

181 pff
BURKERT, W.
1969

Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras

(Otto Seel zum 60. Geburtstag am 14. Januar 1967 überreicht)

Der antike Philosophiehistoriker, der das Proömium des Parmenides erkenntnistheoretisch interpretiert und damit Sextus veranlaßt hat, es in die Abhandlung *περί κριτηρίου* aufzunehmen,¹ verstand die Verse allegorisch, wobei denn der 'Weg' der Logos, die 'Pferde' die unvernünftigen Triebe, die 'Wagenräder' die Ohren, die 'Sonnenmädchen' die Augen sein sollen. Wir lächeln über solche Kuriositäten; doch fällt es auch den bedeutendsten modernen Interpreten² des Parmenides schwer, ohne ein gewisses Maß an Symbolik und Allegorese auszukommen. "Parmenides is plainly allegorizing", schrieb C. M. Bowra (39), wie schon Hermann Diels zur Erklärung der *Ἡλιάδες κοῦραι* formulierte: "Jeder mythologische Rückstand ist hier in der rein logisch gedachten Allegorie verdampft" (50). Vorsichtiger spricht Hermann Fränkel von einer "Bildersprache", die jedoch "ebenso eindrucksvoll, wie . . . durchsichtig" sei (*Dichtung und Philosophie* 400,7); bei Deichgräber (41) liest man: "Alles ist Gleichnis". Die Reaktion ist nicht ausgeblieben; die beiden jüngst erschienenen sehr gründlichen Dissertationen von Mansfeld und Tarán begegnen sich bei aller Verschiedenheit darin, daß sie gegen alle symbolische Sublimation das nüchtern-wörtliche Textverständnis betonen; Mansfeld fordert, die Offenbarung "buchstäblich" (223) zu nehmen, Tarán bekämpft als Grundfehler der Interpretation "giving to the proem a meaning not directly expressed by the words themselves" (30).

Die symbolische Auffassung freilich ist von einer geradezu verführe-

¹ Sextus Emp. M 7,111 ff.; die Quelle ist nicht sicher zu benennen, vgl. die Diskussion bei Tarán 19 ff.; mit Recht sucht man sie im Bereich der historischen Selbstbesinnung der Philosophie im 1. Jh. v. Chr. (vgl. O. Gigon *Entretiens Fondation Hardt* 3, 1955, 25 ff.), insofern im Einflußbereich des Poseidonios; Sextus selbst (Tarán 21) ist diese Allegorese, die immerhin eine eigentümliche Form des Ernst-Nehmens ist, nicht zuzutrauen. Zum Gesamtproblem der Allegorese: O. Seel, *Antike und frühchristliche Allegorik*, Festschr. Peter Metz (1965) 11-45.

² Vgl. die Literaturübersichten bei Untersteiner, Mansfeld, Tarán. Die wichtigste Literatur, die hier nur mit Autorennamen zitiert wird, ist am Ende dieses Aufsatzes zusammengestellt.

BURKERT W., *Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras*; cf. Parmenides.

BURKERT W., *Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras*: *Phronesis* XIV 1969 1-30. | Le voyage de Parménide au royaume de la Vérité ne doit pas être interprété, comme on le fait généralement, comme une ascension; car pour la pensée primitive l'au-delà n'est pas « au-dessus », mais simplement « très loin ». Au terme de son voyage, Parménide est accueilli par Nyx, la Déesse tout court de l'initié aux mystères. Le début du poème est à mettre en rapport non seulement avec Hésiode, mais aussi avec Épiménide de Crète, avec l'épopée de Gilgamesh, avec la caverne de la Sibylle de Cumae et surtout avec la katabasis de Pythagore.

Phronesis
XIV 1969 1-30

VU 36

Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras

(Otto Seel zum 60. Geburtstag am 14. Januar 1967 überreicht)

Der antike Philosophiehistoriker, der das Proömium des Parmenides erkenntnistheoretisch interpretiert und damit Sextus veranlaßt hat, es in die Abhandlung *περὶ κριτηρίου* aufzunehmen,¹ verstand die Verse allegorisch, wobei denn der 'Weg' der Logos, die 'Pferde' die unvernünftigen Triebe, die 'Wagenräder' die Ohren, die 'Sonnenmädchen' die Augen sein sollen. Wir lächeln über solche Kuriositäten; doch fällt es auch den bedeutendsten modernen Interpreten² des Parmenides schwer, ohne ein gewisses Maß an Symbolik und Allegorese auszukommen. "Parmenides is plainly allegorizing", schrieb C. M. Bowra (39), wie schon Hermann Diels zur Erklärung der *Ἡλιάδες κοῦραι* formulierte: "Jeder mythologische Rückstand ist hier in der rein logisch gedachten Allegorie verdampft" (50). Vorsichtiger spricht Hermann Fränkel von einer "Bildersprache", die jedoch "ebenso eindrucksvoll, wie . . . durchsichtig" sei (*Dichtung und Philosophie* 400,7); bei Deichgräber (41) liest man: "Alles ist Gleichnis". Die Reaktion ist nicht ausgeblieben; die beiden jüngst erschienenen sehr gründlichen Dissertationen von Mansfeld und Tarán begegnen sich bei aller Verschiedenheit darin, daß sie gegen alle symbolische Sublimation das nüchtern-wörtliche Textverständnis betonen; Mansfeld fordert, die Offenbarung "buchstäblich" (223) zu nehmen, Tarán bekämpft als Grundfehler der Interpretation "giving to the proem a meaning not directly expressed by the words themselves" (30).

Die symbolische Auffassung freilich ist von einer geradezu verführe-

¹ Sextus Emp.M 7,111ff.; die Quelle ist nicht sicher zu benennen, vgl. die Diskussion bei Tarán 19ff.; mit Recht sucht man sie im Bereich der historischen Selbstbesinnung der Philosophie im 1.Jh.v.Chr. (vgl. O. Gigon *Entretiens Fondation Hardt* 3, 1955, 25ff.), insofern im Einflußbereich des Poseidonios; Sextus selbst (Tarán 21) ist diese Allegorese, die immerhin eine eigentümliche Form des Ernst-Nehmens ist, nicht zuzutrauen. Zum Gesamtproblem der Allegorese: O. Seel, *Antike und frühchristliche Allegorik*, Festschr. Peter Metz (1965) 11-45.

² Vgl. die Literaturübersichten bei Untersteiner, Mansfeld, Tarán. Die wichtigste Literatur, die hier nur mit Autorennamen zitiert wird, ist am Ende dieses Aufsatzes zusammengestellt.

rischen Evidenz. Zwei Bilder sind es, die, wie man meint, den Schlüssel zum Verständnis an die Hand geben: der Weg des Parmenides zur Göttin führe von unten nach oben – von einer "Auffahrt" sprechen Fränkel (*Wege und Formen* 158) wie Deichgräber (pass.)³ –, und: der Weg führe vom Dunkel zum Licht, "from night to day" (Bowra, 39), "from error to enlightenment" (Raven 268).⁴ So habe Parmenides persönlich sein Erkennen erlebt: "Er hatte im Denkakt die Erfahrung des Aufstiegs . . . er erlebte ein göttliches Licht in der Klarheit des Wahren" (Deichgräber 42): "jedesmal wenn er seine großen Gedanken durchdachte, fühlte er sich emporgetragen in ein Reich des Lichts jenseits der irdischen Dinge" (Fränkel, *Dichtung und Philosophie* 399). Demgegenüber scheint die wörtliche Interpretation in mannigfachen Aporien steckenzubleiben. Am entschiedensten formulierte Fränkel: "So wird das eine und selbe, der Aufstieg von der Nacht zum Licht, in drei Versen (9-11) nicht weniger als viermal symbolisiert . . . Jedes dieser Dinge meint den Durchbruch des Geistes zur Klarheit. Nimmt man diese Bedeutung fort um den Bildern einen Eigenwert zu geben, so wird das Ganze verworren und haltlos" (*Wege und Formen* 161). Anders etwa Hesiod: zwar läßt auch seine 'Dichterweihe'⁵ sich psychologisch deuten – "dem jungen Hirten . . . wurde es klar daß ihm ein geistiges Reich . . . zugänglich war" (Fränkel *Dichtung und Philosophie* 106) –, doch die Schilderung, wie die Musen vom Helikon die Hirten besuchen und den Lorbeerzweig überreichen, ist in sich geschlossen, anschaulich und einleuchtend. Der Interpret des Parmenides-Proömiums dagegen stößt sich an "unleugbaren Seltsamkeiten und Ungeschicklichkeiten" (Diels 22). Dagegen hilft auch kaum die Auskunft Taráns, das Proömium sei "only a literary device" (31) – es sei denn man wollte dies als Aufforderung verstehen, die Einzelheiten nicht so ernst zu nehmen.

Doch vielleicht bestehen die 'Seltsamkeiten', Lücken und Unklar-

³ Richtig Diels 8: "Wir hören nicht einmal, ob es hinab oder hinauf geht". Von einer Katabasis sprachen Gilbert (35) und Morrison. Vgl. Anm. 32.

⁴ Vgl. auch u.a. Diels 50, Kranz 1165. B 8,59 νόκτ' ἀδᾶν scheint, wie oft hervor-gehoben, *e contrario* zu bestätigen, daß Parmenides Licht und Erkenntnis assoziierte. Classen verweist ferner darauf, daß in Hesiods Theogonie (212.224.227) Träume, Trug, Vergessen zum Geschlecht der Nacht gehören, und daß bei Akusilaos *FGrHist* 2F6b Aither und Metis Geschwister sind. Doch eine andere Frage ist, ob darum wirklich die Heliaden und das 'Tor der Bahnen von Nacht und Tag' "rein logisch gedachte Allegorie" sind. Vgl. auch Anm. 35.

⁵ Hierzu K. Latte, *Antike und Abendland* 2, 1946, 152-163. A. Kambylis, *Die Dichterweihe und ihre Symbolik*, Heidelberg 1965, 31 ff.

heiten nur für uns, weil uns der Hintergrund fehlt, von dem das Gedicht sich abhebt? Es wäre Illusion zu glauben, Verständnis könne allein aus dem erwachsen, was 'die Worte selbst direkt ausdrücken'. Schon Wortverständnis beruht auf vorgängiger Kenntnis der Sprache; Namen, die genannt werden, setzen Bekanntschaft voraus; auch Erzählformen und Sinnstrukturen haben ihre vertrauten und darum einleuchtenden 'patterns'. Gerade ein Proömium, das zum eigentlichen Gegenstand, zur wesentlichen Aussage erst hinleitet, knüpft vielleicht besonders an diese vorgegebenen Bereiche an. Parmenides stellt sich schon in der Wahl der Versform in die Tradition des alten Epos; mit dem Vers drängt der überkommene Reichtum an Erzählformen und Bildern heran; wir fassen noch, wie das Reden von Wagen und Weg,⁶ von Tor und Göttin in einer festen Überlieferung steht. Auch das Reden von Göttern, der Mythos gehört zur Sprache des Epos. Aus Homer und Hesiod kennen die Griechen Namen und Funktionen ihrer Götter (Hdt. 2,53); Parmenides' Beziehungen zu ihnen sind oft behandelt worden. Doch neben Hesiods Theogonie existierten zumindest zwei weitere hexametrische Theogonien, die des 'Epimenides' und die des 'Orpheus' (vgl. Anm. 25/36); der Zufallsfund des Papyrus von Derveni hat gezeigt, wie eine vermeintliche Neuerung des Parmenides, das planende Schaffen im theogonisch-kosmogonischen Prozeß, gerade schon bei 'Orpheus' vorkam.⁷ Doch wie immer es mit einzelnen Werken der theogonischen Dichtung steht, sie ihrerseits schöpft aus einem breiten Strom religiösen Brauchtums. Welches Maß an Vorverständigung hier herrschte, dies abzuschätzen ist für uns am schwersten. Eine allzu selbstgenügsame Interpretation, die das Unbekannte ausschließen möchte, ist umso mehr in Gefahr, der scheinbaren Evidenz moderner Auffassungen zum Opfer zu fallen.

'Pferde, die mich tragen, soweit der Wunsch dringt' – die allgemeine Vergegenwärtigung geht sogleich über in die Schilderung einer vergangenen Geschehens:⁸ auf einen 'Weg' haben sie Parmenides gebracht,

⁶ Besonders ähnlich Pindar *Ol.* 6,22ff. (Fränkel, *Wege und Formen* 158; Bowra 43; ob nicht Pindar – 468 v.Chr. – von Parmenides angeregt sein kann?); Empedokles B 3,5; vgl. B 35,1; Pind. *Ol.* 9,81f.; *Pyth.* 10,65; *Isthm.* 1,6; 2,2; 8,67; Bacch. 5,176; Choirilos Fr. 1,5 Kinkel. – Zum 'Tor' Anm. 21/22.

⁷ *μητίσαστο* B 13 galt als spezifisch parmenideische Vergeistigung (Untersteiner LXX, Tarán 249); doch Pap. Derveni Kol. 19, 4 (Arch. Deltion 19, 1964, 24) bezeugt (ἐ)μήσατο für den Schöpfungsakt des Zeus, vgl. Orph. Fr. 91. Vgl. Anm. 37.

⁸ Zum Tempuswechsel vgl. Hes. *theog.* 1 ff. (Kambylis a.o. 50ff.), zum Optativ E. Schwyzer-A. Debrunner Griech. Gramm. II (1950) 325f.; "that the revelation

der wichtig und zugleich geheimnisvoll ist. Er heißt πολύφημος, 'reich an Kunde' (vgl. Tarán 10; Mansfeld 229); er ist der Weg 'eines Daimon' – dies die einhellige Überlieferung, die mit Recht jetzt allgemein akzeptiert wird.⁹ So heißt θεῶν κέλευθος der Weg zum Olymp (Γ 406), ἀθανάτων ὁδός der Südeingang der Nymphengrotte (ν 112), Διὸς ὁδός der Weg zum Gefilde der Seligen (Pind. Ol. 2,70). Parmenides selbst spricht an anderer Stelle von πειθοῦς κέλευθος (B 2,4); vor allem sagt die Göttin von eben dem Weg, den Parmenides gekommen ist: ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν (B 1,27). Es ist nicht der Weg, auf dem gewöhnlich Menschen wandeln, sondern ὁδὸς δαίμονος. Näheres freilich über den 'Daimon' erfahren wir nicht, auch sein Geschlecht bleibt in der Schwebe; denn der Relativsatz ἦ . . . φέρει muß sich auf ὁδόν beziehen,¹⁰ wie die Korrespondenz mit τῇ φερόμην (4) zeigt; daß ein Ausdruck mehrdeutig ist und erst durch die unmittelbar folgenden Worte eindeutig festgelegt wird, ist eine normale Spracherscheinung. Anders steht es mit dem Versuch, auf Grund weit späterer Verse den 'Daimon' zu benennen, etwa mit der 'Göttin' (22) der Offenbarung gleichzusetzen; dies ist Methode des Kommentators. Der schlichte Leser oder Hörer kann nicht voraussetzen, die mit dem Wort 'Daimon' erregte

is repeated indefinitely" behauptet Tarán (27) mit Verweis auf φέρει (V. 3), σπερχοίατο (V. 8); doch während der Weg natürlich immer da ist, redet V. 8 vom immer neuen Antreiben der Pferde während der einen Fahrt. ὅσον τ' ἐπι θυμὸς ἰκάνοι kombiniert Formeln wie ὅτε θυμὸς ἀνώγοι (θ 70) und θυμὸν ἰκάνει (Θ 147, O 208, II 52) zu neuer Wirkung; der Nachdruck liegt auf der 'Weite' des 'Vordringens'; daß der θυμὸς der Pferde (Mansfeld 228ff.) gemeint sei, ist ganz unwahrscheinlich (Tarán 10).

⁹ Sextus 7,111/112 in Text und Paraphrase; so u.a. Bowra, Morrison, Raven, Untersteiner, Deichgräber, Mansfeld, Tarán, gegen Steins Konjektur δαίμονες, die auf die Autorität von Wilamowitz hin (*Hermes* 34, 1899, 204) Kranz in die 5. Auflage der *Vorsokratiker* aufnahm; vgl. noch Pindar Fr. 70d (Dith. 4) 18 δολιχὰ δ' ὁδ[ὸς] ἀθανάτω[ν]; Orph. Fr. 168,15 ἀντολή τε δύσις τε, θεῶν ὁδοὶ οὐρανίωνων; Epigramm auf die Gefallenen von Koroneia SEG 10,104= Peek Nr. 17 ἀλλὰ τις ὑμᾶς ἡμιθέων θείαν εἰς ὁδὸν ἀντιάσας ἐβλαψεν. Wilamowitz' kategorische Feststellung: "ὁδὸς δαίμονος 'Weg zu dem Dämon' ist kein Griechisch" (*Glaube der Hellenen* I, 1931, 367,1) gilt nicht ausnahmslos, Philon *De post. Caini* 101 setzt βασιλικὴ ὁδός= βασιλέως ὁδός= πρὸς αὐτὸν ἔγουσα ὁδός; doch die alten Belege führen auf den *genitivus subjectivus* (Vos 21) oder *possessivus*.

¹⁰ Bowra (50; danach Mansfeld 225; 228) hat eingewandt, ὁδὸς φέρει sei nur intransitiv belegt. Doch gilt die Ellipse nicht ausnahmslos, vgl. Hippol. *ref.* 5, 8, 43: τῆς ὁδοῦ . . . φερούσης τοὺς ἀπολλυμένους ἐπὶ τὴν Περσεφόνην; auch (ὁδός) λεωφόρος = φέρουσα τὸν λεών impliziert ein Objekt. Diels (48) hat zudem betont, daß ein Ausdruck wie δαίμων φέρει φῶτα absonderlich wäre; φέρειν heißt nicht 'geleiten' ("lead" Raven), eher 'transportieren' (vgl. φ 196).

Spannung wird vorläufig nicht gelöst; Parmenides treibt ein Spiel mit Andeutungen, enthüllt und verhüllt zugleich. Dem entspricht im gleichen Vers ein weiterer verhüllender Hinweis: εἰδότα φῶτα. Wieder eine Unbestimmtheit; das 'Wissen' bleibt ohne Objekt. Doch ehe man das scheinbar Fehlende rasch ergänzt, als ob Parmenides eben den Weg oder gar das, was er erfahren wird, im voraus wüßte (Fränkel, *Wege und Formen*, 160; Tarán 12), empfiehlt es sich, den lexikalischen Befund zu beachten: es gibt zwei Fälle, in denen εἰδώς ohne Objekt gebräuchlich ist; entweder ist das Objekt durch ein zugeordnetes *Verbum dicendi* näher bestimmt – Typ πρὸς εἰδότας λέγειν-, oder aber εἰδώς hat eine Sonderbedeutung: der 'Eingeweihte', der Myste.¹¹ Standardbelege sind [Eurip.] *Rhes*. 973 σεμνός τοῖσιν εἰδόσιν θεός, Andokides *de myst.* 30 ἡ γὰρ βάσανος δεινὴ παρὰ τοῖς εἰδόσιν, parodierend Aristophanes *nub.* 1241 Ζεὺς γελοῖος ὁμνύμενος τοῖς εἰδόσιν. Die Bedeutung der Demeter- und Dionysosmysterien gerade in Unteritalien ist bekannt; in den Mysterien kann man die Wirklichkeit der δαίμονες am deutlichsten erleben, bezeugt Plutarch (*Def. or.* 417 bc); ist es da Zufall, daß der gleiche Vers des Parmenides vom 'Daimon' und dem 'Wissenden Mann' spricht? Gerade Mysterien-Wissen aber ist die Voraussetzung dafür, sich auf unerhörten Weg zu wagen, den Weg ins Jenseits. Nur weil Herakles in die eleusinischen Mysterien eingeweiht war, konnte er das Kerberos-Abenteuer überstehen; τὰ μυστῶν δ' ὄργι' εὐτύχησ' ἰδὼν (Eurip. *Herc.* 613).¹² Der Myste braucht den Weg unter die Erde nicht zu fürchten, weil er ein Wissender ist: οἶδε μὲν βίου τελευτάν, οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν (Pind. Fr. 137). So stellt sich Parmenides als den 'Wissenden' vor; das Fremdartige ist schon vertraut, er wird zur Göttin gelangen. Unglücklicherweise bleibt in der Mitte des Verses die alte Korruptel bestehen; A. H. Coxon hat durch neue

¹¹ Die Mysterienbedeutung von εἰδώς haben Diels (49) und Bowra (50) betont; Mansfeld 228,2 findet dies "nicht notwendig", übersieht dabei aber die sprachlichen Tatsachen und die hier aufgezeigten Zusammenhänge, ebenso wie Tarán 12. Vgl. weiter Eurip. *Bacch.* 73, Fr. 781,13; πρὸς εἰδότας λέγειν Thuk. 3,53,4 vgl. 2,36,4, Pindar *Ol.* 8,60, Hippokr. *de arte* 1. Anders dann Platon *Polit.* 300 c.

¹² Dazu das neue Pindarfragment, H. Lloyd-Jones, *Maia* 19,1967,208. Vgl. (Pl.) *Ax.* 371 e καὶ τοὺς περὶ Ἡρακλέα τε καὶ Διόνυσον κατιόντας εἰς Ἄιδου πρότερον λόγος ἐνθάδε μυθῆναι, καὶ τὸ θάρσος τῆς ἐκεῖσε πορείας παρὰ τῆς Ἐλευσινίας ἐναύσασθαι. Zur Mysterienweihe des Herakles *Xen. Hell.* 6,3,6; Diod. 4,25,1; Apollod. 2,5,12; Plut. *Thes.* 33; Vasenbilder, z.B. Skyphos Brüssel A 10 (ARV² 661,86); Pelike Brüssel R 253 (ARV² 1121,11); Pelike Leningrad 1792 (ARV² 1476,1); mit den Kleinen Mysterien verbunden, Diod. 4,14,3, Schol. Aristoph. *Plut.* 1013; Relief vom Ilissos, Athen Nr. 1778, Eph. Arch. 1894 T.7.

Untersuchung des Codex Laurentianus 85,19 festgestellt, daß die durch Mutschmanns Ausgabe verbreitete Lesung ἄσση nicht überliefert ist.¹³ Keiner der vielen Emendationsvorschläge ist evident genug, um allgemeine Anerkennung zu finden.¹⁴

Nun erscheinen 'Mädchen' (5), die den Weg weisen; sie treiben die Pferde zur Eile, daß die Achse im Wirbel der Räder feurig strahlt: sie sind 'Ἠλιάδες κοῦραι (9). Dieser ihr Name scheint das Dunkel des Proömiums blitzhaft zu erhellen: sind sie nicht die "Göttinnen der hellen Wahrheit" (Deichgräber, 29), vielleicht gar "des Denkers eigene Erkenntnistriebe, die zum Licht streben" (Fränkel, *Wege und Formen*, 169)? Und doch: 'Ἠλιάδες – im Unterschied zu ἡλιοειδεῖς – ist zunächst ein Name; dies ist nicht die Sprache freier Allegorese, sondern des genealogischen Mythos. Griechen noch zur Zeit des Parmenides fragen, wenn von göttlichen Wesen die Rede ist, nicht zunächst nach einer Deutung, sondern nach Name und Abkunft. Nun haben die Heliaden ihren festen Platz im Phaethon-Mythos. 'Ἠλιάδες war die Phaethon-Tragödie des Aischylos (Fr. 101ff. Mette) betitelt; doch schon die hesiodeischen Kataloge wußten von den Bernsteintränen, die sie um den Bruder weinen.¹⁵ Ein letzter Reflex einer aktiveren Rolle ist bei Hygin (*fab.* 152 A) erhalten: *equos iniussu patris iunxerant*, für

¹³ Coxon hatte die Freundlichkeit, mir mitzuteilen (Brief vom 2.11.65): "It is quite certain that ἄσση is not in this (and so far as I know, not in any other) manuscript. What N has is substantially what the other mss. have, viz. πάντ' ἄση (πάντ' ἄση L, without the second accent and apostrophe, πάντα τῇ the rest" . . .

¹⁴ Gegen ἄσση steht V. 27 ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν. Man fand es passend, daß Parmenides gleichsam Odysseus übertrumpft (E. A. Havelock *HStCPH* 1958, 133ff.; Deichgräber 27; Mansfeld 230), doch α 3 steht ausdrücklich ἀνθρώπων ἄσση; nie heißt ἄσση allgemein 'Örter' (Fränkel *Wege und Formen* 160,2), 'places' (Tarán 8); Orph.Fr. 47,3 muß beiseite bleiben, vgl. Anm. 48. Paläographisch am nächsten liegt αὐτῇ (G. Hermann, danach Diels 48); dies würde bedeuten, daß der Weg 'von sich aus', gleichsam automatisch den wissenden Mann ans Ziel bringt, vgl. Wilamowitz *Hermes* 34,1899,204, mit dem gewichtigen Einwand: wenn schon die Pferde die Wegzeichen kennen (πολύφραστοι V. 4, vgl. C. Eggers Lan *Hermes* 1960,378, Tarán 12f.) und Unsterbliche vorangehen, ist ὁδὸς αὐτῇ φέρουσα zumindest überflüssig; vgl. immerhin (ὁδὸς) ἡγήσασθαι ἀρίστη Orph.Fr. 352. Doch ist auch der in N geschriebene Akzent zu beachten, der gegen αὐτῇ spricht. Geschickt verteidigt Guthrie II 7 ἄσση, indem er den Weg als Sonnenbahn faßt: sie geht 'über alle Städte' und ist doch fern von den Menschen.

¹⁵ Fr. 150,23 Merkelbach-West, vgl. Fr. 311; hierzu J. Schwartz, *Pseudo-Hesiodica* (196) 301ff.; 474f.; der Namenskatalog der Heliaden (Hyg. *fab.* 154 *fab.* 156 praef. 38) geht sicher auf ein hesiodeisches Gedicht zurück, bei allem berechtigten Misstrauen gegen Hygin.

Phaethons verhängnisvolle Ausfahrt. So sind im Mythos die Heliaden mit einer Wagenfahrt besonderer Art verbunden; Parmenides aber schildert, wie die Achse des Wagens aufglüht, sooft die Heliaden zur Eile treiben: Parmenides erscheint als ein neuer Phaethon,¹⁶ nur daß ihn im Unterschied zu dem unglücklichen Jüngling nicht *μοῖρα κακῇ* (26) getrieben hat; Phaethon war kein 'Wissender'. Sollte die andeutend umschriebene *ὁδὸς δαίμονος* eben der Weg des Helios sein, des *φauσίμβροτος δαίμων* 'Υπεριονίδας (Pind. *Ol.* 7,39)? Doch wohin führt der Weg der Sonne?

Die Heliaden, heißt es, haben das Haus der Nacht verlassen, hin zum Licht, sie haben vom Haupt den Schleier hinweggestoßen. Hier ist zweifellos der Weg von der Nacht zum Licht beschrieben; hier setzen, nächst dem Wort 'Ηλιάδες, die allegorischen Deutungen an. Indessen: nur auf 'Ηλιάδες κοῦραι bezieht sich *προλιποῦσαι*, nicht auf das Gespann, nicht auf Wagen und Mann. Freilich hat man versucht, wenigstens *εἰς φάος* zu *ὅτε σπερχοίατο πέμπειν* zu ziehen: "hastened to escort me towards the light" (Tarán 8, nach Raven, Diels). Doch die Wortstellung des Parmenides wäre dann ganz verquer, wo doch *ὠσάμεναι* gleich wieder *προλιποῦσαι* aufnimmt. Auch der lexikalische Befund zeigt, daß die Richtungsangabe zu *προλιπεῖν* gehört.¹⁷ Dieses Verbum, speziell das *participium aoristi*, wird regelmäßig verwendet, um einen Bewegungsablauf nach seinen zwei Grenzpunkten zu bestimmen, Beginn und Ende, Abfahrt und Ankunft; – *λιπεῖν* weist zurück, *προ* – weist voraus. So etwa Mimnermos (Fr. 10,3f. D.): ... *ἔπει ροδοδάκτυλος Ἥως Ὠκεανὸν προλιποῦσ' οὐρανὸν εἰσαναβῆ*. Auch fehlt es nicht an Belegen dafür, daß neben *λείπειν* statt eines zusätzlichen Verbums, das 'gelangen', 'ankommen' bedeutet, bloßes *εἰς* das Ziel angibt (Mansfeld 238). Und so ist es ja auch vom Inhalt her einleuchtend: 'das Haus der Nacht verlassen' und 'zum Licht gelangen' sind zwei Aspekte des gleichen Vorgangs. Dieser aber ist in der perfektiven Aspekt gerückt – *participia aoristi* –, während die Fahrt im

¹⁶ Vgl. Bowra 45; an Phaethon und den Sonnenwagen dachten u.a. auch Gilbert 32, Kranz 1159; F. M. Cornford, *Principium Sapientiae*, 1952, 118, 1 verstand *ὁδὸς δαίμονος* als Sonnenbahn. *Αἰθεσθαι* ist mehr als bloßes Heiß-Laufen (*fervidus axis* Verg. *georg.* 3,107; Diels 49). Es gab einen Brauch, durch Drehen eines Rades Feuer zu erzeugen (H. v. Wislocki, *Aus dem Volksleben der Magyaren*, 1893, 64), was sich mit Sonnen-Feiern, Sonnen-Opfern leicht verbinden mochte.

¹⁷ Weiter z.B. Hes. *Erga* 566; *hymn. Aphr.* 66; Pind. *Pyth.* 9,30; Aisch. *Prom.* 278ff.; Eur. *Alk.* 124f.; zur *εἰς φάος* vgl. *hymn. Dem.* 337f. *ἀπὸ ζόφου ... ἐς φάος*; Hes. *theog.* 669 *ὑπὸ χθονὸς ἦκε φάωσδε* – Richtig Morrison 60, Vos 31f., Mansfeld 237f., Classen 99.

imperfektiven Aspekt – Präsensstamm πέμπον, φερόμεν, φέρον, ἡγεμό-
 νενον, ἔει, σπερχόλατο – geschildert ist; das 'Verlassen' des Hauses, das
 'Zurückstoßen' des Schleiers ist abgeschlossen, während die Fahrt
 andauert. Es folgt aber, ausführlich beschrieben, die Durchfahrt durch
 ein Tor, das, wie man meint, gleichfalls und erst recht den Übergang
 zum Licht bezeichnet. Ist dies ein "Nachtrag" (Kranz 1161f.; vgl.
 Bowra 44; Vlastos 73)? Dann hätte Parmenides, wenn er schon die
 natürliche Folge in so undurchsichtiger Weise verkehrte, dem arglosen
 Leser oder Hörer wenigstens eine zurückweisende, erklärende Partikel,
 ein γὰρ oder ἦτοι gönnen sollen. Auch kann nur, wer vom bildhaften
 Gehalt völlig abstrahiert, das 'Haus' der Nacht und die 'Bahnen' der
 Nacht ohne weiteres als identisch betrachten. Vor allem aber müßte
 man dann annehmen: "Die Reise beginnt im Hause der Nacht"
 (Gigon 246). Wie aber wäre Parmenides dorthin gekommen? Ist es sein
 gestalterisches Unvermögen, daß er dies zu schildern unterließ (vgl.
 Diels 8), oder setzt er als selbstverständlich voraus, daß alle Menschen,
 βροτοὶ εἰδότες οὐδέν (B 6,4), im Haus der Nacht herumtappen? Doch
 nein, wenn das 'Haus der Nacht' zur Zeit des Parmenides bekannt
 war, dann nicht als durchsichtige Allegorie, sondern als Name im
 Bereich der mythischen Geographie: Νυκτὸς δ' ἑρεβεννῆς οἰκία δεινὰ
 sind in Hesiods Theogonie geschildert, in dem Tartaros-Exkurs nach
 Abschluß des Titanenkampfes (744).¹⁸ Es liegt am Rande der Welt,
 wo Erde, Tartaros, Meer und Himmel ihre Wurzeln haben, wo ein
 ungeheurer Abgrund, χάσμα (740) gähnt, unergründlich; selbst Götter
 schauern zurück; "der finsternen Nacht schreckliches Haus aber steht
 da, verhüllt von dunklen Wolken". Wenn man den Zusammenhang
 von Parmenides und Hesiod bestreitet, weil eben die Reise des Par-
 menides vom Haus der Nacht zum Licht gehe (Vlastos 73, 43), bewegt
 man sich im Kreise; zudem bestehen noch andere, noch engere Be-
 ziehungen zwischen dem Parmenides-Proömium und eben dieser
 Hesiodstelle. Dann freilich kann die Fahrt nicht im Haus der Nacht
 beginnen; dort einzudringen, ja auch nur in die Nähe zu gelangen ist
 ein unerhörtes, wenn nicht gar unmögliches Unterfangen. Man ver-
 steht, daß Fränkel an dieser Stelle resigniert und meint, die Bilder
 seien für sich genommen "verworren und haltlos". Und doch löst sich
 die Aporie, wenn man nur die Lieblingsvorstellung aufgibt, daß Par-
 menides von der Nacht zum Licht gelangen müsse. Nur die Heliaden

¹⁸ Zu diesem Passus, der seit je zur Erläuterung des Parmenides herangezogen
 wurde, vgl. F. Solmsen *Stud. It.* 24, 1950, 235 ff.; M. C. Stokes *Phronesis* 7, 1962,
 1 ff.

haben das Haus der Nacht verlassen, sie kommen Parmenides entgegen προλιποῦσαι δώματα Νυκτὸς εἰς φάος (vgl. Morrison 60, Vos 32, Mansfeld 237). Bei jeder Epiphanie göttlicher Wesen stellt sich die Frage nach dem Woher, schon weil man ja in Gebet und Beschwörung die Götter herbeiruft: sie sollen ihren gewohnten Aufenthaltsort 'verlassen'. So beginnt Hesiod mit den Tänzen der Musen auf dem Helikon: 'von dort', ἐνθεν ἀπορνούμεναι (*theog.* 9) sind sie gekommen. Empedokles ruft die Muse an: πέμπε παρ' Εὐσεβίης ἐλάουσ' εὐήνιον ἄρμα (B 3,5). Andererseits ergab es sich bei den im Kult so geläufigen πομπαί von selbst, daß man von einem Versammlungsort aus dem zu geleitenden Gott, den ἱερά entgegenzog, um sie dann an den Ort ihrer Bestimmung zu bringen; vgl. die Ephebeninschrift IG II² 1011,7: ὑπαπήντησαν δὲ καὶ τοῖς ἱεροῖς ἐν ὅπλοις μέχρι τῆς Ἥχοϋς καὶ προέπεμψα[ν αὐ]τά, ὁμ[οίως δὲ καὶ τ]ὸν Ἰακχον. So sind die Heliaden Parmenides entgegengekommen, haben sich ihm zu erkennen gegeben in ungewohnter Vertraulichkeit.¹⁹ Damit ist freilich vorausgesetzt, daß die Heliaden im 'Haus der Nacht' zuhause sind. Eben diese uns befremdliche Vorstellung ist aber ausdrücklich bezeugt. Schon Morrison (59) verwies mit Recht auf Stesichoros (185 Page): Helios beeilt sich am Abend ὄφρα δι' ὠκεανοῖο περάσας ἀφίκοιθ' ἱερᾶς ποτὶ βένθεα νυκτὸς ἐρεμνᾶς, ποτὶ μάτερὰ κουριδίαν τ' ἄλοχον παίδας τε φίλους. In den 'Tiefen der heiligen Nacht' also ist Helios zuhause, dort erwarten ihn Mutter, Gemahlin und Kinder. Man mag sich vorstellen, daß die Heliaden dem Vater entgegeneilen, seinen Wagen in Empfang zu nehmen. Helios und die Heliaden beheimatet im 'Haus der Nacht': den Griechen war es seit alters selbstverständlich, daß die Dunkelheit das Licht hervorgebracht hat (vgl. Hes. *theog.* 123ff.); in der Zeitrechnung endet ein Tag mit Sonnenuntergang, der neue Abschnitt beginnt mit der Nacht, aus der sich dann der neue Tag erhebt; doch so gewaltig auch Helios emporsteigt, er muß zurückkehren zur Mutter, zum Haus der Nacht.

'Dort ist das Tor der Bahnen von Nacht und Tag' (11); 'für sie hält Dike, die vielstrafende, die wechselnden Schlüssel' (14). Wenn der

¹⁹ Das Ungewöhnliche daran, daß Mädchen sich vor den Blicken eines Mannes entschleiern, sollte man nicht durch noch so geistreiche symbolische Interpretation (z.B. Diels 50; Gilbert 32f.; Deichgräber 29) verwischen. Nausikaa und ihre Gespielinnen entschleiern sich (ζ 100), weil sie glauben unter sich zu sein. Hesiod sieht die Musen nicht (*theog.* 9; Latte *Antike und Abendland* 2,157). – Entfernt vergleichbar ist die Erscheinung der libyschen ἡρῶσσαι Ap.Rh. 4,1308ff., die dem schlafenden Iason das Tuch vom Haupt ziehen (1314, 1350f.); Jason wendet den Blick ab. Vgl. ferner Aristoph. *Nub.* 287.

Weg des Parmenides von der Nacht zum Licht geht, muß das Tor die 'Bahnen von Nacht und Tag' trennen, wieder eine recht verquere Vorstellung: "ein Tor, das sich zwischen zweierlei 'Wege' einschiebt (11), kann es in der Wirklichkeit kaum gegeben haben" (Fränkel, *Wege und Formen*, 161,3).²⁰ Ein Tor ist dazu da, Durchgang zu verweigern oder zu gewähren, Wege aufzunehmen und zu entlassen. Wie vom Stadtor aus die verschiedenen Straßen weithin über Land gehen, so gehen die 'Bahnen von Nacht und Tag' von einem 'Tor' aus – mag auch die Verbindung πύλαι κελεύθων sonst nicht belegt sein.²¹ 'Bahnen von Nacht und Tag' – dies ist unmittelbar verständlich: Nacht und Tag wandeln täglich im Wechsel über die Erde hin – man braucht kaum an die Gespanne der Nacht und der Sonne im Ostgiebel des Parthenon zu erinnern –; wir erleben ihr Kommen und Gehen. Uralt ist die Vorstellung, die das Verschwinden und Erscheinen im Bild eines Tores verdeutlicht,²² das sich schließt und öffnet. Daß dies in der rechten Ordnung geschieht, darüber wacht Dike. Die 'Gerechtigkeit' im Wechsel von Tag und Nacht ist ein Grundmodell fürs Denken der Vorsokratiker;²³ der berühmte Satz des Anaximandros (B 1) von der 'Buße', die die 'seienden' Dinge einander zu zahlen haben nach der Ordnung der Zeit, findet hier seine eindrücklichste Illustration: das Unrecht, das der Tag im Sommer der Nacht antut, muß er ihr im Winter bis ins letzte zurückzahlen, gleichsam auf Heller und Pfennig, und umgekehrt. Das Gleichmaß im Wechsel von Sonne und Nacht

²⁰ Vgl. Diels 50f. – Tarán wird seinen eigenen Prinzipien untreu, wenn er sich in seiner Übersetzung zu einem Einschub gezwungen sieht: "the gates [separating] the ways of day and night" (8).

²¹ Nach Vos 29 könnte der "Genitiv hinter πύλαι" nur die Richtung angeben: 'Tor zum Äther', analog πύλαι οὐρανοῦ. Doch vgl. Empedokles B 100,19 πύλας ἰσθμοῖο (so liest J. Bollack, *Empédocle I*, 1965,243f.). Auch Pindar *Ol.* 6,27 χρή τοίνυν πύλας ὕμνων ἀναπινάμεν αὐταῖς bedeutet nicht, daß die Maulesel durchs Tor 'zu den Gesängen' gelangen, sondern daß das im Bild der Wagenfahrt gesehene Lied ungehemmt seinen Gang gehen soll. Anders Bacch. Fr. 5 ἀρρήτων ἐπέων πύλας ἐξευρεῖν.

²² Das Öffnen des Tores, aus dem der Sonnengott hervorgeht, ist schon auf altnesopotamischen Siegeln der Sargon-Epoche dargestellt; vgl. H. Frankfort, *Cylinder Seals*, 1939, 98ff., bes. T. XVIIIa = S. N. Kramer, *Sumerian Mythology*, 1961³, T. 10,1. Daß orientalische Rollsiegel gelegentlich auch nach Griechenland gelangten, hat der Fund in Theben gezeigt, Kadmos 3,1964,25ff. – Vgl. auch E. L. Highbarger, *The gates of dreams*, Baltimore 1940. 'Ἑλλοιο πύλαι *Odyssey* ω 12.

²³ Vgl. G. Vlastos *CPh* 42,1947,156ff., bes. 173; O. Gigon, *Fondation Hardt, Entretiens* 1,1952,136ff.

im Kreis des Jahres ist in Euripides' *Phoinissen* (535ff.) Paradigma der Gerechtigkeit schlechthin. Doch schon Pindars Jenseitsbeschreibung setzt die gleiche Anschauung voraus: in der jenseitigen Welt ist die Verkettung von Übertretungen und Bußzahlungen, ist der Wechsel der Jahreszeiten aufgehoben, dort ist ewige Tag-und-Nachtgleiche: ἴσαις δὲ νύκτεσσιν αἰεὶ, ἴσαις δ' ἀμέραις ἄλιον ἔχοντες . . . (Ol. 2,61f.). Dazu Heraklit B 94: "Ἡλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, 'Ερινύες μιν Δίκης ἐπικούροι ἐξευρήσουσιν. Dike am Tor der Bahnen von Tag und Nacht, dies ist demnach mythischer Ausdruck für ein festes Stück vorsokratischer Naturerkenntnis. Man darf auch aus ἀμοιβός eben diesen 'Wechsel' von Schließen und Öffnen, von Kommen und Gehen heraushören, was eine speziell technische Bedeutung von κληῖς ἀμοιβός keineswegs ausschließt.²⁴

Nun hat aber das Tor von Tag und Nacht im griechischen Bereich sein Urbild, wie man seit je sah, wiederum bei Hesiod, in eben dem schon genannten Passus der Tartaros-Schilderung. Vor dem Hause der Nacht, heißt es, trägt Atlas den Himmel, und dort begegnen sich Nacht und Hemere, "wechselweise überschreitend die große eherne Schwelle; die eine geht hinein und hinab, die andere kommt heraus . . ." (749). Also auch hier der Wechsel von Tag und Nacht, das Tor, die Schwelle – nur Dike in ihrer gleichsam astronomischen Funktion fehlt im frühen Epos.²⁵ Bei Parmenides heißt das Tor, abweichend von Hesiod, 'ätherisch'; dies weist auf einen bestimmten Bereich des Kosmos, auf die lichte Himmelshöhe. Dieses Wort ist der einzige Anhaltspunkt im ganzen Proömium für alle Interpretationen, die von einer 'Auffahrt', einer Himmelsreise sprechen. Doch wenn man konstatiert: "wir befinden uns in der Himmelshöhe" (Deichgräber 33), darf man doch die 'steinerne Schwelle' nicht übersehen. Auch dies eine Abweichung von Hesiod: dort ist die Schwelle 'ebern' (*theog.* 750).²⁶ Wenn Parmenides das metrisch gleichwertige λάινος setzt, muß

²⁴ Vgl. die Diskussion bei Mansfeld 240ff.; ἀμειβόμεναι μέγαν οὐδὸν Hes. *theog.* 749; ἀμοιβᾶτος Empedokles B 30,3.

²⁵ Das Wächteramt üben bei Hesiod die Hekatoncheiren, *theog.* 734f. Allerdings ist schon für Hesiod Dike eine der Horen (*theog.* 902), die in der Ilias (E 749ff., © 393ff.) das Himmelstor öffnen und schließen. – Die Δίκη πολupoivos der Orphiker (Orph. Fr. 158), schon Platon bekannt (*Leg.* 715e= Orph. Fr. 21, vgl. 23) scheint eine allgemeinere Funktion auszuüben.

²⁶ Die 'eherne Schwelle' zur Unterwelt hat ihren festen Platz in Literatur (© 15) und Ritus (Soph. *O.K.* 57m. Schol; 1591). – Daß auch das ὑπέρθυρον 'steinern' wäre (Deichgräber 31, Mansfeld 245), steht nicht da; das Tor 'selbst' (ἀύται V. 13) besteht doch wohl aus den seitlichen Pfosten bzw. Pfeilern und

eine Absicht dahinterstehen. Wenn der Aither zum Himmel gehört, gehören die Steine zur Erde. Das Tor ragt auf 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. Die Gegensätze und die Einheit, dies ist ein Grundproblem des parmenideischen Denkens. Zugleich aber bleibt diese Interpretation ganz im Rahmen der mythischen Geographie: wir befinden uns ja in dem Bereich, wo nach Hesiod Himmel und Erde, Meer und Tartaros ihre Quellen und Grenzen haben. Nichts hindert, ἐνθα mit der nächststehenden Ortsangabe zu assoziieren: δώματα Νυκτός.²⁷ Irgendwo in dieser geheimnisvollen Gegend ist das gewaltige Tor. Es ist wohl nicht unmittelbar das Tor zum Haus der Nacht – man fährt nicht mit dem Wagen ins Haus –, eher ist der ganze Bereich wie ein weitläufiges Gehöft gedacht, in dem mehrere größere und kleinere δώματα, οἶκία stehen – so schon bei Hesiod.

Dike stößt, 'beredet' von den Heliaden, den Riegel zurück, das Tor schwingt auf – gähnende Weite starrt Parmenides entgegen; die sich drehenden Pfosten mit ihren Pfannen und Haken sind das einzig Greifbare, Feste, das bleibt; und der Weg. Nichts von Himmelsglanz. Χάσμα ἀχανές – doppelt ausgedrückt, mit nicht zu überhörendem Nachdruck: das Offene, Halt- und Bodenlose, Leere. Hier ist mehr gesagt als schlicht: die Tür ging auf. Und wieder wird man auf Hesiod verwiesen: dort am Rand der Welt ja ist jenes ungeheure χάσμα, vor dem selbst Göttern graut (Morrison 60). Von Hesiod her erhält erst der Parmenidestext seine Pointe: selbst in einem Jahr nicht könnte

Türsturz. Mansfeld 245 möchte λάινος mit der 'mauerartigen' Grenze des Kosmos A 37 verbinden; doch warum ist nur die Schwelle 'steinern'? Gewiß, in Parmenides' eigener Kosmologie gibt es keine flache Erde, keinen Rand der Welt, wo Himmel und Erde sich berühren (Vos 33); aber im System der ineinander kreisenden στεφάναι kann es überhaupt kein 'Tor der Bahnen von Nacht und Tag' geben. Nicht einmal Platon hat sich Mühe gegeben, die Himmelstore (*Resp.* 614c) mit den 'Spindelwirteln' des astronomischen Weltbilds auszugleichen; umso mehr kann auch Parmenides an das vorphilosophische Weltbild anknüpfen. Das Proömium ist Hinführung; kein Hörer kann im voraus wissen, was die Göttin weit später lehren wird.

²⁷ Vgl. Kranz 1160; 1163; Morrison 59ff. Das wiederholte ἐνθα in Hesiods *Theogonie* (729; 736; 758; 767; 775; 807) gibt gewiß keine exakte Topographie, auch eine Himmelsrichtung ist allenfalls im Wort ζόφος angedeutet (729), doch alles bezieht sich auf den zuvor genannten geheimnisvollen Namen: Τάρταρος (725). So ist auch das ἐνθα bei Parmenides schwerlich ganz beziehungslos ("there is no need to identify ἐνθα" Tarán 13).

man den Grund dieses χάσμα erreichen, heißt es, denn Stürme wurden den Eindringling erfassen und hin- und herschleudern, ἐνθα καὶ ἐνθα (740). Nicht so Parmenides: 'geradewegs' geht die Fahrt weiter, denn Unsterbliche leiten ihn.

Dann empfängt ihn die 'Göttin'. Daß sie nicht mit Dike identisch ist,²⁸ macht der Text, wörtlich verstanden, genügend klar. Dike bewacht das Tor; als es aufspringt, geht die Fahrt 'geradeaus' weiter, also an der Türhüterin vorbei. Türhüter und Hausherr sind im täglichen Leben der Griechen selbstverständlich getrennt; der Türhüter läßt ein, der Hausherr, die Hausherrin empfängt. Wenn im Tempeldienst die κληδοῦχος eine hohe, vielleicht die höchste Pristerin ist, so ist sie doch nicht die Göttin, die erscheint. Wie könnte die Göttin auch sonst zu Parmenides sagen, daß Themis und Dike ihn gesandt haben (28)? Dike ist dem Diesseits zugewandt, dem Wechsel von Tag und Nacht; das Fahrtziel des Parmenides liegt jenseits davon.

Wie aber sollen wir die Göttin benennen? Am konsequentesten ist Morrisons Vorschlag (60): Nyx.²⁹ Eine Beziehung zur Theogonie des 'Orpheus', in der nach Aristoteles und Eudem Nyx am Anfang stand (vgl. Anm. 36), wäre dann kaum abzuweisen. Tatsache aber ist, daß Parmenides hier keinen Namen nennt – Proklos freilich spricht von der νόμφη 'Υψιπύλη (*in Parm.* p. 640 Cousin); dies ist rätselhafter, als man zuzugeben geneigt ist³⁰–. Nun ist es aber fester Brauch lebendiger Religiosität, von θεός oder θεά ohne Namensnennung zu sprechen: im Bereich der εἰδότες. Für die Athener ist Athena ἡ θεός schlechthin, ein Name ist überflüssig. Wichtiger ist die Vorschrift in den Mysterien: oft waren die Namen der Götter nur den Mysten bekannt, sie gehörten zu den ἀπόρρητα; offiziell zumindest ist nur von θεός, θεά, τὸ θεῶ,

²⁸ Da Dike auch B 8,14 bedeutungsvoll genannt ist, (vgl. Fränkel, *Wege und Formen*, 162ff.), wird die Gleichsetzung der 'Göttin' mit Dike (Sextus 7,113f.; A 37) immer wieder verfochten, vgl. Deichgräber pass., Mansfeld 62; 261ff.; dagegen Tarán 15f.

²⁹ Vgl. das Orakel der Nyx in Megara, nahe dem Megaron der Demeter, Paus. 1,40,6; Orakel der Nyx in Delphi, Orph. Fr. 294, Schol. Pind. *Pyth.* p. 2,6 Drachm.; Orph. Fr. 103, vgl. Anm. 37. – H. Gomperz freilich glaubte, die Göttin Hemera benennen zu können (*Imago* 10,1924,4).

³⁰ Proklos gibt Syriens Interpretation des platonischen *Parmenides* wieder. Ob ein Kommentator der mythisch-poetischen Sprache fähig war, V. 11ff. mit νόμφη 'Υψιπύλη zu paraphrasieren (Tarán 16, vgl. Bowra 47), ist zweifelhaft (Cornford a.O. 120,1). Andererseits ist das Proömium offenbar vollständig erhalten. Ob ihm ein Schlußvers repondierte, 'so sprach die Göttin, 'Υψιπύλη νόμφη'?

μεγάλοι θεοί, die Rede.³¹ Weit entfernt, die Würde des Gottes zu mindern, betont θεά den Anspruch des Ganz Anderen, unter Ausschluß aller Vertraulichkeit. Erst von daher erhält die dennoch gewährte Gnade ihr Relief, die Freundlichkeit des Empfangs: Χαῖρε. Doch in eben dieser Begrüßung klingt eine andere, ferne Möglichkeit als dunkle Drohung an: wie erginge es dem, den nicht Themis und Dike, sondern eine μοῖρα κακή (26) zur Göttin sendet? Parmenides indessen ist angenommen. Schon die Anrede κοῦρε bezeichnet seinen Rang.³² Höhepunkt des Lebens im Angesicht der Göttin.

Um zusammenzufassen: Die Fahrt des Parmenides ist weder ein Übergang von der Nacht zum Licht noch eine Auffahrt; sie ist auch nicht eine Sammlung heterogener Symbole, die nur in Bezug auf den gedanklichen Gehalt verständlich wären, noch weniger ein rein lite-

³¹ Die Göttinnen der Thesmophorien und der eleusinischen Mysterien heißen offiziell τῶ θεῶ; daneben werden in Eleusis θεός und θεά genannt, die zu benennen schwierig ist, vgl. M. P. Nilsson, *Gesch. d. griech. Rel. I*, 1955³, 470; Κόρης καὶ Δήμητρος καὶ αὐτῆς τῆς μεγίστης θεᾶς Prokl. *Resp. I* 125,20 Kroll; die Inschrift von Andania SIG³ 736 nennt Μεγάλοι θεοί und "Αγνα, Paus. 4,33,4f. setzt diese mit Kore gleich, er spricht von θεαὶ μεγάλαι. Die Μεγάλοι θεοί von Samothrake wurden mannigfaltig benannt und gedeutet, vgl. B. Hemberg, *Die Kabiren*, 1950; Weihinschriften τῶι θεῶι aus dem Persephone-Heiligtum von Lokroi, IG XIV 630, *Not. Scav.* 1909,321, *Rend. Acc. Linc.* 14,1959,227. – Tarán 31: "The fact that the goddess remains anonymous shows that she represents no religious figure at all and only stands as a literary device" ist ein Mißverständnis.

³² Vgl. zum κοῦρος-Begriff die umfassende Studie von H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, 1939. Διὸς ἀγλαὲ κοῦρε redet Hermes Apollon an, *hymn. Merc.* 490; ἰὼ μέγιστε κοῦρε wird Zeus im Hymnos von Palaikastro (Nilsson, *Gesch. d. griech. Rel. I*³ 322) angerufen; Epimenides wurde κοῦρης (νέος) genannt (Plut. *Sol.* 12, Diog. Laert. 1,115; vgl. Anm. 37); dazu die 'Dioskuren'. Die Erklärung (Nestle-Zeller I⁶ 728,2; Kranz 1167; Tarán 16), κοῦρε betone die Überlegenheit der Gottheit, den Abstand zum menschlichen Bereich, trifft nicht die Nuance – dies wäre ὁ παῖ, vgl. Heraklit B 79 –. Noch weniger geht es an, κοῦρε biographisch auszuwerten, als sei Parmenides bei Abfassung des Gedichts "not much over thirty" (Raven 268 nach K. Reinhardt, *Parmenides*, 1916,111; F. M. Cornford, *Plato and Parmenides*, 1939,1). Vasenbilder zeigen Herakles, wie er über dem Scheiterhaufen im Viergespann gen Himmel fährt: er ist als Jüngling dargestellt (Pelike München 2630, ARV²1186,30, Furtwängler-Reichhold T. 109,2, H. Metzger, *Les représentations dans la céramique attique du IV^e siècle*, 1951, T.28,1, vgl. T. 28,2/3). Κοῦρος ist der ins Heiligtum Aufgenommene – dies demonstriert ja auch der κοῦρος-Typ der griechischen Plastik. – Schon A. Patin, *Jahrb. f. class. Phil. Suppl.* 25,1899,643 hat mit Recht festgestellt, daß κοῦρε "das brüderliche Gegenstück zu κοῦραι" ist, daß die Anrede "ihm gewissermaßen gleichen Rang, gleiche Art zuerkennt".

rarischer Einfall ohne tiefere Bedeutung. Parmenides fährt auf dem Weg des Daimon zum Rand der Welt, wo an der Grenze von Himmel und Erde ein hochragendes Tor Diesseits und Jenseits scheidet. Aus dem Haus der Nacht kommen ihm die Heliaden entgegen, sie geleiten ihn durch das Tor in die große 'Offenheit', wo ihn die Göttin empfängt. Alles fügt sich durchaus notwendig zusammen, sobald man nur den Weg nach oben und den Weg zum Licht, diese platonisch-christlichen Symbole, entschlossen beiseite läßt. Eher wäre die Reise – mit Morrison – eine Katabasis zu nennen. Richtiger aber ist es, die Vertikale, das Oben und Unten überhaupt aus dem Spiel zu lassen. Das Jenseits ist in der wohl urtümlichsten Vorstellung weder oben noch unten, sondern einfach sehr, sehr weit entfernt. Auch Odysseus fährt in der 'Nekyia' weder hinauf noch hinab, sondern schlicht in die Ferne; Ähnliches gilt im sumerischen Mythos.³³ Daß Parmenides an solche uralten Traditionen anknüpft, mag zunächst verwundern; doch wenn dies die Selbständigkeit des Parmenides zu beeinträchtigen scheint, fügt es sich doch ganz zum System der parmenideischen Philosophie: Licht und Nacht sind ja die beiden 'Gestalten' der Doxawelt, die zu 'benennen' der Grundfehler der 'Meinungen der Sterblichen' ist. Dabei steht keineswegs, obgleich Aristoteles schon so verstand,³⁴ das 'Licht' einfach fürs Seiende, die 'Nacht' fürs Nichtseiende; das Nichtseiende ist weder aussagbar noch erfaßbar (B 8,8); Dunkel und Tod, die Hälfte der schmerzhaft wirklichen Welt, läßt sich nicht so einfach negieren. Nein, Licht und Nacht sind beide nur vordergründige Aspekte des einen Seienden; der Denker muß über ihren Antagonismus hinaus dringen. Darum ist auch die rechte *κρίσις* nicht einfach das Erfassen des Lichts.³⁵ Bildlich gesprochen: Parmenides ist hinter das

³³ Vgl. S. N. Kramer, *Iraq* 22,1960,67²¹, zum Mythos von 'Enlil, Ninlil und der Unterwelt': "the word 'descent' is not used in this myth, only such words as 'come', 'follow', 'enter' . . ."

³⁴ 986b30ff.; vgl. dagegen zum Verhältnis von Aletheia und Doxa bei Parmenides bes. H. Schwabl, *Wien. Stud.* 66,1953,50ff.; Mansfeld 254ff.; Tarán 220ff.; daß der Sinn des Proömiums der Durchbruch zur 'Transzendenz' ist, betont Mansfeld 247. Dem widerspricht nicht, daß Nichtsein und Nacht in gewissem Maße analog gesehen werden, vgl. dazu Mansfeld 132f.; 153.

³⁵ Für die vielverhandelte Problematik von B 16 und A 46 sei auf Fränkel, *Wege und Formen* 173ff.; Mansfeld 175ff.; Tarán 253ff. verwiesen. Auch wenn Theophrasts Satz *βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ τὸ θερμόν (διάνοιαν)* sich darauf stützen kann, daß im Rahmen der Doxa-Welt dem Licht die positiven Valenzen zugeordnet sind (B 8,57f.; vgl. vor. Anm.), ist doch das Denken der Wahrheit mehr als das eine Extrem im Schwanken des *νόος* zwischen Licht und Nacht (vgl. auch Tarán 73ff. zu B7).

Tor gelangt, aus dem die Bahnen von Nacht und Tag im Wechsel hervorgehen. Sie scheinen in ihrer gegenseitigen Ausschließlichkeit diese unsere Welt zu bestimmen. Doch wer vorzustoßen vermag in den Ursprung, wird die Einheit und Fülle des Seienden begreifen. 'Ο θεός ἡμέρη εὐφρόνη – in seiner diesseitigeren Weise sucht Heraklit (B 67, vgl. 57) dasselbe Problem zu fassen.

Doch soll der Weg in die Philosophie des Parmenides hinein nicht weiter verfolgt werden. Vielmehr sei das Proömium noch in einen weiteren Horizont gestellt, wodurch sich die Interpretation bestätigt und einige schärfere Konturen gewinnt. Hesiods Theogonie ist nicht das einzige Stück Tradition, auf das Parmenides bezogen ist. Stimmt seine 'Topographie' weithin mit Hesiod überein, so ist doch etwas anderes die Überzeugung, daß ein auserwählter, 'wissender' Mann eindringen kann in den Bereich des Ursprungs, um dort eine Offenbarung zu empfangen. Gerade dafür aber fehlt es nicht an Analogien. Da ist zunächst Epimedes von Kreta:³⁶ er behauptete, in der Zeus-Höhle des Diktegebirges viele Jahre lang geschlafen zu haben; im Traum seien ihm Götter erschienen, darunter Aletheia und Dike. Dies letzte steht *expressis verbis* nur bei Maximos von Tyros; doch die Situation der Göttererscheinung ist offenbar vorausgesetzt in dem berühmten Vers Κρῆτες ἀεὶ ψεύσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί (B 1), in dem man längst die vergrößernde Nachbildung von Hesiod Theogonie 26 ποιμένες ἄργαυλοι, κακ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον erkannt hat; wie bei Hesiod, reden wohl auch bei Epimenides die Göttinnen, überführen den Menschen seiner Nichtigkeit. Von einem theogonisch-genealogischen Gedicht, das unter dem Namen des Epimenides lief, gibt es eine ganze Reihe von Fragmenten. Man wird annehmen, daß die 'Theogonie' des Epimenides gleichsam als Konkurrenzunternehmen zur hesiodeischen Theogonie gedichtet wurde: wie diese

³⁶ Vgl. durchweg die durch Kühnheit wie Gründlichkeit ausgezeichnete Einleitung von Diels; zu Epimenides: 13ff., danach Morrison 60; die Zeugnisse über Epimenides VS 3 und FGrHist 457, mit Jacobys Kommentar; die Erscheinung der Göttinnen Max. Tyr. 10, p. 111,3 Hobein. Jacoby zieht den Vers Κρῆτες ἀεὶ ψεύσται zu den χρησμοί; dagegen spricht eben die Hesiod-Parallele. Das Zeugnis des Xenophanes VS 21 B20. Zu den kretischen Kulthöhlen vgl. Nilsson, *Griech. Rel.* I³ 261 ff.; R. F. Willetts, *Cretan cults and festivals*, 1962, 141 ff.; 199 ff.; P. Faure, *Fonctions des cavernes crétoises*, Paris, 1964; älteste Anspielung auf Minos und die Zeusgrotte τ 179. Verwandt ist die Schilderung des *Allen Testaments*, wie Moses am Berg Sinai Jahwes Gesetz empfängt, Ex. 19 ff.

begann sie mit einem Proömium, das die Weihe des Epidemides zum Seher schilderte, den Weg in die Höhle und die Begegnung mit den Göttern. Schon Xenophanes hat über Epimenides gespottet, sein unglaublich hohes Alter erwähnt; dies gibt wohl einen *terminus ante quem* für die Theogonie des Epimenides. Deutlich ist dabei – auch dies eine Parallele zu Parmenides – neben der Anlehnung an Hesiod die Verbindung mit lokaler Kulttradition, hier Kretas, dort Unteritaliens: die Zeushöhle existierte als uralte Kultstätte; König Minos, hieß es, habe dort alle 8 Jahre seinen Vater Zeus aufgesucht.

Als ein anderes, noch berühmteres Konkurrenzunternehmen zu Hesiod kannte Aristoteles eine Theogonie des 'Orpheus';³⁷ er nannte Kerkops, einen Nebenbuhler des Hesiod, als Verfasser. In ihr stand am Anfang Nyx, wie Aristoteles selbst und Eudem bezeugen. Uns ist die orphische Theogonie im wesentlichen in einer späteren, den Neuplatonikern vorliegenden Redaktion bekannt, in der Chronos an den Anfang gerückt war. Doch auch in ihr noch spielt Nyx eine besondere Rolle, und man kann vermuten, daß darin Altes bewahrt ist. Von der Höhle der Nacht ist die Rede, ἄντρον Νυκτός; am Eingang hält Adrasteia Wache – auch hier Türhüterin und Göttin getrennt –; in diese Höhle der Nyx aber begab sich Zeus, als er die Welt gestaltete, um sich Orakelweisungen für dieses Werk zu holen. Der Herrscher der Welt kehrt ein in der Höhle der Urmutter, um sich die Weisheit zu holen, die er für sein Herrscheramt braucht. Die Ähnlichkeit zu Minos-Epimenides, aber auch zu Parmenides liegt auf der Hand.

Sodann ist an ein Denkmal zu erinnern, das nach Ort und Zeit vom Elea des Parmenides nicht weit abliegt: die Sibyllenhöhle zu Cumae.³⁸

³⁷ Aristoteles über Kerkops: Fr. 7; 75; über Nyx als Ursprung: *Met.* 1071b26; 1091b4; Eudemos Fr. 150. Zeus in der Höhle der Nacht: Orph. Fr. 105; 164; 165; vgl. 294. Für die allgemeine Problematik der orphischen Tradition sei auf Nilsson, *Opuscula* II, 1952, 628ff. verwiesen. Zu den Fragmenta Veteriora kommt jetzt der Papyrus von Derveni dazu, *Gnomon* 35, 1963, 222f. – Das Verhältnis des Parmenides-Proömiums zu Orphischem wurde oft diskutiert, vgl. z.B. Diels 11ff.; Bowra 44; Deichgräber 29; 86f.; W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, 1953, 114. Guthrie II, 10, 3. Bemerkenswert ist, daß einige Zeugnisse Orphik und Unteritalien verbinden: auf den italischen Unterweltvasen steht Orpheus vor dem Palast des Hades und der Persephone; Suda nennt (s.v. Orpheus, = VS 1A1) als Verfasser orphischer Dichtungen neben 'Zopyros von Herakleia' und 'Orpheus von Kroton' auch einen 'Nikias von Elea'.

³⁸ Da Kyme schon 421/0 von Oskern erobert wurde, ist die alte Tradition für uns weithin verschüttet; vgl. Jacoby zu FGrHist 576 Hyperochos. Das Totenorakel der 'Kimmerier' (Ephoros FGrHist 70F134; Ps.-Scymn. 240) glaubt

Wir kennen sie in der Literatur aus der Äneis. Der künftige König muß, ehe er an den Ort seiner Bestimmung kommt, dort einkehren, um sich Weisungen zu holen. Hundert Türen verschließen den Eingang, doch sie springen auf, als Aeneas betet (*Aen.* 6,42ff.; 81), und aus der Tiefe des Berges erschallt die Stimme der geheimnisvollen, uralten, gottbesessenen Frau. Übrigens führt das χάσμα im Burgfelsen von Cumae bezeichnenderweise weder aufwärts noch abwärts, sondern völlig waagrecht hinein in den Berg. Zu ihm, zur uralten 'Mutter' führt der Weg des Königs, der Weg zu Wissen und Macht.

Doch genügt es nicht, die Welt der Griechen zu durchstreifen. Überraschend ähnlich ist ein Passus aus dem bedeutendsten und bekanntesten Stück altorientalischer Literatur, aus dem Gilgameš-Epos.³⁹ Gilgameš sucht die Unsterblichkeit; er muß darum zum Urahn Utnapištim reisen, weit ins Jenseits. Er gelangt an ein Gebirge, Mašu 'Zwilling' genannt: "When he arrived at the mountain range of Mashu, which daily keeps watch over sunrise and sunset, whose peaks reach to the vault of heaven and whose breasts reach to the nether world below – Scorpion-men guard its gate . . . their shimmering halo sweeps the mountains that at sunrise and sunset keep watch over the sun . . ." (IX, ii, 1ff.; *ANET*, 88). Nach einem Wechselgespräch mit den Wächtern – der Text ist verstümmelt – öffnen die Skorpionenmenschen für Gilgameš das Tor. Ein Tunnel führt in den Berg, 12 Doppelstunden lang in völliger Finsternis. Dies ist der Weg der Sonne, den Gilgameš geht: "along the road of the sun he went" (IX, iv,46); er führt nach Norden, der Nordwind bläst Gilgameš entgegen (IX,v,38). Jenseits empfängt ihn die Schenkin Siduri. Freilich geht dann die Reise noch weiter, auch die Wasser des Todes muß Gilgameš noch durchfahren; auch dies ist der Weg der Sonne (X,ii,23; *ANET*, 91). Aber das zitierte Stück ist es, das mit Hesiod – und mit Parmenides – in auffälliger Weise übereinstimmt: der Berg, der von der Unterwelt bis zum Himmel reicht und über Sonnenaufgang und Sonnenuntergang wacht –

R. F. Paget in Baiae gefunden zu haben: In the footsteps of Orpheus, London 1967; es scheint der in den Goldblättchen beschriebenen Unterweltsreise erstaunlich zu entsprechen – wenn es nicht, wie Skeptiker behaupten, nur ein Wasserleitungssystem war. – Orpheus selbst wurde von seiner 'Mutter', der Muse (Μοῦσα als montja?) im Panggaiongebirge zum Wissenden gemacht, behauptet der Hieros Logos des 'Pythagoras' bei Iambl. V.P. 146 (vgl. Eur. Rhes. 972). – Zur Sibyllenhöhle A. Maiuri, I campi Flegrei (1963⁴) 125.

³⁹ Zum Gilgameš-Epos sei Auf *Ancient Near Eastern Texts (ANET) relating to the Old Testament* ed. J. Pritchard, 1955², 72 ff. und W. v. Soden, *Das Gilgamesch-Epos*, (Reclam) 1958, verwiesen.

bei Hesiod der 'Sohn des Iapetos' Atlas vor dem Haus der Nacht, wo Tag und Nacht sich begegnen, bei Parmenides als letzter Reflex das 'ätherische' Tor mit der 'steinernen' Schwelle, Himmel und Erde umfassend. Ungeheuer bewachen das Tor – bei Hesiod entsprechen die Hekatoncheiren, bei Parmenides ist Dike an ihre Stelle getreten. Dem Auserwählten wird das Tor aufgetan; er geht den Weg der Sonne. Ziel des Unternehmens aber ist, das ewige Leben zu gewinnen; wenn dies mißlingt, so hat doch Gilgameš wenigstens Kunde mitgebracht, Kunde von Utnapištim und der Flut (vgl. das Proömium des Gilgameš-Epos, I,i,7, *ANET*, 73); auch sein Weg war ὁδὸς πολύφημος.

Durch den 'Nordwind' ist im Gilgameš-Epos die Himmelsrichtung bezeichnet. Ein Götterberg im Norden ist der westsemitischen Mythologie vertraut.⁴⁰ Auch die Griechen fabelten von einem gewaltigen Gebirge im Norden, den 'Rhipäischen Bergen', hinter denen die Sonne verschwindet. 'Brust der schwarzen Nacht' heißt das Gebirge bei Alkman (Fr. 90 Page), mit Helios gehört es in Aischylos' Heliaden zusammen: ῥίπαι μὲν δὴ πατρὸς Ἑλίου (Fr. 102 Mette). Am nächsten von allen Griechen ist den Rhipäischen Bergen angeblich Aristeas von Prokonnesos gekommen; wie er 'von Phoibos ergriffen' in den fernsten Norden vordrang, war vielleicht gerade im Proömium der 'Arimaspeia' geschildert.⁴¹

Genug des Vergleichsmaterials! Die Verschiedenheiten im einzelnen sind erheblich; und doch klingt durch alle Variationen bald mehr, bald weniger vollständig das eine Grundthema hindurch: der Weg zu Wissen und Macht, der Weg zum Berg, zur Höhle, zur Göttin. Versucht man dieses Thema genauer zu fassen und zu verstehen, wird eine Erklärung solcher Zusammenhänge immer nur den Wert einer Arbeitshypothese haben, die sich von Fall zu Fall zu bewähren hat; doch muß man sie wohl wagen, will man auf Orientierung in der Vielfalt der Phänomene nicht ganz verzichten. Zugrunde liegen dem Komplex vom Königs- und Sonnenweg in die Höhle, zur Göttin anscheinend Initiationsriten von Männerbünden, deren kultisches Zentrum die heilige, 'mütterliche' Höhle war. Man weiß, daß Initiationsriten um Tod und neues Leben, um das 'Mysterium der Wiedergeburt'⁴² kreisen, ob es sich nun um die allgemeine Pubertätsweihe handelt – das Kind stirbt, ein erwachsener Mensch tritt ins Dasein –, oder ob die exzeptionelle

⁴⁰ Jesaia 14,13; M. C. Astour, *Hellenosemitica*, 1965, 269.

⁴¹ Vgl. *Gnomon* 35,1963,239; J. D. P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, 1962.

⁴² M. Eliade, *Das Mysterium der Wiedergeburt*, Zürich 1961 (*Naissances mystiques*, Paris 1959).

Initiation eines Auserwählten sich vollzieht, des Königs, Priesters, Sehers oder Schamanen. Wie eindrucksvoll in diesem *δρώμενον* von Tod und Wiedergeburt die Höhle sich in Szene setzen ließ, leuchtet ein: der instiktive Schauer beim Betreten des dunklen, unergründlichen Raums, und dann die blendende und zugleich beglückenden Wiederbegegnung mit dem Licht. Auch die uralte Menschenkunst, das Feuer zu beherrschen, ließ sich damit verbinden, sodaß für den Kundigen das Dunkel sich in Licht verwandelte. Vom Licht zum Dunkel und vom Dunkel zum Licht, vom Leben zum Tod und vom Tod ins Leben – dies ist der Weg in die Höhle. Es ist für urtümlich-konkretes Vorstellen fast selbstverständlich, die Höhle auch als Mutterschoß zu sehen, vielmehr: zu erleben. Über die Symbolik von Mutter, Zeugung, Wiedergeburt haben Tiefenpsychologen viel gehandelt. Der Historiker kann sich begnügen festzustellen, daß die Symbolik zu Ritualen gehört im Rahmen der bekannten Grundkonstellation vorderasiatisch-mediterraner Religion: die grosse Göttin mit ihrem sterbenden Erwählten. Wir sehen jetzt das Bild der Großen Göttin, thronend zwischen zwei Panther, 5000 Jahre vor Parmenides in den neolithischen Kulturen von Hacilar und Çatal Hüyük⁴³ – die Wurzeln reichen noch viel weiter zurück in paläolithische Perioden, wie 'Venusstatuetten' und Höhlenmalereien ahnen lassen –. Wir finden sie wieder bei den Sumerern in verschieden geprägten Gestalten, einerseits etwa Ninhursag, die 'Königin vom Berg', andererseits Innana, die selbst in die Unterwelt eindringt, um mit furchtbarer Macht wiederzukehren inmitten der wilden Gallê, Verderben bringend über Dumuzi.⁴⁴ Schließlich, neben mannigfachen anderen Differenzierungen in Mythos und Kult der Griechen, die 'Phrygische Göttin', die 'Mutter vom Berge', die Anführerin der Korybanten oder Kureten; ob sich die Demetermysterien reinlich davon abtrennen lassen, ist

⁴³ Ausgrabungen in Hacilar (1957 ff.): J. Mellaart, *Anat. Stud.* 8, 1958 ff.; Çatal Hüyük (1961 ff.): ib. 12, 1962 ff.; vgl. J. Thimme, *Antike Kunst* 8, 1965, 72 ff. – Göttin auf Panther: *Anat. Stud.* 11, 1961, 60 (Hacilar); zwischen zwei Panther thronend: *Anat. Stud.* 13, 1963, 93 f., T. 24; Thimme 74 f. (Çatal Hüyük). Männer im Pantherkostüm: *Anat. Stud.* 12, 1962, T. 14 f. Weibliche Gestalt mit einem Knaben: *Anat. Stud.* 11, 1961, 55 ff.; σύμπλεγμα 59, T. 10a, Thimme 76.

⁴⁴ Ninhursag "queen of the (cosmic) mountain", -Kramer, *Sum. Myth.* 41, auch Nintu "queen who gives birth" genannt; vgl. H. W. Haussig, *Lexikon der Mythologie* I (1961) 103 ff. – Zu 'Inanna's Descent to the Nether World', bes. dem neugefundenen Schlußabschnitt *ANET* 52 ff.; *Journ. of Cuneif. Stud.* 5, 1951, 1 ff.; Kramer, *Iraq* 22, 1960, 67 f.

die Frage.⁴⁵ Das hartnäckig erörterte Problem, wann und wie die Griechen orientalische Traditionen kennen lernen konnten, tritt zurück gegenüber der unbestreitbaren Tatsache der Gemeinsamkeiten.

Zur *θεά* gehört ihr *κοῦρος*; die Gemeinschaft der sterblichen Männer braucht, um zu bestehen, das Gegenbild der 'Göttin'. Mit dem Symbol der mütterlichen Höhle verbindet sich immer wieder im Rahmen der gleichen Initiationsriten ein anderes: die Sonne – im Ägyptischen, Semitischen, Indogermanischen bekanntlich männlichen Geschlechts –. Die Sonne ist das Urbild stetiger Erneuerung; jeden Abend vergeht ihr Glanz, jeden Morgen kehrt sie neu und unverehrt zurück. Wie leicht ließ sich dies im mythischen Bild mit der Wiedergeburt aus der Höhle vereinen: die Sonne geht abends ein zur Mutter, in die Höhle der Nacht, um am Morgen gleichsam neugeboren daraus wieder hervorzugehen.⁴⁶ Von hier aus ist zu verstehen, wieso im Gilgameš-Epos der Weg durch die Höhle hindurch und über die Wasser des Todes, der Weg zum ewigen Leben der 'Weg des Šamaš' ist. In der griechischen Religion spielt Helios bekanntlich eine bescheidene Rolle. Doch zumindest in Mysterienkreisen ist schon im 5. Jh. v. Chr. Apollon mit Helios gleichgesetzt;⁴⁷ und einige Anzeichen sprechen dafür, daß speziell in Unteritalien Helios mit dem Demeterkult verbunden war. Merkwürdig sind vor allem unteritalische Vasen, die Demeters Begegnung mit Helios darstellen;⁴⁸ was im homerischen Demeterhymnos

⁴⁵ Der Name *Κουρήβη* ist sumerischen Ursprungs (W. F. Albright, *Arch. f. Orientf.* 5, 1928/9, 229 ff.; *Bull. of the Am. School of Or. Res.* 78, 1940, 26; Astour a.O. 64, 3), wie auch die *Γάλλοι* im Sumerischen aufgetaucht sind, vgl. vor. Anm. Im übrigen sei auf E. O. James, *The cult of the mother goddess*, 1959, und die ältere Gesamtdarstellung von H. Graillet, *Le culte de Cybèle* 1912, verwiesen. Bereits Euripides *Hel.* 1301 ff. setzt bekanntlich Meter und Demeter gleich. Der Kult in der Ida-Höhle hatte im 8. Jh. bemerkenswert enge Beziehungen zum Orient, wie die dort gefundenen Bronzetympa beweisen (E. Kunze, *Kretische Bronzereliefs*, 1931).

⁴⁶ Der ägyptische Sonnengott *Rê* geht abends in den Mund der Himmelgöttin *Nut* ein, um am Morgen aus ihrem Schoß geboren zu werden, vgl. A. Erman, *Die Religion der Ägypter*, 1934, 17 ff; *The Ancient Near East in Pictures*, 1954, fig. 543 mit Erläuterung. Nachts leuchtet *Rê* den Toten, wie auch der sumerische Sonnengott *Utu* (Kramer, *Iraq* 22, 1960, 62 f.; vgl. Pindar *Fr.* 129). *Utu* geht abends "to the bosom of his mother *Ningal*" (Kramer, *Sum. Myth.* 42; vgl. Stesichoros *Fr.* 185 Page).

⁴⁷ Eurip. *Fr.* 781, 11 ff.; Orpheus bei Aisch. *Fr.* 83 Mette; vgl. Oinopides *VS* 41, 7; Timotheos *Fr.* 24 Page, P. Boyancé, *Mel. Carcopino* (1966) 149-170.

⁴⁸ Das Material bei K. Schauenburg, *Helios*, Berlin 1950, 21; 41 ff. Bemerkenswert ist vielleicht auch, daß auf dem rätselhaften Goldblättchen von Thurioi Orph. *Fr.* 47 (Faksimile p. 117; der Text von Diels *VS* 1 B21 ist reine *divinatio*;

eine scheinbar nebensächliche Episode ist, muß hier anders, bedeutender erzählt worden sein. Unversehens sind wir damit in die unmittelbare Umgebung des Parmenides zurückgeführt: zwei Griechenstädte Unteritaliens galten als Zentren der Demeter-Verehrung, Neapel, die 'Neustadt' von Cumae, und Elea; von dort pflegten die Römer noch in Ciceros Zeit die Priesterin der Ceres zu bestellen.⁴⁹ Der Burgfelsen von Cumae aber stand unter der Herrschaft Apollons (Verg. *Aen.* 6,9f.); der Löwe auf den ältesten Münzen von Elea läßt sich auf lydisch-kleinasiatische Königssymbolik zurückverfolgen, auf Meter- oder Apollonkult deuten.⁵⁰ Unmittelbar auf Parmenides aber beziehen sich einige kürzlich veröffentlichte Inschriften, die in Elea gefunden worden.⁵¹ Sie lehren eine Ärztegilde kennen, die sich allem Anschein nach von Parmenides herleitete. Ihr Vorsteher führt den traditionellen Namen Οὔλις, wie Parmenides selbst Οὐλιάδης genannt ist; dies muß mit einem Kult des Apollon Οὔλιος zusammenhängen. Der Titel des Vorstehers aber lautet φῶλαρχος – ein bisher unbekanntes Wort, das 'Herr der Höhle' heißt. Was dem in Wirklichkeit entsprach, steht dahin; man wird sich nicht wohl Parmenides als Apollon-Priester in einer Kulthöhle zelebrierend denken. Merkwürdig ist immerhin, wie hier Parmenides in unerwarteter Weise in eleatischer Lokaltadt erscheint; und neben apollinischen Namen steht die Höhle.

Es ist jetzt der Rahmen abgesteckt, in dem es möglich wird die Notizen über Pythagoras zu beurteilen.⁵² Diese Nachrichten sind

vgl. auch G. Murray bei J. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek religion*, 1922³, 664ff.) einige Götternamen deutlich lesbar sind: Z. 1 KYBEAE... ΔΗΜΗΤΡΟΣ... Z. 2 ZEY... HAIE ΠΥΡ... Z. 6 ZEY ENOPYTTIE KAI ΠΑΝΟΠΤΑ... Z. 8 ΔΗΜΗΤΕΡ ΠΥΡ ZEY KOPH XΘONIA.

⁴⁹ Cic. *Balb.* 55 (danach Val. Max. 1,1,1). Der Tempel von Ceres, Liber, Libera wurde 493 v.Chr. geweiht, vgl. K. Latte, *Röm. Religionsgesch.* (1960) 161f.

⁵⁰ H. Cahn, *Mus. Helv.* 7,1950,185ff.; vgl. *RE* VIII A 2403; Elea übernimmt den Münztyp der Mutterstadt Phokaia.

⁵¹ Veröffentlicht von P. Ebner, *Rassegna Storica Salernitana* 23,1962,4ff., vgl. Apollo, *Bollettino dei Musei Provinciali del Salernitano* 2,1962,125ff. (n.z.); G. Pugliese Carratelli, *Parola del Passato* 18,1963,385f.; M. Gigante *ib.* 19,1964, 135-137; 450-452. Es handelt sich um Namensinschriften auf Basen von einer Statue und drei Hermen, 1. Jh. n.Chr.: drei Ärzte mit dem Namen Οὔλις und dem Titel φῶλαρχος, dazu Παρμενείδης Πύρητος Οὐλιάδης φυσικός. Zu φῶλαρχος verweist Pugliese Carratelli auf Pollux 6,8 ἰδίως δὲ τοὺς τῶν θιασωτῶν οἴκους φωλητήρια ὠνόμαζον und Hes. s.v. φωλεόν. Der Kult des Apollon Οὔλιος ist in Milet, Kos, Lindos, Delos bezeugt, vgl. Gigante 450ff.; auf die unterirdischen Kulträume der Pythagoreer verweist Pugliese Carratelli.

⁵² Vgl. im einzelnen Verf., *Weisheit und Wissenschaft*, Nürnberg 1962, bes. 98-

frühestens im 4. Jh. v.Chr. aufgezeichnet, 150 Jahre nach dem Tod des Samiers. Es ist bequem, alles als späte Legende beiseitezuschieben; doch sollte der Versuch gemacht werden, die Überlieferung zu verstehen. Auch mündliche Überlieferung kann beharrlich sein, zumal wenn sie in den uralt eingefahrenen Bahnen kultischer Religiosität verläuft. Mögen sich alle Einzelfakten verwischen, das Gesamtbild ist doch von historischer Relevanz.

Timaos (*FGHst* 566 F 131) berichtet, daß die Krotoniaten das Haus des Pythagoras zu einem Demeterheiligtum gemacht haben. Dieses *ἱερόν* könnte in der Zeit des Timaos noch bestanden haben. Jedenfalls waren die Krotoniaten geneigt, Pythagoras mit dem Demeterkult eng zu verbinden. Eben darauf weist die scheinbar absurdeste Einzelheit, die von der Pythagoraslegende beharrlich berichtet wird: daß der eine Schenkel des Pythagoras golden gewesen sei (Aristoteles Fr. 191). Zur Erklärung verwies ich (134) auf Mythen von der Zerstückelung und Neubelebung bei der Schamaneninitiation, während E. R. Dodds (*The Greeks and the Irrational*, 1951, 163) an eine Tätowierung dachte. Beide Erklärungen konvergieren, insofern die Tätowierung ihrer ursprünglichen Funktion nach offenbar eine Initiationsverwundung ist, Einprägung eines unauslöschlichen Siegels. Eben dafür gibt es nun Vergleichsmaterial in griechisch-orientalischen Kulturen. Der 'Lügenprophet' Alexander von Abonuteichos ließ bei seinen Mysterienfeiern seinen goldenen Schenkel sehen (Luk. *Alex.* 40); er gab sich als neuer Pythagoras, doch seine Mysterien waren, wie Lukian berichtet, den Eleusinischen nachgebildet (38). Man muß den von Alexander gestifteten Kult, der große Ausstrahlungskraft hatte, doch ernster nehmen als Lukian es wollte. Hier finden wir also den Goldschenkel und eine Abart der Demetermysterien verbunden. Viel wichtiger ist eine Schilderung des Prudentius: Ein Mensch – der Archigallus? – weiht sich der Magna Mater, indem er ihr 'Siegel' empfängt; mit glühenden Nadeln wird das Zeichen der Gottheit eingebrannt. Der so gezeichnete Körperteil ist fortan 'geheiligt'. Stirbt der Geweihte, wird die *consecrata pars* mit einem Goldblättchen bedeckt, und so wird er zu Grabe getragen (*Peristeph.* 10,1076ff.)⁵³ *Tegitur metallo, quod perustum est ignibus* – da haben wir Tätowierung und goldenes Glied vereint, im Kult der Meter. Gewiß, das Zeugnis ist

142; ich glaube meine Darlegungen jetzt in den im folgenden ausgeführten Punkten präzisieren zu können.

⁵³ Vgl. F. J. Dölger, *Sphragis*, 1911, 41ff.; *Antike und Christentum* 1, 1929, 66ff.; Et.M. 220,19 s.v. Γάλλος; Plut. *De adul. et am.* 56e; 3. Makk. 2,29.

spät. Doch haben wir ältere Nachrichten über die Tätowierung der Γᾶλλοι in hellenistischer Zeit; Ähnliches kam im Dionysoskult vor. Das älteste Zeugnis ist der Goldschenkel des Pythagoras: er kennzeichnet diesen als den Geweihten, als Mysten oder Hierophanten der Meter.

Bei Prudentius ist speziell vom Schenkel nicht die Rede. Doch im Mythos gehört immer wieder die Schenkelverwundung zu den Mysterien der großen Göttin. Adonis ist vom Eber am Schenkel tödlich verwundet worden; das gleiche Schicksal traf nach Herodots Erzählung (1,34 ff.) 'Atys', den Sohn des Königs Kroisos; längst hat man in ihm den Doppelgänger des Attis erkannt.⁵⁴ Schenkelverwundung und Kastration müßten demnach in gewisser Weise äquivalent sein im Kult der 'Mutter' – was sich zu Theorien der Tiefenpsychologie fügt –; die Feststellung mag genügen, daß Schenkelverwundung, Tätowierung, goldener Schenkel zusammengehören als Sphragis des Geweihten der Großen Göttin. Man erzählte auch, die Seleukidenkönige trügen ein Muttermal am Schenkel, Vater des Seleukos aber sei Apollon gewesen⁵⁵.

Die Große Göttin ist die 'Mutter vom Berg'; mit ihrem Kult sind Katabasis-Riten verbunden; bezeichnenderweise hängen dabei Initiationsverwundung und Katabasis zusammen. Strabon (13,629 f.) berichtet vom Plutonion in Hierapolis, einem Schlund, aus dem giftige vulkanische Dämpfe aufsteigen: wer den heiligen Bezirk betritt, ist des Todes, "die verschnittenen Galloi aber gehen hinein, ohne Schaden zu nehmen, sodaß sie selbst dem Schlund nahekommen, sich hineinbeugen, ja eine Zeitlang hinabtauchen können . . .". Wie sie dies praktisch bewerkstelligten, ist weniger wichtig als der dadurch dokumentierte Glaube: das Eindringen in die Welt Plutons ist ihr Privileg. Ein viel älteres Zeugnis ist die parische Version vom Tod des Miltiades im Jahr 489 v. Chr. (Hdt. 6,134):⁵⁶ Miltiades, erzählten

⁵⁴ Ed. Meyer, *Forschungen zur Alten Geschichte* II, 1899, 239. – Tiefenpsychologische Deutung der Initiationsriten: M. Zeller, *Die Knabenweihen*, Bern 1923. Vgl. auch S. Sas, *Der Hinkende als Symbol*, Zürich 1964.

⁵⁵ Iustin 15,4,3 ff. – Die Äthioper tätowieren die Jungen am Knie, σφραγίζουσι τῷ Ἀπὸλλωνί, *Lydos mens.* 4,53 p. 110 Wuensch, wie nach einer Tradition auch Pythagoras das Bild Apollons am Schenkel trug, Schol. Luk. p. 124,6 Rabe.

⁵⁶ Vgl. Ch. Picard, "La tentative sacrilège de Miltiade au sanctuaire Parien de Déméter", *Rev. Arch.* 36,1950,124 f. Der parischen Erzählung muß etwas Tatsächliches zugrunde liegen, wenn es zu einer offiziellen Anfrage in Delphi kam (Hdt. 6,135; H. W. Parke, D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle* II, 1956, Nr. 91). Vielleicht konnte Miltiades tatsächlich hoffen ἔχων τὰ ἱερὰ τῶν χθονίων θεῶν in Paros einziehen zu können, wie man Ähnliches von Telines in Gela erzählte

die Parier, versuchte zur Nachtzeit in den unterirdischen Kultraum des Demeterheiligtums, das Megaron, am Hügel vor der Stadt Paros einzudringen. Da die Tür sich nicht öffnen ließ – das negative Türwunder –, kletterte er über die Mauer, floh dann aber, von Entsetzen gepackt, und verletzte sich beim Zurückklettern den Schenkel; und an dieser Wunde sei er gestorben. Wahrhaftig, *μοῖρα κακὴ* hat Miltiades getrieben, sich in den Bereich der Göttin einzudrängen; da wird die Schenkelwunde tödlich. Bezeichnend, wie ein historisches Ereignis in den Augen der Zeitgenossen sogleich mythische Dimensionen annehmen konnte. Im griechischen Mythos gibt es weitere Reflexe des gleichen, ursprünglich rituellen Zusammenhangs von Katabasis und Schenkelverwundung: Als Herakles in die Unterwelt eindringt, um Kerberos zu rauben, beißt ihn der schlangengestaltige Schwanz des Untiers ins Bein, wie auf unteritalischen Vasen zu sehen ist.⁵⁷ Anders die Katabasis des Dionysos, des Geweihten: ihm leckt Kerberos den Schenkel, *crura lambens* (Horaz c. 2,19,29ff.). Unbefugt und frevelhaft dagegen dringen Theseus und Peirithoos bei Persephone ein; die Strafe läßt nicht auf sich warten, beide wachsen am Felsen fest, wie etwa Panyasis schilderte (Fr. 9 p. 257 Kinkel), und als Herakles Theseus losriß, ging es nicht ohne Verwundung ab. Man neckte die Athener, die *Θησεῖδαι*, ihnen allen fehle ein Stück Hinterteil (Aristoph. *Eq.* 1368 m. Schol.).

Zurück zu Pythagoras: das angeführte Material genügt wohl um zu belegen, daß es einen alten rituellen Zusammenhang von Meterkult, Katabasis und Schenkelverwundung gab. Tatsächlich ist von Pythagoras nicht nur die Beziehung zu Demeter und der goldene Schenkel bezeugt, sondern gerade die Katabasis.⁵⁸ Hauptquelle ist

(Hdt. 7,153), zumal zu dem parischen Demeterkult (die Zeugnisse *RE* XVIII, 4,1842ff.) die Kultgenossenschaft der *Κάβηρες* gehörte, die gewiß auch politischen Einfluß hatte.

⁵⁷ Volutenkrater Neapel H. 3222 = Wiener Vorlegebl. E 2; Volutenkrater Neapel Stg. 709, = *Jahrb. d. dt. Arch. Inst.* 73,1958,65 Abb. 10; Volutenkrater München 3297 = Furtw.-Reich. T. 10. Vgl. Apollod. 2,5,12. – Nach lakonischer Tradition genas Herakles im Demeterheiligtum im Taygetos von der Schenkelwunde, die er im Kampf mit Hippokoon erhalten hatte, Paus. 3,20,5 vgl. 19,7.

⁵⁸ Vgl. *Weisheit und Wissenschaft* 136ff.; merkwürdig ähnliche Geschichten von unterirdischem Aufenthalt und anschließender Epiphanie eines Propheten werden in iranisch-arabischer Tradition erzählt, vgl. G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, 1960, 62ff. – Ich habe (a.O. 141) auch die Zeugnisse Heraklits über Pythagoras B 81 und B 129 in diesen Zusammenhang gestellt. M. Marcovich (*Philologus* 108,1964,41f.) hat Recht,

für uns freilich erst der Kallimacheer Hermipp (D.L. 8,41), der mit rationalistischer Tendenz in spöttisch-parodistischem Ton schreibt. So wollte man das ganze als freche Übertragung der Zalmoxis-Geschichte des Herodot eliminieren. Doch ist ein merkwürdiges Element der Hermipp-Geschichte nicht aus Herodot ableitbar: Pythagoras läßt sich in sein unterirdisches Gemach, in dem er sich verborgen hält, von seiner Mutter Botschaften senden, mit denen er hernach die Krotoniaten in Erstaunen setzt. Wie kommt die Mutter des Pythagoras nach Kroton? Es ist nach allem Angeführten wohl plausibel, daß diese μήτηρ ursprünglich die Göttin war, der Pythagoras seine Weisheit verdankt. Konkret: jenes 'Haus des Pythagoras', das Demeterheiligtum von Kroton, hatte ein unterirdisches, unbetretbares Megaron, das allein Pythagoras, der geweihte Hierophant, betreten hat: er brachte die Offenbarung der 'Mutter' kraft seiner Katabasis.

Daneben steht, scheinbar widersprechend, die Tradition, daß die Krotoniaten Pythagoras als 'Hyperboreischen Apollon' ehrten (Arist. Fr. 191). Doch vielleicht ist dies nur eine andere Form, das gleiche anzudeuten: Der Hyperboreische Apollon ist der Gott, der zeitweilig verschwindet, jenseits des ungeheuren Gebirges im Norden bei einem geheimnisvollen Volk sich aufhält, um dann zu neuer Epiphanie zurückzukehren – der Weg des hyperboreischen Apollon hat mit dem Weg des Gilgameš, dem Weg der Sonne, durchs Nordgebirge hindurch eine bemerkenswerte Ähnlichkeit.

Das Ergebnis ist die Feststellung: Pythagoras trat auf als Hierophant eines Demeterkultes kleinasiatischer Prägung. Damit stand er an der Spitze eines Männerbundes, der auch politischen Einfluß gewann. Der Meter-Kult ist ja stets Sache von Männerbünden; man kennt ihre mythische Spiegelung – Korybanten, Kureten – wie auch die realen Orgeonen-Verbände, z.B. die Kabarnoi im schon genannten Paros.⁵⁹ Doch das uralte 'pattern' von Männerbund und Initiation,

den Zusammenhang von B 129 und B 28b zu betonen; doch gerade wenn man ψευδέων τέκτονας καὶ μάρτυρας auf Pythagoras und seine Schüler bezieht, ist die Erklärung: "alles was er und seine Schüler lehren, sind nur Lügen" matt: wieso sind Schüler μάρτυρες? Plastische Illustrationen von κακοτεχνία und falschen Zeugen sind dagegen die Geschichten, die Hermipp über Pythagoras, Herodot über Aristéas (4,15) zu erzählen wissen. Auch ist es verlockend, Heraklit B 28b weiter mit B 66 und B 14 zu verbinden, womit wir direkt zur Sphäre der μύσται geführt werden.

⁵⁹ Vgl. Anm. 56. – Dion und seine Anhänger, die den Tyrannen Dionysios II. stürzten, bildeten eine durch Demetermysterien verschworene Gemeinschaft, Plat. *Ep.* VII 333e, Plut. *Dion* 56.

von Königsweihe durch die große 'Mutter' hat auch eine Innenseite, einen geistigen Gehalt: die Riten kreisen seit je um das Geheimnis von Tod und neuem Leben. Und hier ist zumindest eine Wurzel der berühmten Lehre des Pythagoras, die schon durch Xenophanes bezeugt ist: der Seelenwanderungslehre. Inwieweit in ihr noch andere Elemente wirksam sind, inwieweit die Trennung von Körper und Seele auf 'Schamanismus' nördlicher, iranischer Provenienz zurückführbar ist, mag hier auf sich beruhen.⁶⁰ Daß der Tod kein Ende ist, sondern Durchgangsstadium zu neuem Leben, dies ist in den Initiationen, in dem Weg in die Höhle und zurück aus der Höhle, in dem Weg der Sonne längst vor Pythagoras dargestellt, erlebt, geglaubt worden. Darum ist der Überlieferung zu trauen, daß Pythagoras durch die kultisch vollzogene Katabasis seine Lehre von Tod und Leben beglaubigt hat. So stellt es in spöttischem Ton Hermippos dar, doch weit früher schon verbindet Herodot (2,121 ff.) mit Selbstverständlichkeit Katabasis und Seelenwanderungslehre und gibt dabei einen deutlichen Hinweis auf Unteritalien, wo er ja persönlich die bodenständigen Traditionen kennenlernen konnte.⁶¹

⁶⁰ Der von Diels (14 ff.) eingeführte Begriff des Schamanismus hat auf jeden Fall gelehrt, Einzelheiten der griechischen Überlieferung ernst zu nehmen und weithin zu verstehen, statt sie als 'purely literary device' beiseite zu schieben. Eine abschließende Lösung des Ursprungsproblems der Lehre von der körperunabhängigen Seele ist damit gewiß noch nicht erreicht. Weitere Klärung wäre von der Iranistik zu erhoffen (vgl. *Rhein. Mus.* 106, 1963, 110 f.), die jedoch von einem *consensus* weit entfernt ist. Der Großteil der griechischen τελεταί und ἐνθουσιασμοί samt ihren altorientalischen Vorgängern vollzieht sich ohne den λόγος der Trennung von Leib und Seele; so auch die Fahrt des Parmenides. Daß Parmenides selbst ekstatischer Erlebnisse fähig war, vermuten Verdenius (67 f.; *Mnemos.* 1949, 122 ff.) und Fränkel (*Dichtung und Philosophie* 417 ff.). Dagegen wird betont, Fundament von Parmenides' Seinslehre sei die Logik (Vlastos, *Gnomon* 27, 1955, 70; Mansfeld 259 f.; Tarán 28), nicht die Ekstase, doch es könnte sein, daß der logische Beweis nachträglich unterbaut, was im Erlebnis evident war. Daß die Logik selbst für Parmenides Offenbarungscharakter hatte, sucht Mansfeld (260) zu zeigen.

⁶¹ Hdt. 2,123, im Anschluß an die Geschichte von der Katabasis des Rhampsinit, nach einer distanzierenden Bemerkung: ἀρχηγετεύειν δὲ τῶν κάτω Αἰγύπτιοι λέγουσι Δῆμητρα καὶ Διόνυσον· πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοι εἰσι οἱ εἰπόντες . . . – es folgt die Lehre von der Seelenwanderung, in ihrer spezifisch griechischen Form, mit Verweis auf gewisse Griechen (Orpheus, Pythagoras, Empedokles? vgl. *Weisheit und Wissenschaft* 103); doch schon Demeter = Isis als Herrscherin der Unterwelt ist keineswegs rein ägyptische Lehre. Vielmehr sind Demeter und Dionysos eben die Götter der unteritalischen Mysterien, der unteritalischen Jenseitsfrömmigkeit (vgl. auch Anm. 49 zu Ceres-Liber-

Um nun aber nochmals auf Parmenides zurückzukommen: die Fahrt – auf dem Weg der Sonne? – ins Jenseits zur geheimnisvollen Göttin, die Verkündigung der Göttin über die Wahrheit von Sein und Nichtsein, dies hat sein Vorbild nicht nur bei Hesiod, Epimenides, Sibylle, sondern gerade auch in der Katabasis des Demeter-Hierophanten Pythagoras, des Verkünders der Seelenwanderungslehre. So jedenfalls lassen sich die Trümmer der Überlieferung einleuchtend zusammenfügen. Antike Tradition bezeichnet Parmenides mit Bestimmtheit als Pythagoreer; wichtig ist vor allem die Notiz, Parmenides habe seinem Lehrer Ameinias, dem Sohn des Diochaitas, ein Heroon errichtet; Ameinias habe ihn zur *ῥσυχία* geführt (Sotion D.L. 9,21); diese so spezielle wie isolierte Angabe dürfte auf ein Monument, eine Inschrift zurückgehen.⁶² Das Heroon weist auf eine über gewöhnliches Maß hinausgehende Totenehrung, *ῥσυχία* erscheint im Mysterienzusammenhang und als Forderung des Pythagoras. An die 'Höhlen' der pythagoreischen Tradition erinnert der *φῶλαρχος* in der Nachfolge des Parmenides (Anm. 51).

Vom Hintergrund der Katabasis und Seelenwanderungslehre des Pythagoras hebt sich indessen die Leistung des Parmenides umso deutlicher ab. Die Seelenwanderung ist in seiner Lehre allenfalls ein Gesetz der Doxa-Welt: die Daimon sendet die Seelen bald aus dem Licht ins Dunkel, bald aus dem Dunkel ins Licht⁶³; doch beides,

Libera); wenn Herodot sein Werk in Thurioi niederschrieb, mußten die dortigen Leser schon beim ersten Satz aufhorchen: "Herrscher der Unterwelt, sagen die Ägypter, sind Demeter und Dionysos (kommt uns das nicht bekannt vor?). Die Ägypter sind es *aber auch*, die folgende Lehre zuerst ausgesprochen haben (die hiezulande bekannt ist) . . . Diese Lehre haben sich gewisse Griechen angeeignet . . ."

⁶² Zu D.L. 9,21 vgl. W. v. Kienle, *Die Berichte über die Sukzessionen der Philosophen in der hellenistischen und spätantiken Literatur*, Diss. Berlin 1961, 84f. m.Lit. – Pythagoreische *ῥσυχία*: D.L. 8,7; Luk. *vit.auct.* 3 (H. Gomperz, *Imago* 10,1924,3,5); dionysisch: Eur. *Bacch.* 389f.

⁶³ Simpl. Phys. 39,19f. *τὰς ψυχὰς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδές, ποτὲ δὲ ἀνάπαλιν*. Die kurze Paraphrase ist naturgemäß vieldeutig; gegen Deichgräbers Interpretation (88ff.) vgl. Mansfeld 169ff., dessen Vermutung, Simplicios gebe nur die theophrastische Interpretation von B16 wieder (174), daran scheitert, daß Simplicios sich ausdrücklich aufs Originalwerk des Parmenides bezieht (20f., vgl. 144,25ff.). Auffällig ist, daß im Gegensatz zu Hippokr. VI 474L. (Diels 109) und Aischyl. *Choeph.* 127f. (Tarán 248,51) zuerst das Vergehen, dann das Werden genannt ist: dieses Paradox, daß der Tod kein Ende ist, weist doch auf Mysterien – und Seelenwanderungslehre; wie Parmenides sie seinem System adaptiert hat, ist nicht überliefert; das gleiche Problem stellt

Licht und Hades, sind nicht eigentlich wirklich. Tiefer reicht die eine Gewißheit: ἔστιν. Und wenn diese Gewißheit als Offenbarung erscheint, ist sie doch in sich gefestigt durch die Notwendigkeit folgerichtigen Denkens, die Parmenides recht eigentlich entdeckt hat. Insofern ist das Proömium etwas Vorläufiges: Parmenides bedient sich der herkömmlichen mythischen Form, um seinen Anspruch gegenüber Vorgängern wie Hesiod und 'Orpheus', Epimenides und Pythagoras zu erheben. Was immer an äußeren Riten und innerem Erleben dahinter stand, die Philosophie des Parmenides hat sich im folgenden, fern von aller γοητεία und κακοτεχνία, aus sich selbst zu rechtfertigen.

Und doch, das Thema ist im Grunde nicht neu. Die Leugnung des Nichtseins, οὐκ ἔστι μὴ εἶναι (B 2,3), dies heißt ja doch im Griechischen unter anderem auch eindeutig: es gibt keinen Tod⁶⁴ und sei es um den Preis, daß auch Zeugung und Geburt 'ausgelöscht' werden (B 8,21). Die Unvergänglichkeit des Lebens durch Tod und Wiederverkörperung hindurch hat auch Pythagoras gelehrt. Weit früher war Gilgameš ausgezogen, auf dem Weg der Sonne die Unsterblichkeit zu finden. Ja schon die prähistorischen Riten kreisen um Werden und Vergehen, Tod und Leben, Dunkel und Licht, ein Wissen, das den Wechsel übergreift und Dauer verspricht. Formulierungen, Begründungen erwachsen neu, die 'Existenzerhellung' mag fortschreiten; doch die Grundprobleme menschlicher Existenz haben sich seit dem Paläolithikum vielleicht nicht gar so sehr gewandelt.

BIBLIOGRAPHIE

- C. M. Bowra, "The Proem of Parmenides", *Problems in Greek Poetry*, Oxford, 1953, 38-53 (*C.Ph.* 32, 1937, 97-112).
 C. J. Classen, "Licht und Dunkel in der frühgriechischen Philosophie", *Stud. Gen.* 18, 1965, 97-116.
 K. Deichgräber, *Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts*, Abh. Mainz, 1958, 11.
 H. Diels, *Parmenides' Lehrgedicht*, Berlin, 1897.
 E. F. Dolin, "Parmenides and Hesiod", *H.S.C.Ph.* 66, 1962, 93-98.
 H. Fränkel, "Parmenidesstudien", *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, 1960, 157-97 (*N.G.G.* 1930).
Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, 1962.

sich in verschärfter Form bei Empedokles (dazu Ch. H. Kahn, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 42, 1960, 3 ff.)

⁶⁴ vgl. K. v. Fritz, *Stud. Gen.* 14, 1961, 566; der Tote als οὐκ ἔτ' ἔων schon bei Homer, X 384, α 289, gegenüber den θεοὶ ἀλὲν ἔόντες; vgl., dialektisch zugespitzt Eurip. *Alk.* 521/528.

- O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel, 1945.
- O. Gilbert, "Die Daimon des Parmenides", *A.G.Ph.* 20, 1907, 25-45.
- W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, II, 1965, 6-12.
- G. S. Kirk, and J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957 (Abschnitt "Parmenides" von Raven).
- W. Kranz, "Ueber Aufbau und Bedeutung des Parmenideischen Gedichtes", *S.B.Berlin*, 1916, 1158-76.
- J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen, 1964.
- J. S. Morrison, "Parmenides and Er", *J.H.S.* 75, 1955, 59-68.
- H. Schwabl, "Hesiod und Parmenides", *Rh.Mus.* 106, 1963, 134-142.
- L. Tarán, *Parmenides*, Princeton, 1965.
- M. Untersteiner, *Parmenide, testimonianze e frammenti*, Florenz, 1958.
- W. J. Verdenius, *Parmenides*, Groningen, 1942.
- "Parmenides' Conception of Light", *Mnemos.* IV 2, 1949, 116-31.
- G. Vlastos, "Parmenides' Theory of Knowledge", *T.A.P.A.* 77, 1946, 66-77.
- H. Vos, "Die Bahnen von Nacht und Tag", *Mnemos.* IV 16, 1963, 18-34.