistischen Göttin ohne Weiteres zu schließen; vielmehr sind diese Statuetten als Votivgaben antiker Pilger in den Tempelnischen zurückgelassen worden; vgl. P. Zancani Montuoro, *Hera Hippiä*, *Archeologia Classica*, XIII, 1961, 31-39. Dem dorischen Kult der argivistischen Göttin (vgl. P. Zancani Montuoro / U. Zanotti-Bianco, *Heraion all Foce del Sele I*, Roma 1951, 2 ff.) mit seinem „rituale di rovescio dell'ordine“, vgl. F. Graf, *Culti e Credenze religiose della Magna Grecia*, in: *Megale Hellas, nome e imagine*, Atti Taranto 1981, Napoli 1982, 169; hierzu auch Burkert, *GR*, 134: „Whenever we learn any details about Hera festivals we discover that it is never simply a joyful feast, but a deep crisis in which the established order breaks down and the goddess herself threatens to disappear“) liegt der revelatorisch-prokreative Charakter der Göttin des Parmenides fern, und so scheinen die Lokaltradition Süditaliens keinen bedeutenden Einfluß auf die Vorstellungswelt des Parmenides ausgeübt zu haben.

²⁴⁴ Kingsley, *Dark Places*, 104 -112; G. Cerri, *La poesia di Parmenide*, Quaderni Urbinati N. S. 63, 3, 1999, 24 f. = *Parmenide*, 108.

ganzes Wissen verdankt, unklar bleibt, ist allerdings befremdend. Burkert weist darauf hin, daß es fester Brauch der lebendigen Religiosität sei, von θεός oder θεά ohne Namensnennung zu sprechen und beruft sich auf die Mysterienvorschriften, nach denen die Götternamen zu den ἀπόρρητα gehörten und die Götter offiziell θεοί hießen.²⁴⁵ Da wir uns aber offensichtlich in keinem offiziellen Kult befinden, über dessen Dromena das Schweiggebot verhängt werden müßte, ist diese Erklärung eher unpassend. Doch die Sache klärt sich, sobald man zuläßt, daß die Göttin des Proömions keine religionsgeschichtlich unmittelbar erfaßbare Gestalt ist, sondern vielmehr eine von theosophischen Gedanken des 6. Jhdts. genährte Kunstvorstellung, die in damaligen philosophisch gesinnten Kreisen unter verschiedenen Namen bekannt war. Damit wird schließlich auch erklärlich, weshalb es dem Dichter nicht oblag, dem gelehrten Publikum einen bestimmten Namen mitzuteilen. Die im aëtianischen Resumé der Kosmologie (A 37) angeführten Beinamen der weltregierenden Steuerhalterin geben uns zumindest einen Fingerzeig, wie einst diese Gottheit geheißten haben mag. Diese Schöpfung der philosophischen Spekulation, die in ihrem revelatorischen und prokreativen Aspekt zweifellos auch die Eigenschaften der Großen Mutter der orientalischen Mystagogie beerbt hatte,²⁴⁶ nannten die Theologen bald Rhea-Kybele,²⁴⁷ bald Ananke-Heimarmene;²⁴⁸

²⁴⁵ *Proömium*, 13 ff.; zum Verschweigen des Namens im Kult vgl. W. Schmidt, *Die Bedeutung des Namens in Kult und Aberglauben. Ein Beitrag zur vergleichenden Volkskunde*, Darmstadt 1912

²⁴⁶ Die Geschichte des orientalischen Meterkultes in Phokaia, der Mutterstadt der Eleaten, reicht in die vorgriechische Zeit hinab. Sein wichtigstes Denkmal liegt am Hang eines Windmühlhügels nordöstlich der Stadt. Dort befinden sich mehrere aufragende Felsrippen, zu den die steinernen Treppen hinaufführen. In ihre unteren Felsränder sind rechteckige Nischen eingehauen, einige davon mit dem Giebel abgeschlossen, in deren Rückwänden sich vereinzelt noch stark verwitterte Umrisse einer sitzenden Gestalt mit Polos oder Tympanon erkennen lassen; dazu vgl. E. Langlotz, *Beobachtungen in Phokaia*, *Archäologischer Anzeiger* 84, 1969, 383-385, Abb. 10&11; idem, *Die kulturelle und künstlerische Hellenisierung des Mittelmeers durch die Stadt Phokaia*, Köln / Opladen 1966, 21; F. Naumann, *Ikongraphie der Kybele in der phrygischen und in der griechischen Kunst*, MDAl, Ist. Abt. Beiheft 28, Tübingen 1983, 153 ff., Taf. 20; Graf, *NK*, 420; Die Datierung der Anlage bereitet Schwierigkeiten, da die Votive verschiedenen Bauphasen angehören. Naumann, *ibid.* 153 setzt die Entstehungszeit in die archaische oder spätarchaische Zeit. Der phokäische Kybelekult wird sonst nur durch eine stark verstümmelte Weihinschrift am Fuß des Felshangs, vgl. Salač, *BCH LI*, 1927, 389 und etliche kaiserzeitliche Münzen nahegelegt; Kybele mit dem Löwen und Tympanon wird auf kaiserzeitlichen Bronzenprägungen abgebildet, *Sylloge Nummorum Graecorum*, Sammlung H. von Aulock, Bd. VI, Berlin 1960, 66-2136, 2137, 2145; *ibid.*, *Danish National. Mus.* 23-1046, 1052, 24-1064, 1066; *Cat. of Gr. Coins in the Brit. Mus.*, Vol. 14-Ionia (B. V. Head); London 1892, 223, Nr. 144, 145, 148, 157, 162

²⁴⁷ Hierzu vgl. R. Eisler, *Kuba-Kybele*, *Philologus* LXVIII, 1909; M. Edwards, *Cybele among the Philosophers, Pherecydes to Plato*, *Eranos* 91, 1993, 65-74

²⁴⁸ Zu Parmenides vgl. *Aët.* I. 25, 3 = *DK* 28 A 32: Π. καὶ Δημόκριτος πάντα κατ' ἀνάγκην τὴν αὐτὴν δὲ εἶναι εἰμαρμένην καὶ δίκην καὶ πρόνοιαν καὶ κοσμοποιόν. vgl. außerdem W.

doch ihr Name bleibt im ganzen Weltgedicht unausgesprochen und wir müssen es dabei bewenden lassen.

Wir kommen nun auf die Offenbarungsszene zurück. Schon empfängt huldreich die Göttin den Dichter indem sie seine rechte Hand ergreift mit ihrer. Was bedeutet diese Geste? Um den Sinn der δεξιότης zu begreifen, müssen wir zunächst die Bedeutung von rechts und links im Glauben und Kult in Betracht nehmen. In der Anschauung der Antike wird Rechts mit allem identifiziert, was gut, stark, heilvoll und göttlich ist, während Links synonym für alles Schlechte, Geringe, Böse und Unheilvolle gebraucht wird. Diese Bewertung ist im menschlichen Organismus begründet, dessen entwickelteren rechten Seite seit jeher die Segenswirkung und Zauberkraft zugesprochen wird.²⁴⁹ Der Gegensatz zwischen Rechts und Links des menschlichen Körpers wird dann besonders in der Beurteilung der Funktion der rechten und linken Hand erkennbar, wo die linke das Unheilvolle, den Tod verheißende bedeutet, während die Rechte mit dem Glück und Leben verbunden ist.²⁵⁰ Diese Unterscheidung spielt natürlich auch im religiösen Bereich eine signifikante Rolle. Im mithraischen Initiationsritual erfolgt die Aufnahme des Neophyten durch die Handauflegung des Mystagogen und durch den Handschlag der rechten Hand des „Vaters“, (*iunctio dextrarum*), so daß der als Stellvertreter Gottes geltende Vorsteher der Gemeinde und der Mysterie untereinander zu συνδέξιοι werden.²⁵¹ Die rechte Hand ist zugleich ein Zeichen der Aufnahme in die Gemeinschaft der himmlischen Götter. Für die Griechen fiel bekanntlich die rechte mit dem Himmel, die

Gundel, *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*, Gießen 1914, 19 f., 48 f., 61 ff.; H. Schreckenberg, *Ananke, Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs*, Zetemata 36, München 1964, 72-134.

²⁴⁹ A. Gornatowski, *Rechts und links im antiken Aberglauben*, Diss. Breslau 1936; J. Cuillandre, *La droite et la gauche dans les poèmes homériques en concordance avec la doctrine pythagoricienne et avec la tradition celtique*, thèse Rennes, 1943; G. E. R. Lloyd, *Right and Left in Greek Philosophy*, JHS LXXXII, 1962, 56-66; D. Nussbaum, *Die Bewertung von rechts und links in der römischen Liturgie*, Jb. f. Antike u. Christ. V, 1962, 158-171

²⁵⁰ Zu diesem Thema vgl. insb. O. Weinreich, *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, RGVV VIII, 1, Gießen 1909, 38-45; vgl auch R. Hertz, *La prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse*, Revue Philosophique LXVIII, 1909, 553 ff.

²⁵¹ M. J. Vermaseren, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, Haag 1956-1960; 191, Fig. 59 (Capua); idem., *Mithra, ce dieu mystérieux*, Paris / Bruxelles 1960, 113; K. Groß, *Menschenhand und Gotteshand*, in *Antike und Christentum*, aus dem Nachlaß hrsg. von W. Speyer, Stuttgart, 1985, 417

linke mit der Unterwelt zusammen.²⁵² So darf man den himmlischen Gottheiten nur mit der verhüllten rechten Hand opfern, den chthonischen Göttern reicht man lediglich mit den linken Hand die Gaben.²⁵³ Diese Zuordnung ist besonders für die antiken Jenseitsvorstellungen wichtig, wo rechts mit der Unterwelt, links aber mit der lichtvollen Götterwelt verknüpft werden.²⁵⁴ In den orphischen Goldplättchen heißt es, daß sich die Seele im Hades nach rechts wenden soll um zu den heiligen Hainen der Persephoneia zu gelangen,²⁵⁵ nach Platon steigen die Gerechten nach rechts zum Himmel hinauf, die Ungerechten fallen nach links in die Tiefe²⁵⁶ und bei Vergil geht man auf dem rechten Weg zum Elysium, der linke aber führt die Verfehmten zu der Höllenqual.²⁵⁷ Wenn also

²⁵² Vgl. DK 58 B 31 = Simpl. in Arist. *de caelo* B II 285a 10: ὡς αὐτὸς ἐν τῷ δευτέρῳ τῆς συναγωγῆς τῶν Πυθαγορικῶν ἰστορεῖ, τοῦ ὅλου οὐρανοῦ τὸ μὲν ἄνω λέγουσιν εἶναι, τὸ δὲ κάτω, καὶ τὸ μὲν κάτω τοῦ οὐρανοῦ δεξιὸν εἶναι, τὸ δὲ ἄνω ἀριστερὸν καὶ ἡμᾶς ἐν τῷ κάτω εἶναι.

²⁵³ Vgl. Serv. in Verg. *Aen.* VIII 106; dieses Thema wird am ausführlichsten behandelt bei F. J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*, 37-48

²⁵⁴ S. Morenz, *Rechts und links im Totengericht*, Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumskunde, Jg. 82, 1957, 62-71 äußerte die Meinung, daß es sich um ein Echo der altägyptischen eschatologischen Vorstellungen handelt, denn in den Hymnen des Neuen Reiches (1230 v. Chr.) sendet der Totenrichter Amun die Bösen nach rechts, die Guten aber nach links. Hinter dieser Vorstellung steht der Gedanke, daß der Osten der Strafort ist, wo die aufgehende Sonne die Bösen vernichtet, der Aufgangsort des Westens ist aber der Ort des Gerechten. Dies setzt freilich voraus, daß die Ägypter im Unterschied zu der nach Osten orientierten Mehrzahl der semitischen Völker ihre Richtungen vom Blick zum Süden aus festlegten, so daß der Osten zur Linken, der Westen zur Rechten lag, vgl. K. Tallquist, *Himmelsgegenden und Winde. Eine semasiologische Studie*, Studia Orientalia II, 1928, 118 ff.

²⁵⁵ Thurii, Napoli 11463, Orph. *frag.* 32 f; der Text ist verstümmelt; G. P. Carratelli, *Le lamine d'oro*, 112 liest: ἀλλ' ὀπὸταμ ψυχῆ προλίπη φάος Ἄελίοιο | δεξιὸν ἐ<ὐ>θείας δ'ἐξι<έ>ναι πεφυλαγμένον· vgl. und übersetzt: „Ma quando l'anima lascia la luce del sole, procedi diritto verso destra, tu che hai ben tenuto a mente tutti (i precetti).“ Hierzu vgl. auch das Goldblättchen aus Hipponion, veröffentlicht von G. Foti / G. Pugliese Carratelli, *Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico*, PP XXIX, 1974, 91-107; 108-126; hrsg. von G. P. Carratelli, *Le lamine d'oro*, 40: εἰς Αἶδαο δόμους εὐήρεας· ἔστ' ἐπὶ δεξιᾷ κρήνα, | πᾶρ δ'αὐτῶν <ε>στακῶα λευκά κυπάρισσος· | ἔνθα κατερχόμεναι ψυ<χ>αὶ νεκῶων ψύχονται.

²⁵⁶ *Resp.* X 614 c

²⁵⁷ Vgl. N. T. *Ev. Matt.* XXV. 33-34; 41. Im Unterweltsbuch der *Aeneis* (VI, 539-543) sagt Sybilla:

“Nox ruit, Aenea; nos flendo ducimus horas.
Hic locus est, partis ubi se via findit in ambas:
dextera quae Ditis magni sub moenia tendit,
hoc iter Elysium nobis; at laeva malorum
exercet poenas et ad impia Tartara mittit.”

In Dantes' *Inferno*, V, 9 f. heißt es:

“E quel conoscitor delle peccata
vede qual luogo d'inferno è da essa:
cignesi con la coda tante volte
quantunque gradi vuol che giù sia messa.”

die Göttin dem Ankömmling ihre Rechte reicht, so geschieht es nicht bloß zum Zeichen der Aufnahme in die Gemeinschaft der himmlischen Götter, sondern weil im Einklang mit den im griechischen Jenseitsglauben lebendigen Gedanken der Erlösungsweg ein Weg nach rechts und nach oben ist.

Alsdann steht der also empfangene Dichter vor der Göttin und diese spricht ihn zunächst als *κοῦρος* an. In dieser Anrede wurde oft eine Anspielung an das Alter des Dichters gesehen, der zur Zeit der Niederschrift seines Werkes noch kaum das dreißigste Jahr überschritten habe.²⁵⁸ Doch selbst wenn *κοῦρος* ursprünglich einen jungen Kämpfer bezeichnet, der, wie es bereits das Etymon andeutet, durch das Abschneiden des Haares einen höheren Rang in der homerischen Kämpferklasse erreicht,²⁵⁹ scheint dennoch diese Anrede einen andersartigen Sinn zu verraten. Seines leiblichen Alters ungeachtet, hat Parmenides durch die Aufnahme bei den Göttern die Unsterblichkeit erreicht. Was kann übrigens noch sprechender sein, als jene Anrede *ἄθανάτοισι συνάρορος ἠνιόχοισιν*, „Geselle²⁶⁰ der unsterblichen Wagenlenker“ (der Götter und der verklärten Helden)? Ähnlich dem unsterblichen Wagenlenker Herakles, der in seiner Apotheose in jugendlicher Gestalt wieder auflebt,²⁶¹ hat auch unser Dichter durch die Teilnahme an dem göttlichen Prinzip die Neugeburt zum Unsterblichen erlangt. Das Motiv der Wiedergeburt steht bekanntlich im Mittelpunkt vieler Übergangsriten und Mysterienzeremonien. So war in Eleusis die Zeremonie der Wiedergeburt des Eingeweihten an einen magischen Akt geknüpft, durch den die Gotteskindschaft erreicht wurde, wobei der Heilsruf *ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὸν Βριμόν*, die Verkündigung der Geburt eines *κοῦρος*, den Höhepunkt der nächtlichen Eoptie bildete.²⁶² Dieser magische Akt gab dem Mysten die Gewähr einer inneren Wiedergeburt, der

²⁵⁸ Reinhardt, *Parmenides*, 111; F. M. Cornford, *Plato and Parmenides*, London 1939, 1; Raven in: G. S. Kirk & J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1966, 268

²⁵⁹ Vgl. H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes, Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, thèse, Lille 1939, 38 f.; J. Harrison, *Themis, A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge 1912, 12 ff.; vgl. Coxon, *The Fragments*, 167: „The address is honorific, and as in Homer signalises P.'s valour and birth as well as his age.“

²⁶⁰ Untersteiner, *Parmenide*, LXIV geht wohl zu weit, wenn er *συνάρορος* als „sposo“ deutet und an *unio mystica* mit den Heliaden denkt.

²⁶¹ Der über dem Scheiterhaufen zu Viergespann zum Himmel auffahrende Herakles wird als Jüngling dargestellt; Pelike aus München 2630, ARV² 1186, 30; M. Metzger, *Les représentations dans la céramique attique du IV^e siècle*, Paris 1951, Taf. XXVIII, 1-3

²⁶² Hippol. *Philosoph.* V, 8 in: *Patr. gr.* de Migne, t. 16, p. 3149

παλιγγενεσία.²⁶³ So betont die Anrede ὦ κοῦρ' keineswegs den Abstand des Gottes von dem Menschen, die Überlegenheit der Gottheit über den Sterblichen,²⁶⁴ sondern drückt die durch mystische Wiedergeburt erreichte Gotteskindschaft des durch heilige Gnade in die Welt der Götter Aufgenommenen aus.

Endlich soll aber - wie es sich geziemt - auch der Wiedergeborene des Ewigkeit verheißenden göttlichen Wissens teilhaft werden, indem er sowohl Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμές ἦτορ,²⁶⁵ wie auch βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς kennenlernen soll. Diese Alternativen werden in 2., 6. und 7. Fragment den zwei Wegen der Untersuchung angeglichen: „...ὁδοὶ μόναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι...“(B 2, 2). Parmenides erfährt von zwei Wegen, deren eins der Wahrheit und dem richtigen Denken entspricht, der andere aber ein Weg des Truges ist, auf dem die βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν umherschwanen (B 6, 4).

Es ist längst gesehen worden, daß hier an ein traditionelles, in der antiken Literatur reichlich auftretendes Motiv der Wegewahl angeknüpft wird.²⁶⁶ Wir verfügen im Wesentlichen über dessen zwei Überlieferungsformen: in einem Fall soll der frei Wählende zwischen zwei zu erfüllenden Maximen auf seinem Lebensweg entscheiden, im anderen wurde aber das Bild auf das Leben nach dem Tode übertragen, indem im Jenseits in der Regel zwei Wege angenommen werden, von denen der nach rechts laufende zum χῶρος εὐσεβῶν, der linke zum Strafort für die ἄδικοι führt.²⁶⁷

²⁶³ Vgl. O. Kern, *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit*, Berlin 1927, 10 f.; idem. in RE, s. v. *Mysterien*, 1243; F. Wehrli, *Die Mysterien von Eleusis*, ARW 31, 1/2, 1934, 90; eingehende Behandlung dieses Dromenons findet sich bei J. Laager, *Geburt und Kindheit des Gottes in der griechischen Mythologie*, Winterthur 1957, 199-210

²⁶⁴ Vgl. A. Patin, *Parmenides im Kampfe gegen Heraklit*, Jahrb. f. klass. Philol., Supplementband XXV, 1899, 501; Kranz, *Aufbau und Bedeutung*, 1167; Zeller, PG, 728₂; Tarán, *Parmenides*, 16; vgl. die Auseinandersetzung mit verschiedenen Deutungen des κοῦρος - Motivs bei M. R. Cosgrove, *The KOYPOΣ Motiv in Parmenides B I. 24*, Phron XVIII, 1973, 81-94. In seiner Deutung schließt sich Cosgrove im allgemeinen an W. Kranz an.

²⁶⁵ Diels wählt mit Tarán, *Parmenides*, 16-17 die Version des Simplicios εὐκυκλέος, die mit der Lesung des Proklos (in *Tim.*, 248 Schn.) εὐφραγγέος der Lesung des Sextus εὐπειθέος, die z. B. Mansfeld, *Offenbarung*, 122 ff.; *Vorsokratiker*, 314; Deichgräber, *Auffahrt*, 22; Fränkel, *Dichtung u. Philos.*, 402₁₁, Coxon, *Fragments*, 168 als *lectio facillior* einsetzen, vorzuziehen ist. Die mit der Wahrheit identische Entität ist ja vollendet und sphärisch.

²⁶⁶ Jaeger, *Theology*, 99; P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris 1934, 285; D. Blank, *Faith and Persuasion in Parmenides*, *Classical Antiquity* I, 2, 1982, 176; M. M. Sassi, *Parmenide al bivio*, insb. 390 f.; B. Feyerabend, *Zur Wegmetaphorik beim Goldblättchen aus Hipponion und dem Proömium des Parmenides*, RhM 127, 1984, 1-22

²⁶⁷ Vgl. Dietrich, *Nekyia*, 191 ff.; W. Michaelis in: *Theol. Wb. zum NT*, hrsg. v. G. Friedrich, Stuttgart 1954, s. v. *ὁδός*; O. Becker, *Das Bild des Weges u. verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken* (Diss.), Einzelschriften zu Hermes, Heft IV, Berlin 1937

Die ältesten Belege des ersteren Typus finden sich in der griechischen Literatur bei Hesiodos²⁶⁸, wo die Wahl zwischen den der κακότης und der ἀρετή korrespondierenden Wegen getroffen wird, und bei Theognis²⁶⁹, der die τρίοδος und das Wanken zwischen den beiden weiterführenden Wegen erwähnt. Das Motiv der Wahl des richtigen Weges verknüpft die Prodikos-Fabel mit Herakles²⁷⁰, andere Tradition mit Pythagoras. Nach der jüngeren Überlieferung habe der letztere den Buchstaben Y erfunden und ihn als Bild des menschlichen Lebens geformt; die untere Senkrechte stelle die Kindheit in ihrer von Eltern und Erziehern behüteten Ungeteiltheit dar, dann zweigen sich nach links und rechts die Striche ab, die auf Laster und Tugend zu deuten seien.²⁷¹

Der zweite Typus ist uns aus der apokalyptischen Literatur bekannt. Am Schluß des Dialogs Gorgias schildert Sokrates das Totengericht in der Unterwelt. Es findet bei einem Scheideweg statt, wo die Seelen entweder auf dem Weg nach den Inseln der Seligen oder auf dem Weg nach Tartaros nach dem Gericht weggesandt werden; als Totenrichter sitzt den Verstorbenen Rhadamanthys vor.²⁷² In der erwähnten Vision des Pamphyliers Er begegnet uns ein wunderbarer Ort, wo es zwei Öffnungen in der Erde und zwei Öffnungen im Himmel darüber gibt. Die Richter, die dazwischen sitzen, lassen die Gerechten durch die rechte Öffnung im Himmel hinaufsteigen, während die Ungerechten zum

²⁶⁸ *Erga* 287 ff.

²⁶⁹ *Eleg.* 911 ff.

²⁷⁰ *Xen. Mem.* II, 1, 21-34; vgl. W. Schulz, *Herakles am Scheidewege*, Ph LXVIII, 1909, 488-499 mit der Deutung der *littera pythagorica* auf den Lebensbaum.

²⁷¹ Ältestes Zeugnis dieser Tradition ist eine Anspielung de Persius III 56 f.; dann Lact. ID VI 3, 6, Auson. *Carm.* XVI 12, 5; Mart. Cap. II 102; Isidor. Orig. I 3, 7; Servius *ad Aen.* VI, 136 sagt: "*Novimus Pythagoram Samium vitam humanam divisisse in modum Y litterae; scilicet quod prima aetas incerta sit, quippe quae adhuc se nec vitiis nec virtutibus dedit. Bivium autem Y litterae a inventute incipere, quo tempore homines aut vitia id est partem sinistram, aut virtutes id est dexteram partem sequuntur.*" A. Brinkmann, *Ein Denkmal des Neupythagoreismus*, RhM 66., 1911, 616-625 behauptet wohl mit Recht, „daß uns nichts zu glauben nötigt, daß diese Symbolik der littera Y, die allen alten und aus alten Quellen schöpfenden Berichten unbekannt ist, mit der wirklichen Lehre des Pythagoras etwas zu tun habe; es hat vielmehr den Anschein, als ob sie der Schulpädagogik einer weit jüngeren Zeit ihren Ursprung verdanke.“ Brinkmann beruft sich gleichzeitig auf die Hochschätzung des πόνος und des Bildes des Scheideweges, wie sie in ein Denkmal von Alaschehir eingraviert ist, die für den älteren Pythagoreismus bezeugt sind. Einen Beleg dafür liefert ein ins I. Jhd. n. Chr. datierbares Dialog mit dem Titel Πίναξ Κέβητος; es handelt sich um allegorische Beschreibung des menschlichen Lebens, die Stiftung eines Mannes sei, der λόγῳ τε καὶ ἔργῳ Πυθαγόρειόν τινα καὶ Παρμενίδειον βίον geführt habe (zit. nach *Cebetis thebani philosophi platonici tabula, gaece et latine, prioribus editionibus emendatiora et auctiora*, Guelferbyti (Wolfenbüttel), Meisneri 1740, 157).

²⁷² 524 a; von beiden Wegen in der Unterwelt berichtet außerdem der Komiker Philemon *sen.* (I; 5-7)

Hinuntergehen durch die linke Öffnung in der Erde verurteilt werden.²⁷³ Die unterweltliche Wescheide findet sich dann vor allem in mehreren der orphischen Goldplättchen, wo meistens rechts den richtigen Weg zu Erlösung angibt.²⁷⁴

Ob diese zwei Traditionen auf ein gemeinsames Urbild zurückgehen und welche von beiden als die ältere zu bezeichnen ist, liegt im Ungewissen. Es ist von vorherein nicht auszuschließen, daß die Vorstellung der unterweltlichen Wegscheide, die mit dem ägyptischen und iranischen Überlieferungsgut gewisse Berührungspunkte aufweist, die ältere sei und die Tradition von der irdischen Wegewahl so gut wie die Symbolik der littera Y beeinflusst habe.²⁷⁵ Es ist aber gleichzeitig unverkennbar, daß es sich um Vorstellungen handelt, die nicht ohne weiteres zusammenzustellen sind. Die Wege in der Unterwelt stellen nicht die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Entscheidung oder Wahl dar, sondern verschiedenartiges Geschick. In der platonischen Apokalypse des Er werden die Seelen gerichtet und je nach dem Ausfall des Gerichtes in entgegengesetzte Richtungen weggesandt. In den orphischen Jenseitsführern wird der Hinscheidende vor keine frei Wahl gestellt, denn diese Pässe dienten vielmehr dazu, den Eingeweihten von dem unrichtigen Weg im Jenseits abzubringen. Diese Texte machen ja oft auf den Leser den Eindruck, als ob die Seele ständig der Gefahr ausgesetzt wäre, sich auf ihrem Jenseitsweg in die falsche Richtung zu verirren. In diesem Kontext ist es interessant, daß auch Parmenides nicht wie Herakles oder Pythagoras zwei Wege vor sich hat, unten denen er frei zu wählen hätte. Die Göttin läßt in der Tat keine Entscheidungsmöglichkeit zu; es ist notwendig, den richtigen Weg einzuschlagen, denn es ist völlig undenkbar, den zweiten

²⁷³ 614 c

²⁷⁴ Thurioi und Petelia = Orph. frg. 32

²⁷⁵ Meint J. Bergmann, *Zum Zwei-Wege-Motiv*, Svensk exegetisk årsbok, Jg. 41-42, 1976-77, 50 f.; zur ägyptischen Herkunft der orphisch-platonischen Jenseitsvorstellungen vgl. S. Morenz, *Ägypten und die altorphanische Kosmogonie*, Antike und Orient, Festschr. W. Schubart, 1950, 65 f.; Zum ägyptischen Zweiwegebuch vgl. L. H. Lesko, *The Ancient Egyptian Book of Two Ways*, Univ. of Calif. Press, 1972, 134-138. Im Jahre 1903 veröffentlichte H. Schach-Schachenberg eine Reihe von zusammenhängenden Texten eines Berliner Sarkophags. Es handelt sich um die älteste Form der ägyptischen Unterweltsliteratur, die durch 18 aus El-Bersche - der Nekropole von Hermopolis - stammende Sargkophage belegt ist. Der Sinn dieses Jenseitsführers der Seele ist, den Feuer- und Wasserstrom, was dasselbe heißt wie den Jenseits- und Diesseitsweg des Osiris, zu befahren, um schließlich diesen Gott selbst zu schauen, bei ihm leben und verwesen zu dürfen. Nach W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, 251 erinnert die unterweltliche Wegscheide des platonischen Er-Mythos an die eranische Eschatologie, wo die drei Totenrichter an der Çinvatbrücke sitzen; der Weg von hier führt aufwärts zum Himmel oder abwärts in die Hölle. Bousset äußert die Meinung, daß in der in den platonischen Anschauungen die alten volkstümlichen Hadesvorstellungen beseitigt worden sind.

Weg als richtig anzuerkennen (B 1, 29; 2, 3; 8, 18). Es ist außerdem zu bemerken, daß der Weg zur Erkenntnis für Parmenides nicht die Folge einer persönlichen Entscheidung, sondern ein Geschick war. Die Wegmetaphorik bei Parmenides ist daher typologisch vielmehr der orphisch-platonischen Tradition verwandt.

In den orphischen Tabellen entkommt der Eingeweihte, der sich selbst angesichts den Toterichtern Sohn der Erde und des Himmels nennt (Hipponion, Petelia), dem leidvollen Rad der Geburten. Nachdem er den Weg nach links zur Quelle der Lethe vermeidet, wo sich die in die Unterwelt hinabsteigenden Seelen versammeln, begibt er sich nach Rechts zu den heiligen Hainen der Persephoneia, an einem heiligen Weg entlang (Hipponion), mit den anderen Helden (Petelia).

Ähnlich dem Eingeweihten der orphischen Totenpässe hat auch Parmenides das Vorrecht genossen, im Gegensatz zu den nichtwissenden Sterblichen, den βροτοὶ εἰδότες οὐδέν,²⁷⁶ im Jenseits die Kunde vom richtigen Weg zu vernehmen und ihn zu befolgen. Die „Uneingeweihten“ sind jedoch für ewig dazu verurteilt, als unentschiedener Haufen stumm und blind auf dem Weg des Scheins herumzutaumeln. Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß im Unterschied zu der orphisch-platonischen Jenseitsvision die Wege keine wirklichen Wege sind; sie dienen vielmehr als Metapher einer bestimmten Denkweise, die dem Philosoph das Verständnis des Irrtums so wie des ewigen und wahren Seins gewährt.

Es seien außerdem noch folgende Berührungspunkte zwischen den orphisch-platonischen Tradition und dem Proomion des Parmenides namhaft zu machen. Bei Platon ist die Rede von den Richtern, in den orphischen Tabellen von den φύλακες, denen die Seelen begegnen, bevor sie ihren Weg zu der Quelle der Mnemosyne einschlagen dürfen; bei Parmenides wird diese Rolle offenbar der Hadeswächterin Dike zugesprochen. Das χάσμ' ἀχανές des Parmenideischen Tores, hat eine Parallele in den χάσματα des Platonischen Er-mythos, wodurch die Seelen ihren Weg nehmen. In den orphischen Pässen erfrischt sich die Seele des Eingeweihten an dem kühlenden Wasser aus der Quelle

²⁷⁶ Die esoterische Tendenz, sich gegen die Uneingeweihten βροτοὶ εἰδοτες οὐδέν zu wenden, entspricht der orphischen Phraseologie, vgl. Orph. *frag.* 233: θῆρες τ' οἰωνοὶ τε βροτῶν τ' ἀετώσια φύλα, | ἄχθεα γῆς, εἶδωλα τετυγμένα, μηδαμὰ μηδέν | εἰδότες, οὔτε κακοῖο προσερχομένοιο νοῆσαι | φράδιμονες, οὔτ' ἄποθεν μάλ' ἀποστρέψαι κακότητος | οὔτ' ἀγαθοῦ παρεόντος ἐπιστρέψαι <τε> καὶ ἔρξαι | ἴδριες, ἀλλὰ μάτην ἀδαήμονες, ἀπρονόητοι.; F. M. Cornford, *Parmenides' Two Ways*, *Class. Quart.* 1933, 100₂ zitiert in diesem Kontext Aristoph. *Av.* 685 (Parabasis) und den Hom. *Demeterhymnos*, 256: Νήϊδες ἄνθρωποι καὶ ἀφράδιμονες οὔτ' ἀγαθοῖο αἴσαν ἐπερχομένου προγνώμεναι οὔτε κακοῖο.

der Mnemosyne, um mit den anderen *μύσται καὶ βάρχοι* auf den heiligen Weg zu gelangen (Hipponion); in dem Proömion endet die Reise des Philosophen bei der Daimon, deren Offenbarungen ihm göttliches Wissen vermitteln. So läßt sich vermuten, daß Parmenides, der mit den Lehren und Schriften der unteritalischen Orphiker ohne jeden Zweifel in Berührung gekommen war, sich der eschatologischen Wegmetaphorik bedient, um seiner Offenbarungsszene Charakter einer Jenseitsvision zu verleihen. Es wurde sogar die Hypothese aufgestellt, daß die Wegmetaphorik der orphischen Tradition und des Proömions auf eine gemeinsame Quelle zurückzuführen sind, einen älteren *ἱερός λόγος*, welcher als Archetypus dienen könnte.²⁷⁷

Dabei ist die alte Streitfrage, ob es sich bei der Wegewahl des Parmenides um *σχιστὴ ὁδός*, oder, wie Reinhardt und seine Nachfolger meinen, um eine *τρίοδος* handelt, von nebensächlicher Bedeutung.²⁷⁸ Wir wissen ja, daß in der griechischen Unterwelt neben der bekannten Zweiwegewahl auch eine Dreiwegewahl stattfindet.²⁷⁹ Die fundamentale Entscheidung in der orphisch-platonischen Tradition ist letztlich nur diejenige zwischen der Erlösung und der Verdammnis, in der Offenbarung des Parmenides zwischen der Erkenntnis der Wahrheit und dem Trug. Die Befolgung des Weges, der den Dichter weit ab von dem üblichen Pfade der Sterblichen führt, bedeutet die Befreiung von dem falschen Denkweg, oder, anders ausgedrückt, die Teilnahme an der ewigen Vollkommenheit, dem ewigen Sein. Dabei ist nötig zu betonen, daß das Wissen, das er sich aus dem Jenseits holt, nicht als seine eigene Lehre präsentiert wird, sondern als Offenbarung einer Gottheit, die nicht aus dieser Welt kommt.

Freilich ist der richtige Denkweg des Parmenides nicht unmittelbar dem Erlösungsweg gleichzustellen. Es handelt sich nicht wie in der orphischen Überlieferung um Rettung der Seele aus dem Kreis der Geburten oder um seliges Verweilen im Jenseits, sondern um die Erkenntnis der göttlichen und vollkommenen Wahrheit, die den übrigen Sterblichen verborgen bleibt. Parmenides ist überdies nicht mit dem seligen Verweilen bei

²⁷⁷ B. Feyerabend, *Zur Wegmetaphorik beim Goldblättchen aus Hipponion und dem Proömium des Parmenides*, RhM 127, 1984, 10, 13

²⁷⁸ Reinhardt, *Parmenides*, 36 spricht von drei Wegen des Parmenides, die dasselbe sind, was die drei Möglichkeiten des Seins bei Gorgias; seine drei Wege der Forschung waren ursprünglich nur ein „logisches Fachwerk.“ Diese Deutung wird in der modernen Literatur oft akzeptiert; L. Couloubaritsis, *Les multiples chemins de Parménide*, EP II, 31 spricht geradezu von vier Wegen. Diese Interpretation wurde am konsequentesten von Tarán; *Parmenides*, 208 ff. kritisiert und von Cordero, *Les deux chemins* auf Grund einer tiefgehenden Textanalyse in Frage gestellt.

den Göttern entlohnt, sondern, ähnlich dem Pamphylier Er, kehrt auf die Erde zurück, um seine Offenbarung den Menschen mitzuteilen. Doch gerade diese Offenbarung bringt eine Erkenntnis der absoluten Wirklichkeit, in der es kein Entstehen und Vergehen gibt und die dem Philosoph allein anhand Anwendung der strengen Denkregel zugänglich wird. Und wenn Parmenides das Denken gerade mit dieser absoluten Wesenheit identifiziert, so handelt es sich gewissermaßen um die Erlangung der Unsterblichkeit das denken des ewigen Seins.

²⁷⁹ vgl. Dieterich, *Nekyia*, 116 ff.; vgl. U. Mann, *Die göttliche Wegscheide: Abzweigung, Abweichung, Abirrung*, Eranos-Jahrbuch 56, 1987, 1-44

III. DAS WELTGEBÄUDE

I.

Die vielerörterte Frage, warum sich Parmenides herbeiließ, die göttliche Unterweisung über die Gestalt der trügerischen Welt in sein Gedicht aufzunehmen, wird zumindest auf Grund der uns verfügbaren Evidenz kaum eine endgültige Lösung finden können. Möchte man nun in der Physik des Eleaten nicht unbedingt das methodologisch falsche oder gar abzulehnende Weltbild sehen, das lediglich aus propädeutischen Gründen nicht übergangen werden soll, so ist der Schlußfolgerung nicht auszuweichen, daß sie eine vom metaphysischen Standpunkt zwar unwahre, dennoch aber für das ganze System unentbehrliche Hypothese gebildet habe;¹ indessen paßt die Angabe, nach der Parmenides als erster dem Himmel den Namen κόσμος gab,² schlecht in eine Lehre hinein, der nur das weltferne Sein als einzig wahrhaft gilt.

Für denjenigen, der nicht von vornherein der im Prooimion des Parmenides geschilderten Himmelsreise mit dem Hinweis auf ihren allegorischen Charakter jeglichen Realitätsbezug abspricht, sondern sie für ein ganz reales, in ein ganz bestimmt gedachtes Universum versetztes Erlebnis halten will, kann eine genauere Durchforschung seiner Kosmologie vom erheblichem Interesse sein. Wenn es nämlich heißt, daß der Weg, auf dem sich der Philosoph sein wunderliches Wissen über göttliches Sein und weltliches Schein holt, ἀπ' ἀνθρώπων ἔκτος πάτου, fern von den Menschen, außerhalb des üblichen Pfades ist, so darf die Reise, an deren Ziel ihm göttliche Offenbarung zuteil werden wird, schwerlich anders als eine Reise außerhalb des üblichen

¹ Zu diesem Thema vgl. u. a., H. Diels, *La parvenza di Parmenide*, Atene e Roma 2, 1899, 1-5; F. Medicus, *Zur Physik des Parmenides*, in: *Philosophische Abhandlungen Max Heinze zum 70. Geburtstag*, Berlin 1906, 137-145; E. L. Minar Jr., *Parmenides and the World of Seeming*, *AJPh* 70, 1, 1949, 41-55; V. Guazzoni Foà, *Quid de rerum naturae scientia Parmenides senserit*, *GM* 26, 1971, 47-52; J. Owens, *The Physical World of Parmenides*, in: *Essays in Honour of A. C. Pegis*, Leiden 1974, 378-395; J. Frère, *Parménide, penseur du cosmos*, *Deucalion* 33/34, 1981, 77-86

² DK = 28 A 44 = Diog. Laert. VIII 48

Erfahrungshorizonts, eine Jenseitsreise, aufgefaßt werden. Doch eine Jenseitsreise ist eine Reise „weg von dieser Welt“, und das Wörtchen „weg“ leitet die Frage nach „woher“ und „wohin“, also nach der Struktur des Kosmos ein. Die enge Verbundenheit zwischen den kosmologischen und eschatologischen Fragen, die in diesem Zusammenhang in den Vordergrund tritt, ist ja hinreichend bekannt; man dürfte sogar behaupten, daß die Eschatologie in einem gewissen Sinn eine ins Ethische gewendete Kosmologie ist.

Und wenn wir dann erfahren, daß der Kosmos in der gleichen Weise wie das göttliche $\epsilon\acute{\omicron}\nu$ kugelgestaltig und von einer und derselben göttlichen Macht in Fesseln gehalten wird, so ist die Vermutung nicht mehr zu unterdrücken, daß der die alte theologische Spekulation durchwaltende Gedanke der Homologie von $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ und $\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma$ wohl ursprünglich auch der Grundgedanke der parmenideischen Lehre gewesen war.

Jeder Forscher, der sich die Rekonstruktion des kosmologischen Systems des Parmenides zur Aufgabe macht, wird bald den Eindruck bekommen müssen, daß es sich um ein nahezu vergebliches Unternehmen handelt. Die Lückenhaftigkeit und Widersprüchlichkeit der Überlieferung so wie die Überlagerung durch spätere Gedanken stoischer und eklektischer Prägung, machen es in der Tat äußerst schwer, den ursprünglichen Kern des Systems herauszuschälen.³ Nicht mit Unrecht sprach deshalb O. Gigon im Zusammenhang mit B 12 von „einem der schwierigsten und am meisten diskutierten Probleme der vorsokratischen Philosophie“.⁴ Wir glauben dennoch, daß bei der richtigen Behandlung der vorliegenden Quellen sich, wenn nicht das genaue Bild des parmenideischen Kosmos, so zumindest seine Grundzüge überzeugend wiederherstellen lassen. Der Gesamtentwurf der Kosmologie des Parmenides ist am vollständigsten in einem bei Stobaios stehenden Bericht des Aëtios erhalten, geht also offenbar auf Theophrastos zurück.⁵ Wir setzen die Nachricht in ihrem Wortlaut der Übersichtlichkeit halber her:

Παρμενίδης στεφάνας εἶναι περιπεπλεγμένας ἐπαλλήλους, τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ, τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ· μικτὰς δὲ ἄλλας ἐκ φωτὸς καὶ σκότους μεταξὺ

³ Vgl. Zeller, *PG*, 571; G. S. Kirk – J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1957, 285

⁴ Gigon, *Ursprung*, 276

⁵ Aët. II 7, 1 = Diels, *DG*, 335; 4-16 = DK 28 A 37.

τούτων· καὶ τὸ περιέχον δὲ πάσας τείχους δίκην στερεὸν ὑπάρχειν, ὑφ' ᾧ πυρώδης στεφάνη καὶ τὸ μεσαιτάτον πασῶν⁶ περὶ ᾧ⁷ πάλιν πυρώδης.⁸ τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἀπάσαις τοκέα πάσης⁹ κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν, ἦντινα καὶ δαίμονα καὶ κυβερνήτην καὶ κληροῦχον¹⁰ ἐπονομάζει Δίκην τε καὶ Ἀνάγκην. καὶ τῆς μὲν γῆς τὴν ἀπόκρισιν εἶναι τὸν ἀέρα, διὰ τὴν βιαιότεραν αὐτῆς ἐξατμισθέντα πύλησιν· τοῦ δὲ πυρὸς ἀναπνοὴν τὸν ἥλιον καὶ τὸν γαλαξίαν κύκλον. συμμιγῆ δ' ἐξ ἀμφοῖν εἶναι τὴν σελήνην, τοῦ τ' ἀέρος καὶ τοῦ πυρὸς. περιστάντος δὲ ἀνωτάτω πάντων τοῦ αἰθέρος, ὑπ' αὐτῷ τὸ πυρῶδες ὑποταγῆναι, τοῦ θ' ὅπερ κεκλήκαμεν οὐρανόν, ὑφ' ᾧ ἤδη τὰ περίγεια.

Das Weltall besteht nach diesem Bericht aus den umeinandergeschlungenen, aufeinanderfolgenden „Stephanai“. Es verlohnt sich, bei diesem Grundbegriff der parmenideischen Kosmologie etwas länger zu verweilen, da ihm unseres Wissens bisher nicht gebührende Aufmerksamkeit geschenkt worden war.

Es ist zunächst nicht angängig, die Stephanai mit Döring als Sphären aufzufassen,¹¹ da solche Erklärung eine Theorie impliziert, die als Produkt einer mathematisch-geometrischen Weltanschauung der archaischen Denkweise des Eleaten fernliegt; hätte aber Parmenides wirklich die „Sphären“ im Sinne, so würde er sich des Ausdrucks bestimmt auch bedienen.¹² Es ist ferner gleich verfehlt, darunter mit Diels einen Himmelsring zu verstehen, eine kosmologische Vorstellung, die auf ein physikalisches Weltbild der anaximandrischen Prägung hinausläuft.¹³ Der eigentliche Inhalt dieses alten

⁶ πασῶν στερεόν Krische.

⁷ περὶ ᾧ Boeckh; περὶ ᾧν F; περὶ ᾧν P.

⁸ καὶ τὴν μεσαιτάτην πασῶν ἀραιῶν πάλιν πυρώδη Davis, Heeren

⁹ ἀπάσαις τοκέα Davis; ἀπάσαις τε καὶ A; ἄπασι τοκέα Stein, p. 800; ἀπάσαις <ἀρχήν> τε καὶ <αἰτίαν> Diels, DK

¹⁰ κληροῦχον A; κληδοῦχον Fülleborn.

¹¹ Vgl. A. Döring, *Das Weltsystem des Parmenides*, ZPhK, N. F. 104, 2, 1894, 162: dieser Ausdruck bezeichnet „das Umgebende, das Umfassende auch in ausgedehnterem Sinne“.

¹² Der Ausdruck kommt vor in DK 28 B 8, 43: εὐκύκλου σφαιρῆς ἐναλίγκιον ὄγκω; vgl. auch die im Hinblick auf Xenophanes, *Diog. Laert.* IX, 19 = DK 21 A 1: οὐσίαν θεοῦ σφαιροειδῆ, μηδὲν ὅμοιον ἔχουσαν ἀνθρώπῳ, und Pseud.-Arist., *de Melisso Xenophane Gorgia*, 977 b, 11 = DK 21 A 28: κατὰ πάντα δὲ οὕτως ἔχοντα τὸν θεόν, αἰδιόν τε καὶ ἕνα, ὁμοίον τε καὶ σφαιροειδῆ ὄντα, οὔτε ἄπειρον οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἡρεμοῦντα οὔτε κινητὸν εἶναι wohl zuverlässige Nachricht bei Aët. I 7, 26 = DK 28 A 31: Π. τὸ ἀκίνητον καὶ πεπερασμένον σφαιροειδές [sc. θεὸν εἶναι].

¹³ Auch nach Gigon, *Ursprung*, 277, und Burkert, *Lore and Science*, 282₂₅, geht der parmenideische Begriff der Ringe auf die feurigen Gestirnräder des Anaximandros zurück; nach P.

kosmologischen Begriffs geht zuletzt auch in der sich mit so verleitenden Selbstverständlichkeit anbietenden Übersetzung „Kränze“ so vollständig verloren,¹⁴ daß der Weg zu seinem tieferem Verständnis schon verlegt ist, kaum daß man sich überhaupt darüber Gedanken zu machen anfängt. Doch aus welcher Ursache wird in diesem Kontext ein so ausgefallener Ausdruck gebraucht, und wie ist er zu deuten? Um das von Parmenides Gemeinte richtig zu verstehen, müssen wir etwas weiter ausgreifen und uns vorerst über den Sinn des Ausdrucks mehr Klarheit zu verschaffen.

Die Wörter *stephos*, *stephanos*, *stephane* gehören einer breitgefächerten Wortfamilie an, die von der Wurzel *steph*, – und dem zugehörigen Verb *stépho* sich ableitet. Nach Frisk ist die Grundbedeutung von *stepho* „dicht, fest umgeben, umschließen,“ wird daher etymologisch mit dem altind. *stabhnáti*, perf. *tastámbha*, „festmachen, festhalten, stützen, streifen, hemmen“ verwandt sein.¹⁵ Im homerischen Sprachgebrauch kommt Stephanos nur einmal in der Bedeutung „Umgebung, Umkreis“ vor,¹⁶ Stephane heißt dagegen Kopfschmuck von Mädchen,¹⁷ (wohl der durch Bronzereif verstärkte untere) Rand eines Helms,¹⁸ oder einer Klippe.¹⁹ Von der letzteren Bedeutung aus führt ein gerader Weg zur Stephane als der Bezeichnung der Zinnen eines Turmes.²⁰ So werden auch die Wörter derselben Familie wie Stephanos zur Umschreibung von Mauerkranz einer Stadt,²¹ Kranz der Mauertürme²² verwendet; die Ausdrücke Stephanos und Stephane dienen im späteren Sprachgebrauch zur umfassenden Bezeichnung aller Arten von Bekrönungen, wobei sich Stephanos auf die Bedeutung von Blattkränzen beschränkt, während Stephane eine hohe

Tannery, *La physique de Parménide*, in: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 18, 1884, 280 f. handelt es sich um „couronnes cylindriques emboîtées les unes dans les autres“, eine Vorstellung, die angeblich Platon in seinem Er-Mythos aufnimmt.

¹⁴ Vgl. O. Gilbert, *Die δαίμων des Parmenides*, AGPh 20, 1907, 27; Morrison, *P&E*, 60; Mansfeld, *Vorsokratiker* I, 325

¹⁵ Vgl. H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, II, Heidelberg 1968, 794.

¹⁶ *Il.* XIII 736.

¹⁷ *Il.* XVIII 597.

¹⁸ *Il.* VII 12; XI 96; X 30.

¹⁹ *Il.* XIII 138.

²⁰ Hsch. s. v.; Eur. *Hec.* 909; *Tr.* 784.

²¹ Pind. *Ol.* VIII 32; *frg.* 168, 2; Anacr. *frg.* 72b (PMG 391).

²² Soph. *Ant.* 120; Orph. *arg.* 761: ἀτύκτα οἱ στέφανος καὶ τεῖχος ἐρυμνὸν Αἰήτεω κατέφαινε καὶ ἄλσεα.

Bekrönung bezeichnet.²³ So ist das Bedeutungsfeld dieser Wörter durch die Parallelausdrücke „Ringmauer“ und „Kopfschmuck“ abgesteckt, die sich mitunter in dem bildhaften Gleichnis der Umfassungsmauer einer Stadt als deren Krone überlagern.²⁴ Dieses Gleichnis findet seinen sichtbaren Ausdruck in der *corona muralis*, der Mauerkrone, welche den Stadtgottheiten wie Kybele, Tyche oder Dea Syria zum Zeichen ihrer Schutzfunktion aufgesetzt wurde.²⁵ Die mauerbewehrte Polis galt aber gleichzeitig als Symbol des wohlgeordneten Kosmos und so darf die Mauerkrone als Ausdruck der universalen Macht der Göttermutter erklärt werden; stellen doch Szepter,²⁶ Weltkugel (Reichsapfel)²⁷ und Krone²⁸ die althergebrachten Symbole der kosmischen Herrschaft dar.

²³ Vgl. die detaillierte Analyse des Sprachgebrauchs bei M. Blech, *Studien zum Kranz bei den Griechen*, in: RGVV 38, Berlin – New York 1982, 27-35.

²⁴ Vgl. *Il* XVI 100; *Od.* XIII 388 heißen die Mauern von Troia *ἱερὰ κρήδεμνα...*; *κρήδεμνον* bedeutet jedoch „woman head-dress or veil“ (L&S); Euripides *Hec.* 909f. vergleicht die Mauern von Troia mit einer Krone: *ἀπὸ δὲ στεφάνων κέκαρσαι πύργων.*

²⁵ Zur ikonographischen Tradition der Mauerkrone vgl. M. Hörig, *Dea Syria, Studien zur religiösen Tradition der Fruchtbarkeitsgöttin in Vorderasien*, Neukirchen-Vluyn 1979, 129-197: „...die turmbewehrte Mauer einer Stadt erschien als eine Krone der Erde, deren göttliche Repräsentantin, die Verkörperung der chthonischen Kräfte, damit geschmückt wurde“; s. auch Ch. Picard, *Rhêa-Cybèle et le culte des portes sacrées*, in: *Essays in Memory of Karl Lehmann*, (ed.) L. Freeman Sandler, Marsyas, Suppl. I, New York 1964, 259-266.

²⁶ Der Weltkönig Phanes verfertigt sich selbst ein Szepter, Orph. *frg.* 107a; auch Zeus wird in orphischer Spekulation mit einem Szepter ausgerüstet, das *πισύρων* καὶ εἴκοσι μέτρων hat; mit ihm regiert er über zwei Dodekaden, Orph. *frg.* 157. Diese Dodekaden sind wohl als Anspielung auf die zwölftausend Jahre des Weltjahres zu verstehen, vgl. R. Merkelbach, *Mithras. Ein persisch-römischer Kult*, Wiesbaden 1998, 225⁸⁴. Die mithraischen „Chronosstatuen“ sind mit dem durch eine Spirale in zwölf Windungen unterteilten Szepter versehen, vgl. M. J. Vermaseren, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, Haag 1956-1960, Nr. 312-313 (Ostia), 543 (Rom). In ihrem orphischen Hymnos wird die Göttermutter XXVII, 4 „σκηπτοῦχε κλεινοῖο πόλου“ angerufen; als Symbol der Weltherrschaft gehört Szepter zu den Attributen der *Aeternitas* in ihren Darstellungen auf römischen Münzen, vgl. F. Koehler, *Personifikationen abstrakter Begriffe auf römischen Münzen*, Diss. Königsberg, 1910.

²⁷ K. Sittl, *Der Adler und die Weltkugel als Attribute des Zeus*, in: *Jahrbücher für classische Philologie* 14, 1885, 1-51, sieht in diesem Symbol die Darstellung der Welt oder der Erde vom physikalischen Standpunkt; ausführlichere Untersuchungen zu diesem Motiv finden sich bei C. A. Böttiger, *Amalthea*, I, Berlin 1820, 28 f.; O. Brendel, *Symbolik der Kugel*, MDAI, Röm. Abt., Bd. 51, 1936; P. E. Schramm, *Sphaira, Globus, Reichsapfel*, Stuttgart 1958.

²⁸ In späteren Zeiten bezeichnet das Wort „Stephanos“ das mit zwölf Sternen besetzte Diadem der Himmelsgottheiten (Attis). Das Weib in der Apokalypse Johannis hat zum Gewand die Sonne, unter ihren Füßen den Mond, auf dem Haupt trägt sie einen Kranz von zwölf Sternen (= Sternbildern), vgl. Boll, *Aus der Offenbarung*, 99 ff.; der Ausdruck Stephanos wird in einem späten chaldäischen Schöpfungsmythos als τὰ δώδεκα ζώδια erklärt; *Catal. codd. astrol.* V 2, 143, 3: Τότε ὁ πάνσοφος δημιουργὸς οἰκείῳ νεύματι ἐκίνησε τὸν μέγαν δράκοντα σὺν τῷ κεκοσμημένῳ στεφάνῳ, λέγω δὴ τὰ δώδεκα ζώδια κτλ.; vgl. F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, I, Paris 1896-99, 35: „...aus der Vorstellung von einer

Es ist des weiteren durchaus denkbar, daß Parmenides mit seinen Stephanai an einen alten mythopoietischen Sprachgebrauch anknüpft, da die Vorstellung, daß der Himmel von Sternen „bekrönt“ ist, sich schon in der homerischen Beschreibung des Achilleusschildes oder in der Theogonie Hesiods findet.²⁹

In dem orphischen Totenpaß aus Thurii³⁰ erzählt der Eingeweihte, wie er dem leidvollen und traurigen Rad entfliegen ist und mit flinken Füßen den ersehnten Stephanos (auch hier eher Krone als Kranz) bestieg: κύκλου | δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλίοιο, ἱμερτοῦ δ' ἐπέβαν στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι. Daß das Rad, dem die Seele des Menschen auf ihrem Jenseitsweg entkommt, nichts anderes als der κύκλος γενέσεως, das (Folter)Rad der Geburten, gewesen sein kann,³¹ braucht nicht näher erörtert zu werden. Was dann mit jenem rätselhaften Stephanos gemeint wird, geht mit voller Klarheit aus den unmittelbar nachfolgenden Zeilen hervor: δεσποίνας δὲ ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίης βασιλείας, ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔιση ἀντὶ βροτοῖο. ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετοιν. Er sank auf die Brust der Despoina, Gott wird er statt Sterblicher, wie eine Ziege fiel er in die Milch. Daß jener Sturz in die Milch eine Hindeutung auf Rückkehr in die aus der Brust der Hera-Rhea hervorquellende Milchstraße, den Sitz der vom Körper losgelösten Seelen, aufzufassen sei,³² erscheint uns dennoch sinnvoller, als allerlei Deutungen auf ein

kosmischen Krone des Weltbeherrschers“, erklärt Eisler, *Weltenmantel* 1, 313, die „wahrscheinlich orphisch beeinflusste Benennung der Himmelsphären als στεφάναι bei Parmenides“.

²⁹ XVIII 485: ἐν δὲ τὰ τεῖρεα πάντα τὰ τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται; vgl. Hes. *Theog.* 381 f.: τοὺς δὲ μέτ' ἀστέρα τίκτεν Ἐωσφόρον Ἠριγένεια | ἄστρά τε λαμπετόωντα, τὰ τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται.; dazu vgl. Th. Worthen, *The Idea of 'Sky' in Archaic Greek Poetry ἐν δὲ τὰ τεῖρεα πάντα, τὰ τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται, Iliad 18. 485*, Glotta 66, 1988, 1-19, mit einer Deutung von Uranos auf „Horizon-Sky“.

³⁰ Napoli, Museo Nazionale 111625; = Orph. *frg.* 32c; vgl. auch G. P. Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche*, Milano 2001, 102-111

³¹ Orph. *frg.* 230, κύκλος lesen wir absichtlich nicht als Kreis(lauf), sondern als Rad; es handelt sich um keinen abstrakten Gedanken, sondern um eine bildhafte Vorstellung des Folter(rades), an das der Mensch – wie einst Ixion an den πύρινος τροχός, Schol. Eur. *Ph.* 1185 – geflochten ist, vgl. Eisler, *Mysteriengedanken*, 86 ff.; G. Thomson, *The Wheel and the Crown*, CR 59, 1945, 9 ff.; M. Riemschneider, *Rad und Ring als Symbole der Unterwelt*, Symbolon 1, 1962, 46-63; R. J. Clark, *The „Wheel“ and Vergil's Eschatology in Aeneid VI*, Symbolae Osloenses 50, 1975, 121-141

³² A. Dieterich, *De hymnis orphicis*, Marburg 1891, 35 ff.; H. Alline, *Le paradis orphique et la formule ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετοιν*, in: XENIA, Hommage internat. à l'Université Nat. de Grèce à l'occasion du 65. anniversaire de sa fondation, Athènes 1912, 94-107; Eisler, *Mysteriengedanken*, 361ff.; V. Macchioro, *Zagreus. Studi intorno all'Orfismo*, Firenze 1930, 74

Übergangsritual und kultische Taufe.³³ Der geheimnisvolle Stephanos wäre mithin weder irgendwelche Metapher des zu erreichenden Zieles oder Würde,³⁴ noch mystisches Symbolon, sondern eben jener γαλαξίας κύκλος,³⁵ der himmlische Lichtkreis, den die Seelen besteigen müssen, um sich an seiner Quelle zu laben und die göttliche Unsterblichkeit zu erlangen. Dieser κύκλος in der genannten Passage wird offenbar als eine lichtvolle Bekrönung des Universums gedacht.

Daß die Welt ein harmonisches Gebilde darstellt, ist bekanntlich eine von den meisten alten Physikern geteilte Idee.³⁶ Wenn nun Parmenides für einzelne Weltschichten eine Bezeichnung wählt, wodurch ihre Pracht und Würde betont zum Ausdruck gelangen, so geht es zweifellos auf die Vorstellung zurück, daß das Weltall aus den herrlichsten Teilen von göttlicher Herkunft kunstvoll zusammengefügt ist. Angesichts der erwähnten religiösen Zusammenhänge und im Hinblick auf die Spannweite des Bedeutungsfeldes der von der Wurzel *steph*,- abgeleiteten Ausdrücke schlagen wir für die kosmischen Stephanai des Parmenides die Übersetzung „Kronen“ vor; es handelt sich somit um keine kugelförmigen Hohlphären,³⁷ sondern eher um flache, reifförmige Gebilde.³⁸

³³ Rohde, *Psyche* II, 220₃; S. Reinach, *Une formule orphique*, RA 3, Sér. XXXIX, 1901, Nr. II 2, 202-212; R. Pichon, *A propos des tablettes orphiques de Corigliano*, REG 23, 1910, 58-61; Dieterich, *Mithrasliturgie*, 171 f.; G. P. Carratelli, *Le lamina d'oro orfiche*, 109; O. Keel, *Das Zicklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes*, Berlin 1980; Burkert, *GR*, 298

³⁴ Vgl. G. Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford 1971, 319₂: „Since the wreath is the normal prize of victors, the word στέφανος is obviously suitable; it may however be added that it is used, elsewhere too, metaphorically with the connotation of ‘purpose’ and ‘distinction’. Στέφανον ὑψιστον δέδεκται says Pindar (*P.* I 100) of the man who both fares well and is well spoken of, and Orestes (*Eur. El.* 616; cf. *I. T.* 12) says ἐπὶ τόνδε πάρειμι στέφανον, ‘that (matricide!) is the prize (glory) for which I have come’.“ Ähnliches bei W. K. C. Guthrie, *Orpheus and the Greek Religion*, London 1952, 180 f.; A. Delatte, *Orphica*, in: *Musée Belge* 17, 1917, Nr. 2, 125-135. Doch diese Auslegung widerspricht dem Wortlaut; es ist ja seltsam, warum der Myste den Siegeskranz betritt (ἐπιβαίνω), statt ihn auf den Kopf zu legen.

³⁵ Vgl. Parmenides nach Stob. bei Aët. II 20, 8 = DK 28 A 43; über den Zusammenhang dieser Vorstellung mit den parmenideischen Stephanai s. Pfeiffer, *Studien*, 129 f.

³⁶ Nach Anaximandros sind aus dem Apeiron alle Himmel samt allen (in ihnen beschlossenen) κόσμοι entstanden, also offenbar die Erde umgebenden Ringe der Sterne, des Mondes und der Sonne; vgl. DK 12 A 9 = *Simpl. in Phys.* 24, 13 (aus *Theophr. Phys. Opin. frg.* 2): λέγει (τὴν ἀρχὴν) φύσιν (τινὰ) ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους; vgl. aber DK 12 A 11: ... ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου, ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον. W. Kranz, *Kosmos als philosophischer Begriff frühgriechischer Zeit*, Ph 93, 1/2 (Festgabe E. Schultz), 1938, 433, bemerkt dazu trefflich, „da man die dem einen Himmel untergeordneten κόσμοι nicht mehr verstand, ersetzte man sie durch τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον, die in ihnen herrschende Ordnung“...

³⁷ Vgl. Krische, *Forschungen*, 102: „Kugelkronen“; seltsam ist die Erklärung von Fränkel, *Parmenidesstudien*, 183₁, mit den Stephanai seien sowohl ringförmige Streifen und Sternbahnen, als

In dem parmenideischen Kosmos besteht nach Theophrast eine dieser Kronen aus dem Dünnen, andere aus dem Dichten, zwischen diesen beiden befinden sich aber aus Licht und Dunkel gemischte (Kronen). Daß das Dünne mit Licht und Feuer, während das Dichte mit Nacht und Erde korrespondiert, wird durch den folgenden Satz nahegelegt. Dasjenige, was alle diese Kronen in der Art einer Mauer umschließt, unterhalb dessen eine - wohl äußerste - Feuerkrone liegt, sei fest. Damit wird zuerst das wichtige Konstruktionsprinzip angedeutet, nach dem ganz im Einklang mit der in alten Kosmologien vorherrschenden Anschauung das Feste und Dunkle nach dem Zentrum hin zunimmt, während das Dünne und Lichte in Richtung zu der Peripherie abnimmt.³⁹

Dann aber setzt der Text mit einem widerspruchsvollen Satz fort: ...καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν <στερεόν>, περὶ ὃ πάλιν πυρώδης [sc. στεφάνη]. „...auch das mittelste aller (Kronen), um die sich wieder eine feurige Krone lagert, (sei fest).“ Diese Lesung von Kranz (nach Boeckh)⁴⁰ ist auf Konjekturen gegründet: στερεόν ist eine Ergänzung, die Diels / Kranz – wohl nach Krisches Vorbild – hinzusetzen,⁴¹ danach richtet sich auch der Kasus des Relativpronomens; andere Manuskripte überliefern entweder περὶ ᾧν (P), das zu πασῶν gezogen werden müßte, ohne eigentlich einen besseren Sinn zu geben, oder auch περὶ ὅν (F), wo jedoch das Beziehungswort fehlt. Behält man nun die kranzsche Lesung bei, so heißt es zunächst, daß jenes στερεόν, das sonst nur die alle kosmischen Kronen umgebende feste Hülle auszeichnet, auch im Zentrum aller Kronen anzunehmen sei, und ferner, daß es eine feurige Schicht im

auch ganze gewölbte Schichten und Kugelschalen gemeint. Fränkel führt ferner aus, daß die Sternbahnen als ganze Sphären bestimmt sind, wofür aber Belege fehlen.

³⁸ Wir entschuldigen uns bei dem nachsichtigen Leser, wenn wir uns die Freiheit des Ausdrucks wahren und, gegen die terminologische Sauberkeit verstoßend, die Bezeichnungen wie „Sphäre“ oder „Stratum“ doch nicht aus unserem Vokabulär ganz ausschalten werden.

³⁹ So ist nach Anaxagoras Aither als das Dünne, Warme, Trockene DK 59 B 15 = A 42 und unsterbliche und intelligente Prinzip DK 64 C 3 zur Peripherie des Kosmos ausgeschieden worden.

⁴⁰ Diels, *DG*; *DK*, 224, 6; vgl. A. Boeckh, *Parmenidis libri de natura exordium emendatur Prooemium*, in: *Indicis lectionum hibernarum* 4, Berolini 1836/37 = *Ges. Kl. Schr.* II, Berlin 1874, 415 ff.

⁴¹ Krische, *Forschungen*, 103: „... καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν liefert den richtigen Sinn, sobald man aus dem Vorigen στερεόν ὑπάρχειν ergänzt; denn das πάλιν erinnert, daß das Umschließende und das Mittelste auf gleiche Weise dargestellt werde soll...“; vgl. jedoch Gallop, *Parmenides*, 116: „But if ‘midmost’ here refers to the centre of the whole concentric series, then its ‘solidity’ would make it no longer a ring. Moreover, if the reference were to a ring, we should expect ἡ μεσαιάτη rather than τὸ μεσαίτατον.“

innersten Teil des Kosmos gebe, wodurch eine gewisse Symmetrie in der Anordnung der Weltsschichten aufrecht erhalten wird. Es wird uns im folgenden darum gehen, aufzuzeigen, daß diese Textgestaltung eine schädliche Auswirkung auf das Verständnis der parmenideischen Kosmologie hatte, und daß ihre Beibehaltung nur zu unüberwindbaren Widersprüchen im ganzen Weltentwurf des Parmenides führen muß.

Der nächste Satz der aëtianischen Zusammenfassung unterrichtet uns über die Position der Göttin im Universum: „...die mittlere aller gemischten Kronen sei für alle Kronen der Schöpfer aller Bewegung und des Werdens, er nennt sie auch die steuernde Daimon, Loseverwahrerin und Dike und Ananke.“ Da wir hiermit an dem Punkt angelangt sind, wo die wichtigsten Züge des parmenideischen Kosmos bereits gut faßbar sind, können wir die theophrastische Darstellung für eine Weile unterbrechen, um die letzten zwei Sätze in ihrer Gegenüberstellung näher zu erörtern.

II.

Möchte man nun den ersteren Satz mit der Ergänzung στερεόν, περὶ ὃ... buchstäblich nehmen, so ergäbe sich ein Weltbild, nach dem die mittelste aller Kronen, um die sich wieder eine Feuerkrone lagert, als ein um den festen Kern des Weltalls gelegenes Zentralfeuer aufzufassen wäre. Schon A. Döring wies mit vollem Recht darauf hin, daß wir dann eine Modifikation der pythagoreischen Konzeption des Zentralfeuers vor uns hätten, die darin bestehen würde, daß „nicht das Zentralfeuer selbst die Weltmitte einnehme, sondern irgend ein nicht näher bezeichnetes Neutrum, um das sich die Feuerhülle als Sphäre herumlegte“.⁴² Diels sah in diesem zentralen Punkt allerdings kein unbestimmtes Neutrum, sondern identifizierte es direkt mit der Erde, bei der der feste

⁴² A. Döring, *Ein Wort pro domo in Bezug auf H. Diels „Parmenides Lehrgedicht“*, in: ZPhK, N. F. 111, 1897, 226.

Kern nach außen liegt. Da sich aber die Vorstellung, daß die Erde von einer Feuerhülle umgürtet wäre, der physikalischen Realität entzieht,⁴³ ließ sich Diels auf eine kühne Deutung des περὶ ὄν ein, um den Sinn des Satzes geradezu in sein Gegenteil umzuwenden. Demnach wäre περὶ nicht etwa wie $\delta\ \text{περὶ τὴν γῆν ἄηρ}$ zu verstehen, „sondern im allgemeineren Sinn vom unmittelbaren Anschluß an die Wölbung der Erdkruste“.⁴⁴ Doch aus den von Diels für einen solchen Wortgebrauch angeführten Belegstellen ist der angegebene Sinn nicht herauszulesen.⁴⁵ Das sah wohl Diels ganz deutlich und so versuchte er zusätzlich noch das περὶ ὄν ganz willkürlich und haltlos zum ὕφ' ὧ zu emendieren, ohne geringste Zustimmung gefunden zu haben.⁴⁶ Seine radikale Interpretation des betreffenden Satzes stützte er außerdem auf eine eigentümliche Auslegung der Anfangsworte des zwölften Fragments $\alphaἰ\ γὰρ\ \sigma\tau\epsilon\iota\nu\acute{o}\tau\epsilon\rho\alpha\iota\ \pi\lambda\eta\eta\tau\alpha\iota\ \pi\upsilon\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\alpha}\kappa\rho\eta\tau\omicron\iota\omicron$, wobei er $\sigma\tau\epsilon\iota\nu\acute{o}\tau\epsilon\rho\alpha\iota\ \sigma\tau\epsilon\phi\acute{\alpha}\nu\alpha\iota$ als die beiden Feuersphären verstand, welche sich nach innen sowohl an das Firmament wie an die Erdkruste anschließen, und deswegen auch als „die engeren“ angesprochen werden.

Die Theorie einer unterirdischen Feuerschicht fand einen Fürsprecher in A. Finkelberg, der zwecks ihrer Aufrechterhaltung eine völlig neue Auslegung des ganzen Systems vorlegte.⁴⁷ Demnach sei es eine gut einsehbare Tatsache, daß Aëtios zwischen dünn, dicht, und dem $\sigma\tau\epsilon\rho\epsilon\acute{o}\nu$ unterscheidet, weshalb es auch keine Rechtfertigung für die Identifizierung des Dichten mit dem Festen gebe. Im Hinblick auf diese Unterscheidung gelangt man zum folgenden Ergebnis: Das ganze Weltsystem besteht von den in Extremitäten befindlichen Ringen aus reinem Feuer und aus dem dunklen und dichten Element, der Erde, die von einer festen Hülle, dem $\sigma\tau\epsilon\rho\epsilon\acute{o}\nu$, umschlossen sind. Doch jener feste Kern, der sich laut unserem Satz im innersten Zentrum des Weltalls befindet,

⁴³ Nach P. Tannery, *La physique*, 283, ist diese Krone „notre atmosphère, ou du moins sa partie lumineuse (éclairée)“. Daß die Erde mit ihrer Luftatmosphäre noch wieder von einer Feuersphäre umzogen wird, verteidigt trotz allem noch F. Susemihl, *Zum zweiten Theile des Parmenides*, Ph 58, 1899, 207, mit der – freilich nicht näher erklärten Begründung, daß „auch Aristoteles genau dieselbe Lehre für diese Weltmitte aufgestellt hat“.

⁴⁴ Diels, *PL*, 106

⁴⁵ *Ein Wort pro domo*, 226.

⁴⁶ Diels, *DG*, 335; vgl. schon die Kritik von Reinhardt, *Parmenides*, 12 f.: „Hätte der (Aëtios) das Feuer als den Kern der Erde, die Erde als runde Kruste um das Feuer sich gedacht, so hätte er nicht die Erde ein $\mu\epsilon\sigma\alpha\acute{\iota}\tau\alpha\tau\omicron\nu\ \pi\alpha\sigma\omega\nu$ (!) $\sigma\tau\epsilon\rho\epsilon\acute{o}\nu$, im Neutrum, und das Feuer eine $\sigma\tau\epsilon\phi\acute{\alpha}\nu\eta$ genannt; denn jeder Kranz ist hohl und legt sich um ein anderes herum...“

⁴⁷ A. Finkelberg, *The Cosmology of Parmenides*, *AJPh* 107, 1986, 303-317

und von einer feuerflüssigen Hülle umlagert wird, ist nicht mit dem dichten und dunklen Erdenring gleichzusetzen, denn dieser folgt unmittelbar auf die feurige Hülle, wo ja auch die steuernde Göttin ihren Sitz habe.⁴⁸ Auf den ersten Blick handelt es sich um eine terminologisch wohlbegründete Unterscheidung; der Einwand richtet sich vielmehr dagegen, daß dieser Rekonstruktionsvorschlag dem im Anfangssatz des aëtianschen Berichtes klar formulierten Grundprinzip der Weltanordnung zuwiderläuft, nach dem es zwischen der reinen Feuersphäre und der dunklen Krone eine Menge von gemischten Sphären gibt. Denn wir müßten dann behaupten, daß 1) im Widerspruch zum Tenor des ganzen Systems das feurige und leichte Prinzip nicht nur einem Pol des Kosmos zugeordnet sei, und ferner, 2) daß es ein zentral gelegenes στερεόν gebe, was jedoch, wie wir bereits sahen, lediglich Kritisches Konjektur ist. Die Annahme eines feuerflüssigen Kernes unter der kugelförmigen Erdrinde scheint darüber hinaus einer Anschauungsweise Rechnung zu tragen, die der Zeit des Parmenides fremd war.⁴⁹ Dies hat übrigens schon Reinhardt erkannt, wenn er bemerkte, daß Parmenides mit einer solchen Hypothese „alleine unter allen griechischen Philosophen stände, die weil sie alle die Erde als einen zwar mit unterirdischen Feuer-, Wasser und Luftadern durchzogenen, aber einheitlichen Himmelskörper wie Sonne und Mond kennen“.⁵⁰

Was nun die Frage anlangt, in welchem Teil des Universums die lenkende Göttin ihren Sitz hat, so wies Diels die Möglichkeit zurück, daß sie im Einklang mit dem theophrastischen Satz τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἀπάσαις <ἀρχήν> τε καὶ <αἰτίαν> κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν, κτλ. in der Mittelsten aller gemischten Kronen zu suchen wäre. Die Sphäre der Mischung muß nämlich im betreffenden System der Gestirnsphäre entsprechen, „denn das Tor zwischen Licht und Nacht muß zwischen Himmel und Erde gesucht werden“. Die Sache wird jedoch dadurch erschwert, daß Parmenides dem Morgenstern den obersten Platz im Aither angewiesen hatte,⁵¹ und so meint Diels (soweit seine Argumentation genau zu verstehen ist), es sei unmöglich zu

⁴⁸ Mit der Begründung: „...if P. wished to personify fire in an anthropomorphic image, he would use a feminine one, for he believed that the female is hotter than the male, and hence a feminine was more suitable for representing the hot principle.“

⁴⁹ Laut A. Finkelberg, *ibid.*, 307, reflektiert dieser Feuerring angeblich „the specifically Italian experience of the earth’s volcanic activity“.

⁵⁰ Vgl. *Parmenides*, 11ff.

⁵¹ DK 28 A 40a = Aët. II 15, 7

entscheiden, ob er sich die Gestirnsphäre wirklich im Zentrum der gemischten Kronen dachte. Falls nun Diels unter „Gestirnsphäre“ die Fixsternsphäre und Milchstraße meint, so geht seine Argumentation ohnehin ins Leere, denn diese wurden, unseres Wissens, in kosmologischen Systemen der Griechen nie auf die gleiche Stufe mit den Planetensphären gestellt. Nun argumentiert Diels in den Fußtapfen seiner Vorläufer⁵², daß wenn Simplicios die lenkende Daimon ἐν μέσῳ τούτων versetzt,⁵³ hat er die Analogie mit der pythagoreischen Ἑστία vor Augen, die nach Anatolios „ausdrücklich mit der Gottheit des Parmenides combinirt wird“.⁵⁴ Dazu ist jedoch anzumerken, daß in der einschlägigen Passage aus den *Theologumena Arithmeticae* lediglich von einem gewissen, um die Mitte der vier Elemente herumliegenden feurigen und einheitlichen Kubus (τινα ἑνάδικὸν διάπυρον κύβον) die Rede ist, und daß diese auch als μοναδικὴ φύσις bezeichnete Entität „nach den Nachfolgern des Empedokles und Parmenides und den meisten alten Weisen, die darin den Pythagoreern zu folgen scheinen, in der Weltmitte wie Hestia ruht“.⁵⁵ Nun muß jedem schärfer Hinsehenden sofort auffallen, daß hier keineswegs von den Theorien des E. und P. die Rede ist, sondern von denjenigen ihrer Nachfolger, mit denen man, wie bekannt, alle möglichen Denker Großgriechenlands meinen könnte, darunter auch die unter dem pythagoreischen Einfluß stehenden Schüler von Empedokles und Parmenides. Aus dem aëtianischen Satz erfährt man indessen von keiner aus vier Elementen bestehenden Weltmitte, geschweige denn von irgendwelchem feurigen κύβος, sondern lediglich von einem elementar unbestimmten Mittelpunkt (denn στερεόν ist ergänzt), der von einer feurigen Krone umlagert wird.

Auch J. S. Morrison, wohl in der Absicht beiden Erklärungsmöglichkeiten von μεσαίτατον bei Theophrast zu ihrem Recht zu verhelfen, verlegt die Göttin, die er mit einer unbefangenen Selbstverständlichkeit als pythagoreische Hestia-Ananke hinstellt, ins Zentrum der gemischten Stephanai, welche etwas überraschend nah an die feurige

⁵² Vgl. Karsten, *Parmenidis reliquiae*, 235 ff. u. insb. 253 f.; Krische, *Forschungen*, 105

⁵³ *Simpl. in Phys.* 39, 14 = DK 28 B 12, 3

⁵⁴ *PL* 107

⁵⁵ Anatol. p. 30 Heib. *apud* Theol. Arithm. 6 De Falco – Klein = DK 28 A 44; *Procl. in Eucl.* 173, 11 = DK 44 A 14: ὁ Φιλόλαος τὴν τοῦ τετραγώνου γωνίαν Ἑρας καὶ Δήμητρος καὶ Ἑστίας ἀποκαλεῖ; dasselbe bei Plut. *de Isid.* 363 A und Damasc. II 127, 15. Zu den astrologischen Aspekten der pythagoreischen Geometrie s. W. Hübner, *Die geometrische Theologie des Philolaos*, Ph 124, 1980, 18-32, insb. 24 ff.

Weltmitte herangerückt werden. Eins muß jedoch vorausgeschickt werden: seine Rekonstruktion der parmenideischen Kosmologie steht und fällt mit einer fehlerhaften Auslegung des Satzes: τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην: „...but of the mixed (sc. *stephanai*) the nearest to the middle is to all the *stephanai* the <beginning> and <origin> of movement and becoming...“ Hiernach gibt es nicht nur eine Anzahl von gemischten Kronen, die zwischen Nacht und Licht eingeschoben sind, sondern eine Gruppe von den um das mittelste στερεόν herumgelegten gemischten Stephanai, und eine andere, die unter der obersten festen Hülle angeordnet ist. Morrison wagt sogar die Behauptung, daß das Grundschema des parmenideischen Weltsystems, demzufolge das oberste Firmament mit dem System von mit Elementarmassen gefüllten Ringe unter der Erde in umgekehrter Reihenfolge reproduziert ist, nur eine abgeänderte und präzisere Form des hesiodischen Weltbildes darstelle, wo die Unterwelt wie die Oberwelt das bronzene Firmament hat und ein Reservoir von Elementarmassen enthält. So ergibt sich folgende Anordnung der Weltsschichten in Richtung von der Peripherie zum Zentrum:

1) στερεόν = äußerstes Firmament 2) οὐρανός = πυρώδης στεφάνη, ἡ ἐκ τοῦ ἀραιοῦ 3) μικτὰ στεφάναι = τὰ περίγεια 4) ἡ ἐκ τοῦ πυκνοῦ στεφάνη = γῆ, ἀήρ 5) μικτὰ στεφάναι = Ἀνάγκη 6) πυρώδης στεφάνη 7) στερεόν.

Die Gruppe 2-3 rechnet Morrison zu den äußeren Stephanai, 5-6, hingegen zu den inneren.⁵⁶ Die Unhaltbarkeit einer solchen Lesung liegt aber auf der Hand, da τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην nicht „von den gemischten Stephanai die der Mitte am nächsten gelegene...“, sondern, wie es schon das Femininum andeutet, „die mittelste aller gemischten Kronen...“, d. h. diejenige im innersten Zentrum der gemischten Kronen, heißen soll.⁵⁷ Aus dem Satz περιστάντος δ' ἀνωτάτω πάντων τοῦ αἰθέρος ὑπ' αὐτῷ τὸ πυρώδες ὑποταγῆναι τοῦθ' ὅπερ κεκλήκαμεν οὐρανόν, ὑφ' ᾧ ἤδη τὰ περίγεια wird dann gefolgert, daß der Aither, unterhalb dessen das gemischte Feuer liegt, mit dem obersten, alle Kronen wie eine Mauer umschließenden στερεόν, gleichbedeutend ist. Weil nun jenes äußerste στερεόν, das Morrison übrigens ganz richtig von dem System der Kronen absetzt, in derselben Weise wie das στερέμνιον des Empedokles aus dem Aither

⁵⁶ P&E, 61ff.

⁵⁷ Gleiche Kritik an Morrison übt auch Tarán, *Parmenides*, 235₁₅

geformt ist,⁵⁸ so geht es an, anzunehmen, daß auch das innere στερεόν von aitherischen Beschaffenheit gewesen sein müsse. Diese verkehrte Theorie glaubte Morrison zusätzlich mit der Berufung auf ein Euripidesfragment zu stützen, wo es heißt, daß „die gelehrten Sterblichen die Mutter Gaia auch eine in Aither thronende Hestia nennen“.⁵⁹ Damit wird jedoch kaum ein gewichtiger Nachweis für die Härte der aitherischen Substanz erbracht, da hier Euripides lediglich auf die in damaligen Theologenkreisen gängige Gleichstellung von Hestia mit der Mutter Erde anspielt,⁶⁰ die nach Platon „im reinen Himmel ruht, in dem die Sterne sind, und den viele, die von solchen Dingen zu sprechen pflegen, Aither nennen“.⁶¹ Angesichts der gesamten antiken kosmologischen Tradition, wo Aither das leichteste und reinste, sich regelrecht oberhalb der sublunaren Sphäre befindliche Element des Universums bildet, muß dessen Gleichsetzung mit der harten Weltmitte als grobes Mißverständnis abgetan werden.⁶²

Den Fehler der Gleichsetzung des Aithers mit der Festen Hülle des Weltalls, dem στερεόν, beging in seiner Besprechung des theoprastischen Berichtes auch M.

⁵⁸ Auch das ist natürlich ein Mißverständnis; bei Aët. II 11, 2 = DK 31 A 51: Ἐ. στερέμνιος εἶναι τὸν οὐρανὸν ἐξ ἀέρος συμπαγέντος ὑπὸ πυρὸς κρυσταλλοειδῶς, τὸ πυρῶδες καὶ τὸ ἀερῶδες ἐν ἑκατέρῳ τῶν ἡμισφαιρίων περιέχοντα steht nichts darüber, daß das στερέμνιος οὐρανὸς des Empedokles aus Aither bestünde; es heißt lediglich, daß der feste, aus der von Feuer kristallhaft kondensierten Luft (d. h. ἀήρ und nicht αἰθήρ wie es P. Kingsley, *Empedocles' Sun*, CQ 44, 2, 320 f. versteht) geformte Uranos, das Feurige und das Luftige in jeder von beiden Hemisphären umfaßt: zu der Beschaffenheit dieser Hülle bei Empedokles vgl. u. a. W. K. C. Guthrie, *Anaximenes and κρυσταλλοειδές*, CQ N. S. 6, 40-44; J. Longrigg, *ΚΡΥΣΤΑΛΛΟΕΙΔΩΣ*, CQ 15, 1965, 249-251; F. A. Wilford, *Embryological Analogies in Empedocles' Cosmogony*, Phron. XIII, 1968, 108-118.

⁵⁹ *P&E*, 64 f.; vgl. Eur. *frg.* 944 Nauck: καὶ Γαῖα μᾶτερ Ἐστίαν δέ σ' οἱ σοφοὶ | Βροτῶν καλοῦσιν ἡμένην ἐν αἰθέρι.

⁶⁰ Hestia als Erde bei Soph. *Triptol. frg.* 558; Euseb. *praep. ev.* II 2, 32; Ov. *F* VI, 267; Anaxagoras DK 59 A 20 b = *Theol. arithm.* 6, 18 De Falco; Erde als Mittelpunkt der Welt heißt παντοδαπῶν ζῶων ἐστία τε οὐσα καὶ μήτηρ in Ps. Arist. *de Mundo* 391 b, 13; zu Hestias Gleichsetzung mit Demeter s. Corn. 28, 156.

⁶¹ *Phaed.* 109 b: ... αὐτὴν δὲ τὴν γῆν καθαρὰν ἐν καθαρῷ κεῖσθαι τῷ οὐρανῷ, ἐν ᾧ πᾶρ ἐστὶ τὰ ἄστρα, ὃν δὴ αἰθέρα ὀνομάζειν τοὺς πολλοὺς τῶν περὶ τὰ τοιαῦτα εἰωθότων λέγειν.

⁶² Vgl. Anaxagoras DK 59 B 15: ... τὸ μὲν πυκνὸν καὶ διερὸν καὶ ψυχρὸν καὶ τὸ ζοφερὸν ἐνθάδε συνεχώρησεν, ἐνθα νῦν <ἡ γῆ>, τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ξηρὸν ἐξεχώρησεν εἰς τὸ πρόσω τοῦ αἰθέρος.; vgl. Hippocr. *de carnib.* 2 VIII 584 L. = DK 64 C 3: ... δοκέει δὲ μοι ὁ καλούμενος θερμὸν, ἀθάνατον τε εἶναι καὶ νοεῖν πάντα καὶ ὄρῃν καὶ ἀκοῦειν καὶ εἰδέναι πάντα, ἔοντα τε καὶ ἐσόμενα. τοῦτο οὖν τὸ πλεῖστον, ὅτε ἐταράχθη ἅπαντα, ἐξεχώρησεν εἰς τὴν ἀνωτάτω περιφορὴν καὶ αὐτὸ μοι δοκέει αἰθέρα τοῖς παλαιοῖς εἰρησθαι. Nach Arist. *de Caelo* A II 268 b ff. ist Aither das fünfte Element, reiner als die vier Elemente der sublunaren Sphäre.

Untersteiner.⁶³ Dem Beispiel Morrisons folgend, schließt auch er aus dem Satz περιστάντος δ' ἀνωτάτω πάντων τοῦ αἰθέρος auf die Identität vom Aither mit dem περιέχον. Dieser Aither „abbraccia tutto il mondo temporale inverato dal complesso sistema astronomico e costituisce con οὐρανός... una sostanziale unità“. Koinzidiert nun einmal Aither mit dem περιέχον, wie erklärt sich dann jenes στερεόν, das Prädikat von περιέχον? Untersteiner versucht zu argumentieren, daß στερεόν hier eigentlich nichts anderes meinen soll, als daß der Aither „saldo“, bzw. „fisso“ sei;⁶⁴ eine Auffassung, die in den kosmischen Systemen der Griechen schwerlich ein Gegenstück finden kann.

Alle diese Deutungen müssen notwendig in Widersprüche geraten, und zwar nicht nur wegen der Akzeptierung von Kriesses Textergänzung durch στερεόν, sondern vor allem weil sie von seiner falschen Definition ausgehen. Diels setzt es mit der Erde gleich, die aber im parmenideischen System als synonym mit dem Dunklen und Dichten (σκότος - πυκνόν), doch keinesfalls mit dem Festen, gedacht wird. Aus demselben Grund ist es auch unzulässig, στερεόν mit Morrison und Untersteiner mit dem Aither zu identifizieren, der gerade das reinste, ungemischte Feuer repräsentiert: ... φλογὸς αἰθέριον πῦρ, | ἥπιον ὄν, μέγ' [ἀραιὸν] ἐλαφρόν, ἐωυτῶ πάντοσε τῶτόν (B 8, 56f.). Wenn es daher im aëtianischen Resumé lautet, daß unter der alles umschließenden Mauer, dem στερεόν, eine Feuerkrone liegt, so ist damit wohl nichts anderes gemeint, als gerade die dem leichten und feurigen Element angehörigen Kronen des Aithers und des Uranos; nur so ist nämlich der letzte Satz zu verstehen, nämlich daß nach dem unter der festen Hülle befindlichen Aither der feurige Uranos folgt. Es ist weiterhin nützlich, sich klarzumachen, daß jenes äußerste στερεόν nicht mit zu dem eigenen Kronensystem gerechnet wird, sondern als dasselbe zusammenhaltende, aber keinesweg an den kosmischen Phänomenalgegensätzen teilnehmende Hülle, gefaßt ist.⁶⁵ Erst unterhalb dieser undurchdringlichen Mauer schließt die Ordnung der aus gegensätzlichen Prinzipien

⁶³ Untersteiner, *Parmenide*, 180

⁶⁴ Untersteiner zieht die Worterklärung von J. H. Schmidt, *Synonymik der griechischen Sprache* IV, Leipzig 1886, 672 herbei.

⁶⁵ Insofern muß man mit A. Finkelberg, *The Cosmology*, 36 u. 57, einverstanden sein; die Behauptung von J. Bollack, *La cosmologie parménidienne de Parménide*, in: *Herméneutique et ontologie. Hommage à Pierre Aubenque*, (éd.) R. Brague – J. F. Courtine, Paris 1990, 17-53, 36: „La solidité est une propriété de la nuit“ ist aus rein terminologischem Standpunkt falsch, was auch Conche, *Parménide*, 216, einsieht.

Dünnes - Licht und Festes - Nacht stufenartig aufgebauten Weltalls an, nämlich αἴθηρ, (die gemischten Kronen des) οὐρανος, und τὰ περίγεια.

Was schließlich die Identifizierung der parmenideischen Göttin mit der pythagoreischen Hestia anbetrifft, so müssen gewichtige Gründe genannt werden, die dieselbe durchaus hinfällig machen. Die auf Theophrast zurückgehende doxographische Tradition schreibt Philolaos und Hiketas eine Theorie zu, nach der die Erde nicht im Zentrum des Weltalls ruht, sondern sich mit der Gegenerde und den anderen Himmelskörpern um das Zentralfeuer herumdreht.⁶⁶ Diese Mitte des Universums galt den Pythagoreern als δημιουργική, das wertvollste und maßgebende Prinzip des Weltalls, die die Namen wie Διὸς φυλακὴ⁶⁷, Ζηνὸς πύργος⁶⁸ oder Διὸς θρόνος⁶⁹ führte. Sie war der gemeinsame Sitz der Götter, Διὸς οἶκος⁷⁰, Orphiker riefen sie οἶκε θεῶν μακάρων⁷¹ an. Ihre unerschütterliche Position inmitten des Weltalls bekundet noch Platons Phaidrosmythos, wo Hestia allein im Hause der Götter verharret, während die Schar der Götter mit dem Zeus an der Spitze alles anordnend auszieht;⁷² im Kratylos wird dann ihr Etymon schlechtwegs in der Οὐσία gesucht.⁷³ Um diese heilige Weltmitte kreisen nach den besagten Systemen zehn göttliche Körper in folgender Anordnung von der Mitte aus: zunächst die Gegenerde, der von den Menschen bewohnten Erde gegenüberliegend, dann Mond, Sonne, die fünf Planeten (nach dem System des Timaios in der Reihenfolge der

⁶⁶ Aët. II 7, III 9, 11, 13; Arist. *de Caelo*, B 13, 293 a 18 = DK 58 B; Simpl. *in de Caelo* 511ff. Heiberg; Alex. Aphr. *in Arist. Met.* A 5, 985 b 26; weitere Belege bei B. L. van der Waerden, *Die Astronomie der Pythagoreer*, Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Natuurkunde, XX, 1, Amsterdam 1951, 49 ff.

⁶⁷ Cf. Ζανὸς φυλακὰ bei Procl. *in Plat. Tim.*, III, 172 A. Simpl. 511, 26 in Arist. *de Caelo*, B 13, 293 a 18 = DK 58 B 37

⁶⁸ Procl. *in Plat. Tim.* I, 61 C; III, 172 A; IV, 282 E; Nicom. Geras. bei Phot. *Bibl.* 143 A, 32.; Simpl. 511, 26 in Arist. *de Caelo*, B 13, 293 a 18 = DK 58 B 37

⁶⁹ Eust. I, 63 nennt Zeus Ἑστιοῦχος; vgl. auch Hsch. Ἑστιᾶχος.

⁷⁰ Aët. II 7, 7 = DK 44 A 16 Φ. πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον ὅπερ ἐστὶαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ μητέρα θεῶν βαμὸν τε καὶ συνοχήν καὶ μέτρον φύσεως.

⁷¹ Orph. *Hymn.* 84, 5

⁷² 247 A: μένει γὰρ Ἑστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνη

⁷³ Plat. *Cratyl.* 401 C: ὁ ἡμεῖς οὐσίαν καλοῦμεν, εἰσὶν οἱ ἐσσίαν καλοῦσιν; nach Archyt. bei Stob. *Ecl. Phys.* I, 35, 2 ist diese Etymologie pythagoreischer Herkunft. Philolaos bei Stob. *Ecl.* I, 21, 8 = DK 44 B 7 verleiht ihr sogar sphärische Gestalt und nennt sie τὸ ἕν: τὸ πρᾶτον ἀρμωσθέν, τὸ ἕν, ἐν τῷ μέσῳ τὰς σφαίρας ἐστὶα καλεῖται. Sehr interessant klingt in diesem Kontext die Stelle bei Plotin, *Enn.* IV, 4; 27, 18, der von einer Erdseele spricht, welche Wachstum und Lebensatem innehat und auch Hestia und Demeter genannt wird, *ibid.* 26, 12. Dieser Gedanke geht wohl auf die Vorstellung des Universums als eines lebendigen Organismus zurück.

wachsenden Umlaufzeiten: Venus, Merkur, Mars, Jupiter, Saturn), und zuoberst die Fixsternsphäre, die Aristoteles zu den zehn himmlischen Körpern zählt.⁷⁴

Doch eine solche Anschauung ist bei Parmenides durch keine Spur angedeutet. Der Satz καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν, περὶ ὃ(ν) πάλιν πυρώδης redet lediglich von einem – allerdings nicht näher bestimmten – μεσαίτατον, um das sich eine Feuerhülle herumlegt. Sollte dann der Satz – im Widerspruch zu dem unmittelbar nachfolgenden – etwa so zu verstehen sein, daß die Göttin mit der innersten Mitte gleichbedeutend wäre, so müßte man sie sich nicht als identisch mit irgendwelcher Feuerkrone, sondern genauer mit dem von derselben umgebenen Dichten und Dunklen μεσαίτατον <στερεόν> denken. Dies ist aber ebensowenig pythagoreisch wie der Umstand, daß im aëtianischen Bericht nichts von einem Zentralfeuer, und weniger noch von einer Gegenerde, der notwendigen Voraussetzung der pythagoreischen Hestia-Kosmologie,⁷⁵ oder von anderen Planetensphären verlautet.

Es gilt als die Grundvoraussetzung unserer Deutung des gesamten Weltgedichts des Parmenides, daß die offenbarende Göttin des Prooimions wesensgleich mit der in den Bruchstücken seiner Kosmologie auftretenden schöpferischen Göttin sei, und ihre Position nicht nach der jeweilig zu verrichtenden Funktion wechselt.⁷⁶ Dies wird nicht bloß durch die Zusammenstellung der sowohl für die himmlische Loseverwahrerin und Gerechtigkeit als auch für die kosmische Schöpferin (...τοκέα πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπαρχειν, ἦντινα καὶ δαίμονα κυβερνήτιν καὶ κληδοῦχον ἐπονομάζει Δίκην τε καὶ Ἀνάγκην) zutreffenden Beinamen bei Aëtios, sondern hauptsächlich durch die noch weiter unten zu erörternde Feststellung nahegelegt, daß das Himmelstor des

⁷⁴ Simpl. 512 in Arist. *de Caelo*

⁷⁵ Noch G. B. Burch, *The Counter-Earth*, Osiris XI 1954, 267-294 hält die antiken Erklärungen der Gegenerdetheorie für unzureichend und stellt die Hypothese auf, derzufolge die auf demselben Orbit wie die Erde, nur ihr gegenüber, zirkulierende Gegenerde in dem kosmischen System des Philolaos dazu eingeführt wurde, um der Erde im Bezug auf das Weltzentrum ein Gegengewicht zu verschaffen, wodurch das Universum im Äquilibrium gehalten wird.

⁷⁶ Wie es sich seinerzeit Krische, *Forschungen*, 104, vorstellen wollte, wenn er argumentierte, daß die Göttin in das reine Feuer versetzt werden muß, welches alleine ihrer Natur zusagt, die Vereinigung der gegensätzlichen Prinzipien ist aber erst ihre kosmische Tätigkeit. Auch Conche, *Parménide*, 227, argumentiert, daß „la daimon est l'objet du discours de la Déesse; mais surtout la Déesse, qui accueille le jeune homme avec bienveillance (l. 22), veut qu'il soit instruit de tout (l. 28), l'élève jusqu'à la vision de la vérité et de l'être, est nécessairement toute différente d'une démons qui est au principe de devenir“.

Prooimions am Eingang in die Milchstraße liegt, die im kosmischen System des Parmenides den Bereich der gleichmäßigsten Mischung der kosmischen Prinzipien darstellt. Unter Anerkennung dieser Wesensgleichheit bringt die Versetzung der Göttin in den Zentralpunkt des Universums nur unversöhnliche Widersprüche mit sich. So sei etwa schwierig zu begreifen, wie die Tore der Bahnen von Tag und Nacht an einem feurigen Zentralpunkt angebracht werden können, wie jenes χάσμ' ἄχανός, der klaffende Schlund (des Hades) an dem Zentralfeuer liegen kann, oder, und nicht zuletzt, aus welchem Anlaß die (im Prooimon geschilderte) Jenseitsreise zum Mittelpunkt eines Kosmos führen solle, aus dem bekanntlich alle Extatiker seit jeher die Ausflucht suchen. Es ist schließlich auch mit der Aussage schwer zu vereinbaren, daß die Göttin die Seelen bald aus dem Sichtbaren ins Unsichtbare, bald in umgekehrte Richtung sendet,⁷⁷ denn diese Tätigkeit kann unmöglich an einem Punkt des Universums vollzogen werden, wo nur das eine (nämlich dunkle und dichte) Element vorwiegt.

Die Göttin des Parmenides hat eine doppelte Funktion inne: sie ist eine im Zentrum der kosmischen Kronen thronende schöpferische Potenz zum einen, eine Seelenrichterin zum anderen; es steht dagegen fest, daß die Pythagoreer beide Funktionen nie einer einzigen göttlichen Macht zuerkennen haben. Mit der Aufgabe, die Seelen im Jenseits zu empfangen, haben sie allem Anschein nach die himmlische Persephone betraut;⁷⁸ das eigene Elysion befand sich aber in der Sonnen- und Mondsphäre.⁷⁹ Wir gelangen deshalb zur Schlußfolgerung, daß eine pythagorisierte Ausdeutung des parmenideischen Kosmos und der Stellung der Offenbarungsgöttin in demselben völlig unverständlich macht, warum Parmenides zur Erlangung eines höheren Wissens überhaupt eine Reise in die Himmelshöhe nötig hat, mit anderen Worten, wir haben ein durch Kosmologie nicht gerechtfertigte Jenseitsreise vor uns. Die Schwäche der meisten bisherigen Deutungen des parmenideischen Prooimions liegt eben darin, daß es ihnen nicht gelungen war, die Brücke zu der Kosmologie zu schlagen.

⁷⁷ *Simpl. Phys.* 39, 18 ad DK 28 B 13

⁷⁸ Auf eine Astralisierung Persephones deutet der Spruch bei Porph. *V. P.* 41 hin, daß die Planeten ihre Wachhunde sind, so gut wie die Stelle bei Plut. *de facie* 27, 2 (942 e), wo sie als Mondkönigin, ἡ δ' ἐν σελήνῃ καὶ τῶν περὶ σελήνῃν, auftritt.

⁷⁹ *Iambli. V. P.* 82; Belegstellen gesammelt bei P. Capelle, *De luna stellis lacteo orbe animarum sedibus*, Diss. Halle 1917, 1-18;

In diesem Zusammenhang sollte noch die oft hervorgehobene „Verwandschaft“ der Spinnerin-Ananke des platonischen Er-Mythos mit der parmenideischen Göttin, die in der konfusen Namenszusammenstellung bei Aëtios auch als Ananke bezeichnet wird (ἦντινα καὶ δαίμονα κυβερνήτιν καὶ κληροῦχον ἐπονομάζει Δίκην τε καὶ Ἀνάγκην), aufmerksam gemacht werden. Doch man muß sich bei diesem Vergleich stets vor den Augen halten, daß es sich im platonischen Staat keineswegs um ein rein pythagoreisches Bild handelt, sondern um eine durchaus freie und originelle Verarbeitung verschiedener eschatologischer und kosmologischer Motive, darunter auch der orphisch-pythagoreischen Symbola, auf deren Grundlage ein neuartiges Phantasiebild heraufbeschworen wird. So stellt sich beim näheren Zusehen heraus, daß die von Platon geschilderte Ananke eine Kontamination der pythagoreischen Hestia und der aus orphischen Kreisen bekannten Gestalt der vorderasiatischen Muttergottheit, der schicksalshaften Spinnerin Rhea-Kybele, sei,⁸⁰ der zu guter Letzt der Name der personifizierten kosmischen Notwendigkeit verliehen wird. Es kann deshalb nicht im geringsten davon die Rede sein, daß Parmenides und Platon sich von ein und derselben Quelle inspirieren lassen, oder daß Platon sich an die Vorstellungen des Parmenides anlehnt.⁸¹

⁸⁰ Die Spindel ist ein Attribut der vorderasiatischen Schicksalsgottheiten, vgl. H. Th. Bossert, *Die Schicksalsgöttinnen der Hethiter*, Die Welt des Orients II, 1954-55, 350 ff.; für die Griechen galten als Spinnerinnen die Moiren, Aisa, ilirische Athena (W. Dörpfeld, *Troja und Ilion* 2, Beil. 65, Nr. 92/93) u. Kybele, vgl. F. Naumann, *Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst*, MDAI, 1st. Abt., Beiheft 28, Tübingen 1983, 25 f. u. 86 f., aber *schwerlich* Ananke; vgl. auch E. Steinbach, *Der Faden der Schicksalsgöttinnen*, Diss. Mittweida, 1931; Platon schöpft ganz deutlich aus dem orphisch-orientalischen Überlieferungsgut, dazu P.- M. Schuhl, *Autour du fuseau d'Ananké*, RA XXXII, 2, 1930, 58-64; O. Brendel, *Symbolik der Kugel*, 59.

⁸¹ Vgl. P. Tannery, *La physique*, 281; J. Dörfler, *Die Eleaten und die Orphiker*, 41. Jahresbericht des Kaiser Franz Josef-Staatsgymnasiums zu Freistadt in Oberösterreich, Freistadt 1911, 19; Pfeiffer, *Studien*, 128; Morrison, *P&E*, 67.

III.

So ist klar genug geworden, daß der Satz καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν (στερεόν), περὶ ὃ πάλιν πυρώδης, der seit Diels als Anhaltspunkt der pythagorisorierenden Interpretation der parmenideischen Kosmologie dient, den Weg zu ihrer logischen und widerspruchsfreien Erklärung verstellt. Der Ausweg aus dieser Sackgasse ist in verschiedenen Richtungen gesucht worden. J. Bollack war sich wohl bewußt, daß die symmetrische Weltbeschreibung, so wie sie im Anfangssätzen des A 37 dargelegt ist, für eine Kosmographie unbenutzbar sei: „l'ordre selon lequel se succèdent (*scil.* des couches) ... ne s'accorde manifestement pas avec l'organisation du monde qui nous entoure et que l'on voit.“ „Le dépassement de l'impasse“ führe vielmehr durch die Annahme, daß die Anfangszeilen von A 37 ursprünglich nicht eine Kosmologie, sondern „une structure précosmique ou précosmogonique“ dargestellt haben. Damit wird eigentlich nur die von Reinhardt aufgeworfene Frage „ob Parmenides mit seinen Kränzen eine Ordnung hat beschreiben wollen, die der gegenwärtigen Weltordnung vorausging“ aufgegriffen und weitergeführt.⁸² Um die Struktur des vorkosmischen Zustandes zu rechtfertigen, legt Bollack eine strittige Auslegung des schwierigen 9. Fragments vor, indem er dessen Schlußworte ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν (im Widerspruch zu den meisten Deutungen) als: „parce que ni l'une ni l'autre ne contient rien de l'autre“ verstehen möchte. Dies besagt nun angeblich, daß keins der entgegengesetzten kosmischen Prinzipien an etwas anderem als an sich selbst partizipieren kann, weshalb: „la pureté sans mélange des principes se maintient dans la géométrie surprenante de leur première distribution cosmique“ (d. h. in dem vorkosmischen Zustand). Diese „Geometrie“ scheint jedoch ganz willkürlich gewesen zu sein: „lorsque les anneaux sont interprétés comme un stade de la cosmogonie, l'arrangement retenu, comme antérieur à un dynamisme plus décisif de la formation du monde proprement dite ... , reste arbitraire.“ Erst durch die Auflösung des „vorkosmischen Zustandes“ durch den eintretenden Prozeß

⁸² *Parmenides*, 11

der kosmogonischen Mischung entsteht die Welt: „la structure géométrique des anneaux ne pouvant pas être identifiée avec une phase de la genèse du monde, la cosmogonie s'organise à partir de son effacement, dans le mélange.“ Die folgenden Sätze des A 37 verweisen dann angeblich „aux mouvements qui donnent naissance à la différenciation élémentaire et aux interactions des principes“, um am Ende die Beschreibung „de l'ordonnance des parties du monde devenu“ zu erhalten. Bollack versucht nun die Weltentstehung aus dem vorkosmogonischen Zustand zu entwerfen: „comme la succession des sphères alternées, les mouvements cosmogoniques partent à la fois du centre et de la périphérie. Mais une dissymétrie apparaît aussitôt. Le mouvement centrifuge qui s'élance de la „terre“, du noyau central, occupé par la nuit, est provoqué par les tourbillons du feu. Le mouvement centripète se développe à partir du feu qui s'est massé sous la voûte solide. La raison de cette dissymétrie est que, en un premier temps du mélange, le feu était monté de partout, franchissant la barrière opposée par les anneaux obscurs; la nuit, concomitamment, s'est déposée en bas.“

Von der sprachlichen Verfänglichkeit dieser Interpretation abgesehen, gibt es nicht einmal den geringsten Anhaltspunkt für die Voraussetzung, daß der einleitende Satz des aëtianischen Berichtes je mit etwas anderem als der Beschaffenheit des vorgefundenen Weltzustandes befaßt sein würde. Die Weltstruktur, die da beschrieben wird, ist viel eher als Ergebnis eines bereits vollzogenen kosmogonischen Prozesses zu beurteilen: das Feurige und Leichte ist infolge der kosmischen Rotation des Feuers zur Peripherie ausgeschleudert worden, das Dunkle und Schwere hat sich im Zentrum abgelagert; im Zwischenraum werden die gegensätzlichen Prinzipien durcheinander getrieben, wodurch die physikalische Welt entsteht. Eine „structure purement géométrique“, welche die vorkosmogonische Weltstruktur aufweisen soll, ist daher lediglich ein durch den fraglichen Satz καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν <στερεόν>, περὶ ὃ πάλιν πυρώδης verursachtes Mißverständnis. Man fragt sich am Ende, wo denn diese „vorkosmische Struktur“ herkommt und wozu sie eigentlich da ist? Bollacks Deutungsansatz, so subtil sein Gedankengang sein mag, zeigt wieder einmal, daß die aus der Beibehaltung des strittigen Satzes sich ergebenden Widersprüche auf einem äußerst spekulativen Weg höchstens nur abzuschwächen, schwerlich aber restlos zu lösen sind. Die

Gesamtkonstruktion muß daher als eine anhand des vorliegenden Materials unbegründbare Hypothese angesehen werden.⁸³

Mehr Attraktivität zeigt die Auffassung Fränkels, derzufolge Theophrast den Text des 12. Fragments dahin interpretiert hat, daß nach Parmenides die Licht- und Nachtringe alternieren; demgemäß legte er auch um die Erde einen Feuerring. „So können wir die Angabe, als eine Folgerung aus der erhaltenen falschen Auslegung des erhaltenen echten Textes, sowohl verstehen als auch eliminieren.“⁸⁴ Diese Erklärung ist aber ebenfalls unsicher, da uns nichts zwingt, anzunehmen, daß Theophrast gerade das bei Simplicios aufbewahrte Fragment zum Ausgangspunkt seines Referats gewählt hatte.

Der Satz καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν <στερεόν>, περὶ ὃ(ν) πάλιν πυρώδης könnte unter Umständen seiner störenden Wirkung behoben werden, wenn nicht sein ganzer Wortlaut, sondern nur das στερεόν weggelassen würde.⁸⁵ Wir hätten dann einen zwar keineswegs in den Kontext passenden, doch zumindest weniger kontroversen Satz vor uns, der als: „(und umgekehrt) um das Mittelste (d. h. um die Sphäre der Mischung, οὐρανός) liegt eine Feuerkrone herum (d. h. die Sphäre des ungemischten Feuers, Aither)“, ausgelegt werden dürfte. Man müßte allerdings πάλιν in diesem Fall nicht im Sinn von „wieder“, „noch einmal“, „von neuem,“ sondern als „entgegengesetzt“, „umgekehrt“ verstehen, was jedoch sprachlich problematisch ist.

Angesichts dieser Lage macht es den Eindruck, daß als der letzte gangbare Weg für eine widerspruchsfreie Auslegung der theophrastischen Kosmologie die Möglichkeit des Streichung des ganzen Satzes übrig bleibt. So hat schon vor mehr als einem Jahrhundert A. Döring in seiner sachlich richtigen und methodisch bisher unübertroffenen Rekonstruktion des parmenideischen Weltsystems gefordert, den Satz als eine irgendwann und irgendwie in den Text hineingeratene „Glosse eines nach irgend einer uns unverständlichen Harmonistik Strebenden“ völlig auszuschließen.⁸⁶ Er wies dabei mit

⁸³ J. Bollack, *La cosmologie*, 25-33

⁸⁴ *Parmenidesstudien*, 183-184; auch Tarán, *Parmenides*, 239, Fränkels Beispiel folgend, streicht den Satz als ein mit den stoischen Doktrinen kontaminiertes Mißverständnis des Fragments B 12, 1-2.

⁸⁵ In der modernen Parmenidesforschung wird das ergänzte στερεόν unseres Wissens nur bei Conche, *Parménide*, 215 f. weggelassen.

⁸⁶ A. Döring, *Das Weltsystem*, 162 ff.; idem, *Ein Wort pro domo*, 222 ff.; von einer doppelten Feuersphäre, einer zentralen und einer peripherischen, erfahren wir aus der Beschreibung des

vollem Recht darauf hin, daß „alle bisherigen Ausleger eben dadurch, daß sie dieses wiederstrebende Element beibehalten und in das System zu verarbeiten gesucht haben, zum Mißlingen ihrer Bemühungen verurteilt worden sind“. Die Weglassung des fraglichen Satzes hat Döring mit derart einsehbaren und triftigen Argumenten untermauert, daß es sich lohnt, sie an dieser Stelle in Kürze zu wiedergeben.⁸⁷

1) mit den Worten ὕψ' ᾧ πυρώδης στεφάνη beginnt eine Aufzählung der Sphären in der Reihenfolge ihrer Lage. Aus dieser Reihenfolge fällt aber das μεσαίτατον πασῶν, das die Mitte der gesamten Welt bezeichnen kann, völlig heraus.

2) Die Worte περὶ ὃ πάλιν πυρώδης widersprechen dem in beiden Quellen übereinstimmend vorliegenden Anfangssatz, nach dem es eine Sphäre des Dünnen, eine des Dichten und endlich eine Mehrheit von gemischten Sphären gibt. Nach dem fraglichen Satz gibt es jedoch zwei Feuersphären.

3) Das Wort μεσαίτατος wird in dem strittigen Satz in einem anderen Sinne gebraucht als in dem unmittelbar folgenden. Hier bezeichnet μεσαίτατος die mittelste Sphäre der Sphärengruppe, die sowohl von Mittelpunkt, als von ihrer Peripherie am weitesten abstehende Sphäre. In dem verdächtigen Satz heißt μεσαίτατος die innerste Mitte aller Sphären.⁸⁸

Ist der Schritt einmal gewagt und der Satz gestrichen, steht uns nichts mehr im Weg, eine verhältnismäßig konsistente Erklärung des Weltsystems des Parmenides vorzulegen.

philolaischen Kosmos bei Aët. II 7, 7 = DK 44 A 16: Φ. πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον ὅπερ ἐστὶαν τοῦ παντός καλεῖ κτλ... καὶ πάλιν πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω τὸ περιέχον. Diese Angaben bilden nach A. Döring, *Die Wandlungen in der pythagoräischen Lehre*, AGPh V, 1892, 516 ff. einen Mischmasch, wo mehrere Konzeptionen durcheinandergehen. Die Annahme eines peripherischen Feuers widerspricht zunächst der für Philolaos bezeugten Lehre, daß das Feuer als das wichtigste die Mitte als die gesicherteste Stelle in der Welt einnehmen müsse. Die im aëtianischen Bericht vorkommende Dreiteilung des Universums, derzufolge im obersten Teil des Weltumfanges, dem Olympos, die εἰλικρίνεια τῶν στοιχείων enthalten sind, stimmt dann ebensowenig mit seiner dekadischen Theorie überein, nach der die Mitte der Welt sein wertvollstes Teil darstellt. Hieraus ist zu ersehen, wieviel Verschiedenartiges und Widersprüchliches die aëtianische Doxographie enthält.

⁸⁷ Selbst wenn es Döring gelang, dank richtiger Intuition den Grundgedanken des ganzen Weltsystems klar zu erfassen, blieben seine Beiträge, sei es wegen Diels' ablehnender Reaktion, sei es wegen der dem Wortlaut gewalttuenden Exzision, in der modernen Parmenidesforschung so gut wie unberücksichtigt (mit der ehrbaren Ausnahme von Pfeiffer, *Studien*, 128). Die Überlegungen zur parmenideischen Kosmologie bei F. Susemihl, *Zum zweiten Theile des Parmenides*, 205 ff., wo allerdings die Streichung des bedenklichen Satzes als „möglichst unwahrscheinlich“ zurückgewiesen wird, sind nichts als eine diffuse Modifikation der döringschen Rekonstruktion.

⁸⁸ *Das Weltsystem*, 162 f.; *Ein Wort pro domo*, 224 ff.

Aus der oben zitierten aëtianischen Nachricht entnehmen wir, daß das Weltall von zwei entgegengesetzten Prinzipien, dem πῦρ und der γῆ, beherrscht wird, die Parmenides anderswo τὰς τοῦ παντός ἀρχάς nennt.⁸⁹ Diesen entsprechen weitere Gegensatzpaare auf verschiedenen Ebenen: Warm (θερμόν) und Kalt (ψυχρόν),⁹⁰ Dünn (πυκνόν) und Dicht (ἀραιόν),⁹¹ Leicht (κοῦφον) und Schwer (βαρύς)⁹² auf der physikalischen, Licht (φῶς) und Dunkel (σκότος, ζόφος, νύξ)⁹³ auf der phänomenalen,⁹⁴ und nach einer zweifelhaften Angabe des Aristoteles das Sein (τὸ ὄν) und das Nichtsein (τὸ μὴ ὄν) auf der ontologischen.⁹⁵ Erde wird im allgemeinen als das leidende Prinzip angesehen, worauf Feuer als die formende Kraft seine Wirkung ausübt;⁹⁶ die Natur des Warmen ist zu sondern, die des Kalten zusammenzubringen.⁹⁷ Während nun in der Mitte der kosmischen Kronen das Dunkle und Dichte, im äußersten Umkreis hingegen das Lichte und Dünne herrscht, gibt es zwischen diesen elementarisch reinen Prinzipien stufenweise Übergänge, in deren innerstem Zentrum sich eine Krone der gleichmäßigen Mischung vorfindet, die „für alle Kronen der Schöpfer aller Bewegung und des Werdens sei, (Parmenides) nennt sie auch steuernde Daimon, Loseverwahrerin und Dike und Ananke“. Es kann indessen gefragt werden, warum die mittelste Krone als Ursprung und Ursache der Bewegung und des Werdens ausgesprochen *für alle Kronen* gilt, denn sie wäre dann nicht bloß als der Schöpfer der mit der physikalischen Welt identischen gemischten, sondern auch der elementarisch reinen, die vorkosmischen Prinzipien Licht / Dunkel enthaltenden Kronen

⁸⁹ Vgl. DK 28 A 23; A 24; A 34₃; A 35; A 35₃; bei Clem. Protr. V 64 = A 33 sind diese ἀρχαὶ schlechtwegs vergöttlicht: Π. δὲ ὁ Ἐλεάτης θεοὺς εἰσηγήσατο πῦρ καὶ γῆν.

⁹⁰ A 24; A 35₂; Schol. zu B 8, 56-59 Simpl. *Phys.* 31, 3

⁹¹ A 37; A 22; B 8 und Schol. zu 8, 56-59 Simpl. *Phys.* 31, 3; A 53

⁹² Schol. zu B 8, 56-59 Simpl. *Phys.* 31, 3

⁹³ A 34₃; B 9

⁹⁴ Vgl. DK 28 ad B 10 Plut *adv. Col.* 1114 b: ... ὅς γε καὶ διάκοσμον πεποιήται καὶ στοιχεῖα μίγνυς τὸ λαμπρὸν καὶ σκοτεινὸν ἐκ τούτων τὰ φαινόμενα πάντα καὶ διὰ τούτων ἀποτελεῖ.

⁹⁵ A 24: ... δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχάς πάλιν τίθησι, θερμόν καὶ ψυχρόν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων. τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὄν τὸ θερμόν τὰττει, θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν.

⁹⁶ DK 28 A 1 = Diog. Laert. IX 21: ... δύο τε εἶναι στοιχεῖα, πῦρ καὶ γῆν, καὶ τὸ μὲν δημιουργοῦ τάξιν ἔχειν, τὴν δὲ ὕλης.; A 7 = Alex. *in Metaph.* A 3, 984 b 3, p. 31, 7 Hayd.: ... δύο ποιῶν τὰς ἀρχάς, πῦρ καὶ γῆν, τὸ μὲν ὡς ὕλην τὸ δὲ ὡς αἷτιον καὶ ποιῶν.; A 23: ... τὴν μὲν γῆν ὡς ὕλην τὸ δὲ πῦρ ὡς αἷτιον καὶ ποιῶν.; A 35₂ = Cic. *Ac.* II 37, 118 (aus Theophr. *Phys. Opin.*): *P. ignem qui moveat, terram quae ab eo formetur.*

⁹⁷ DK 28 A 35₁ = Arist. B IX 336a 3: ... ἐπειδὴ γὰρ πέφυκεν, ὡς φασι, τὸ μὲν θερμόν διακρίνειν τὸ δὲ ψυχρόν συνιστάναι καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον τὸ μὲν ποιεῖν τὸ δὲ πάσχειν, ἐκ τούτων λέγουσι καὶ διὰ τούτων ἅπαντα τὰλλα γίνεσθαι καὶ φθεῖρεσθαι.

des ungemischten Feuers und der dunklen Erde zu denken, was jedoch kaum möglich ist. In der mittelsten Krone ist vielmehr der Sitz und Gesetz der Bewegung und des Werdens für die Welt der Mischung anzunehmen, denn die Daimon „waltet über furchtbare Geburt und Mischung von allem, indem sie zum Männlichen das Weibliche zur Vermischung führt und umgekehrt wieder das Männliche zum Weiblichen“.⁹⁸ Damit kommt mit aller erdenklichen Klarheit zur Sprache, daß in diesem Zwischenraum, wo die kosmische *μίξις* des Lichten mit dem Dunklen Element stattfindet, zugleich der eigentliche Ursprung der physikalischen Welt zu suchen sei.⁹⁹ Die Welt des Werdens sei daher Ergebnis der Vermischung von Gegensätzen Feuer/Erde, Licht/Dunkel, Dünn/Fest, die gerade dort am besten zustande kommt, wo sie zusammenstoßen, nämlich in der sowohl von der peripherischen wie auch von der zentralen gleich entfernten mittleren Krone. Diese Krone, die mit der Göttin identisch zu denken sei, hält zugleich als kosmische Gerechtigkeit und Notwendigkeit (*Δίκη τε καὶ Ἀνάγκη*) den gegensätzlichen Prinzipien die Waage, die im Kosmos im gleichen Maß enthalten sind,¹⁰⁰ kurzum, die Göttin prägt

⁹⁸ DK 28 B 12, 4-6: πάντων γὰρ συγερῶ τοκοῦ καὶ μίξιος ἄρχει | πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὐτίς | ἄρσεν θυλυτέρω. Die Göttin gebietet über schauderhafte Geburt und Mischung *von allen Dingen*; Diels liest πάντα γὰρ <ῆ>: „überall regt sie...“ und mit ihm Reinhardt, Untersteiner, Cordero, Casertano, Cerri (πάνθ' ἢ γὰρ); πάντη lesen Mullach, Zeller, Tarán, Hölscher, Bormann, Coxon (πάντη), O'Brien; πάντος lesen Brandis, Preller, Bergk; richtig scheint uns πάντων (mit Gallop, Mansfeld und Conche nach einem Diels unbekanntem Manuskript aus Moskau, vgl. D. Sider, *Confirmation of Two „Conjectures“ in the Presocratics: Parmenides B 12 and Anaxaxoras B 15*, Phoenix 33, 1, 1979, 67 f.; dazu vgl. auch die Erklärung von Simpl., *Phys.* 34, 14 zu der Stelle: καὶ ποιητικὸν αἴτιον ἐκεῖνος μὲν ἐν κοινὸν τὴν ἐν μέσῳ πάντων ἰδρυμένην καὶ πάσης γενέσεως αἰτίαν δαίμονα τίθησιν.)

⁹⁹ Neben *μίξις* oder *κράσις* der elementären Kräfte als dem Weltbildenden Prinzip wird auch von ihrer wechselseitigen Separation, *ἀπόκρισις*, Schol. zu B 8, 56-59, Simpl. *Phys.* 31, 3 die Rede: „ταῦτα γὰρ ἀπεκρίθη ἑκατέρως ἑκάτερα“. Während die Ausdrücke *μίξις* und *κράσις* in Bezug auf die schöpferische Tätigkeit der Göttin und in der Psychologie verwendet werden (B 12, 4 u. B 18, 1: *femina virque simul Veneris cum germina miscet*; B 16, 1: ὥς γὰρ ἕκαστος ἔχει κράσιν μελέων πολυπλάγκτων, | τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται), scheint *ἀπόκρισις* eine auf die physikalischen Prozesse beschränkte Formel gewesen zu sein, vgl. auch A 43: Π. τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην ἐκ τοῦ γαλαξίου κύκλου ἀποκριθῆναι. Die Idee der Weltenstehung durch kosmogonische Mischung der Elemente spielte wahrscheinlich bei den Orphikern eine bedeutsame Rolle, vgl. Eisler, *Weltenmantel* I, 448 f., 499, 653 f.; zu den griechischen Mischungslehren vgl. C. Colpe, *Die griechische, die synkretistische und die iranische Lehre von der kosmischen Mischung*, *Orientalia Suecana*, vol. XXVII-XVIII, 1978/79, 132-147, insb. 141 ff.

¹⁰⁰ Simpl., *Phys.* 180, 9-12 = DK 28 B 9, 3-4: ... πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου | ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρω μετὰ μηδέν. Die Lehre von zwei weltbildenden Elementen, die wohl in Persien heimisch war, ist vermutlich von den Pythagoreern nach Westen übermittelt worden, vgl. J. Červenka, *Dva elementy kosmologické části básně Parmenidovy* (Zwei

der Bewegung das göttliche Gesetz ein und sichert die Eintracht und Gleichgewicht im Universum. All dies mag als Grundgedanke dieses Weltsystems gelten, der von höchster Bedeutung für das Verständnis der übrigen Teile des Weltgedichts ist.

Anhand dieses einfachen Erklärungsprinzips läßt sich die parmenideische Kosmologie relativ widerspruchsfrei und stichhaltig wiederherstellen. Die restlichen Zeilen des theophrastischen Berichtes enthalten den Aufschluß darüber, auf welche Weise aus den konträren kosmischen Prinzipien die einzelnen Weltkronen entstanden sind: „...die Luft ist eine Ausscheidung der Erde, durch deren heftigere Zusammenziehung verdunstet; die Sonne und die Milchstraße seien eine Aushauchung des Feuers. Aus beiden, Luft und Feuer, ist der Mond gemischt. Als Oberstes von allem der Aither umzingelnd, unter den sich das Feurige ordnet, das wir Uranos nennen; darunter sind die Dinge um die Erde.“ Aus dieser Stelle geht erstens ganz deutlich hervor, daß es zwischen der Erde und den mittleren gemischten Kronen einerseits, dem äußersten Aither und den gemischten Kronen andererseits, gewisse graduelle Übergänge gibt, die der natürlichen Dynamik der widerstrebenden Elementarkräfte zuzurechnen sind. Diese Dynamik der Urkräfte richtet sich auf seiten der Erde wie auf seiten des Aithers zu der Mitte hin. Dies darf gleichfalls als das wichtige Konstruktionsprinzip des parmenideischen Weltgebäudes angesehen werden.

Ein anderer Wesenszug dieses Weltsystems ist dessen Einteilung in drei, von einer festen, undurchdringlichen Mauer umschlossene Bereiche (in der Reihenfolge von Peripherie zum Zentrum): 1) das reine, ungemischte Feuer (mit Aither identisch); 2) das gemischte Feuer (Uranos); 3) τὰ περίγεια, aus dem dunklen und festen Element (Erde und Luft) geformt.¹⁰¹ Die Struktur der mittleren Sphäre dürfte in Frage gestellt werden, da die Sonne nach einer anderen aëtianische Angabe dem Uranos nicht eingegliedert wird: „Parmenides ordnet als ersten den Eos an, den er für dasselbe erklärt wie Hesperos, in dem Aither; auf ihn folgt Helios, darunter die Gestirne im Feurigen, das er Uranos

Elemente des kosmologischen Teiles des parmenideischen Gedichtes), Listy filologické 72, 1948, 124-128

¹⁰¹ DK 28 A 37 = Aët. II 7, 1: ...περιστάντος δ' ἀνωτάτω πάντων τοῦ αἰθέρος ὑπ' αὐτῷ τὸ πυρῶδες ὑποταγῆναι τοῦθ' ὅπερ κεκλήκαμεν οὐρανόν, ὑφ' ᾧ ἤδη τὰ περίγεια.

nennt.¹⁰² Der Bericht bricht zwar in der Aufzählung der Kronen mit dem Uranos ab, es ist jedoch noch durch περίγεια zu ergänzen, aus denen die Luft in die Feuersphäre hinübergreift und die Mondsubstanz mitformt. Wie verhält sich also die Sonne zum Uranos? Sowohl Himmel wie auch Mond und Sonne sind nach Parmenides „feurig“;¹⁰³ von den beiden Himmelslichtern erfahren wir ferner, daß sie ἐκ τοῦ γαλαξίου κύκλου, dem Kreis der Milchstraße, abgesondert worden waren.¹⁰⁴ Sie müssen deshalb aus dem gemischten Feuer bestehen, das sich nur in der mittleren uranischen Sphäre befindet, und so dürfen wir vermuten, daß auch Uranos eine dreischichtige Struktur aufweist. Das gemischte Feuer als Grundelement dieser Sphäre ist in höchster Reinheitsstufe in der Sonne enthalten, dann folgt die Milchstraße mit den Gestirnen, und schließlich der Mond, eine Mischung von Luft und Feuer,¹⁰⁵ so daß auch in diesem Bereich ein von unten nach oben sich stetig änderndes Mischungsverhältnis der beiden kosmischen Prinzipien herrscht.

Die Struktur der zwischen beiden Extremitäten gelegenen Sphäre wird offenbar auch zum Gegenstand der Schilderung der kosmischen Kronen bei Simplicios:¹⁰⁶ ... αἱ γὰρ στεινότεραι πλῆνται¹⁰⁷ πυρὸς ἀκρήτιοι, | αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἔεται αἷσα. Der Komparativ στεινότεραι legt nahe, daß jene mit ungemischtem Feuer gefüllten Kronen erst nach den nächstliegenden breiteren Kronen folgen; sie können somit nicht, wie es sich einst Fränkel dachte,¹⁰⁸ mit Aither identisch sein, der seinerseits nicht von den Kronen, sondern von denselben unterschiedlicher fester Hülle umlagert wird. Es

¹⁰² Aët. II 15, 7 = DK 28 A 40a: Π. πρῶτον μὲν τάττει τὸν Ἡώιον, τὸν αὐτὸν δὲ νομιζόμενον ὑπ' αὐτοῦ καὶ Ἴσπερον, ἐν τῷ αἰθέρι μεθ' ὃν τὸν ἥλιον, ὑφ' ᾧ τοὺς ἐν τῷ πυρῶδει ἀστέρας, ὅπερ οὐρανὸν καλεῖ.

¹⁰³ DK 28 A 38 = Aët. II 11, 4: Π., Ἡράκλειτος, Στράτων, Ζήνων πύρινον εἶναι τὸν οὐρανόν.; DK 28 A 41 = *ibid.* II 20, 8: Π. καὶ Μητρόδωρος πύρινον ὑπαρχειν τὸν ἥλιον.; DK 28 A 42 = *ibid.* II 25, 3: Π. πυρίνην [sc. εἶναι τὴν σελήνην].

¹⁰⁴ DK 28 A 43 = Aët. III 1, 4.

¹⁰⁵ A. Finkelberg, *The Cosmology*, 315, gehört der Mond als eine Mischung von Luft und Feuer nicht zum Uranos; als Beweis gilt ihm A 40a, wo Mond nicht als Bestandteil des Uranos genannt wird.

¹⁰⁶ DK 28 B 12, 1 = Simpl. *in Phys.* 39, 14

¹⁰⁷ πλῆνται ist eine Emendation Bergks für παήντο Simpl. 39; E^a πάήντο; Simpl. 39 D¹ πὸήντο Simpl. 39 D², E; Simpl. 39 F om.; ποιήντο Fülleborn; πλῆντο Diels; πλῆνται muß jedoch richtig gewesen sein, da es den metrischen Fehler korrigiert und mit der von ἔεται angedeuteten Präsenzform übereinstimmt, Fränkel, *Parmenidesstudien*, 183₂.

¹⁰⁸ Fränkel, *Parmenidesstudien*, 184: „...mit den Lichtringen sind die Sphären des Äthers und die Bahnen der Sonne und der anderen Sterne gemeint (10. 1/2).“

ließe sich indessen behaupten, daß diese engeren Kronen auch nicht als nach der breiteren, aitherischen Krone, folgende Himmelsringe aufgefaßt werden dürfen, da sie mit ungemischtem Feuer angefüllt sind, das allein in der elementarisch reinsten aitherischen Krone enthalten ist. Einen Ausweg aus dieser Streitfrage glaubte Döring in der Übersetzung von *στεινός* als „dünn“ zu finden, denn in diesem Fall bezöge sich das Epitheton „nicht sowohl auf räumliche Sphäre, sondern auf den erfüllenden Inhalt“, wodurch der Gegensatz gegen die nachfolgenden gemischten Sphären, in denen das dichtere Element vertreten ist, angedeutet wäre.¹⁰⁹ Diese lexikalisch durchwegs unbegründbare Erklärung von *στεινός* zog später Döring zurück und schlug statt dessen vor, „unter engeren Sphären die innerhalb der reinen Feuersphäre liegenden, von ihr umschlossenen, gemischten Sphären zu verstehen, in die aus jener das ‘ungemischte Feuer’ unter der treibenden Kraft der Vereinigung des Gegensätzlichen hinüberströmt“.¹¹⁰ Dies scheint durchaus plausibel, zumal *πλήνται* auch meinen mag, daß die engeren Kronen nicht der eigentliche Ursprung des elementarisch reinen Prinzips seien, sondern von demselben ernährt werden, indem es von der breiteren Sphäre des Aithers übergreift. Damit wäre auch eine Erklärung des Ursprungs dieses uranischen Feuers gefunden, das im Hinblick auf das ganze System durchdringende Gesetz des graduellen Übergangs und des Ineinandergreifens von entgegengesetzten kosmischen Prinzipien als „Niederschlag“ oder „Aushauchung“ des Aithers aufgefaßt werden könnte.¹¹¹ Die Angabe, daß Sonne und Mond aus dem Kreise der Milchstraße abgeschieden worden sind, wäre dann nicht etwa so zu verstehen, daß der eigentliche Ursprung des uranischen Feuers eher in der Milchstraße als in dem Aither zu suchen ist, sondern daß im kosmogonischen Stadium zunächst aus dem reinen Feuer die Sphäre des gemischten Feuers geformt war, aus deren Zentrum dann, wohl in Folge der Rotation, Mond und Sonne ausgeschleudert wurden.

¹⁰⁹ *Das Weltsystem*, 174

¹¹⁰ *Ein Wort pro domo*, 227 f.; so wird auch die Schwierigkeit behoben, daß die Rede von mehreren Kronen ist, die sich mit dem ungemischtem Feuer füllen. Die Krone des reinen Feuers (Aither) ist ja nur eine einzige; damit wird auch dem Einwand von Tarán, *Parmenides*, 236, der Boden entzogen, daß „fr. XII. 1 proves beyond doubt that there are more than just one ring of pure fire.“

¹¹¹ vgl. DK 28 A 37: τοῦ δὲ πυρὸς ἀναπνοὴν τὸν ἥλιον καὶ τὸν γαλαξίαν κύκλον; dazu J. Bollack, *La cosmologie*, 42 ff.

Die Worte μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἴσα¹¹² können dabei entweder als „mit (den Nachtkronen) stürzt der Flamme Teil hinein“;¹¹³ oder „nach den feuererfüllten Kronen folgen die nachterfüllten, nach diesen aber die von Feuer und Nacht gemischten“;¹¹⁴ oder schließlich als „dazwischen aber stürzt sich der Flamme Teil“ übersetzt werden.¹¹⁵ Aus der ersten Lesungsvariante ergäbe sich, daß es eine Feuerkrone gibt und außerdem noch eine andere, von Nacht und einem Anteil Feuers gemischte, also bloß zwei Kronen, was aber mit der dreilagigen Struktur des vom reinen Feuer (Sonne), vermischten Feuer (Milchstraße), und einer Mischung von Feuer mit der aus der sublunaren Sphäre ausgedunsteten Luft (Mond) zusammengesetzten Uranos schwer zu vereinigen wäre. Der unmittelbar nachfolgende Satz „ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνῶ“ dürfte dann nicht etwa derart verstanden werden, daß die Daimon „in gemischten Kronen“ gedacht wird, denn so müßte sie in der letztgenannten, aus Nacht und einem Teil Feuers gemischten Krone ihren Sitz haben, wofür aber der Text kein Indiz gibt. Es bliebe dann allein übrig, die ambivalente Formel ἐν μέσῳ als „im innersten Zentrum des Universums,“ d. h. im Mittelpunkt der konzentrischen Kronen, auszulegen, wie es auch meistens geschieht.¹¹⁶ Daß man damit wieder in den alten Fehler verfällt, die Göttin in den Zentralpunkt des Universums zu verlegen, braucht nicht mehr ausgeführt werden. Die

¹¹² Im Wort αἴσα einen religiösen zu suchen (Untersteiner) scheint uns nicht angängig.

¹¹³ Vgl. Riaux, *Parménide*, 225: „...car les (orbis) plus étroits sont fait de feu grossier, et ceux qui suivent sont faits de nuit, avec une flamme de feu qui les traverse.“ Fränkel, *Parmenidesstudien*, 183: „... die dann folgenden mit Nacht, in die ein Anteil Feuers einschießt“; D. O'Brien in *EP I*, 66: „avec eux jaillit un lot de flamme“ / „and with (the rings of night) there rushes a portion of flame.“; Mansfeld, *Vorsokratiker*, 327: „die auf sie folgenden mit Nacht, hinein aber schießt auch ein Teil Feuer.“; Coxon, *Fragments*, 86: „...and those over them with night, in which moves a proportion of flame“; Tarán, *Parmenides*, 166: „after them with Night, and a portion of flame is discharged“; Cerri, *Parménide*, 157: „quella più in alto la notte, ma c'è porzione di fuoco“.

¹¹⁴ J. Bollack, *La cosmologie*, 35 liest das Adverb μετὰ geradewegs im Sinne von ἐπὶ ταῖς und übersetzt: „plus loin s'élance la part de flamme“; vgl. auch Conche, *Parménide*, 222 im Sinne von μετέπειτα: „celles qui suivent de nuit; après jaillit un lot de flamme“.

¹¹⁵ Vgl. Fülleborn, *Fragmente*, 85: „Von diesen Elementen sind die dichtern gebildet aus unreinem Feuer, und aus Nacht die andern. Unter ihnen ist das Reich der Flamme“; Karsten, *Parmenidis reliquiae*, 43: „...hos qui sequuntur, nocte, quam inter volitat ignis flamma“; Mullach, *Fragmenta*, 127: „his subjecti e nocte, quam intervolitat ignis pars“; Diels, *PL*, 44: „...dazwischen aber ergießt sich des Feuers Anteil“; DK, 243: „dazwischen aber stürzt sich der Flamme Anteil“; J.-J. Riniéri (in: Jean Beaufret, *Parménide, Le poème*, Paris 1955, 91): „ceux qui viennent ensuite sont remplis de nuit, mais dans l'entre-deux est projetée une part de flamme“; Mourelatos, *The Route*, 249: „and through them a due portion is discharged“; Cordero, *Les deux chemins*, 41: „ceux qui suivent, de nuit; mais entre eux s' échappe une portion de flamme“.

¹¹⁶ Vgl. A. Finkelberg, *The Cosmology*, 311

einzig einigermaßen stich haltige Wiedergabe des Satzes wäre in diesem Fall: „...denn die engeren Kronen sind gefüllt mit dem ungemischten Feuer, die auf sie (folgenden) mit Nacht, dazwischen aber stürzt sich der Flamme Teil. Inmitten von diesen die Daimon die alles steuert.“ Die Daimon gebietet über die schreckliche Mischung und Geburt eben dort, wo die kosmischen Gegensätze durcheinanderfahren und sich am besten mischen, also zwischen den beiden entgegengesetzten Elementen.¹¹⁷ Unter Heranziehung aller restlichen kosmologischen Fragmente der parmenideischen Lehre ergibt sich endlich folgendes, ziemlich scharf umrissenes Weltbild.

IV.

Im Zentrum des Weltgebäudes ruht die *Erde* mit der Lufthülle, die „durch das Herabfließen des Dichten entstanden ist“,¹¹⁸ und daher dem ungemischten dunklen und dichten Pol des Weltalls angehört. Ihre Zentralposition ergibt sich schon daraus, daß sie „von allen Seiten gleich abstehend, im Gleichgewicht verharrt, ohne Anlaß zu haben, sich mehr in eine Richtung als in eine andere zu neigen“.¹¹⁹ Die Hypothese des aufgrund der Gleichgewichtigkeit inmitten der Weltsphäre befindlichen Erdkörpers geht nach

¹¹⁷ Das hat übrigens schon Reinhardt in seiner verständnisvollen Behandlung der parmenideischen Kosmologie erkannt, *Parmenides*, 12; dagegen behauptet Fränkel, *Parmenidesstudien*, 185: „...eine feste Lokalisierung ist mit diesem *inmitten* nicht gegeben; sondern überall wo in den unreinen, zweiheitlichen Schichten Licht und Nacht sich berühren und begegnen, zwingt sie die Elemente zur Vermischung und die Geschlechter zur Paarung und zum *abscheulichen Gebären*.“

¹¹⁸ DK 28 A 22 = Ps.-Plut. *Strom.* 5 (Eus. *Praep. Ev.* I 8, 5 D 580) aus Theophr. *Phys. Opin.* XXIII 28ff.: „λέγει δὲ τὴν γῆν τοῦ πυκνοῦ καταρρύντος [die Ergänzung ἀέρος ist - wie schon A. Patin, *Parmenides im Kampfe gegen Heraklit*, Jahrbücher für klassische Philologie, Supplementband 25, 1899, 625 u. A. Döring, *Das Weltsystem*, 169, zeigten - unzutreffend] γεγόνενα.“

¹¹⁹ DK 28 A 44₂ = Aët. III 15, 7: Π., Δημόκριτος διὰ τὸ πανταχόθεν ἴσον ἀφεστῶσαν [*scil.* τὴν γῆν] μένειν ἐπὶ τῆς ἰσορροπίας οὐκ ἔχουσαν αἰτίαν δι' ἣν δεῦρο μᾶλλον ἢ ἐκεῖσε βέψειεν ἄν' διὰ τοῦτο μόνον μὲν κραδαίνεσθαι, μὴ κινεῖσθαι δέ.

Aristoteles bereits auf Anaximandros zurück.¹²⁰ Diese ἰσοροπία der Erde setzt jedoch die durchgängige ὁμοιότης des Weltgebäudes mit sich selbst, also dessen Sphärizität voraus.¹²¹ Wenn dann den gesamten Kosmos das Prinzip der Gleichheit und Gleichgewichtigkeit durchwaltet, so besteht auch aller Grund, den Nachrichten bei Diogenes Glauben zu schenken, nach denen Parmenides der Erde die Kugelgestalt zusprach.¹²² Um so merkwürdiger nimmt sich daneben die für das parmenideische Weltbild ohnehin wenig charakteristische Angabe eines späten Scholiasten aus, derzufolge sich Parmenides die Erde im Wasser verwurzelt dachte.¹²³ Die bereits bei Anaximandros auftauchende Vorstellung, daß die Erde auf dem Wasser ruht oder von einem Ringstrom umflossen wird, ist als ein Stück des orientalischen Erbguts ausgewiesen worden.¹²⁴

¹²⁰ Nach Arist. *de cael.* B XIII, 295 b 10 = DK 12 A 26 verbleibt die anaximandrische Erde inmitten der Weltsphäre dank ihrer ὁμοιότης, dem gleichen Abstand von den Grenzen des Kosmos; dazu vgl. auch Hippol. *Ref.* I 6, 3 = DK 12 A 11. Gleiche Theorie schreibt Aët. III 15, 7 = DK 68 A 98 auch Demokrit zu, was aber im Widerspruch mit Arist. *de Caelo* B XIII 294 b 14 f. steht. Zum Nachwirken des Isorrhopiegedankens vgl. E. G. Schmidt, *Das Gedicht des Ausonius de ratione librae und der Isorrhopie-Gedanke*, in: *Isonomia. Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*, Berlin 1964, 111 ff.

¹²¹ Vgl. Plat. *Tim.* 33 b: dem Kosmos als dem sichtbaren ζῶον, das die Gesamtheit der sichtbaren ζῶα in sich umfaßt, kommt allein die Form der Sphäre zu, die als die vollkommenste und sich selbst ähnlichste Gestalt die Gesamtheit der σχήματα in sich umschließt. ... σχῆμα δὲ ἔδωκεν αὐτῷ τὸ πρέπον καὶ τὸ συγγενές. τῷ δὲ τὰ πάντ' ἐν αὐτῷ ζῶα περιέχειν μέλλοντι ζῶον πρέπον ἂν εἴη σχῆμα τὸ περιειληφὸς ἐν αὐτῷ πάντα ὅποσα σχήματα. διὸ καὶ σφαιροειδές, ἐκ μέσου πάντῃ πρὸς τὰς τελευτάς ἴσον ἀπέχον, κυκλωτερές αὐτὸ ἔτορνεύσατο, πάντων τελεώτατον ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἐαυτῷ σχημάτων, νομίσας μυρίῳ κάλλιον ὅμοιον ἀνομοίου.; dazu vgl. H. J. Mette, *Sphairopoia, Untersuchungen zur Kosmologie des Krates von Pergamon*, München 1936, 9 ff.; R. J. Mortley, *Plato's Choice of the Sphere*, REG 82, 3, 1969, 342-345.

¹²² Vgl. Diog. Laert. VIII 48 = A 44₁: πρῶτον ὀνομάσαι... τὴν γῆν στρογγύλην; E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle 1923, 184 ff. äußert die Meinung, daß die Entdeckung von der Sphärizität der Erde nicht vor 400 v. Chr. zurückreicht; στρογγύλη kann deshalb nicht „sphärisch“, sondern „hohl“ bedeuten; vgl. jedoch Diog. Laert. IX 21 = DK 28 A 1: πρῶτος δὲ οὗτος [Π.] τὴν γῆν ἀπέφαινε σφαιροειδῆ καὶ ἐν μέσῳ κεῖσθαι; dazu s. R. Mondolfo, *La prima affermazione della sfericità della terra*, Rendiconti delle Sessioni della Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna, Classe di Scienze Morali, Ser. IV, 10, 1936-37, 79-94; W. M. Calder III, *The Spherical Earth in Plato's Phaedo*, Phron 3, 2, 1958, 121-125; vgl. schon G. Boccanegra, *Parmenide, sostenitore della centralità della terra nell'universo*, Napoli (Gervasi), 1820 (?)

¹²³ DK 28 B 15 a = Schol. Basilii 25 (ed. Pasquali, Gött. Gel. Nachr. 1910, 201, 2): Π. ἐν τῇ στιχοποιίᾳ ὑδατόριζον εἶπεν τὴν γῆν.

¹²⁴ Belege bei U. Hölscher, *Anaximander und der Anfang der Philosophie*, in: Anfängliches Fragen, Göttingen 1968, 40 ff. (= Hermes 81, 1953, 257 ff. u. 385 ff.)

Nach der Mittelkrone zu kommt zunächst der *Mond*, eine Mischung von der aus Zusammenziehung der Erde hinausgedrängten Luft mit dem uranischen Feuer.¹²⁵ Wenn bei Parmenides als dessen Beiname κύκλωψ vorkommt, so scheint es unumgänglich, die allgemein akzeptierte, auf einer populären Etymologie fußende Übersetzung „rundäugig“ zu vermeiden, um es vielmehr durch „glanzäugig“ zu ersetzen.¹²⁶ Der erste Teil des Kompositums, κύκλ-, wird wohl nicht von κύκλος abgeleitet; es handelt sich vielmehr um ein Derivativ des radikalen *k(e)u-k, dessen dialektale Ergänzungen die Bedeutung von „sehen“, „glänzen“ und „brennen“ haben.¹²⁷ Das von F. Bader zusammengestellte linguistische Vergleichsmaterial kann als Bestätigung einer alten Doktrin gelten, nach der das Sehen nicht nur als ein Empfangen der von außen kommenden Anregung, sondern als Ausstrahlung eines die Objekte berührenden Lichtstroms aufgefaßt war.¹²⁸ Wenn aber das Licht feurig ist, muß auch die Natur des Auges feurig sein.¹²⁹ Der Beiname des Mondes

¹²⁵ DK 28 A 42₁ = Aët. II 25, 3: Π. πυρίνην [εἶναι τὴν σελήνην]; dazu A. Gemelli-Marciano, *Esalazioni e corpi celesti: osservazioni sull'astronomia e sulla meteorologia dei Presocratici*, Elenchos 14, 1993, 229-256

¹²⁶ S. u. Anm. 136; warum denn rundäugig? Bekanntlich rundet sich der Mond am Nachthimmel jeden Monat nur für eine kurze Zeit zum Vollmond ab. Diese Lesung geht auf Karsten zurück von dem ja Diels gar manches so kritiklos übernahm. Man konnte gut griechisch zu jener Zeit, als Fülleborn, *Fragmente*, 88, die Stelle erklärte: „κύκλωψ interpretator *splendida, nitens*: rarior haec vox adiect.“ Er gab somit richtig wieder, *ibid.*, 89: „du sollst ... lernen das Entstehen, den Gang und die Natur des hellen Mondes...“

¹²⁷ vgl. F. Bader, *Autour de Polyphème le Cyclope à l'œil brillant*, Die Sprache 30, 2, 1984, 109-137; vgl. insb. 112: „En effet, le grec a possédé un substantif *ku-k^wl-o de la racine *k^wel-; un adjectif *kuk-lo du radical *keu-k-, élargissement (d'après *leu-k-) d'un *keu- qui a eu d'autres élargissements, au nombre desquels *kw-ei-d- (d'après *H₂w-ei-d-?), *kw-ei-t- (cf. av. *spiti.doi?ra-*). *Keu-k- est connu en indo-iranien, et dans le gr. κύκνος, substantiv masculin désignant „le cygne“, et nom propre, entre autres, de deux fils de Poséidon, comme le Cyclope; cet ancien adjectif „blanc brillant“, où le ton est remonté par suite et de la substantivation et de l'emploi comme nom propre, nous ajouterons K/κύκλωψ lui aussi appellatif et nom propre.“ Vgl. auch 133: „le premier membre (sc. de κύκλωψ) est un dérivé en *-lo-, conservé par ailleurs dans skr. *suk-la-*, d'un radical *k(e)u-k-, de la même racine que le dérivé en *-i- *spiti* (*kw-(e)i-(t-)), autrement élargie.“

¹²⁸ Gleiche Theorie wird auch Parmenides zugeschrieben, Aët. IV 13, 9-10 = DK 28 A 48; zu den Sehtheorien der griechischen Philosophen vgl. Theophr. *de sens.*, Dox. p. 500, 9-11; dazu auch W. Jablonski, *Die Theorie des Sehens im griechischen Altertum bis auf Aristoteles*, Suddhoff's Arch. 23, 1930, 306-333; H. F. Cherniss, *Galen's and Posidonius' Theory of Vision*, AJP 54, 1933, 154-161; Ch. Mugler, *La lumière et la vision dans la poésie grecque*, REG 73, 1960, 40-72

¹²⁹ Dazu vgl. u. a. L. Weniger, „Wär' nicht das Auge sonnenhaft“, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und Deutsche Literatur*, XX, 1917, 238-253; W. Deonna, *Le symbolisme de l'oeil*, Berne, 1965

„Kyklops“¹³⁰ „glanzäugig“, „vom feuerglänzenden Auge“, geht bei Parmenides auf die uralte Anschauung zurück, derzufolge die beiden großen Himmelslichter, die Sonne und der Mond, als Augen des Himmels erachtet wurden.¹³¹ Es handelt sich um den Ausdruck der primitiven Homologie zwischen dem menschlichen Körper und dem Universum.¹³²

Die Taten des glanzäugigen Mondes heißen „(umher)wandernde“, περίφοιτα,¹³³ was viel eher an die Wanderung des Mondes durch die Gestirne, als an seinen täglichen

¹³⁰ Die im Mittelpunkt des neunten Buches der Odyssee stehende Schilderung der Blendung des einäugigen Kyklopen Polyphemos (382 ff.) geht wohl auf einen Astralmythos zurück. Die greuelhafte Gewalttat wurde von Odysseus und seinen Gefährten so veranstaltet, daß sie dem ungeschlachten Riesen einen glühenden Knüttel ins Stirnauge stießen, und drehten, „wie wenn ein Mann, den Bohrer lenkend, ein Schiffholz bohrt“ (Voß). Über die Bedeutung der Blendung des Kyklopen gibt es keine Übereinstimmung; den älteren Forschern wie W. Grimm, *Abh. Berl. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl.*, 1857; 27; A. Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, in: *Mythologische Studien I*, Gütersloh 1886, 63 galt Kyklops als „das Radauge der Sonne“; K. Oberhuber, *Der Kyklop Polyphem in altorientalischer Sicht*, in: *Antiquitates Germanicae*, Festschrift H. Güntert, Innsbruck 1974, 147-153 (n. v.); Gruppe, *GMRG I*, 67 sieht in den Kyklopen unterirdische Dämonen, welche man anrief, um Regen heraufzuzaubern; s. auch S. Eitrem in *RE*, s. v. *Mond*, 2344 f. mit der Deutung auf „einen abergläubischen Ritus, wodurch man die Wirkung des bösen Auges durch ein Notfeuer aufhob.“ Es wurde mit Recht darauf hingewiesen, daß die Blendung ein charakteristischer Zug der Mondgottheiten sei, da der schwarze Neumond als geblendetes Himmelsauge aufgefaßt war, vgl. E. Siecke, *Drachenkämpfe, Untersuchungen zur indogermanischen Sagenkunde*, Leipzig 1907, 48, (so sind angeblich die Mythen von Oidipus, Teiresias oder Erymanos zu verstehen). Das die Wunde umquellende Blut mag auf die bei der Mondfinsternis häufig entstehende blutrote Färbung hindeuten, die in der primitiven Weltanschauung als Folge der Zerfleischung des Mondnumens erklärt wurde, F. Boll, *Die Entwicklung des astronomischen Weltbildes im Zusammenhang mit Religion und Philosophie*, in: *Kl. Schr.*, 228 f., und so mag es wohl auch nicht unmöglich sein, daß in der Polyphemessage die altertümlichen Vorstellungen von dem himmlischen Auge, das periodisch geblendet wird und infolgedessen nach dem verlorenen Licht umhertappt, zusammengefaßt sind.

¹³¹ Die Pythagoreer nennen die Augen des Menschen „Sonnentore“, DK 58 B 1a § 29; Der Himmel ist ein Gesicht mit „Sternenaugen“ bei Kritias DK 88 B 25, 33; Sonne und Mond sind die Augen des Zeus nach dem orphischen Zeushymnos *Orph. frag.* 168, 21; in einem bei *Macr. Sat.* I 20, 17 aufbewahrten Orakelspruch rühmt sich der Gott Sarapis, daß die Sonne sein Auge sei; dazu vgl. auch Boll, *Aus der Offenbarung*, 66; A. Götze, *Persische Weisheit im Griechischen Gewande*, *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* II, 1923, 62, § 5; G. Bonfante, *Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo*, *Die Sprache* V, 1959, 7; die mythischen Namen auf -οψ (vgl. Pelops, Helios Panops) und ihre Femininparallelen auf -οπη (Antiope, „die Entgegenblickende“, Panope) haben nach Ernst Siecke, *Hermes der Mondgott, Studien zur Aufhellung der Gestalt dieses Gottes*, Leipzig 1908, 69, solare oder lunare Bedeutung.

¹³² H. Hommel, *Mikrokosmos*, *RhM N. F.* LCII, 1, 1943, 56-89

¹³³ DK 28 B 10, 4 - 5. = *Clem. Strom.* V 138, 1: ἔργα τε κύκλωπος πέυση περίφοιτα σελήνης | καὶ φύσιν, κτλ.; J. Scaliger für *περὶ φοιτά*; vgl. Karsten, *Parmenidis reliquiae*, 45; Mullach, *Fragmenta*, 128: „gestaque rotundae disces circumvaga lunae naturamque“; Riaux, *Parménide*, 225: „les travaux circulaires de la lune ronde et sa nature“; Diels, *PL*, 41: „...das irrende...“ u. H. Diels / W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker* I, 24, 1: „...umwanderndes Wirken und Wesen des rundäugigen Mondes“; Mansfeld, *Vorsokratiker*, 323: „das herumwandernde Wirken des Rundäugigen, des Mondes“; befremdlich ist die Übersetzung von κύκλωπος bei

Erdenumlauf denken läßt; es ist ja wie im Fall des Helios von seinen Taten, also offenbar von den Merkpunkten seiner Umlaufbahn, die Rede.¹³⁴

Parmenides nennt außerdem den Mond νυκτιφαῆς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς,¹³⁵ das „stets nach den Strahlen der Sonne sucht“: αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς ἀὐγὰς ἡελίοιο.¹³⁶ Die Erkenntnis, daß der Mond kein eigenes Licht besitzt, sondern von der Sonne erleuchtet wird, war zumindest seit dem 6. Jhdt. Gemeingut der griechischen Himmelkunde; es wird gleichermaßen für Thales, Anaximenes, wie für Anaxagoras und Demokrit bezeugt,¹³⁷ nach Empedokles empfängt der Mond das Sonnenlicht wie ein Spiegel, wirft dieses aber sofort zurück, wenn es den Kreis des Mondes getroffen hat.¹³⁸

Nach der Mondkrone folgt die *Milchstraße*, γάλα οὐράνιον,¹³⁹ Stratum der vollkommensten und gleichmäßigsten Mischung, weil gerade „die Mischung aus dem Dichten und Dünnen die milchartige Farbe hervorbringt“.¹⁴⁰ Diese Krone müssen wir uns zugleich als den eigentlichen Ursprung und Mitte aller gemischten Kronen denken, denn „die Sonne und der Mond sind aus dem Kyklos der Milchstraße abgesondert worden, die Sonne aus der dünneren Mischung, die warm ist, der Mond wiederum aus der dichteren,

Cordero, *Les deux chemins*, 40 f.: „les actions de la rotation de la lune tournante, et sa nature“; Gallop, *Parmenides*, 79: „...wandering works the round-eyed moon“; EP I, 63: „...des œuvres vagabondes de la lune à l'œil rond“; Conche, *Parménide*; 204: „les œuvres périodiques de la lune à œil rond“; Cerri, *Parmenide*, 157: „volubili della luna dall'occhio rotondo“; G. Reale, in: *Parmenide. Poema sulla natura*, Traduzione di G. Reale; Saggio introduttivo e Commentario di L. Ruggiu, Milano 2003, 113: „...le azioni e le vicende della luna errabonda dall'occhio rotondo“.

¹³⁴ Gleiches bemerkt auch Coxon, *The Fragments*, 228; seine Erklärung, daß περίφοιτα „normally conveys the notion not of revolving but of moving from one place to the another“ (unter Hinweis auf Call. *epigr.* 30, 3: „μισῶ καὶ περίφοιτον ἐπώμενον“); gleicher Sinn wird auch für das Verbum beansprucht; vgl. die Übersetzung auf der S. 80: „migratory deeds of the round-faced moon“. Die angeführte Bedeutung von περίφοιτα ist jedoch keinesfalls exemplarisch.

¹³⁵ DK 28 B 14 = Plut. *adv. Colot.* XV 1116 A

¹³⁶ DK 28 B 15 = Plut. *de fac. lun.* XVI 6, 929 A

¹³⁷ Vgl. DK 31 A 60 = Aët. II 28, 5 Thales DK 11 A 17 b = Aët. II 27, 5; Anaximenes DK 13 A 16 = Theo Smyrn. 198, 14; Anaxagoras DK 59 A 77 = Aët. II 28, 5; Demokritos DK 68 A 89 a = Plut. *de fac. in orb. lun.* XVI 929 C, vgl. G. Wöhrle, *Wer entdeckte die Quelle des Mondlichts*, Hermes 123, 1995, 244-247; es handelt sich um in Babylon und Indien seit ältesten Zeiten übliche Feststellung, vgl. Rgv. IX, 71, 9; IX 76, 4; IX 86, 32.

¹³⁸ 31 A 30 = Stromat. ap. Euseb. P. E. I 8, 10 (Ps.- Plut.), A 60 = Aët. II 28, 5; B 42 = Plut. *de fac. in orbe lun.* XVI 929 C; B 45 = Achill. Is. 16, 43, 6 M.

¹³⁹ DK 28 B 11, 2

¹⁴⁰ A 43a

der kalten“.¹⁴¹ Wenn sich nun in der Milchstraße die gegensätzlichen Prinzipien am vollkommensten vermischen, so wird man sich dort auch die Göttin vorstellen können, die ἐν μέσῳ alles lenkend „über unselige Geburt und Mischung von allen Dingen waltet“.¹⁴² Darüber hinaus berichtet Simplicios, daß die Göttin „die Seelen bald aus dem Sichtbaren zum Unsichtbaren, bald in die umgekehrte Richtung sendet“, was wohl auf die Palingenesis hindeutet.¹⁴³ Man wird in diesem kosmischen Zwischenbereich auch die die Grenze zwischen unterer und oberer Hälfte des Universums markierende himmlische Tor des Prooimions suchen dürfen, wo die göttliche Seelenrichterin und Loseverwahrerin, κληροῦχος,¹⁴⁴ über das Schicksal der Seelen entscheidet. So begegnet man hier verschiedenen Motiven, die allesamt in der Literatur der Antike vertreten sind. Die Vorstellung von dem himmlischen Ort, wo die Weltseele gemischt wird, läßt sich über Platon in die orphische Tradition zurückverfolgen¹⁴⁵ und die Idee, daß „die Milchstraße

¹⁴¹ DK 28 A 43 = Aët. II 20, 8a: Π. τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην ἐκ τοῦ γαλαξίου κύκλου ἀποκριθῆναι, τὸν μὲν ἀπὸ τοῦ ἀραιότερου μίγματος ὃ δὴ θερμόν, τὴν δὲ ἀπὸ τοῦ πυκνοτέρου ὅπερ ψυχρόν.

¹⁴² DK 28 B 12, 3 = Simpl. in Phys. XXXIX, 12: ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνα· | πάντων γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει κτλ.

¹⁴³ ad DK 28 B 13 = Simpl. in Phys. 29, 19 f.: καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδέες, ποτὲ δὲ ἀναπαλίν φησιν.

¹⁴⁴ Die von Diels akzeptierte Änderung von Fülleborn, *Fragmente*, 42_p; 99 zu κληροῦχος ist ein Mißverständnis.

¹⁴⁵ Vgl. Procl., in Plat. Tim. E prooem. III 169, 15 Diehl (Orph. frg. 104) bringt einen gewissen ζωογόνος κρατήρ in Zusammenhang mit der Göttin Nyx, „die mit Phanes alles Leben aus dem Unsichtbaren führt, so wie der Krater alle Beseelung für die (Wesen) im Kosmos gebärt...“: τὸν δὲ κρατήρα τὸν ζωογόνον τῇ Νυκτὶ τῇ πάσαν ἐκ τῶν ἀφανῶν παραγούση ζῶην μετὰ τοῦ Φάνητος, ὡς καὶ ὁ κρατήρ πάσαν λοχεύει τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ ψυχὴν. Die Verwandtschaft dieses Mischpokals mit dem κρατήρ, in dem der Demiurgos in der Kosmogonie des Timaios (41 d) die Weltseele durchmischt, ist unverkennbar. In neoplatonischen Theologenkreisen erfuhr der kosmogonische κρατήρ zusätzlich eine astralmystische Ausdeutung, indem er mit dem verhältnismäßig jungen, in der Nähe des Löwen und der Jungfrau befindlichen Sternbild des Bechers, identifiziert wurde (von den Gründen, warum diese Gruppe von schwachleuchtenden Sternen den Namen Becher erhielt, ist uns nichts Näheres bekannt. Der Sagenkomplex der Katasterismen, nach dem Apollon die Schlange zusammen mit dem Krater zur Strafe für ihre Gefräßigkeit an den Himmel versetzt, ist eine spätere aitiologische Mythe, vgl. W. Gundel in RE, s. v. *Krater*, 1614). Dieser „*Crater Liberi*“, wo die Seelen während ihres Abstiegs in die Materie den Rauschtrank empfangen, liegt nach Macrobius, in *Somn. Scip.* I 12, 7 (Orph. frg. 241) zwischen Krebs und Löwen, bei der die sommerliche Sommerrichtung markierenden Himmelspforte am Schnittpunkt der Milchstraße, des Tierkreises und des Wendekreises des Krebses: *et hoc est quod Plato notavit in Phaedone (79), animam in corpus trahi nova ebrietate trepidantem, volens novum potum materialis alluvionis intellegi, quo delibuta et gravata deducitur. arcani huius indicium est et Crater Liberi patris ille sidereus in regione quae inter Cancrum est et Leonem locatus, ebrietatem illic primum descensuris animis evenire silva influente significans, unde et comes ebrietatis oblivio illic animis incipit iam latenter obrepere.* Diesem Vorstellungskreis gemäß steigen

der Weg ist, auf dem die Seelen in das himmlische Totenreich wandern“, wird Herakleides Pontikos zugeschrieben.¹⁴⁶ Nach Pythagoras sollte die Milchstraße sogar Hades und der Ort heißen, wo sich die Seelen versammeln.¹⁴⁷ Eine bestechende Parallele findet die parmenideische Göttin in der gnostischen Pistis Sophia, nach der der Kosmos in mehrere Bereiche eingeteilt ist: zuoberst gibt es den Lichtschatz oder Lichtglanz, wo die Seelen gesammelt werden, die die Mysterien empfangen haben; dort herrscht beständiges, unbeschreibliches Licht. In unendlicher Entfernung von dem Lichtschatz, zwischen dem „Ort der Rechten“ (wo die Seelen durch das Tor des Lebens erlöst werden) und dem „Ort der Linken (Welt des Untergangs) befindet sich der Ort der Mitte (μέσος), wo die Hauptperson die Lichtjungfrau ist. Sie ist die Seelenrichterin, die über die Seelen das Urteil ihrer Verdammnis oder ihrer ewiger Seligkeit ausspricht und sie prüft, ob sie die Mysterien des Lichtes empfangen haben.¹⁴⁸

die Seelen an der gegenüberliegenden Himmelspforte beim Wendekreis des Capricornus in der Suche nach der Erlösung aus dem irdischen Leben wieder zum Himmel hinauf; vgl. Eisler, *Mysteriengedanken*, 180 ff. Ob die Astralisierung des kosmogonischen Mischkrugs bereits vor der Zeit Platons erfolgt ist, wissen wir nicht; ziemlich sicher scheint dagegen, daß der Dionysoskrater des Orpheus, von dem bei Proklos die Rede ist, astralmythisch aufzufassen sei: ἐπεὶ καὶ ἄλλοι παραδέδονται κρατῆρες ὑπὸ τε Ὀρφῆως καὶ Πλάτωνος Πλάτων κτλ. καὶ Ὀρφεὺς οἶδε μὲν καὶ τὸν τοῦ Διονύσου κρατῆρα, πολλοὺς δὲ καὶ ἄλλους ἰδρύει περὶ τὴν Ἡλιακὴν τράπεζαν. Procl. in Plat. Tim 41 d (III 250, 17 Diehl) = Orph. frg. 217 Kern. Die Rede ist von den Seelen, die sich am Wendepunkt des Zodiakos versammeln, denn Heliake kann hier wohl nichts anderes als die περίοδος, das Sonnenjahr, meinen, deshalb: Wechselbank des Sonneumlafs (= Wendepunkt der Ekliptik). Es wird offenbar auch hier auf den oben erwähnten sommerlichen Solstitialpunkt im Krebs angespielt, wodurch die Seelen in die Schöpfung hinabsteigen.

¹⁴⁶ Iohannes Philopon. in Arist. *Meteora* I 8 117 Hayduck: „Δαμάσκιος τὴν Ἐμπεδοτῖμου περὶ τοῦ γάλακτος (sc. ὑπόθεσιν Wehrli) οἰκειοῦται, ἔργον αὐτὴν οὐ μῦθον καλῶν. φησὶ γὰρ ἐκεῖνος ὁδὸν εἶναι ψυχῶν τὸ γάλα τῶν τὸν Ἄϊδην τὸν ἐν οὐρανῷ διαπορευομένων.“

¹⁴⁷ Procl. in rem publicam II 129 Kroll καὶ γὰρ τὸν Πυθαγόραν δι' ἀπορρήτων Ἄϊδην τὸν γαλαξίαν καὶ τόπον ψυχῶν ἀποκαλεῖν, ὡς ἐκεῖ συνωθούμενον, διὸ παρὰ τισιν ἔθνεσιν γάλα σπένδεται τοῖς θεοῖς τοῖς τῶν ψυχῶν καθάρταις καὶ πεσοῦσάν εἰς γένεσιν εἶναι γάλα τὴν πρώτην τροφήν. vgl. Macr. in somn. Scip. I 12, 3: *Hinc et Pythagoras putat a lacteo circulo incipere Ditis imperium, quia animae inde lapsae videntur iam a superioribus recessisse...*; Belegstellen bei P. Capelle, *De luna stellis lacteo orbe animarum sedibus*, 37-48

¹⁴⁸ *Pistis Sophia*, hrsg. von C. Schmidt, Leipzig 1925, insb. 192 f. = cap. 103, 263; Nach H. Leisegang, *Die Gnosis*, Leipzig 1924, S. 364, der in der Göttin des Parmenides die gnostische Lichtjungfrau wiedererkennt, ruhen die Wurzeln der gnostischen Spekulation im Boden der althellenischen Mystik; hierzu vgl. auch A. Dieterich, *Abraxas*, Leipzig 1891, 101. In diesem Zusammenhang möchten wir auf die Rolle der Göttin Hekate in den chaldäischen Orakeln aufmerksam machen. Das chaldäische Universum besteht von drei Bereichen, dem höchsten empyrischen (intelligiblen), dem mittleren aitherischen und dem unteren materiellen. Hekate, die Herrschaft über die mittlere Sphäre führt, ist die Quelle der lebensspendenden kosmischen Seele, die aus ihrer rechten Flanke strömt und das ganze Universum belebt; zu dem Ursprung der chaldäischen Hekate sagt G. R. S. Mead, *The Chaldean Oracles I*, in: *The Complete Echoes from*

Im parmenideischen Kosmos mußte in der mittelsten aller Kronen außer der Milchstraße wohl auch die *Fixsternsphäre* angesiedelt worden sein, denn es geht schon aus der elementarsten Himmelsbeobachtung hervor, daß die Milchstraße nie ihre relative Position zur Fixsternsphäre ändert und deshalb von der Erde gleich entfernt wie die letztere gewesen sein muß. Von den Gestirnen heißt es fernerhin, Parmenides habe sie sich in dem feurigen, unterhalb der Sonne befindlichen Uranos gedacht.¹⁴⁹ Eine Lokalisierung in die feurige Mittelsphäre bestätigt schon die Nachricht, daß die Sterne die Verdichtungen des (wohl uranischen) Feuers seien.¹⁵⁰

Oberhalb der mittelsten gemischten Krone wölbt sich die Krone der *Sonne*, deren Feuersubstanz reiner ist als diejenige des Mondes und der Milchstraße, da sie aus der letzteren abgeschieden war.¹⁵¹ Außer der Nachricht, daß die Sonne nach Parmenides von gleicher Größe wie der Mond sei, erfahren wir nichts Näheres von deren Beschaffenheit.¹⁵² Sehr aufschlußreich sind dagegen die Zeilen, wo die Göttin dem Philosoph verkündet, daß er „von der reinen Fackel der glänzenden Sonne blendende Taten, und woher sie entstanden, erfahren wird“: καθαρᾶς εὐαγέος ἡλίου | λαμπάδος ἔργ’ αἰδήλα καὶ ὀπρόθεν ἐξεγένοντο.¹⁵³ Es liegt nahe, daß die Taten der Sonne αἰδήλα wahrscheinlich nicht der versengenden Wirkung der Sonnenstrahlen wegen heißen,¹⁵⁴

the Gnosis, London 1908, 187: „Hekate seems to have been the best equivalent our Greek mystics could find in the Hellenic pantheon for the mysterious and awe-inspiring Primal Mother or Great Mother of Oriental mystagogy.“ Umfassende Textsammlung zu der chaldäischen Hekate bietet S. Ronan, *The Goddess Hekate*, Hastings 1992, 79-148; vgl. auch S. I. Johnston, *Hekate Soteira: A Study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*, Atlanta 1990

¹⁴⁹ DK 28 A 40a = Aët. II, 15, 4

¹⁵⁰ DK 22 A 11 & DK 28 A 39 = Aët. II 13, 8: Π. καὶ Ἡράκλειτος πιλήματα πυρὸς τὰ ἄστρα.

¹⁵¹ DK 28 A 41 = Aët. II 20, 8: Π. καὶ Μητρόδωρος πύρινον ὑπάρχειν τὸν ἥλιον.

¹⁵² W. Jäger, *Ein verkanntes Fragment des Parmenides*, RhM 100, 1957, 42-47 vermutet, daß die bei Arist. *Met.* Z 15, 1040 a 27ff., im Bezug auf Helios benutzte Wendung περί γῆν ἰὸν ἢ νυκτικρυφές, εἰν ἄπαξ εἰρημένον in aristotelischen Schriften, letztlich auf Parmenides zurückgehen muß, da sie eine Analogie in dem von Scaliger emendierten νυκτιφαῆς φῶς des Mondes in B 14 habe.

¹⁵³ Clem. *Strom.* V 138, 1 = DK 28 B 10, 2-3

¹⁵⁴ Darf sowohl im passiven Sinn als „unsehbar“ als auch in aktiver Bedeutung wie „blendend“, „unsehbar machend“ aufgefaßt werden; so auch W. J. Verdenius, *de novis libris iudicia*, Mn, ser. IV, vol. X, 3, 1957, 249 f. (unter Berufung auf F. Bechtel, *Lexicologus zu Homer*, Halle 1914, 19 u. H. Frisk, Göteb. Högsk. Årsskr. 47, II, 1941, 7); auch V. Guazzoni Foà, *Per l'interpretazione di αἰδήλος nel fr. 10 di Parmenide*, GM XIX, 1-2, 1964, 558-562 schließt folgerichtig den passiven Sinn aus. Die vom Passivum ausgehenden Deutungen des Fragments gelangen nicht zu einer befriedigenden Lösung; vgl. Cerri, *Parmenide*, 260: „operazioni invisibili“:

sondern weil die Gestirne, durch welche die Sonne wandert, des Tags von ihrer grellen Licht überstrahlt und deshalb unsichtbar gemacht werden.¹⁵⁵ Trifft diese Deutung zu, so scheint die Folgerung unabweisbar, daß sich Parmenides bereits von der durch Sterne hindurchgehenden Bahn der Sonne Begriff machen konnte.¹⁵⁶ Einen zwar indirekten, jedoch sprechenden Beweis der Kenntnis der Sonnenbahn und ihrer Wendepunkte liefert die aëtianische Angabe, derzufolge Parmenides πρώτος ἄφώρισε τῆς γῆς τοῦς οἰκουμένους τόπους ὑπὸ ταῖς δυσὶ ζώναις ταῖς τροπικαῖς.¹⁵⁷ Den Sinn der Stelle traf richtig Döring, wenn er annahm, daß die beiden tropischen Zonen nicht die heutigen Zonen, sondern die Kreise am Himmel sind, die durch die Punkte des höchsten und tiefsten Mittagsstandes der Sonne gezogen und in die sphärische Erde projiziert werden. Nach Poseidonios war Parmenides der Urheber der Einteilung der Erde in fünf Zonen, wobei er der verbrannten Zone beinahe doppelt so große Breite zuwies, indem er sie nach auswärts über beide Wendekreise in die gemäßigten Zonen hinübergreifen ließ.¹⁵⁸ Von dem Charakter dieser Zonen erfahren wir Näheres im Zusammenhang mit Thales und Pythagoras, nach denen sie 1) die arktische - immer sichtbare, 2) die sommerliche Wende, 3) die Tag- und Nachtgleiche, 4) die winterliche Wende, und zuletzt 5) die antarktische - unsichtbare, heißen sollten.¹⁵⁹ Die beiden Tropenkreise schließen am Himmel einen Gürtel ein, unter dem die bewohnbaren Teile der Erde gelegen sind, dazwischen wird ein durch den Punkt des Mittagstandes der Sonne zur Zeit der Tag- und Nachtgleiche gelegter

in effetti, le influenze che il sole esercita sul mondo terrestre (ad es. evaporazione delle acque, stimolo alla crescita vegetale, etc.) non sono visibili nel loro attuarsi, nel loro processo causativo, debbono perciò essere ricostruite e postulate scientificamente, attraverso il ragionamento applicato all'esperienza"; Coxon, *The Fragments*, 228: „hidden actions'. P.'s use of it in connection with 'the pure lamp of the shining sun' is a deliberate and vivid paradox." Th. Bergk, *Parmenidea I*, in: *Kleine philologische Schriften*, Bd. II, hrsg. von R. Peppmüller, Halle, 1886, 71, schlug ἐργ' ἀρίδηλα vor.

¹⁵⁵ Vgl. Ch. Kahn, *On Early Greek Astronomy*, JHS XC, 1970, 105

¹⁵⁶ Als eine Anspielung an die Wendepunkte der Ekliptik ist wohl auch das Herakleitosfragment DK 22 B 94 (Plut. *de exil.* XI 604 A) zu verstehen, wo es heißt: "Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινὸς μιν Δίκης ἐπικουροὶ ἐξευρήσουσιν.

¹⁵⁷ Vgl. Aët. III 11, 4 = DK 28 A 44a

¹⁵⁸ Vgl. Strabo I 94 = DK 28 A 44a: „φησὶ δὴ ὁ Π. τῆς εἰς πέντε ζώνας διαρέσεως ἀρχηγὸν γενέσθαι Παρμενίδην, ἀλλ' ἐκείνον μὲν σχεδὸν τι διπλασίαν ἀποθαίνειν τὸ πλάτος τὴν διακεκαυμένην [τῆς μεταξὺ τῶν τροπικῶν] ὑπερίπτουσαν ἑκατέρων τῶν εἰς τὸ ἐκτὸς καὶ πρὸς ταῖς εὐκράτους.“

¹⁵⁹ Vgl. DK 41 a 7 = Aët. II 12, 2: „καλεῖται δ' αὐτῶν ὁ μὲν ἀρκτικός καὶ ἀειφανής, ὁ δὲ θερινὸς τροπικός, ὁ δὲ ἰσημερινός, ὁ δὲ χειμερινὸς τροπικός, ὁ δὲ ἀνταρκτικός τε καὶ ἀφανής.“

Kreis angenommen.¹⁶⁰ Soll nun diese Auslegung der Zonenlehre richtig sein, so ist damit auch ein Indiz für die Kenntnis sowohl der Äquatorial- wie der Wendekreise bereits zu Anfang des sechsten Jahrhunderts gewonnen.

Der betreffende Vers des zehnten, bei Clemens Alexandrinus aufbewahrten Fragments, seiner poetischen Bildkraft entkleidet und in die Gegenwartssprache umgesetzt, würde deshalb sehr ungefähr etwa folgendes besagen: „... (kennenlern wirst du) das Wesen des Aithers und alle Sternzeichen im Aither, und die Taten der heiligreinen Sonnenfackel, die, ihre Bahn durch die Gestirne ziehend, diese mit ihrem Glanz überstrahlt und so unsehbar macht, und woher sie entstanden, und wie der glanzäugige Mond, umherwandernd, die Gestirne am Nachthimmel durchzieht, und was sein Wesen ist...“¹⁶¹

Alle diese drei zu dem mittleren Bereich der kosmischen μίξις zusammengefaßten Kronen, d. h. Mond, Milchstraße mit Gestirnen und Sonne, bestehen aus Feuer von verschiedener Intensität, sie bilden gemeinsam offenbar die Sphäre des *Uranos*. Merkwürdig klingt die Nachricht bei Diogenes, daß Pythagoras als erster den *Uranos Kosmos* genannt habe, nach Theophrastos war es aber Parmenides und nach Zenon Hesiodos.¹⁶² Der Zuschreibung dieser Gleichstellung dem Pythagoras wird man nicht viel Glauben schenken können, zumal sie mit der bei Aëtios überlieferten „pythagoreischen“ Gliederung des Philolaos in Ὀλυμπος - κόσμος - οὐρανός in Widerspruch gerät;¹⁶³ ob jedoch diese Erfindung tatsächlich auf den Eleaten zurückzuführen sei, vermögen wir nicht zu sagen. Wir hätten dann jedenfalls eine Einteilung des Alls in Ὀλυμπος - κόσμος (= οὐρανός) - τὰ περίγεια (einschließlich der Erde) vor uns.

¹⁶⁰ A. Döring, *Das Weltsystem des Parmenides*, ZPhK 104, 1894, 170 ff.

¹⁶¹ 28 B 10, 1-5: εἴση δ' αἰθερίαν τε φύσιν τὰ τ' ἐν αἰθέρι πάντα | σήματα καὶ καθαρὰς εὐαγέος ἡελίοιο | λαμπάδος ἔργ' αἰδηλα καὶ ὀππόθεν ἐξεγένοντο, | ἔργα τε κύκλωπος πύση περίφοιτα σελήνης | καὶ φύσιν, κτλ.

¹⁶² DK 28 A 44₁ = Diog. Laert. VIII 48: [Πυθαγόρας] ἀλλὰ μὴν καὶ τὸν οὐρανὸν πρῶτον ὀνομάσαι κόσμον καὶ τὴν γῆν τρογγύλην, ὡς δὲ Θεόφραστος Παρμενίδην, ὡς δὲ Ζήνων Ἡσίοδον.

¹⁶³ DK 44 A 16 = Aët. II 7, 7: τὸ μὲν οὖν ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος, ἐν ᾧ τὴν εἰλικρίνειαν εἶναι τῶν στοιχείων, ὄλυμπον καλεῖ, τὰ δὲ ὑπὸ τὴν τοῦ ὀλύμπου φορὰν, ἐν ᾧ τοὺς πέντε πλανήτας μεθ' ἡλίου καὶ σελήνης τετάχθαι, κόσμον, τὸ δ' ὑπὸ τούτοις ὑποσέληνόν τε καὶ περίγειον μέρος, ἐν ᾧ τὰ τῆς φιλομεταβόλου γενέσεως, οὐρανόν.

Von diesem „rings umfassenden“ Himmel, οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα, erfahren wir ferner, daß „die Ananke ihn lenkend festband, die Grenzen der Gestirne zu halten“.¹⁶⁴ Dem Gedanken, daß *Ananke* den Kosmos umspannt, begegnen wir bereits in der pythagoreischen Tradition.¹⁶⁵ Dort handelt es sich allerdings um keine fatalistische Konzeption babylonischer Prägung, nach der das ganze Weltgeschehen einem höheren, in der unabänderlichen Bewegung der Gestirne sich kundgebenden Gesetz untergeordnet wäre,¹⁶⁶ sondern vielmehr um eine wohl schon dem älteren Pythagoreismus zuweisbare Angleichung des Kosmos zu dem von Gürteln umspannten Schiffsrumpf.¹⁶⁷ Diese Vorstellung vermittelt uns der eschatologische Mythos am Ende der Republik Platons (616 b ff.), wo die Seelen, von einer nicht näher bestimmten Stelle ihrer Jenseitswanderung herabblickend, zuerst ein gerades Lichtband sehen, das sich von oben über den ganzen Himmel und die Erde wie eine Feuersäule, nicht unähnlich dem Regenbogen, aber glänzend und reiner, hinzieht. Wenn sie nach einer weiteren Tagesreise dorthin gelangen, sehen sie in der Mitte des Lichtes, wie vom Himmel herab sich das Ende seiner Bänder erstrecke, denn dieses Licht sei ein Band des Himmel gewesen und habe, wie die Gürtel der Trieren, dessen ganzen Umschwung zusammengehalten. An den Gipfeln des Himmels ist die Spindel der Ananke befestigt, vermitteltst deren alle Umläufe in Schwung gesetzt werden. An ihr ist die Stange und der Widerhaken von Stahl, der Wirtel ist aber aus diesem und anderen Arten gemischt. In ihn sind dann weitere sieben

¹⁶⁴ DK 28 B 10, 5-7: εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα, | ἔνθεν [μὲν γὰρ] ἔφυ τε καὶ ὡς μιν ἄγουσ(α) ἐπέδησεν Ἀνάγκη | πείρατ' ἔχειν ἄστρον.

¹⁶⁵ Vgl. Actius I 25, 26 = Diels, *DG*, 321 b 4: Πυθαγόρας ἀνάγκην ἔφη περικεῖσθαι τῷ κόσμῳ, ferner auch *Theol. Arithm.* 60, De Falco: τὴν Ἀνάγκην οἱ θεολόγοι τῆ τοῦ παντός οὐρανοῦ ἐξωτάτη ἄντυγι ἐπηχοῦσι. vgl. W. Gundel, *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*, Gießen 1914, 19 f., 48 f., 61 ff.; H. Schreckenberg, *Ananke, Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs*, *Zetemata* 36, München 1964, 72-134

¹⁶⁶ Vgl. F. Cumont, *La mystique astrale dans l'Antiquité*, *Bulletin de l'Académie de Belgique*, *Classe des lettres*, 1909, 256 ff.

¹⁶⁷ H. Richardson, *The Myth of Er (Plato, Republic 616B)*, *CQ* XX, 3/4, 1926, 113-133 hat auf diese bemerkenswerte Parabel aufmerksam gemacht; es scheint, daß die Pythagoreer die Himmelskugel als Zug-, oder Lastschiff (ὀλκάς) aufgefaßt haben: DK 44 B 12 (Philolaos): καὶ τὰ μὲν τὰς σφαίρας σώματα πέντε ἐντί, τὰ ἐν τῷ σφαίρα πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀήρ, καὶ ὁ τὰς σφαίρας ὀλκάς, πέμπτον; es steht jedenfalls fest, daß sie das Zentralfeuer des Universums dem Grundbalken des Schiffes, dem Kiel (τρόπις), angeglichen haben, vgl. *Aët.* II 4, 15 = DK 44 A 17: τὸ δὲ ἡγεμονικὸν ἐν τῷ μεσαιτάτῳ πυρί, ὅπερ τρόπεως δίκην προυπεβάλετο τῆς τοῦ παντός σφαίρας ὁ δημιουργὸς θεός. Ist es auch der Grund gewesen, warum die Göttin inmitten der Sphären bei Aëtios Daimon Kybernetes heißt?

Wirtel eingepaßt, usw. Eine verwandte Konzeption mag wohl auch hinter der den Himmelskreis festhaltenden schicksalshaften Notwendigkeit des parmenideischen Kosmos gestanden haben. Merkwürdig ist dabei, daß wir derselben Vorstellung auch in der Beschreibung des (der Welt des Werdens und Vergehens transzendenten) ἐόν begegnen, das „starke Ananke in Bändern der Grenze hält, die es rings umschließt“: κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη | πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει, | οὔνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐόν θέμις εἶναι.¹⁶⁸ Es fragt sich, ob gerade dieses Merkmal, das sowohl den transzendenten Gott, τὸ ἐόν, wie auch die Welt der furchtbaren Mischung, den Kosmos, auszeichnet, als Indiz einer gewissen Korrespondenz zwischen diesen voneinander getrennten Bereichen aufzufassen wäre?

Die Sphäre des Uranos ist vom *Aither* umgeben. Obwohl von seiner Beschaffenheit außer dem Beinamen „gemeinsam“ nichts näheres verlautet, wird zumindest anzunehmen sein, daß er in einem der griechischen Anschauung üblichen Sinn als das sublimste und reinste, dem Göttlichen wesensverwandte Element des Universums gegolten habe. Wenn daher Cicero vom Parmenides sagt: *coronae simile efficit (στεφάνην appellat), continentem ardorem <et> lucis orbem qui cingit caelum, quem appellat deum...*, so ist sein Interpretament wohl nicht so auszulegen, daß die weltregierende Göttin mit einer den Himmel umzingelnden Krone gleichzusetzten wäre,¹⁶⁹ sondern daß die feuer- und lichterfüllte Krone, die unserer Rekonstruktion gemäß dem Aither entsprechen würde, das göttliche Prinzip enthält. Diese Auffassung bestätigt indessen der nachfolgende Satz: *in quo neque figuram divinam neque sensum quisquam suspicari potest.*¹⁷⁰

Sehr befremdlich klingt dagegen die Aussage des zehnten Fragments, daß es eine Mehrheit der »mata im Aither gebe.¹⁷¹ Wären nämlich unter σήματα die Sternbilder zu verstehen, so gerieten wir in Widerspruch mit den beiden obenangeführten Angaben, laut denen die ἄστρα (Gestirne, Sternbilder) sich im Uranos befinden und als πιλήματα des gemischten Feuers bezeichnet werden.¹⁷² Es hieße dann entweder, daß die Gestirne sich in

¹⁶⁸ DK 28 B 8, 30-32

¹⁶⁹ wie es sich etwa Coxon, *The Fragments*, 236, vorstellt.

¹⁷⁰ Cic. *de nat. deor.* I 11, 28 = DK 28 A 37

¹⁷¹ DK 28 B 10, 1-2 = Clem. Strom. V 138: εἴση δ' αἰθερίαν τε φύσιν τὰ τ' ἐν αἰθέρι πάντα | σήματα...

¹⁷² DK 28 B 10, 5 ff.; A 39; Es handelt sich offensichtlich um Verdichtungen des uranischen Feuers, denn reines Feuer ist dünn und fein und verdichtet sich nicht.

einem Bereich vorfinden, der elementarisch reiner ist, als sie selbst, was wohl nicht angeht, oder aber, daß Uranos und Aither eins sind, was wiederum bestimmten Angaben widerspricht. Eine andere Erklärung besteht darin, daß mit den σήματα die Planeten gemeint sind.¹⁷³ Diese Möglichkeit würde allenfalls in der Aussage eine Stütze finden, nach der Parmenides Eos und Hesperos die Stelle im Aither angewiesen hatte.¹⁷⁴ Dagegen spricht jedoch, daß es in den uns bekannten Quellen so gut wie keinen Beleg für die Bezeichnung des Planets als σῆμα vorliegt, und ferner, daß nach der einschlägigen Stelle der Philosoph nicht bloß von Eos und Hesperos, sondern schlechtweg von „allen Zeichen“ (πάντα σήματα) im Aither erfahren haben soll. Auf eine endgültige Erklärung dieser Stelle wird man deshalb vorerst verzichten müssen. Wir können zumindest für ziemlich gesichert halten, daß Parmenides dem Morgen- und Abendstern, deren Identität nach einigen Pythagoras, nach anderen aber Parmenides als erster erkannt habe,¹⁷⁵ den höchsten Platz in seiner Sphäre angewiesen hatte. Daß er sich über die Bewegungen der übrigen vier Planeten höchstwahrscheinlich noch keine präzisere Vorstellung machen konnte, legt schon die Tatsache nahe, daß er den Fixsternhimmel unter den Venusstern und die Sonne ordnet, und somit allem Anschein nach noch nicht über die (erst aufgrund einer längeren Beobachtungsaktivität gewonnene) Kenntnis von Bedeckungen der Fixsterne durch Planeten verfügt.¹⁷⁶ Es scheint eher, daß der Autor dieses Systems einer

¹⁷³ Nach Tarán, *Parmenides*, 242 und Coxon, *The Fragments*, 227 deuten die σήματα auf Sterne. Die σήματα πολλά tauchen abermals in der Rede der Göttin auf, wenn sie den κοῦρος unterweist, daß es auf dem Wege des Seins viele Zeichen gibt (DK 28 B 8, 1-3 = *Simpl. in Phys.* 145, I - 146, 25): ...μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο | λείπεται ὡς ἔστιν ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι | πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὼν κτλ.; hier kann jedoch trotz W. Kranz, *Über Aufbau und Bedeutung des Parmenideischen Gedichtes*, SBPAW 47, 1916, 1166 u. E. A. Havelock, *Parmenides and Odysseus*, Harvard Studies in Classical Philology 5, 1958, 134 schwerlich von Konstellationen die Rede sein.

¹⁷⁴ Aët. II 15, 7 = DK 28 A 40a

¹⁷⁵ Diog. Laert. VIII 14 = DK 28 A 40 a, *ibid.*, IX 23 = DK 28 A 1; Von einer Entdeckung im 5. Jhd. v. Chr. läßt sich allerdings nicht mehr reden; den altionischen Physikern waren zumindest die Grundelemente der babylonischen Astronomie bekannt. Die Babylonier, die den Planeten Venus ὁ Νιν.Δαρ.Αν.Να, „bunte Herrin des Himmels“, nannten, wußten über die Identität von Abend- und Morgenstern zumindest seit der Zeit des Ammizaduga (1581-1561 v. Chr.). Bescheid, vgl. van der Waerden, *Anfänge der Astronomie*, 49

¹⁷⁶ Dies besagt, daß die Diskussion, ob Parmenides außer dem Venusstern noch andere Planeten gekannt habe, in der Tat gegenstandslos ist; P. Tannery, *La physique*, 283 setzt die Kenntnis von fünf Planeten schon bei den „ersten Pythagoreern“ voraus, zu denen er auch Parmenides rechnet. Obwohl die Kenntnis von fünf Planeten in der babylonischen Sternkunde seit ältester Zeit anzunehmen ist, läßt sich nicht mit voller Sicherheit feststellen, wann und unter

althergebrachten hieratischen Kosmologie verpflichtet bleibt, die eine auf orientalische Vorbilder zurückführende Zusammenfassung von Sonne, Mond und Venusstern im Gegensatz zu den Fixsternen zum Grundpostulat hat.¹⁷⁷

Das στερεόν, das alle Kronen wie eine *Mauer* umzingelt, haben wir vorläufig als eine zu dem System der miteinander verwebten Kronen nicht hinzugehörnde Grenzmauer des Universums definiert. Von ihrer Form ist uns zwar nichts Näheres überliefert, doch wird man infolge der Gleichgewichtigkeit der im gleichen Abstand von den Grenzen des Weltalls schwebenden Weltkugel auf deren durchwegige Gleichheit mit sich selbst, also auf Sphärizität schließen dürfen. Es ist andererseits ungewiß, ob man diese feste Hülle ohne weiteres auch als identisch mit dem im elften Fragment erwähnten ὄλυμπος ἔσχατος hinstellen darf.¹⁷⁸ Olympos tritt bei Homer wie in späterer Überlieferung meistens als synonym mit Uranos auf,¹⁷⁹ die Homerscholien erklären ihn als den äußersten Bereich des Universums und den Gegenpol des Tartaros;¹⁸⁰ es fehlt auch nicht an Stellen, wo Olympos und Aither zusammen genannt werden.¹⁸¹ Da aber im elften Fragment

welchen Umständen sie in die griechische Astronomie Eingang fand. F. Cumont, *Les noms des planètes et l'astrolatrie chez les Grecs*, L'Antiquité Classique IV, 1, 1935, 8 ff. und H.-G. Gundel in RE, s. v. *Planeten*, 2023, 2029 waren des Dafürhaltens, daß die fünf Planeten Saturn, Juppiter, Mars, Venus den Griechen noch vor der Zeit des Philolaos bekannt geworden waren, wenn auch ihre Namen erst in der zweiten Hälfte des 4. Jhdts. festgelegt wurden. Der Terminus οἱ πλάνητοι wird in der uns erhaltenen Literatur zuerst bei Demokrit für Sonne, Mond und Venusstern benutzt, Aët. II 15, 3 = DK 68 A 86; er sollte auch eine Schrift mit dem Titel περὶ τῶν πλανήτων verfaßt haben, Diog. Laert. IX 46 = DK 68 B 5 b H.-G. Gundel, *ibid.*, 2040 schließt u. a. aus Plat. *Tim.* 39 C, *leg.* 822 a, *Epinomis* 986 e, daß die einzelnen Planetennamen höchstens einem engen Kreis von Fachleuten bekannt waren.

¹⁷⁷ Vgl. H.-G. Gundel in RE, s. v. *Planeten*, 2043

¹⁷⁸ Vgl. *Das Weltsystem*, 172 f.; diese Erklärung wird später mit Zurückhaltung behandelt, vgl. *Ein Wort pro domo*, 229; A. Finkelberg, *The Cosmology*, 317; Tarán, *Parmenides*, 241 setzt die Identität von τὸ περιέχον στερεόν (A 37) mit οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα (B 10, 5) und ὄλυμπος ἔσχατος (B 11, 2-3) voraus.

¹⁷⁹ Belegstellen bei W. M. Sale, *Homeric Olympus and Its Formulae*, *AJPh* 105, 1984, 1-28

¹⁸⁰ Schol. ad Il. VIII 13: ἐς Τάρταρον ὡς τὰ οὐράνια τρία διαστήματα ἔχει, ἀέρα μέχρι νεφελῶν, εἶτα αἰθέρα μέχρι τῶν φαινομένων, οὕτως καὶ ἀπὸ γῆς εἰς Ἄιδου, ἀπὸ δὲ Ἄιδου εἰς Τάρταρον· ἐναντίος δὲ Ὀλύμπῳ ὁ Τάρταρος· ὁ μὲν γὰρ οὐποτ' ἀνέμοισι τινάσσεται οὐδέποτ' ὄμβρω.; vgl. Eustath. 694, 45; Damasc. II 88 R: ἤδη γὰρ οἱ μετὰ τὸν νοητὸν κόσμον ἐν ἑαυτοῖς διαστάντες διάκοσμοι, ὡς οὐρανὸν ἐν ἐκάστῳ εἶναι καὶ ἔτι πρὸ τούτου Ὀλυμπον· εἶτα ἐξῆς τὰ ἄλλα στοιχεῖα, ἀνάλογον τοῖς τῆσδε, καὶ πρὸς ἅπασιν τὸν Τάρταρον ἔσχατον, ἀντίξουν ὄντα τῷ Ὀλύμπῳ.

¹⁸¹ Aristoph. *Thesm.* 1069; Apoll. Rhod. III 159 f.: αὐτὰρ ἔπειτα πύλας ἐξήλυθεν Οὐλύμπιοι | αἰθερίας; Nonn. *Dion.* XXV 123 f., XXIX 320 ff., XXXV 304f.; *Anth. Pal. App.* VI 266, 3. 6; Ovid. *fast.* I 307; III 415 ff.; Lucan. VII 478; Martial IX 3, 3; Verg. *Aen.* VI 579 (*ad aetherium Olympum*), VIII 319, X 621

Olympos, Aither und die drei den Uranos bildenden Sphären der Sonne, des Mondes und der Milchstraße nebeneinander auftreten, scheint auch der Schluß berechtigt, daß sich Parmenides Olympos als einen sowohl von Uranos wie auch von Aither getrennten Bereich gedacht habe.¹⁸² In diesem Fall bliebe nur die das Weltall umschließende Mauer als die einzige mit dem Olympos identifizierbare Sphäre übrig; eine Mutmaßung, die sich jedoch auf kein gesichertes Zeugnis stützen kann.¹⁸³

¹⁸² Nach Coxon, *The Fragments*, 231 ist Olympos als Limit des physischen Universums mit Uranos assoziiert, wenn auch nicht identifiziert; Karsten, *Parmenidis reliquiae*, 125; F. Susemihl, *Zum zweiten Theile*, 213; Cerri, *Parmenide*, 263 f. halten Olympos für identisch mit Uranos.

¹⁸³ Eine Entsprechung hat die Vorstellung von der das Weltall umschließender Hülle in der ps.- hippokratischen Schrift *De hebdomadibus*, deren Entstehungszeit auf das 5. Jhdt. v. Chr. geschätzt wird; zur Datierung vgl. M. L. West, *The Cosmology of 'Hippocrates' De Hebdomadibus*, CQ N. S. 21, 2, 1971, 384. Dort heißt die höchste kosmische Sphäre *inseparabilis soliditas* = ἄκριτον πάχος, (c. 6); von der Beschaffenheit dieser Hülle, die wohl auch Ὀλύμπιος κόσμος bezeichnet worden war (c. 2), gibt es keine allgemein akzeptierte Deutung, vgl. W. H. Roscher, *Über Alter, Ursprung und Bedeutung der Hippokratischen Schrift von der Siebenzahl*, Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 28, 1911, 56 ff.; Pfeiffer, *Studien*, 30 ff.; W. Kranz, *Kosmos und Mensch in der Vorstellung frühen Griechentums*, Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, N. F., Fachgruppe I, Bd. 2, 1936-38, 128 u. 131; nach A. Olerud, *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*, Diss. Uppsala 1951, 56 ff. handelt es sich um eine makrokosmische Analogie von der menschlichen Haut oder der Membrane eines Embryos; laut L. A. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology*, Leiden 1968, 94 f. wird in der iranischen Tradition der Himmel, *asman*, als von einer Mauer umschlossen vorgestellt. Der Name dieser Mauer, Harburz, ist eine Variante des Namens des nordiranischen Berges Elborz, der - ähnlich wie der griechische Olympos - zum kosmischen Berg umgedeutet wurde. In der ältesten kosmologischen Spekulation der Buddhisten begegnen wir der Idee von den sieben Ringgebirgen, die um den Zentralberg Meru als Zentrum herumliegen und deren Höhe und Entfernung von einander nach innen hin in geometrischer Progression zunehmen, vgl. W. Kirfel, *Die Kosmografie der Inder*, Bonn / Leipzig 1920, 185 f. Es stellt sich die Frage, ob die Vorstellung von dem περιέχον στερεόν nicht zuletzt nur eine Fortentwicklung der altertümlichen Idee einer die Welt umgebenden Ringmauer gewesen sein dürfte.

V.

Nachdem wir das parmenideische Weltsystem in seinen einzelnen Teilen behandelt haben, sollen nun zum Abschluß in aller Kürze seine wichtigsten Züge herausgehoben werden. Es muß zunächst festgestellt werden, daß es sich um einen sehr archaischen Weltentwurf handelt: das Weltgebäude besteht aus drei übereinander geordneten Schichten: den περίγεια, dem Uranos und der hyperuranischen Sphäre (Aither), wobei die mittlere Sphäre abermals in drei Bereiche, diejenige der Mondkrone, der Krone der Gestirne mit der Milchstraße und der Sonnenkrone, zerfällt. Die primitive Einteilung des Weltalls in drei Bereiche finden wir schon im Rig Veda, wo von *bhur* (Erde), *bhuvah* (Atmosphäre) und *sva* (Himmel) die Rede ist, jede von diesen Sphären wird jeweils in drei Schichten unterteilt. Über Herkunftsgebiet und Alter dieser primitiven Kosmologie lassen sich freilich nur Mutmaßungen anstellen; überraschenderweise hat W. Kirfel auf Grund zahlreicher morphologischer Übereinstimmungen auf die Abhängigkeit der indischen von der babylonischen Kosmologie geschlossen.¹⁸⁴ Diese sehr verbreitete Vorstellung von drei Himmeln ist zumindest seit dem 5. Jhd. v. Chr. in der griechischen,¹⁸⁵ chaldäischen und persischen Überlieferung belegt, und ihr Fortleben läßt sich bis ins Christentum,¹⁸⁶ den Mandäismus und Manicheismus weiterverfolgen.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Vgl. R. F. Gombrich, *Ancient Indian Cosmology*, in: *Ancient Cosmologies*, ed. C. Blacker & M. Loewe, London 1975, 112 ff.; Die Annahme von drei (oder vier) Himmelssphären ist übrigens auch aus Babylonien bekannt, vgl. H. Winckler, *Himmels- und Weltenbild der Babylonier*, *Alter Orient* 3, Heft. 2/3, Leipzig 1903, 25 f.; W. Kirfel, *Die Kosmografie der Inder*, 33 ff. Es handelt sich u. a. um die Vorstellung des himmlischen Ozeans, die durch die primitive Naturerkenntnis nicht notwendig vermittelt wird; ferner um diejenige des nördlichen Weltberges, und nicht zuletzt um die Idee der Drei- und Siebenzahl, die in der Weltgliederung in drei, bzw. sieben Himmel ausgedrückt wird. Die letztgenannte Idee ist, nach Kirfels Vermutung, von Babylon aus einerseits nach Westen zu den Völkern Vorderasiens und andererseits nach Osten zu den Iranern und Indern gewandert.

¹⁸⁵ Zu den drei siderischen Sphären der pseudohippokratischen Schrift *De hebdomadibus*, vgl. W. Kranz, *Kosmos und Mensch*, 142

¹⁸⁶ So behauptet Paulus (II Kor. 12), er sei in den dritten Himmel und dann in das Paradies aufgefahren.

¹⁸⁷ Vgl. F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1949, 173 u. 185; H. Puech, *Mani et le Manichéisme*, 172₃₂₁

Als ein archaischer Zug dieses kosmologischen Systems mag ferner gelten, daß hier im Gegensatz zu den die Kenntnis der planetarischen Umlaufzeiten voraussetzenden Kosmologien die Fixsternsphäre unter die Sonnensphäre gestellt wird.¹⁸⁸ Allerdings steht Parmenides mit dieser Anordnung auf dem griechischen Kulturgebiet keineswegs vereinzelt da. Von Anaximandros wird berichtet, er habe zuoberst die Sonne, dann den Mond, die Fixsterne und zuunterst die Planeten gestellt; dem Metrodoros von Chios und dem Krates wird die gleiche Ordnung zugeschrieben.¹⁸⁹ Ähnlich wie Parmenides stellte auch Leukippos die Sonne zuoberst, den Mond zuunterst, dazwischen die übrigen (Sterne).¹⁹⁰ Ob die Griechen dieses System von den Persern oder gar von den Chaldäern übernommen haben, die nach Diodor¹⁹¹ ebenfalls die Sphäre der Fixsterne unter die Planeten reichten, oder ob es als eine auf einer rudimentären Himmelsbeobachtung gegründete Anschauung völlig eigenständige Schöpfung anzusprechen ist, muß dahin gestellt bleiben. Es ist jedenfalls von Interesse, daß sowohl das archaische wie dasjenige von der Kenntnis der Planeten und ihrer Umlaufzeiten ausgehende System seit ältester Zeit nebeneinander bestanden haben, da wohl schon die älteren Pythagoreer die richtige Anschauung über die Fixsternsphäre als die äußerste hegten.

Der das ganze kosmologische System des Parmenides am stärksten beherrschende Gedanke ist zweifellos die Gegenüberstellung von zwei gleichgewichtigen Prinzipien, dem Feuer und der Erde, die im Zentrum der kosmischen Kronen durcheinandergehen und aus deren Vermischung die phänomenale Welt entsteht. Während im Zentrum das Dunkle und Dichte, am äußersten Umkreis das Dünne und Leichte herrscht, gibt es dazwischen ein von oben nach unten sich stetig änderndes Mischungsverhältnis dieser Prinzipien. In dem kosmogonischen Mischprozeß wird jedes der beiden elementar reinen Prinzipien durch sein Oppositum getrübt, was eine angesichts des wahrhaft Seienden zwar minderwertige, dennoch wohlgeordnete Welt zum Ergebnis hat. Wenn aber dieses Prozeß

¹⁸⁸ Aus den knappen Resten der parmenidesischen Kosmologie läßt sich in der Tat nicht mit voller Sicherheit erschließen, ob im parmenideischen Weltsystem die Mondsphäre unterhalb oder oberhalb der Milchstraße (als deren Ausscheidung sie gedacht ist) situiert war.

¹⁸⁹ DK 12 A 18 = Aët. II 15, 6: Ἄ. καὶ Μητρόδωρος ὁ Χίος καὶ Κράτης ἀνωτάτω μὲν πάντων τὸν ἥλιον τετάχθαι, μετ' αὐτὸν δὲ τὴν σελήνην, ὑπὸ δὲ αὐτοὺς τὰ ἀπλανῆ τῶν ἄστρον καὶ τοὺς πλάνητας.

¹⁹⁰ DK 67 A 1 = Diog. Laert. IX 33: εἶναι δὲ τὸν τοῦ ἡλίου κύκλον ἐξώτατον, τὸν δὲ τῆς σελήνης προσγειότατον, τῶν ἄλλων μεταξὺ τούτων ὄντων.

¹⁹¹ II 30, 6

als „unselig, furchbar“ bezeichnet wird, „πάντων γὰρ στυγεροῦ τόκου καὶ μίξιος ἄρχει [sc. δαίμων]...“, so ist der Schluß berechtigt, daß alles, was in diesem Kosmos Produkt der Vermischung ist, als verunglückt angesehen wird.¹⁹² Verfehlt ist also alles Entstehen und Vergehen, lügnerisch sind die Sinne und das übliche Bewußtsein des Menschen, das von dem Mischungsverhältnis der Elemente abhängt. Die Befreiung von den Fesseln des Truges liegt in der Erkenntnis der ewig seienden Wahrheit, die dem Philosoph durch göttliche Gnade geoffenbart wird.

Um dieser Wahrheit teilhaftig zu werden, muß er zum Himmel auffahren und dort die Dies- und Jenseits trennende Schwelle überschreiten. Auf dieser Jenseitsreise verläßt er in der Begleitung der Heliostöchter das Haus der Nacht, das wohl der sublunaren Region entspricht, durchdringt die Sphäre des Mondes, und kommt schließlich bei der mittleren Sphäre der gleichmäßigsten Mischung, der Milchstraße, an. Dort, nah an den Wegen des Tages und der Nacht, befindet sich das von Dike bewachte aitherische Tor und in ihm die Seelenrichterin, die den Ankömmling mit Handschlag feierlich empfängt und in das Mysterion der Wahrheit einweihet. Die Göttin Dike, die auf den unteritalienischen Vasenbildern den Heroen auf ihrem Weg zum Hades Beistand leistet, der im Tor klaffende Schlund und die zwei Wege, die wohl kaum anders als eine Nachbildung der unterweltlichen Wegscheide zu fassen sind,¹⁹³ stellen in diesem poetischen Gebilde die altbekannten Symbole der Unterwelt dar. Es besteht somit aller Grund anzunehmen, daß Parmenides ganz im Sinn der pythagoreischen Eschatologie die Unterwelt auf den Himmel übertragen hat; galt doch nach einer dem Pythagoras zugeschriebenen Geheimlehre die Milchstraße als das himmlische Totenreich, oder laut Herakleides Pontikos als ein Weg, auf dem die Seelen durch den himmlischen Hades wandern.¹⁹⁴

¹⁹² Zu dem pessimistischen Charakter des Ausdrucks *στυγερός* („odieux comme la Styx“) vgl. Conche, *Parménide*, 225 f. Zu den Parallelen mit der gnostischen Weltablehnung vgl. J. Mansfeld, *Bad World and Demiurge: A Gnostic Motif from Parmenides a. E. to Lucretius a. Philo*, in: *Studies in Gnosticism and Hellenistic Rel. pres. to G. Quispel*, ed. R. van den Broek / M.J. Vermaseren, Leiden 1981, 261-314

¹⁹³ M. M. Sassi, *Parménide al bivio. Per un'interpretazione del Proemio*, PP XLIII, 1988, 383-396

¹⁹⁴ Zum Motiv der Übertragung des Totenreichs in den Himmel vgl. Ioan P. Couliano, *Démonisation du cosmos et dualisme gnostique*, RHR 98, 1979, 3-40

Die im Prooimion mit so leuchtenden Farben wiedergegebene Himmelsreise zu Roßgespann hat zweifellos die Wurzel in der ekstatischen Mystik, die in den orphisch-pythagoreischen Kreisen des 6. Jahrhunderts blühte und deren Zweck in der Antizipation der Himmelsreise der abgeschiedenen Seele lag. Die Seele des der Gottheit Wohlgefälligen wird nach dieser eschatologischen Vorstellungsreihe über die himmlischen Regionen zum Wohnort des ewigen Lichtes emporgetragen, wo sie aller weltlichen Beimischung frei, die Ewigkeit erlangt und in der Schau des ewig Göttlichen verweilt. Die Auffahrt zum höchsten Himmel wird, wie bekannt, in manchen Fällen als eine Reise durch drei himmlische Sphären beschrieben. Der unsterbliche und reinste Teil des Menschen, seine Seele, durchwandert die Sphäre des Mondes, die Sonnensphäre, die Sphäre der Fixsterne und schwingt sich bis zum vierten Himmel auf, wo sie mit den Göttern wohnt.¹⁹⁵ Doch die Himmelfahrt des Parmenides führt nicht bis zur höchsten Region des Aithers empor, sondern endet allem Anschein nach schon am himmlischen Tor. Dem Dichter wird nicht beschieden, von seinem irdischen Ursprung vollkommen gelöst zu werden, wie dem Pamphylier Er, wird auch ihm nicht vergönnt, aus der Quelle des Vergessens zu trinken und ewige Loslösung aus dem Rad der Geburten zu erreichen.

¹⁹⁵ Vgl. J. Flamant, *Sotériologie et systèmes planétaires*, in: *La sotériologia dei culti orientali nell' Impero Romano*, Atti del Coll. Int., Roma 24-28 Sett. 1979, a cura di Ugo Bianchi & Maarten J. Vermaseren, Leiden 1982, 226 u. 233. Die Himmelfahrt durch drei kosmische Sphären kann man am deutlichsten in iranischen Quellen beobachten, wo die von der nach dem Jenseits dahineilenden Seele durchlaufenen Himmelsstationen folgendermaßen aufgezählt werden: zunächst kommt Hara-Berezaiti, dann nacheinander die Sterne, der Mond, die Sonne, und schließlich Garôdemâna (anfangsloses, unendliches Licht, αἰθήρ); nach den Pahlevitexten führt die Reise durch die Station des Feuers hindurch, um über Sterne, Mond und Sonne ins Garôdemâna zu gelangen. Diese Systeme kennen also drei Himmel, durch welche man zur vierten göttlichen Sphäre auffahren kann; vgl. Eisler, *Weltenmantel I*, 903, W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, ARW 4, 1911, 156 ff.; F. Cumont, *Lux perpetua*, 143; die bekannten Belegstellen sind von W. Burkert, *Iranisches bei Anaximandros*, RhM 106, 1963, 107 ff. zusammengestellt worden; Eine merkwürdige Analogie zu diesem Vorstellungskomplex bietet eine Stelle aus Brhadanyaka - Up. V, 10 = *Satapatha-Brahmana* XIV 8, 12, wo der Jenseitsweg der Seele folgendermaßen geschildert wird: „Wenn der *purusa* (= „Mensch“ oder „Seele“) aus dieser Welt abscheidet, so geht er in den Wind (= in die Luft) ein. Dieser öffnet sich für ihn dort so weit, wie die Öffnung (Nabe) eines Rades: durch diese (Öffnung) schreitet er in die Höhe. Er gelangt zur Sonne. Diese öffnet sich für ihn dort so weit, wie die Öffnung eines *Alambara* (eine Art Trommel): durch diese (Öffnung) schreitet er in die Höhe. Er gelangt zum Monde. Dieser öffnet sich für ihn so weit, wie die Öffnung eines *Dundubhi* (eine Art Trommel). Durch diese (Öffnung) schreitet er in die Höhe. Er gelangt in die Welt, in der es keinen Kummer, keinen Frost (oder: Winter) gibt. In dieser wohnt er ewige Jahre.“ Zit. nach J. Hertel, *Die Himmelstore im Veda und im Awesta*, Indo-iranische Quellen und Forschungen II, Leipzig 1924, 46.

Er wird jedoch auf dem göttlichen Scheideweg sowohl zur Wahl des allein zulässigen, zur Erkenntnis des ewig wahren und göttlichen Prinzips führenden Weges aufgemuntert, wie auch über den Grund des menschlichen Irrtums unterwiesen. Die Ewigkeit und Erlösung von den Bändern der Sinnlichkeit und des Werdens erlangt er schon in diesem Leben durch die Befolgung des allein richtigen, zur Erkenntnis des Göttlichen führenden Weges.