



TEXTE ZUR FORSCHUNG

LUKIAN

Die Lügenfreunde

SAPERERE

Martin Ebner / Holger Gzella
Heinz-Günther Nesselrath / Ernst Ribbat

LUKIAN
DIE LÜGENFREUNDE ODER:
DER UNGLÄUBIGE

SAPERE

Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam RELigionemque pertinentia

Schriften der späteren Antike
zu ethischen und religiösen Fragen

BAND III

Herausgegeben von
Reinhard Feldmeier, Ulrich Berner,
Bernhard Heiningen, Rainer Hirsch-Luipold
und Heinz-Günther Nesselrath

LUKIAN

ΦΙΛΟΨΕΥΔΕΙΣ Η ΑΠΙΣΤΩΝ

DIE LÜGENFREUNDE ODER:
DER UNGLÄUBIGE

Eingeleitet, übersetzt
und mit interpretierenden Essays versehen von
Martin Ebner, Holger Gzella,
Heinz-Günther Nesselrath, Ernst Ribbat



Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Der Druck dieses Bandes wurde durch einen großzügigen Zuschuss
der Hochschulstiftung der Burggemeinde Bern unterstützt,
wofür ihr an dieser Stelle herzlich gedankt sei.
Das Projekt SAPERE wird von der Fritz-Thyssen-Stiftung gefördert.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei
Der Deutschen Bibliothek erhältlich.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2001 by Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-darmstadt.de

Sonderausgabe 2011
gedruckt von BoD, Books on demand

Inhalt

SAPERE	7
Vorwort	8

A. Der Autor: *Lukian von Samosata*

Lukian: Leben und Werk (<i>Heinz-Günther Nesselrath</i>)	11
1. Lukians Leben	12
2. Lukians Werk	15
2.1 Rhetorische Darstellungsformen: Deklamation, Dialexis, Prolalia, paradoxes Enkomion, Pamphlet	16
2.2 Nichtrhetorische Darstellungsformen I: Der Dialog	19
2.2.1 Adaptationen des philosophischen Dialogs	19
2.2.2 Adaptationen der Komödie	21
2.3 Nichtrhetorische Darstellungsformen II: Die menippeische Satire und Verwandtes	23
2.4 Lukian als Erzähler	26
2.5 Lukian als Beobachter der eigenen Zeit	26
2.6 Charakteristika von Lukians Schriftstellerei	27
3. Lukians Nachleben	29

B. Die Schrift: *Philopseudeis*

Einleitung (<i>Martin Ebner</i>)	35
1. Inhalt und Titel der Schrift	35
2. Aufbau und Komposition	36
3. Traditionen und ihre Verarbeitung	43
3.1 Das Hausgespenst (§ 31) und Demokrit (§ 32)	44
3.2 Die vergessene Sandale (§ 27)	46
3.3 Die Erscheinung der Hekate (§ 22), Hadesschau (§ 24) und irrtümlicher Hadesaufenthalt (§ 25)	47
3.4 Die Statue, die sich vergnügt (§ 19) und rächt (§ 20)	49
3.5 Die Schlangenaustreibung (§ 12)	50
3.6 Der Liebeszauber für Glaukias (§ 14)	53
3.7 Der Zauberlehrling (§ 36) und die Künste des Meisters (§ 35)	54
3.8 Ergebnis	56
4. Platonreminiszenzen und -parodie	57
5. Positionierung im Gesamtwerk, Datierung und Aufführungs- praxis	59
6. Text	61

Text und Übersetzung (<i>Martin Ebner/Holger Gzella</i>).....	62
Anmerkungen (<i>Holger Gzella/Martin Ebner</i>).....	111
C. Essays	
I. Lukian und die antike Philosophie (<i>Heinz-Günther Nesselrath</i>).....	135
1. Das Kritik- und Spottwürdige an den Philosophen insgesamt ...	136
2. Echte und falsche Philosophen	140
3. Die Beurteilung einzelner Philosophenschulen durch Lukian ...	143
4. Schluss: Hatte Lukian ein philosophisches Credo?	150
II. Lukian und die Magie (<i>Heinz-Günther Nesselrath</i>).....	153
1. Lukians Beurteilung der Magie	154
2. Der Magier als Scharlatan	158
3. Lukian und andere antike Kritiker der Magie.....	162
III. Neutestamentliche Wunder- und Erscheinungsgeschichten auf dem Prüfstand skeptischer Kritik (<i>Martin Ebner</i>).....	167
1. Eine verblüffende Parallele.....	167
2. Redaktion und Rezeption von Wundergeschichten	168
2.1 Verweigerung	169
2.2 Kontextualisierung.....	170
2.3 Nutzung	171
2.4 Eine verbindende Stoßrichtung.....	173
3. Die Attraktion von Wundergeschichten.....	174
4. Erscheinungen Toter.....	176
5. Schlechte Presse für Wundergeschichten?.....	181
IV. „Die ich rief, die Geister ...“ Zur späten Wirkung einer Zaubergeschichte Lukians (<i>Ernst Ribbat</i>).....	183
1. Von Pankrates bis Goethe.....	183
2. Wieland.....	187
3. Mysteriose Poesie	190
Literaturverzeichnis	195
Register (<i>Silvio Benetello</i>).....	198
1. Stellen (in Auswahl)	198
2. Namen und Sachen	207

SAPERE

Griechische und lateinische Texte des späteren Altertums (1.-4. Jh. n. Chr.) standen lange Zeit gegenüber den sogenannten 'klassischen' Epochen (5.-4. Jh. v. Chr. in der griechischen, 1. Jh. v. - 1. Jh. n. Chr. in der lateinischen Literatur) eher im Schatten. Dabei brachten die ersten vier nachchristlichen Jahrhunderte in beiden Sprachen eine Fülle von Werken hervor, die auch heute noch von großem Interesse sind, da sie sich mit philosophischen, ethischen und religiösen Fragen von bleibender Aktualität beschäftigen. Die neue Reihe SAPERE (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia, 'Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen') hat es sich zur Aufgabe gemacht, gerade jene Texte so zu erschließen, dass sie über enge Fachgrenzen hinaus ein interessiertes gebildetes Publikum ansprechen.

SAPERE möchte dabei bewusst an alle Konnotationen des lateinischen *sapere* anknüpfen – nicht nur an die intellektuelle (die Kant in der Übersetzung von *sapere aude*, „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“, zum Wahlspruch der Aufklärung gemacht hat), sondern auch an die sinnliche des „Schmeckens“: SAPERE möchte Leserinnen und Leser nicht zuletzt auch „auf den Geschmack“ der behandelten Texte bringen. Deshalb wird die sorgfältige wissenschaftliche Untersuchung der Texte verbunden mit einer sprachlichen Präsentation, welche die geistesgeschichtliche Relevanz im Blick behält und die antiken Autoren als Gesprächspartner verständlich macht, die auch zu gegenwärtigen Fragestellungen interessante Antworten geben können.

Im Zentrum jedes Bandes steht eine bestimmte Schrift. Einleitend wird deren Autor vorgestellt und in das Werk eingeführt. Der textkritisch geprüfte Originaltext ist mit einer gut lesbaren und zugleich möglichst genauen deutschen Übersetzung sowie mit Anmerkungen versehen. An jedem Band sind entsprechend den Erfordernissen des Textes Fachleute aus verschiedenen Disziplinen – der Theologie, Religionswissenschaft, Philosophie, Geschichte, Archäologie, der älteren und neueren Philologien – beteiligt, die in Form von Essays das Werk aus ihrer jeweiligen Perspektive kommentieren. Vor allem durch diese Form einer interdisziplinären Erschließung unterscheidet sich SAPERE deutlich von herkömmlichen Textausgaben.

Vorwort

So schön wie die „Lügenfreunde“, die um das Krankenbett des Eukrates sitzen und dort in aller Muße wissenschaftliche Sachfragen diskutieren, hatten es die Autoren dieses Bandes nicht: In Bern (Heinz-Günther Nesselrath, jetzt: Göttingen), in Rom (Holger Gzella) und in Münster (Ernst Ribbat, Martin Ebner) arbeitete jeder für sich an seinem Schreibtisch. Die Kommunikation über drei Länder hinweg lief über den Zauber der elektronischen Mail: angefangen von der ersten Absprache über die Konzeption des Bandes bis hin zum Austausch der Textdateien samt Rückmeldung und Korrekturvorschlägen. Den Text der „Lügenfreunde“ vor sich, sind dabei drei Fachwissenschaften mit ihren spezifischen Perspektiven und Interessen ins Gespräch gekommen: die Klassische Philologie als Basiswissenschaft, auf Texttreue und Verankerung des Autors in seiner Zeit bedacht, die neutestamentliche Exegese, am Thema „Wunder“ und an der Traditionsgeschichte der Stoffe interessiert, sowie die Germanistik, die bei der exemplarischen Beleuchtung der späten Wirkungsgeschichte des „Zauberlehrlings“ in der deutschen Klassik die alten Fronten des Lukianischen Streitgesprächs mit neuen Rollen besetzt sieht: Während der Weimarer Fürstenerzieher Wieland dem Skeptiker Lukian huldigt, scheint sich der Weimarer Geheimrat Goethe eher im Flair der „Lügenfreunde“ zu sonnen. Die Faszination für Zauberei und den „alten Meister“, der alles im Griff hat, ist ungebrochen ...

Nach Abschluss des Werkes ist vielen „dienstbaren Geistern“ zu danken: den Sekretärinnen an den Lehrstühlen, die für die Erfassung der Texte zuständig waren; den Hilfskräften, die Bücher geschleppt und Korrekturen gelesen haben; Frau Uta Poplutz, die am Lehrstuhl für Exegese des Neuen Testaments in Würzburg unter der Ägide von Bernhard Heininger die Druckvorlage erstellt und mit großer Gewissenhaftigkeit Teile des griechischen Textmaterials neu eingegeben hat; Herrn Silvio Benetello für die Erstellung der Register; den Herausgebern der Reihe für ihre sachlichen Ratschläge und weiterführenden Hinweise sowie Frau Dr. Erdmann von der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, die diese Reihe betreut.

A. Der Autor

Lukian von Samosata

Lukian: Leben und Werk

(Heinz-Günther Nesselrath)

„... ich ließ jene hässliche Handwerksfrau zurück und ging voller Freude zur Paideia hinüber ... Sie aber blickte auf mich und sagte: '... so komm denn und steig auf diesen Wagen' – wobei sie auf ein Gefährt mit geflügelten Pferden, dem Pegasos ähnlich, hinwies – 'damit du weißt, was für und wie bedeutende Dinge du nicht kennengelernt hättest, wenn du mir nicht gefolgt wärest.' Als ich aufgestiegen war, trieb sie die Pferde an und führte die Zügel; ich aber wurde in die Höhe getragen und blickte angefangen vom Osten bis in den Westen von oben auf Städte, Länder und Völker ... von unten aber schauten die Menschen hoch und lobten mich, und die, zu denen ich auf meinem Flug gelangte, geleiteten mich mit freundlichen Worten ...“ (Lukian, Somnium 14f)

„Vor allem aber mögen diejenigen, die mir Vorhaltungen machen, daran denken, dass sie dies nicht gegenüber jemand tun werden, der weise ist ..., sondern der zu den Leuten aus dem Volk gehört, der sich in der Redekunst geübt hat und dem man dafür mäßiges Lob zollt, der es jedoch mit seiner Übung nicht zu jener Spitzenleistung der wirklich Großen gebracht hat ...“ (Lukian, Apologia 15)

„Lukian aus Samosata, ein Mann, dem es ernst damit ist, Gelächter zu erzeugen ...“ (Eunapius, Vit.Soph. II 1,9 p.454)

Auf der einen Seite träumte er davon, als Schützling der griechischen Paideia in der ganzen griechisch-römischen Welt Aufsehen und Bewunderung zu erregen, auf der anderen Seite konnte er sich mit demonstrativem Bescheidenheitsgestus zum 'durchschnittlichen' Redekünstler erklären, und schon in der Spätantike sah man ihn vor allem als Spaßmacher an: Innerhalb der griechischen Literatur der römischen Kaiserzeit ist Lukian ein außergewöhnliches Phänomen. Aus einem der östlichen Randgebiete des römischen Reiches kommend, gelang ihm der Weg ins Zentrum der griechischen Paideia; innerhalb der sogenannten Zweiten Sophistik groß geworden, hat er die in ihr herrschende klassizistische Deklamationsrhetorik durch die selbstän-

dige Aneignung anderer literarischer Formen neu belebt und entscheidend bereichert.

1. Lukians Leben

Für Hinweise zu Lukians Leben sind wir fast ausschließlich auf Aussagen in seinem eigenen Werk angewiesen, die allerdings oft in einer bestimmten Richtung stilisiert und untereinander auch nicht widerspruchsfrei¹ sind.

Geboren wurde er wahrscheinlich zwischen 115 und 125 n. Chr.¹ in Samosata am Euphrat in Kommagene, einer östlichen Randregion der römischen Provinz Syrien;² hier existierten griechische und syrisch-aramäische Kultur nebeneinander, und es ist gut möglich, dass in Lukians Elternhaus Aramäisch gesprochen wurde,³ dass also Griechisch erst die zweite Sprache war, in der er sich auszudrücken lernte. In der sich autobiographisch gebenden Schrift „Über den Traum, oder: das Leben Lukians“ (*Somnium*) bietet er ein Bild aus seiner Kindheit, das verdächtig dem des jungen Herakles in der bekannten Prodikos-Fabel (*Xen. Mem.* II 1,21-34) angeglichen ist: So wie dort Ἄρετή und Κακία um Herakles, ringen hier Steinmetzkunst und (rhetorische) Paideia um den jungen Lukian, und er entscheidet sich für die letztere.

An dieser Darstellung dürfte stimmen, dass Lukian in jüngeren Jahren tatsächlich eine rhetorische Ausbildung erhielt, und zwar in einem der großen Redekunst-Zentren in Ionien;⁴ danach ging er als

¹ Vgl. JONES 1986, 8.

² In Samosata war die römische Legio XVI Flavia firma stationiert, und man hat in Zusammenhang damit vermutet, dass Lukian seinen ja eigentlich römischen Namen dem Umstand verdankt, dass er aus der Familie eines Angehörigen römischer Auxiliartuppen dieser Legion stammte; vgl. HALL 1981, 16 Anm 25.

³ „Ich nämlich, meine Herren Richter, habe diesen hier, als er noch ein kleines Bürschchen war, barbarisch in seiner Sprache und geradezu noch auf assyrische Weise in einen Kaftan gekleidet, ... erst erzogen“ (aus der Anklagerede der Rhetorik gegen den ‘Syrer’ Lukian in *Bis Acc.* 27); vgl. dazu BRAUN 1994, 236 ad loc., der aus diesen Worten jedoch nicht auf Aramäisch als Lukians Muttersprache schließen möchte und auf *Somn.* 8 hinweist. Vgl. aber SWAIN 1996, 299-307.

⁴ Vgl. wiederum die personifizierte Rhetorik über ihren einstigen Schützling in *Bis Acc.* 27: „ich fand ihn, als er noch in Ionien umherirrte und

sophistischer Wanderredner auf Reisen, die ihn bis nach Italien und Gallien führten,⁵ wo er zeitweilig vielleicht sogar öffentliche Funktionen bekleidete.⁶

Im Jahr 161 oder 162 (vielleicht auch in beiden Jahren) war Lukian dann offenbar wieder im Osten des Reiches: Damals, im ersten Stadium des großen Partherkrieges, war seine Heimat Samosata aufgrund bedeutender römischer Niederlagen als Grenzstadt ziemlich exponiert, und dies scheint ihn veranlasst zu haben, seine Familie von dort an die sicherere Nordküste Kleinasien zu bringen; auf dem Weg dorthin machte er auch einen Abstecher ins paphlagonische Abonuteichos, wo er nach eigenem Bekunden mit dem Orakelpropheten Alexander aneinander geriet, der seiner Meinung nach ein Scharlatan war.⁷ Bald danach (163/164) versuchte er im syrischen Antiocheia, mit einigen Schriften (*De Saltatione*, *Imagines*, *Pro Imaginibus*, vielleicht auch *De Historia Conscribenda*⁸) die Gunst des römischen Kaisers Lucius Verus und seiner Favoritin Pantheia zu gewinnen.

nicht wußte, was er mit sich anfangen sollte“; dazu BRAUN 1994, 238-241 ad loc.

⁵ Vgl. ebd. (immer noch spricht die Rhetorik): „ich folgte ihm überall und ließ mich kreuz und quer von ihm herumführen; berühmt und gefeiert habe ich ihn gemacht, gehegt und gepflegt ... und als er nach Italien reisen wollte, bin ich mit ihm durch Ionische Meer gefahren, schließlich sogar bis ins Keltenland mit ihm aufgebrochen und habe ihm dort zu Wohlstand verholfen“; dazu BRAUN 1994, 252-255 ad loc.

⁶ Vgl. *Apol.* 15 (Lukian an seinen Freund und Kritiker Sabinos): „Bei dir freilich wundere ich mich schon, dass du mir mein jetziges Leben vorhältst, ... von dem du doch wußtest, dass er vor langer Zeit aufgrund seiner Redekunst von Staatswegen höchste Besoldungen erlangte; als du damals, um den westlichen Ozean zu sehen, zugleich auch das Keltenland besuchtest, begegnetest du mir, als ich zu den Spitzenverdienern unter den Sophisten zählte.“ Hinweise auf einen Aufenthalt in Italien bieten ferner *Electr.*, *Herod.* (5) und *Nigr.*, auf Vorträge in Makedonien ebenfalls *Herod.*, *Scythia* (9) und *Fugit.* (25).

⁷ Vgl. *Alex.* 55f, vor allem 56 („ich war gerade allein mit Xenophon dort [d.h. in Abonuteichos], nachdem ich meinen Vater und meine Angehörigen nach Amastris vorausgeschickt hatte“ - eine der wenigen Notizen, in denen Lukian etwas über seine Familie sagt; Amastris ist von Abonuteichos nicht weit entfernt); dazu Victor 1997, 22. 24. 168. Zu der hier angenommenen Datierung dieser Reise vgl. J.-J. FLINTERMAN, *The Date of Lucian's Visit to Abonuteichos*, ZPE 119, 1997, 280-282; früher nahm man 164/65 an (vgl. HALL 1981, 20-29).

⁸ Zur letzteren vgl. JONES 1986, 59-67.

In Griechenland, wohin er dann gekommen zu sein scheint,⁹ erlebte er 165 nach eigenem Bekunden die Selbstverbrennung des pythagorisierenden Kynikers Peregrinos in Olympia mit.¹⁰ Es gibt Hinweise, dass Lukian sich in den 160er und 170er Jahren längere Zeit in Athen aufgehalten hat;¹¹ Athen ist auch der Schauplatz von nicht wenigen seiner Schriften (*Demon.*, *Iup. trag.*, *Vit. Auct.*, *Pisc.*, *Bis Acc.*, *Navig.*, *Anach.*, *Eun.*). Irgendwann während seiner Athener Jahre könnte sich auch das ereignet haben, was der berühmte (und literarisch sehr produktive) Arzt Galen in einer nur auf Arabisch erhaltenen Schrift (*ad Hipp. Epid.* II 6,29) – dem bisher einzigen zeitgenössischen Zeugnis zu Lukians Leben, das nicht von ihm selbst stammt – berichtet: die Verspottung eines zeitgenössischen Philosophen durch von Lukian erfundene Heraklit-Sentenzen.¹²

Bemerkenswerterweise hat Lukian in offenbar fortgeschrittenem Alter¹³ noch einen höheren (?) Posten in der römischen Provinzbürokratie Ägyptens angenommen;¹⁴ doch hat er sein Leben nicht als Bürokrat beschlossen, sondern ist später noch einmal zu sophistischer Vortragstätigkeit zurückgekehrt; jedenfalls weist er in seinen rhetorischen Vorreden ('Prolaliai') *Hercules* und *Bacchus* selbst auf diesen neuerlichen Wandel seiner Situation (*Herc.* 7) und auf sein nicht

⁹ Vgl. *Hist. Conscr.* 14: „ich will erzählen, was ich - soweit ich mich erinnere - vor kurzem in Ionien und ... neulich in Achaia von einigen Autoren gehört habe, die von diesem Krieg [dem Partherkrieg von 161-166] berichteten“. Es könnte auch in diesem Zusammenhang gewesen sein, dass Lukian gemeinsam mit Peregrinos eine Schiffsüberfahrt aus der Troas ins griechische Mutterland machte (*Peregr.* 43).

¹⁰ Laut *Peregr.* 35 (vgl. *Pseudol.* 7) sah er insgesamt viermal die Olympischen Spiele.

¹¹ Vgl. *Demon.* 1, wo er von sich selber sagt, er habe ἐπὶ μῆκιστον mit dem lange Jahre in Athen lebenden Philosophen Demonax (zu ihm vgl. NESSELRATH, Lukian und die Philosophie, u. S. 151f und DENS., Lukian und die Magie, u. S. 157f) verkehrt.

¹² Vgl. G. STROHMAIER, Übersehenes zur Biographie Lukians, *Philologus* 120, 1976, 117-122.

¹³ In *Apol.* 1 lässt Lukian sich von seinem Freund Sabinos als jemand bezeichnen, „der schon fast beim Aiakos ist und nahezu den einen Fuß schon im Fährkahn (des Charon) hat“ (πρὸς αὐτῷ ... ἦδη τῷ Αἰακῷ γενόμενον καὶ μονονουχὶ τὸν ἕτερον πόδα ἐν τῷ πορθμείῳ ἔχοντα); in *Apol.* 4 nennt ihn Sabinos „im höchsten Alter und fast schon jenseits der Grabesschwelle“ (ἐν γήρῳ ... ὑστάτῳ καὶ σχεδὸν ἦδη ὑπὲρ τὸν οὐδόν).

¹⁴ Die Identifizierung dieses Amtes ist umstritten; vgl. HALL 1981, 7 mit Anm. 13 auf S. 440f; JONES 1986, 20f; SWAIN 1996, 322 Anm. 81.

geringes Alter hin (*Herc.* 7. 8; *Bacch.* 6), leitet jedoch gerade daraus eine besondere Ausgereiftheit seiner Kunst ab (*Herc.* 8). Wann genau er noch einmal in dieser Pose vor ein Auditorium trat, lässt sich nicht mehr feststellen; wahrscheinlich ist er gegen Ende der 180er oder zu Beginn der 190er Jahre gestorben. Dass er jedoch, wie das byzantinische *Suda*-Lexikon behauptet, von Hunden zerrissen wurde, „weil er gegen die (christliche) Wahrheit wütete“,¹⁵ ist vielleicht aus *Peregr.* 2 herausgesponnen, wo Lukian spöttisch ein solches Ende durch wütende Kyniker selbst anvisiert.

2. Lukians Werk

Lukians Oeuvre ist außerordentlich vielseitig, aber nur vergleichsweise wenig seiner Schriften¹⁶ lassen sich in eine relative oder gar absolute Chronologie bringen; bei allen übrigen – und damit den weitaus meisten – Schriften Lukians lassen sich keine eindeutigen und überzeugenden chronologischen Anhaltspunkte gewinnen.¹⁷ Aufgrund dessen dürfte der beste (auf jeden Fall am wenigsten präjudizierende)

¹⁵ *Suda* s.v. Λουκιανός (λ 683): Λουκιανός, Σαμοσατεύς, ... τελευτήσαι δὲ αὐτὸν λόγος ὑπὸ κυνῶν, ἐπεὶ κατὰ τῆς ἀληθείας ἐλύττησεν· εἰς γὰρ τὸν Περεγρίνου βίον καθάπτεται τοῦ Χριστιανισμοῦ, καὶ αὐτὸν βλασφημεῖ τὸν Χριστὸν ὁ παμμίαιρος. In der Tat nahmen ihm die christlichen Byzantiner einige ihnen zu respektlos erscheinende Bemerkungen über die Christen in *Peregr.* 11-13. 16 übel; vgl. u. S. 29 Anm. 49.

¹⁶ In die Zeit seines Aufenthalts in Antiocheia (163/164, vgl. o.) gehören *De Saltatione*, *Imagines* und *Pro Imaginibus*; *De Historia Conscribenda* lässt sich auf Anfang oder Mitte 166 datieren (vgl. die Hinweise auf die Zeitsituation in *Hist. Conscr.* 5 und 31; JONES 1986, 60); *De Morte Peregrini*, *Fugitivi* und *Adversus indoctum* setzen den Tod des Peregrinos im Jahre 165 voraus, der *Demonax* den Tod des Polydeukes, des Pflegesohns des Herodes Atticus (erwähnt in *Demon.* 24 und 33), im Jahre 174. Die im *Eunuchus* geschilderten Ereignisse waren erst einige Jahre, nachdem Marc Aurel die kaiserlichen Philosophie-Lehrstühle in Athen eingerichtet hatte (176), möglich; der *Alexandros* nimmt bereits auf den vergöttlichten (d.h. verstorbenen) Marc Aurel Bezug (*Alex.* 48), was erst nach 180 möglich war. Aus etwa dieser Zeit können auch die zwei oben erwähnten *Prolaliai*, *Hercules* und *Bacchus*, sowie das Essay „Zur Verteidigung eines Fehlers in der Anrede“ (*Pro Lapsu inter salutandum*) und die *Apologia* (vgl. o. Anm. 13 und 14) stammen (*Apol.* und wahrscheinlich auch *Laps.* wurden wohl während Lukians ägyptischer Zeit geschrieben); in allen diesen Schriften nennt sich Lukian einen alten Mann (*Herc.* 1.7; *Bacch.* 8; *Laps.* 1; *Apol.* 1.4.10).

¹⁷ Gegen solche Versuche von J. SCHWARTZ, *Biographie de Lucien de Samosate*, Brüssel 1965 hat überzeugend HALL 1981, 44-63 argumentiert.

Weg, einen Überblick über dieses Oeuvre zu gewinnen, der Versuch sein, es 'systematisch' zu behandeln, d.h. eine Einteilung nach Gattungen (zum Teil auch nach Themen und Inspirationsquellen) vorzunehmen. Dabei muss gleich hier gesagt werden, dass gerade angesichts der inhaltlichen (und zum Teil auch formalen) Vielfalt der lukianischen Schriften jede Systematik unweigerlich an ihre Grenzen stößt.

2.1 Rhetorische Darstellungsformen: Deklamation, Dialexis, Prolalia, paradoxes Enkomion, Pamphlet

Lukian hat seine literarische Karriere als Schüler der Rhetorik in einer Zeit begonnen, die als die sogenannte 'Zweite Sophistik' der öffentlich und zu den verschiedensten Gelegenheiten dargebotenen Kunstrede höchste Bedeutung beimaß, und er ist dieser Rhetorik trotz gelegentlicher Beteuerungen des Gegenteils¹⁸ – immer treu geblieben. In einer ganzen Reihe seiner Werke ist das Rhetorische denn auch besonders deutlich: Typische Produkte der Zweiten Sophistik sind die Deklamationen „Der Tyrannenmörder“ (*Tyrannicida*) und „Der enterbte Sohn“ (*Abdicatus*), die Plädoyers zu fiktiven Gerichtsverfahren darstellen, wie sie in der Rhetorenschule traktiert wurden.¹⁹ Zum Typ der Deklamation lassen sich auch die Ekphrasis eines reich ausgestatteten Hauses (*De Domo*), in die bezeichnenderweise ebenfalls eine fiktive Gerichtsszene eingelegt ist, und die einer Badeanlage (*Hippias*) rechnen.

Zur rhetorischen Gattung der *διάλεξις* („Vortrag, Erörterung“) könnte man eine Gruppe moralisierender Essays rechnen mit den Themen „Über die Verleumdung“ (*De Calumnia*) und „Lob der Heimat“ (*Patriae Encomium*), das Lukian vielleicht 161 oder 162 bei einer Rückkehr nach Samosata vorgetragen hat (vgl. o.), ferner die mit kynischen Motiven angereicherten Traktate „Über die Trauer“ (*De Luctu*) und „Über die Opfer“ (*De Sacrificiis*); in ihnen nimmt bereits

¹⁸ Vgl. *Pisc.* 29, *Bis Acc.* 30-32 und dazu BRAUN 1994, 284-306, besonders 301-306 zur angeblichen 'Konversion' Lukians zur Philosophie (wobei BRAUN 305 einer „Abkehr vom rhetorischen Betrieb“ vielleicht noch zu sehr Glauben schenkt); vgl. demgegenüber jedoch *Herm.* 13 (zusammen mit 51) und 24, in denen gerade das Gegenteil von einer Hinwendung zur Philosophie gezeigt wird.

¹⁹ „Der enterbte Sohn“ findet sich als Fallbeispiel auch in den *Controversiae* IV 5 des älteren Seneca behandelt.

der Unterwelts- und Götterspott einen großen Raum ein, der dann in den menippeischen und „menippeisierenden“ Schriften (vgl. u.) wieder begegnet.

Eine typische rhetorische, von Lukian sehr anmutig ausgestaltete Gattung sind die insgesamt acht erhaltenen „Vorreden“ (προλαλιαί), mit denen er offenbar zu verschiedenen Zeiten seine Vortragsdarbietungen eröffnet hat und in denen er sich als geschickter Beherrscher der Progymnasmata-Formen ἔκφρασις („Beschreibung“) und δῆγησις („Erzählung“) erweist. So bietet er hier eine große Vielfalt von Bildern und kurzen Erzählungen, die das Publikum auf seine weiteren Darbietungen gespannt machen sollten: Aus früheren Jahren scheinen „Herodot oder Aëtion“ (über Herodots erstes Auftreten in Olympia und über ein berühmtes Gemälde des Aëtion) und „Harmonides“ (über den gleichnamigen Flötenspieler) zu stammen; „Der Skythe“ erzählt, wie der Skythe Toxaris seinen Landsmann Anacharsis mit dem berühmten Solon bekannt machte; in „Über die Dipsas-Schlangen“ (*De Dipsadibus*) entführt Lukian sein Publikum in die nordafrikanische Wüste, wo diese gefährliche Schlangenart ihr Unwesen treibt; in „Über den Bernstein“ (*De Electro*) dagegen schildert er eine Flussfahrt auf dem norditalischen Po, wo er nach den in Bäume verwandelten und Bernstein weinenden mythischen Heliaden gesucht habe; in „Zeuxis oder Antiochos“ folgt auf die Beschreibung eines berühmten Kentaurengemäldes des Malers Zeuxis eine Erzählung vom überraschenden Sieg des Seleukidenkönigs Antiochos I. über eine weit überlegene Galater-Streitmacht mit Hilfe der diesen Galatern unbekanntem Kriegeelefanten. Von den Prolaliai *Hercules* und *Bacchus*, die einer späteren Schaffenszeit angehören, war bereits in Zusammenhang mit Lukians Leben kurz die Rede (vgl. o. S. 14f): In der einen geht es um das Bild des geheimnisvollen keltischen Gottes Ogmios, der wie ein alter Herakles aussieht, tatsächlich aber die göttliche Macht der Rhetorik darstellt, in der anderen schildert Lukian den paradoxen Sieg der ekstatischen Scharen des Gottes Dionysos über die wehrhaften Inder und entführt sein Publikum anschließend an einen weiteren indischen Ort mit drei wundersamen Quellen je für junge, erwachsene und alte Menschen. Die beschreibenden bzw. schildernden Teile dieser Prolaliai sind ebenso geistreich ausgeführt wie die manchmal überraschenden Applikationen auf den Sprecher selbst, die in der Regel an ihrem Ende stehen.

Den wohl anmutigsten Teil der rhetorischen Werke Lukians stellt eine Gruppe geistreicher und manchmal paradoxer „Spielereien“ dar:

Im „Phalaris I“ lässt er einen der berüchtigtsten antiken Tyrannen in eigener Sache sprechen, im „Phalaris II“ einen Bürger Delphis die Annahme von Phalaris' infamem Folterstier als Weihgeschenk befürworten; in beiden Stücken wird der blutige Tyrann zu einem honorigen Herrscher stilisiert. Das „Lob der Fliege“ (*Musca*) setzt alle Mittel enkomiastischer Redekunst zur Preisung eines lächerlich-kleinen Insekts ein.²⁰ Als ein weiteres solches „Lob eines unwürdigen Gegenstandes“ (ἐγκώμιον ἄδοξον) kann man auch die Schrift „Über den Parasiten: Das Schmarotzen ist eine Kunst!“ (*De Parasito*) bezeichnen, doch hat Lukian in diesem Fall eine für ihn typische „Gattungskreuzung“ (vgl. u. S. 28) vorgenommen, in dem er diese Hochstilisierung des ursprünglich von der Komödienbühne stammenden Parasiten zu einem philosophisch-humanen Idealtypus passenderweise in die Form eines platonischen Dialoges gebracht hat.²¹ Eine ingeniöse Sprachspielerei, die einen witzigen Kommentar zu den zeitgenössischen Auseinandersetzungen um möglichst korrekte attische Lautungen darstellt – wobei dieses Streben nach Korrektheit nicht selten zu attizistischen Übertreibungen führt –, ist „Der Rechtsstreit der Konsonanten“ (komplementär auch als „Das Gericht der Vokale“, *Iudicium Vocalium*, bezeichnet); hier hält der Buchstabe Sigma ein aufgebrachtes Plädoyer gegen die Übergriffe des Tau.

In drei weiteren Schriften wendet Lukian Rhetorik nicht nur an, sondern reflektiert auch über ihre zeitgenössischen Tendenzen (und Fehlentwicklungen): In „Der Pseudo-Sophist oder der Sprachfehlermacher“ (*Pseudosophista*) lockt er die Titelfigur immer wieder in sprachliche Fallen, in „Der Rednerlehrer“ (*Rhetorum Praeceptor*) prangert er in Form eines „Schnell-Lehrgangs für „Möchtegern-Sophisten“ wirkungsvoll die Hohlheiten und faulen Tricks der zeitgenössischen Redekunst an;²² und mit „Der Lügenkritiker, oder: Über den Unheilstag“ (*Pseudologista*) lanciert er ein giftiges Pamphlet gegen einen Rivalen, der es gewagt hatte, ihm einen sprachlichen Fehler

²⁰ Dazu jetzt Margarethe BILLERBECK - Chr. ZUBLER, Das Lob der Fliege von Lukian bis L. B. Alberti: Gattungsgeschichte, Texte, Übersetzungen und Kommentar, Bern u.a. 2000.

²¹ Vgl. NESSELRATH 1985.

²² Manches spricht dafür, dass sich diese Schrift gegen den von Commodus auf einen staatlichen Lehrstuhl in Athen beförderten Rhetoriklehrer Julius Pollux richtete; vgl. JONES 1986, 108.

vorzuwerfen, und der im Gegenzug als rhetorischer Scharlatan entlarvt wird.²³

2.2 Nichtrhetorische Darstellungsformen I: Der Dialog

Die bis jetzt aufgeführten Schriften hätten fast alle auch von anderen Vertretern der Zweiten Sophistik geschrieben werden können; es bildet einen wesentlichen Teil von Lukians Besonderheit, dass er nicht bei den typischen rhetorischen Formen geblieben ist, sondern auch andere Gattungen der klassischen griechischen Literatur aufgegriffen und mit großem Erfolg für seine eigenen Darstellungsabsichten adaptiert hat. Eine besonders wichtige stellt dabei die Dialogform dar – von den insgesamt 80 im *Corpus Lucianaeum* überlieferten Schriften sind die Hälfte Dialoge –, die sich bei Lukian aus zwei Quellen speist, aus dem sokratischen (und vor allem platonischen) Dialog und aus der Komödie.

2.2.1 Adaptationen des philosophischen Dialogs

Noch ganz in die Dienste der Rhetorik tritt der Dialog sokratisch-platonischer Prägung in „Die Bilder“ (*Imagines*) und in der daran inhaltlich anschließenden Schrift „Zur Verteidigung der Bilder“ (*Pro Imaginibus*), die beide ein Enkomion²⁴ auf Pantheia, die Geliebte des Kaisers Lucius Verus (vgl. o. S. 13) darstellen; auch in „Über die Tanzkunst“ (*De Saltatione*) bildet der Dialog nur den – recht schmalen – äußeren Rahmen für einen langen Lobpreis auf den (wiederum von Lucius Verus sehr geschätzten) Pantomimus, von dessen Qualitäten hier ein zunächst sehr abwehrend eingestellter Kyniker überzeugt werden soll. In allen drei Schriften ist Lukian selbst unter dem leicht durchschaubaren Pseudonym Lykinos der Hauptsprecher.

Auch beim *Nigrinus* handelt es sich im wesentlichen um die Verbindung eines Rahmendialogs (in dem ein Gesprächspartner dem anderen von einer Begegnung mit dem Philosophen Nigrinos erzählt, die ihn völlig verwandelt habe; dem vorangestellt ist noch ein Widmungsschreiben Lukians an Nigrinos) mit einem langen monologischen Mittelteil, der den Anspruch erhebt, den Lehrvortrag des

²³ JONES 1986,113-115 möchte den in dieser Schrift Angegriffenen mit Hadrianos von Tyros identifizieren, doch bleibt dies unsicher.

²⁴ Vgl. *De Parasito* (o. S. 18 Anm. 21), wobei das Enkomion dort freilich ein paradoxes ist.

Nigrinos selbst wiederzugeben, dabei jedoch vor allem ein Enkomion auf das einfache, „philosophische“ Athen einem ausführlichen Psogos („Tadel“) gegen das hypertrophe und verderbte Rom gegenüberstellt.²⁵

Wie im *Nigrinus* werden philosophische Töne auch in drei weiteren Dialogen angeschlagen, in denen Lukian wieder als Lykinos selbst mitspielt, doch ist das Thema die Philosophie selbst und die Unzulänglichkeit ihrer Vertreter: In „Hermotimos, oder: Über die philosophischen Richtungen“ (*Hermotimos*), seinem längsten Werk und zugleich seinem gelungensten platonischen Dialog, vertritt er gegenüber dem alternden Stoikerschüler Hermotimos eindrucks- und wirkungsvoll die Grundhaltung und Argumente des pyrrhonischen Skeptizismus und zeigt erbarmungslos die Schwachstellen aller „dogmatischen“ Philosophenschulen auf, so dass auch der sich lange sträubende Hermotimos am Ende bekehrt wird.²⁶ Der dialogische Rahmen von „Das Gastmahl, oder: Der Lapithenkampf“ (*Symposion*) inspiriert sich in vielem an Platons *Symposion*, in seinem höchst witzig und mit ständig sich steigendem Erzähltempo dargebotenen Mittelteil werden die Vertreter sämtlicher Philosophenschulen (sowie auch ein Grammatik- und ein Rhetoriklehrer) als egoistische und streitsüchtige Raufbolde entlarvt. Im *Eunuchus* wird das Gerangel um eine fette Pfründe (nämlich einen der beiden 176 von Marc Aurel in Athen eingerichteten peripatetischen Lehrstühle) geschildert, wobei die beiden Anwärter auch vor Schlägen unter die Gürtellinie nicht zurückschrecken.

Kritik an zunächst honorig erscheinenden Vertretern der Philosophie bieten auch „Die Lügenfreunde“ (*Philopseudeis*), in denen wie im platonischen *Phaidon* und *Symposion* der Bericht über ein Gespräch in einen Rahmendialog gefasst ist; doch dient die Dialogform Lukian in diesem Fall auch als Vehikel phantasievollen Erzählens von immer wilderen Spukgeschichten, die ausgerechnet von Philosophen zum besten gegeben werden (vgl. u. S. 145). In dem ebenfalls viel platonisches Kolorit zeigenden Dialog „Das Schiff oder die Wün-

²⁵ Bis heute ist nicht nur das genaue Verhältnis der Teile des *Nigrinus* zueinander, sondern auch die Intention der gesamten Schrift umstritten; keinesfalls sollte man in ihr eine (früher oft angenommene) echte „Bekehrung“ zur Philosophie sehen oder eine antirömische Stoßrichtung annehmen; vgl. SWAIN 1996, 315-317.

²⁶ Vgl. jetzt VON MÖLLENDORFF 2000 und u. NESSELRATH, Lukian und die Philosophie, u. S. 149-151.

sche“ (*Navigium*) zeigt sich eine ähnliche Konstellation: Hier muss sich Lukian/Lykinos auf einem Spaziergang von Piräus nach Athen nacheinander die Wunschphantasien (Reichtum, Macht, übernatürliche Kräfte) dreier Freunde anhören und begegnet ihnen allen mit witzigem, kynisch gefärbtem Spott. Demgegenüber fehlt in „Toxaris, oder: Die Freundschaft“ (*Toxaris*) dem Gespräch zwischen einem Skythen und einem Griechen, die jeder mit einem Geschichtenreigen zum Thema Freundschaft darum wetteifern, bei welchem ihrer Völker es edlere Freunde gibt, eine satirisch-spöttische Komponente, und die Freude am Erzählen²⁷ steht im Vordergrund.

Noch zwei weitere Schriften im Gewand des platonischen Dialogs zeigen die Vielfältigkeit der von Lukian in dieser Form behandelten Themen: In „Anacharsis, oder: Über die Sportstätten“ (*Anacharsis*) liefern sich der Skythe Anacharsis und der große Athener Solon einen sehr geistreichen Schlagabtausch über Sinn und Unsinn des griechischen Sports, wobei der Dialog wie so mancher platonische offen endet; im *Lexiphanes*²⁸ präsentiert der Hyperattizist Lexiphanes ein geistloses „Gegenstück“ zu Platons *Symposion*, das von obsoleten und oft falsch verwendeten attischen Wörtern nur so strotzt, bis ihn Lykinos mit Hilfe des Arztes Sopolis („Stadt-Retter“) brachial, aber erfolgreich von seinem falschen Attizismus kuriert.

2.2.2 Adaptationen der Komödie

Bei seiner Verwendung der attischen Komödie als Inspirationsquelle hat sich Lukian explizit zwar nur auf die – in dieser Zeit des Attizismus gerade auch sprachlich den Ton angehende – Alte Komödie eines Eupolis und Aristophanes berufen,²⁹ er zeigt aber auch umfangreiche Kenntnisse der späteren Komödie.³⁰

²⁷ Vor allem die längste hier zu erzählte Geschichte erinnert sehr an den griechischen Roman; vgl. JONES 1986, 56f.

²⁸ Dazu (und zu Lukians literaturkritischen Schriften überhaupt) vgl. M. WEISSENBERGER, *Literaturtheorie bei Lukian. Untersuchungen zum Dialog Lexiphanes*, Stuttgart/Leipzig 1996 (Rez.: H.-G. NESSELRATH, GGA 251, 1999, 48-59).

²⁹ Vgl. *Adv. Ind.* 27; *Pisc.* 25; *Bis Acc.* 33 und dazu BRAUN 1994, 328-331 (der zu Recht darauf hinweist, dass der von Lukian nie genannte Kratinos mit seiner *Pytine* gerade für den *Bis Accusatus* wichtige Anstöße geliefert haben muss).

³⁰ In *Laps.* 6 zitiert er Alexis und Philemon, in *Pseudol.* 4 ruft er Menanders Prologgett Elenchos zu seiner Unterstützung herbei.

Vor allem der Alten Komödie verpflichtet ist der Dialog „Timon, oder: Der Menschenhasser“ (*Timon*): Seine Titelfigur ist erstmals in Stücken des Aristophanes und seiner Zeitgenossen³¹ belegt, hat aber ihre klassische und auf die spätere europäische Literatur weiterwirkende Form gerade durch Lukian gewonnen.³² Ebenfalls aus der Alten Komödie könnte die Reihung gleichartiger Szenen im „Verkauf der Philosophenleben“ (*Vitarum Auctio*) stammen, in denen alle möglichen antiken Philosophenlehren zu höchst unterschiedlichen Preisen versteigert werden; die Idee dieses Verkaufs geht aber wohl auf die Διογένους πρῶσις Menipps zurück. An die *Vitarum Auctio* schließen sich thematisch die „Die Wiederauferstandenen, oder: Der Fischer“ (*Piscator*) an, deren fulminante Anfangsszene zwei markante Einfälle des Aristophanes und des Eupolis verbindet,³³ aber auch der Fortgang der Schrift ist deutlich von der Alten Komödie inspiriert.³⁴ Bei „Der doppelt Angeklagte“ (*Bis Accusatus*) erinnert schon der Titel an eine

³¹ Ar. Av. 1549f, *Lys.* 808-820; Phryn. fr. 19,2 K.-A.; Plat. Com. fr. 237 K.-A.; im 4. Jh. schrieb der Komödiendichter Antiphanes ein Stück *Timon*, das gelegentlich für die Vorlage von Lukians *Timon* gehalten wurde (Doxographie bei KASSEL und AUSTIN in der Einleitung zum Antiphanes-Stück), was aber unbeweisbar ist.

³² Lukian führt in einer Reihe von Szenen vor, wie Zeus durch Timons bittere Tiraden dazu veranlasst wird, dem vereinsamten Menschenhasser Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, indem er durch Hermes den Gott des Reichtums zu ihm bringen lässt; dass dabei auch noch der Widerstand der Penia (der Göttin der Armut) zu überwinden ist (*Tim.* 32f), ist deutlich aus Aristophanes' *Plutos* inspiriert. Der auf diese Weise erneut zu Wohlstand gekommene Timon wird sofort wieder zum begehrten Ziel einer Reihe von Schmarotzergestalten (eines Parasiten, eines Schmeichlers, eines Redners, eines Philosophen), schlägt diese aber der Reihe nach – in einer für die Alte Komödie typischen Szenenfolge, vgl. etwa die *Vögel* des Aristophanes – in die Flucht.

³³ Nämlich die grundlegende Idee von Eupolis' *Demen*, große Tote noch einmal auf die Erde zurückkehren zu lassen, um in einer dortigen Krisensituation zu helfen, und den wütenden Angriff des Kohlenbrenner-Chores in den *Acharnern*; an ihre Stelle sind bei Lukian die großen griechischen Philosophen getreten, die sich an seiner persona Parrhesiades wegen literarischer Verunglimpfung rächen wollen.

³⁴ Parrhesiades wird mit seiner Bedrohung durch den wütenden Philosophen-„Chor“ ebenso wie die aristophanischen Helden in einer großen agonalen Szene fertig und übernimmt dann im zweiten Teil der Schrift die Initiative, um nun seinerseits Pseudophilosophen (vgl. dazu u. S. 142) wie ein Fischer zu „fangen“ und zu entlarven; auch für die Herkunft dieses Motivs käme sicher eine Komödie in Frage.

Komödie,³⁵ und auch die in dieser Schrift vorgeführten Gerichtsszenen lassen mehrfach an Komödienagone denken; den Höhepunkt dieser agonalen Szenen bietet der letzte Abschnitt des Dialogs, in dem die Rhetorik gegen einen „Syrer“ (der wiederum niemand anders als Lukian selber ist), prozessiert, weil er sie schmähdlich zugunsten des Herrn Dialogos verlassen habe; das erinnert an die „Frau Komödie“ in dem berühmten Stück Πυρινη des Kratinos, die dort ihrem Mann (eben Kratinos) vorwarf, dass er jungen Weinen nachsteige.

Die Neue Komödie zeigt ihren stärksten Einfluss in Lukians „Hetärengesprächen“ (*Dialogi meretricii*): Den meisten dieser sehr lebendigen und anmutigen Kurzdialoge (die vor allem Hetären und ihre Dienerinnen, z. T. aber auch anderes Komödienpersonal, z. B. Liebhaber und Soldaten vorführen) liegen Komödienszenen zugrunde (eine ganze Sequenz davon in Nr. 9), einigen wohl auch hellenistische Vorlagen wie die Mimiamben des Herondas. Ähnliche Sammlungen wie die „Hetärengespräche“ – im lockeren Gesprächston vergleichbar, aber nicht direkt auf Komödien zurückgehend – sind die „Meergöttergespräche“ (*Dialogi marini*) und die „Göttergespräche“ (*Dialogi deorum*), die Episoden aus der griechischen Mythologie in Dialogform darbieten. Zu ihnen lassen sich (sozusagen als erweiterte Exemplare ihrer Art) auch noch der *Prometheus* und die „Beurteilung der Göttinnen“ (*Dearum iudicium*, ein szenischer Dialog über das Paris-Urteil) rechnen; zu den in der Form vergleichbaren „Totengesprächen“ vgl. u. S. 25.

2.3 Nichtrhetorische Darstellungsformen II: Die menippeische Satire und Verwandtes

Am stärksten literarisch gewirkt hat Lukian sicherlich mit seinen sogenannten menippeischen Schriften. In welchem Umfang er sich dabei durch die Schriften des kynisierenden Satirikers Menippos von Gadara (1. Hälfte 3. Jh. v. Chr.) inspirieren ließ, ist allerdings aufgrund der nur wenigen und zum Teil unklaren Nachrichten über Menippos Oeuvre umstritten und unsicher. Lukian selbst deutet an zwei Stellen³⁶ an, er habe seine Dialoge mit Zutaten aus Menipp ange-

³⁵ Vgl. Augeas, Δις κατηγορούμενος; Menander, Δις ἑξαπατῶν; vgl. BRAUN 1994, 36.

³⁶ *Pisc.* 26, *Bis Acc.* 33, dazu BRAUN 1994, 331-339; der genaue Wert einer dritten Erwähnung in *Fugit.* 11 bleibt offen.

reichert; ferner lässt er Menipp als redende und handelnde Hauptfigur in zwei Werken auftreten, die mit einiger Sicherheit den Kernbestand des menippeischen Schrifttums bei Lukian darstellen: In „Menipp als Ikaros, oder: Der über die Wolken hinaus Fliegende“ (*Icaromenippus*) fliegt der durch die ständigen Streitereien der Philosophen verunsicherte Titelheld bis in den Götterhimmel, um die genaue Beschaffenheit der Welt zu ergründen, in „Menipp, oder: Die Totenbefragung“ (*Necyomantia*) steigt er in die Unterwelt, um Teiresias nach dem besten Leben zu befragen; beide phantastischen Reisen (die als solche wieder ein Erbe der Alten Komödie sind) stammen sicher von Menipp selbst, wurden aber wohl von Lukian in einen Rahmendialog gefasst und wohl auch aus Menipps Koine ins Attische übertragen. Die als typisch „menippeisch“ geltende Mischung von Vers und Prosa (Prosimetrum) tritt in diesen Werken nur in einzelnen kurzen Stellen (*Icarom.*) oder am Anfang (*Necyom.*) auf.

Andere Schriften, die man oft dem „menippeischen“ Teil von Lukians Oeuvre zuweist, unterscheiden sich von *Icaromenippus* und *Necyomantia* dadurch, dass sie nicht aus einer nur in einen Rahmendialog gekleideten langen Ich-Erzählung Menipps bestehen, sondern echte Dialoge sind; wieweit Lukian in ihnen wirkliche Motive Menipps verarbeitet hat oder in freierer Weise („menippeisierend“) an solche nur anknüpft, muss im einzelnen offen bleiben. Einen sehr menippeisch wirkenden prosimetrischen Anfang zeigt – wie der *Piscator* – „Zeus in tragischer Rolle“ (*Iuppiter tragoedus*), wo der Göttervater mitsamt seinen Olympiern mit ansehen muss, wie auf der Erde ein kecker, die Götter leugnender Epikureer sich gegen einen schwerfälligen, die Götter verteidigenden Stoiker durchsetzt.³⁷ In „Zeus wird widerlegt“ (*Iuppiter confutatus*) gelingt es dem armen Zeus ebenfalls nicht, einen hartnäckig nachbohrenden kleinen Kyniker davon zu überzeugen, dass sich die Vorstellung göttlicher Allmacht mit dem Schicksalsgedanken vereinbaren lässt; ähnlich erfolglos bleibt Zeus' Versuch in der „Göttervolksversammlung“ (*Deorum concilium*), die versammelten Götter zu einem durchgreifenden Beschluss gegen die Überfremdung des Olymp durch immer neue und ungrische Götterheiten zu bewegen.

Ganz auf der Erde spielt in „Der Traum, oder: Der Hahn“ (*Gallus*) die nächtliche Unterhaltung zwischen dem armen Schuster Mikyllos

³⁷ Vgl. J. COENEN, Lukian, Zeus Tragodos: Überlieferungsgeschichte, Text und Kommentar, Meisenheim 1977; ferner u. S. 143. 146.

und seinem sprechenden Hahn, der sich als Reinkarnation u. a. des Pythagoras und des Kynikers Krates entpuppt und seinen Herrn über die richtige (nämlich die kynische) Auffassung von Reichtum und Armut belehrt. Als Gedankenaustausch zwischen Erde und Himmel ist die Schrift „Anliegen an Kronos“ (*Saturnalia*) konzipiert; sie besteht aus mehreren heterogenen Teilen (einem Dialog, einer „Gesetzessammlung“ und vier Briefen, die der Autor, der Gott Kronos und die Reichen miteinander austauschen), in denen es um die Rolle des Kronos/Saturn, seines Saturnalienfestes und wieder um die kynische Thematik von Reichtum und Armut geht. Auf himmlischer und irdischer Bühne spielen auch „Die entlaufenen Sklaven“ (*Fugitivi*): Die Göttin Philosophie beklagt sich vor Zeus bitter über die zahlreichen Scharlatane, die heuer als Philosophen auftreten und dadurch den guten Namen der Philosophie beschmutzen; daraufhin lässt Zeus eine exemplarische Strafaktion durchführen, bei der drei entlaufene Sklaven als Pseudophilosophen dingfest gemacht werden.

In der menippeischen Unterwelt ist „Die Niederfahrt, oder: Der Tyrann“ (*Cataplus*) angesiedelt: Eine Reihe Toter (darunter ein widerspenstiger Tyrann, ein wackerer Kyniker und ein ebenso wackerer kynisierender Schuster) werden von Hermes und Charon über den Unterweltsfluss Acheron gebracht und dann dem Totengericht vorgeführt. Im gleichen Ambiente spielen die 30 „Totengespräche“ (*Dialogi mortuorum*); in 11 von ihnen tritt Menipp selbst auf und führt Gespräche mit anderen Unterweltsbewohnern (vgl. die *Necyomantia*; Nr. 20, das umfänglichste, wirkt fast wie eine Dublette zu *Cataplus*), in einem weiteren, Nr. 1, ist er Gesprächsthema; in einer weiteren Gruppe (5 Dialoge) spielen andere Kyniker, vor allem der berühmte Diogenes, die Hauptrolle. Daneben führt Lukian aber auch noch viele andere Personen und Konstellationen vor (historische Gestalten, Götter, tote Erbschleicher, mythische Helden), was darauf hindeutet, dass er einen ursprünglich enger „menippeischen“ Einfall in verschiedene Richtungen erweitert hat. Vielleicht die selbständigste Weiterentwicklung der satirischen Unterwelt Menipps bietet der Dialog „Charon, oder: Die Betrachtenden“ (*Charon*): Hier erhält der sehr lebendig gezeichnete Unterweltsfährmann einen Tag lang Gelegenheit, unter Führung des Hermes das oft widersinnige Treiben der Menschen auf der Erde kennenzulernen; am Ende kehrt er kopfschüttelnd in seinen Hades zurück.

2.4 Lukian als Erzähler

Bereits in den *Philopseudeis* und im *Toxaris* ist uns Lukian als Darbieter kurzweiliger und spannender Geschichten begegnet (vgl. o. S. 20f). Seine bedeutendste Schöpfung auf diesem Gebiet sind die zwei Bücher „Wahre Geschichten“ (*Verae Historiae*), in denen ein Ich-Erzähler seine phantastischen Reisen in den westlichen Ozean, zu Mond, Sonne, Insel der Seligen und noch vielen anderen Stationen schildert; diese Münchhausiade versucht, die Gattung des mit unwahrscheinlichen Abenteuern vollgestopften Reise-Romans (eines Iambulos oder Antonius Diogenes), aber auch die überhitzte Phantasie mancher Geschichtsschreiber (namentlich Ktesias) noch zu überbieten, wobei sich eine überbordende Fabulierlust mit vielfältiger literarischer Parodie und Satire verbindet.³⁸

2.5 Lukian als Beobachter der eigenen Zeit

Folgende Schriften erweisen Lukian als wachen Beobachter der eigenen Zeit: Die Abhandlung „Wie man Geschichte schreiben soll“ (*De Historia conscribenda*) nimmt die im Gefolge des damaligen Partherkrieges aufblühende, zum Teil allzu unbedarftenkomiastische Historiographie und ihre Auswüchse satirisch aufs Korn. Exzesse der zeitgenössischen Rhetorik und ihres Attizismus sind wiederkehrende Themen in *Rhetorum praeceptor*, *Lexiphanes*, *Iudicium vocalium* und *Pseudologista*; in dem Pamphlet „Gegen den Ungebildeten, der viele Bücher kauft“ (*Adversus indoctum*) wird ein neureich-kulturloser Zeitgenosse angeprangert. Einem religiösen und einem philosophischen Scharlatan ist je eine recht farbige Schrift gewidmet: In „Alexander, oder: Der Lügenprophet“ (*Alexander*)³⁹ präsentiert Lukian die „Schurkenbiographie“ des Alexander von Abonuteichos, des geschäftstüchtigen Begründers eines neuen Orakels (vgl. auch o. S. 13 zu Lukians Leben); in „Über das Ende des Peregrinos“ (*De morte*

³⁸ Die *Verae Historiae* sind gerade in letzter Zeit Gegenstand mehrerer Monographien und Kommentare gewesen: U. RÜTTEN, Phantasie und Lachkultur: Lukians 'Wahre Geschichten', Tübingen 1997; A. GEORGIADOU – D. H. J. LARMOUR, Lucian's Science Fiction Novel 'True Histories': Interpr. and Comm., Leiden 1998; P. VON MÖLLENDORFF, Auf der Suche nach der verlogenen Wahrheit: Lukians Wahre Geschichten, Tübingen 2000; M. BAUMBACH, Lukian von Samosata, Wahre Geschichten. Aus dem Griech. übers. und mit einem Nachw., Zürich 2000.

³⁹ Dazu jetzt VICTOR 1997.

Peregrini) wird die Vita des kynischen Straßenphilosophen Peregrinos (der u.a. auch einmal Christ war) bis zu seiner spektakulären Selbstverbrennung an den Olympischen Spielen von 165 als ein ähnliches Gaunerleben dargestellt. Lukian macht aber auch vor seinesgleichen – nämlich griechischen Gebildeten, die in der römischen Welt irgendwie ihren Lebensunterhalt zu verdienen sich bemühen – nicht halt: In „Über die, die für Lohn Unterricht geben“ (*De mercede conductis*) wird plastisch das traurige Los griechischer Intellektueller geschildert, die für Geld viel Unwürdiges in den Häusern reicher Römer erdulden müssen. Dagegen schildert „Das Leben des Demonax“ (*Demonax*) in zahlreichen Anekdoten die vorbildliche Gestalt eines zeitgenössischen athenischen Philosophen, den Lukian offenbar sehr geschätzt hat; und in „Über die syrische Göttin“ (*De Dea Syria*) beschreibt er – vielleicht aus Lokalpatriotismus?⁴⁰ – in herodoteischer Manier (und dem dazu gehörenden ionischem Dialekt) mit großer Detailliebe das Heiligtum der Göttin Atargatis im syrischen Hierapolis.

2.6 Charakteristika von Lukians Schriftstellerei

Nicht wenige von Lukians Schriften lassen eine große Sensibilität in sprachlichen Dingen erkennen (vielleicht nicht zuletzt deshalb, weil er aus einem gemischtsprachigen Gebiet stammt): Er bemüht sich um ein möglichst korrektes literarisches Griechisch⁴¹ und reagiert umgekehrt äußerst gereizt auf Versuche, ihm sprachliche Fehler anzuhängen (vgl. den *Pseudologista*); die griechische Paideia ist für ihn nicht nur der Schlüssel, sondern auch der ausschlaggebende Beweis für seine Zugehörigkeit zur kultivierten Welt.⁴² Innerhalb des klassizistischen Umfeldes der Zweiten Sophistik, das fast ausschließlich

⁴⁰ Vgl. SWAIN 1996, 304-308.

⁴¹ Bezeichnend ist dafür sein Bemühen, ein scheinbares sprachliches Versehen in der Schrift *Pro Lapsu inter salutandum*, zu rechtfertigen.

⁴² Vgl. die bemerkenswerte Selbstverteidigung des Parrhesiades in *Pisc.* 19, als er nach seiner Herkunft gefragt wird: „Ich bin ein Syrer, ..., von denen, die am Euphrat wohnen. Aber was soll die Frage? Ich weiß ja, dass manche von meinen Prozessgegnern hier nicht weniger nichtgriechischer Herkunft sind als ich! Charakter und Bildung haben nichts damit zu tun, ob man aus Soloi oder Zypern oder Babylon oder Stageira kommt. Zu dir [der Philosophie] jedenfalls dürfte man nicht weniger gelangen, wenn man auch nichtgriechischer Zunge ist, wenn sich denn die Gesinnung als aufrecht und gerecht erweist.“ Vgl. auch BRAUN 1994, 128 Anm. 2 zu *Bis Acc.* 14 und 222. 238 und 391 zu *Bis Acc.* 25 und 34.

traditionelle und darunter überwiegend rhetorische Literaturformen kultivierte, schuf sich Lukian einen besonderen Platz, indem er über die ausschließlich rhetorischen Formen hinausging und diese geschickt mit nicht-rhetorischen neu zu verbinden und wenigstens teilweise auch dazu einzusetzen wusste, auffällige, zuweilen auch skurrile Erscheinungen der eigenen Zeit darzustellen und satirisch zu kommentieren. Auf seine bewusste Mischung verschiedener literarischer Formen hat er selbst mehrfach hingewiesen: In *Zeuxis* kommentiert er das so entstandene Neue eher ambivalent (aus gespielter Bescheidenheit?), ähnlich in dem Brief-Essay „Zu dem, der sagte: «Du bist ein literarischer Prometheus!»“ (*Prometheus es in verbis*), wo er als konstituierende Teile dieses Neuen den philosophischen Dialog und die Komödie nennt (5-7); in *Bis Acc.* 33 erweitert er diese Inspirationsquellen noch um den archilocheischen Iambos und – vor allem – die menippeische Satire (vgl. auch *Pisc.* 25f).⁴³

Das Hauptthema des *Bis Accusatus* ist jedoch Lukians Stellung zwischen Rhetorik und Philosophie; neben *Nigr.* und einer Stelle in *Pisc.* (29) wurde gerade diese Schrift in früheren Zeiten gern als Hauptzeuge für eine regelrechte ‘Konversion’ Lukians von der Rhetorik zur Philosophie angesehen.⁴⁴ Betrachtet man die betreffenden Schriften genauer, wird jedoch klar, dass Lukian die Rhetorik niemals wirklich ‘verlassen’ hat, sondern diese immer die Grundlage seines Schaffens blieb, das eine konstante Vorliebe für reale oder imaginäre Gerichtsszenen, für veranschaulichende Bilder und Vergleiche, vor allem aus der Welt des Theaters, sowie für Anekdoten, Sprichwörter, Redensarten zeigt. Die sogenannte ‘Konversion’ besteht vielmehr darin, dass Lukian von einem bestimmten Punkt an das literarische Potenzial erkannte, das in der Verbindung der Rhetorik mit den anderen genannten literarischen Formen lag. Die brillante Ausschöpfung dieses Potenzials machte ihn im Literaturbetrieb der eigenen Zeit zu einem (bald offenbar weitgehend ignorierten, vgl. unten) Außenseiter, sicherte ihm dafür aber ein langes literarisches Nachleben.

3. Lukians Nachleben

Wie schon erwähnt, gibt es (abgesehen von der o. S. 14 genannten Galen-Stelle) aus Lukians eigener Zeit keine Zeugnisse über ihn

⁴³ Vgl. BRAUN 1994, 321-328 und 331-339.

⁴⁴ Vgl. o. Anm. 18.

außerhalb seines Oeuvres. In den Βίοι σοφιστῶν des Philostrat fehlt er, weil er Philostrats Vorstellungen von einem 'seriösen' Sophisten offenbar nicht entsprach; erst im 4. Jh. und 5. Jh. gibt es erste kurze Erwähnungen von ihm.⁴⁵ Gelesen wurde er jedoch schon vorher: wahrscheinlich von dem Epistolographen Alkiphron,⁴⁶ von einzelnen christlichen Autoren,⁴⁷ von Kaiser Julian und dem in lateinischer Sprache schreibenden griechischen Dichter Claudian,⁴⁸ ferner vom Autor der Aristainetos-Briefsammlung.

Von den Byzantinern wurde Lukian wegen seines Christenspotts in *De morte Peregrini* zum Teil wütend beschimpft,⁴⁹ wegen seines klaren und gefälligen Stils⁵⁰ wurde er aber auch immer gelesen und nachgeahmt. Ein Indiz für seine Beliebtheit ist sicher auch die Tatsache, dass bis ins 12. Jh. Schriften in das Corpus Lucianum eindringen, die sicher oder wahrscheinlich nicht von ihm stammen („Personen mit langem Leben“; „Lukios, oder: Der Eselsroman“, „Über die Astrologie“, „Liebschaften“, „Lob des Demosthenes“, „Gespräch mit Hesiod“ [?], „Die Gicht“ [?], „Der Meereisvogel, oder: Über Verwandlungen“, „Schnellfuß“). Die *Necyomantia* hat zwei recht bedeutende Darstellungen von Unterweltfahrten inspiriert, den „Timarion“ (12. Jh.) und „Des Mazaris Aufenthalt im Hades“ (1416/17).

Seit Anfang des 15. Jh.s gibt es Lukian-Handschriften im europäischen Westen, und früh erscheinen auch Lukian-Zitate und -Anspielungen bei italienischen Humanisten, denen bald lateinische Übersetzungen mehrerer Schriften folgen (*Vit. Auct., Musca*).⁵¹ Einige

⁴⁵ Vgl. Lactantius, *Div. Inst.* I 9,8; Eunapios, Βίοι φιλοσόφων καὶ σοφιστῶν II 1,9 p.454; Isidor von Pelusion, ep. IV 55.

⁴⁶ Aufgrund der unsicheren Lebenszeit Alkiphrons ist zwar unsicher, wer hier wen gelesen hat, doch spricht die Wahrscheinlichkeit eher für eine Vorbildrolle Lukians.

⁴⁷ Pseudo-Justin, Pseudo-Clemens; vgl. HELM 1906, 42-44.

⁴⁸ Vgl. H.-G. NESSELRATH, «Menippeisches in der Spätantike: Von Lukian zu Julians *Caesares* und zu Claudians *In Rufinum*, *MH* 51 (1994) 30-44.

⁴⁹ So in den Arethas-Scholien und im *Suda*-Artikel „Lukianos“ (vgl. o. Anm. 15).

⁵⁰ Vgl. das Urteil des Photios, *Bibl.* 128 p. 96a38-96b4.

⁵¹ Zu Lukians Rezeption im Westen vgl.: ROBINSON 1979; E. MATTIOLI, Luciano e l'umanesimo, Napoli 1980; D. MARSH, Lucian and the Latins: humor and humanism in the early Renaissance, Ann Arbor 1998; C. A. MAYER, Lucien de Samosate et la Renaissance française, Genève 1984; Chr. LAUVERGNAT-GAGNIÈRE, Lucien de Samosate et le Lucianisme en France au XVIe siècle: Athéisme et polémique, Genève 1988 (mit einem Anhang zu den Drucken und ungedruckten Übersetzungen von Lukians Werken im 15. und

Jahrzehnte später ist Lukian dann auch im deutschen Humanismus gegenwärtig: 1484 übersetzt Rudolf Agricola den *Gallus* ins Lateinische, 1495 Johannes Reuchlin eines der „Totengespräche“ sogar bereits ins Deutsche. Ein besonders großer Lukian-Verehrer ist Erasmus von Rotterdam, der nicht nur (z. T. zusammen mit Thomas Morus) eine Reihe von lukianischen Schriften ins Lateinische übersetzt, sondern sich im „Lob der Torheit“ und den „Colloquia familiaria“ vielfältig von Lukian hat inspirieren lassen.

Im Rahmen der seit dem Beginn des 16. Jh.s virulent werdenden Religions- und Kirchenkritik verwenden auch streitbare Humanisten (Pirckheimer, Hutten; in Frankreich B. des Periers mit dem „Cymbalum Mundi“, in Spanien das „Cróton“ eines anonymen Autors) Lukians Satiren, und dies trägt auch ihm selbst einen Platz auf dem katholischen Index librorum prohibitorum ein (seit 1559 steht dort bereits *De morte Peregrini*, seit 1590 das ganze Oeuvre). Das tut seiner Wirkung jedoch keinen Abbruch: Im 16., 17. und 18. Jh. haben vor allem die „Wahren Geschichten“ (bei Rabelais, Cyrano de Bergerac, Jonathan Swift, Ludvig Holberg), im 17. und 18. Jh. die „Totengespräche“ (bei Boileau, Fontenelle, Fénelon, Voltaire, Wieland) zahlreiche bedeutende Nachahmer gefunden.

Mit Wieland und seiner berühmt gewordenen Lukian-Übersetzung (entstanden 1781-1789) erreicht Lukians Geltung in Deutschland einen Höhepunkt; doch hatte vor Wieland bereits Pierre Bayle – wie früher bereits Photios⁵² – in seinem 1697 veröffentlichten *Dictionnaire historique et critique* Lukian als nihilistischen Spötter kritisiert. Auf eine solche Sicht geht letztlich die immer negativere Beurteilung Lukians als seichter „Journalist“ in der deutschen Klassischen Philologie des 19. Jh.s zurück;⁵³ als ihm R. Helm 1906 auch noch die literarische Originalität weitgehend absprach, war ein Tiefpunkt erreicht. Inzwischen ist das Urteil wieder ausgewogener geworden, und gerade

16. Jh.); M. O. ZAPPALA, *Lucian of Samosata in the two Hesperias*, Potomac, Maryland 1990 (mit Abriss über die Lukian-Rezeption in Byzanz und Italien); N. HOLZBERG, Willibald Pirckheimer: Griechischer Humanismus in Deutschland (München 1981).

⁵² *Phot. Bibl.* 128 p. 96a35-38; vgl. NESSELRATH, Lukian und die Philosophie, s. S. 135f.

⁵³ Entsprechende Äußerungen bei J. BERNAYS, *Lucian und die Kyniker*, Berlin 1879, 42, E. NORDEN, *Antike Kunstprosa* (1898) 1915, 394; U. V. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Die griechische Literatur des Altertums*, in: P. HINNEBERG, *Die Kultur der Gegenwart I* 8, Leipzig (1905) 1912, 248.

heute könnte Lukian mit seinen anmutig-witzigen Inhalten und seinem gefälligen Stil sogar sehr geeignet sein, ein zunehmend der Antike entfremdetes Publikum wieder stärker für diese zu interessieren. Die *Philopseudeis*, in denen Magisch-Esoterisches in scheinbar respektablem (weil von 'Philosophen' getragenen) Gewand daherkommt, lassen sich jedenfalls als aufschlussreicher Kommentar zu ähnlichen Tendenzen auch unserer eigenen Zeit lesen.

B. Die Schrift

Philopseudeis

Einleitung

(Martin Ebner)

1. Inhalt und Titel der Schrift

Tychiades, der Protagonist unserer Schrift, ist außer sich. Er kann es nicht fassen: Was treibt Menschen dazu, ohne Grund zu lügen? Nicht dass Tychiades generell etwas dagegen hätte, nicht die Wahrheit zu sagen. Ganz im Gegenteil: Taktische oder soziale Lügen, die Feinde täuschen oder den Freunden aus der Patsche helfen, literarische oder propagandistische Lügen, einen publikumswirksamen Stoff erfinden oder allzu nüchternen Tatsachen ein bezauberndes Flair verpassen, das alles, man höre und staune, deckt Tychiades mit dem weiten Mantel des Vergebens zu. Aber dass jemand lügt, ohne für sich oder andere wirklichen Nutzen daraus ziehen zu können – unglaublich! Die Empörung des Tychiades ist nicht aus der Luft gegriffen. Er kommt gerade von einem Club solcher Lügenfreunde. Es handelt sich, fast hätte man's gedacht, um Philosophen. Vertreter von vier prominenten Schulen sind versammelt: ein Peripatetiker namens Kleodemos, ein Stoiker namens Deinomachos, ein Platoniker namens Ion sowie ein Pythagoreer namens Arignotos. Sie alle sitzen um das Krankenbett eines gewissen Eukrates – der Hausarzt ist übrigens auch dabei – und diskutieren über die Wirkkraft magischer Rezepte von geradezu unheimlicher Wirkung. Tychiades erweist sich als Störenfried: Er will einen Kausalzusammenhang zwischen magischen Formeln und somatischen Auswirkungen absolut nicht anerkennen. Herausgefordert durch seinen Widerspruch versuchen die erlauchten Herren, ihn mit höchstpersönlich erlebten Geschichten zu überzeugen: angefangen mit einer in der Gesamtperspektive noch harmlos erscheinenden Wunderheilung bis hin zur Kreation eines Roboters, dessen „Abschaltung“ allerdings Schwierigkeiten bereitet. Je entschiedener Tychiades seinerseits logische Einwände geltend macht, teilweise mit ironischem Unterton vorgetragen, desto mehr erscheint er in den Augen der Gelehrtenrunde als ein Ungläubiger, der sich den offensichtlichsten Tatsachen und den von geradezu aller Welt bezeugten Wahrheiten nicht öffnen will. Als die Kluft zu groß wird – was für Tychiades nichts als Lügen sind, hält die ehrwürdige Gesellschaft für das Selbstverständlichste von der Welt –, nimmt er von dieser Männerrunde so abrupt Reißaus, wie er

unvermittelt dazugestoßen war. Beim erstbesten Freund, den er trifft, lässt er seiner Empörung freien Lauf und erzählt von seinem Erlebnis. Damit beginnt die Schrift. Der Titel bringt die gegenseitige „Wertschätzung“ der Kontrahenten auf den treffenden Nenner: „Die Lügenfreunde – oder: Der Ungläubige“.

2. Aufbau und Komposition

Das von Tychiades referierte Gespräch am Krankenbett des Eukrates wird von einem Rahmendialog thematisch eingeleitet (§§ 1–5) und rückblickend kommentiert (§§ 39f). Auch das Gesprächsreferat selbst hat eine Einleitung, in der die Szenerie geschildert (§§ 6f), sowie einen Abschluss, in dem der „Ausstieg“ des Tychiades vorbereitet wird (§§ 37–39), so dass das eigentliche Streitgespräch im Zentrum der Komposition (§§ 8–36) doppelt gerahmt ist. Innerhalb des Streitgesprächs wiederum lässt sich ein diskursiver von einem narrativen Teil unterscheiden. Die Sachfrage ist gleich: Es geht um die nachweisbare Wirkung von Zauberformeln und magischen Praktiken. Auch die Reaktion des Tychiades bleibt gleich: Er widersetzt sich den Vorstellungen seiner Gesprächsteilnehmer im Sinn des logischen Kausaldenkens und der hippokratischen Medizin. Aber seine Kontrahenten wechseln die Taktik. Anstelle der von Tychiades eingeforderten, empirisch nachprüfbaren Argumente, die sie im ersten Gesprächsgang nicht liefern können, nehmen sie – und damit beginnt in § 11 ganz abrupt der zweite Gesprächsgang – ihre Zuflucht zu Geschichten. Wird dieser narrative Teil¹ in der Fluchtlinie der vorausgegangenen Argumentation und als „Ersatz“ für fehlende Argumente gesehen, ergibt sich auch für die lockere und scheinbar ziellose Aneinanderreihung von „Wundergeschichten“² ein durchaus planvoller Aufbau.³ In einer ers-

¹ Auch Anfang und Ende dieses Teils stehen in inhaltlicher Korrespondenz: Wie der Asebieverdacht, den Tychiades abwenden kann, an der Schwelle zum narrativen Streitgespräch steht (§ 10), so der Vorwurf der Deisidaimonie, also des Aberglaubens – von Tychiades gegen die Kontrahentenrunde erhoben, ihm aber von Eukrates im Mund herumgedreht – an dessen Ende (§§ 37f).

² So L. MÜLLER 1932, 20–29, der – in dezidiertem Opposition zum Gliederungsversuch von SCHISSEL VON FLESCHENBERG (s. Anm. 3) – 12 Geschichten zählt, die wahllos aneinandergereiht seien. Lediglich der unmittelbare Übergang von einer zur anderen Geschichte sei gestaltet; vgl. auch M. CASTER 1937, 328–330; J. BOMPAIRE 1958, 465: „sans grand ordre“.

ten Runde (§§ 11-16) werden Geschichten geboten, die die Wirkung von Zaubersprüchen unmittelbar vor Augen führen sollen: Tödliches Gift wird neutralisiert (Midas: § 11), schädliche Tiere (Schlangenverbrennung: § 12) wie ersehnte Menschen (Liebeszauber: § 14) werden angelockt und böse Geister ausgetrieben (Exorzismen: § 16).

Anknüpfend an die Behauptung des Ion am Ende der ersten Erzählrunde, er habe sogar einen Dämon ausfahren sehen, und die ironische Entgegnung des Tychiades, der diese Schau auf das besondere „Sehvermögen“ der Platoniker verbucht (§ 16), verlagert die zweite Erzählrunde (§§ 17-28) den inhaltlichen Akzent von der Wirkung von Zaubersprüchen auf die Schau der übermenschlichen Akteure und führt als neues Glaubwürdigkeitskriterium die Mehrfachbezeugung dieser Phänomene ein. In der Anordnung der Geschichten ist eine deutliche Steigerung erkennbar: von der belebten, heiltätigen Statue und ihren Umtrieben (§§ 18f) über die Erscheinung der Herrin der Totengeister, Hekate (§ 22), sowie den Blick bzw. den Gang in die Unterwelt (§§ 24f) bis hin zur Rückkehr eines Totengeistes aus der Unterwelt (§ 27). Auch die Glaubwürdigkeitsbeweise steigern sich: vom Verweis auf den gesamten Hausstand des Eukrates als mögliche Zeuenschaft (§ 18) über die tatsächlich erfolgte Zeugenaussage eines Sklaven (§ 24) bis hin zu den eigenen Kindern des Eukrates als Eidgaranten (§ 27). Das Ende dieser Runde wird dadurch markiert, dass Eukrates, der die Verschiebung der Thematik initiiert und das neue Kriterium eingebracht hat (§ 17), abschließend Tychiades zur Rede stellt (§ 28).

³ Alternative Vorschläge: O. SCHISSEL VON FLESCHENBERG 1912, 39–42. Er sieht 7 Erzählgruppen unter 5 Themen (Magier, Dämonen, Hadesvision, Revenants, Magier) konzentrisch angeordnet. Zudem beachtet er die herausragenden Erzählfiguren (ebd. 42f) und die Steigerung der Beglaubigung (ebd. 43–49). G. ANDERSON 1976, 31–33, übernimmt die thematische Einteilung von SCHISSEL VON FLESCHENBERG, ordnet die Stoffe aber in 5 Erzählgruppen an, die nach ihm jeweils von zwei Parallelgeschichten eröffnet werden: einen Assistenten ausschicken (jüngste Schlange: § 12; Erosknabe: § 14); wandern- de Statuen (Pellichos: § 19; Hippokrates: § 21); Hadesbeschreibung (durch Eukrates: § 24; durch Kleodemos: § 25); unbefriedigter Totengeist (Demainete: § 27; Hausgeist von Korinth: § 31); magischer Hausdiener (Pankrates: § 35; Zauberlehrling: § 36). Die zwischengeschalteten Geschichten sollen als Verbindung dienen. Bei dieser Konzentration auf die Erzählstoffe allein geraten übergeordnete Gesichtspunkte der Schrift als mögliche Kriterien für die Gliederung ganz aus dem Blick.

Die dritte Runde wird eingeläutet durch das Auftreten einer neuen Person, des Pythagoreers Arignotos (§ 29). Anders als die beiden Söhne des Eukrates, die sozusagen nur als Staffage für dessen Eid eingeführt werden, verändert der Auftritt des Arignotos die Konstellation der Erzählrunde. Tychiades erhofft sich in ihm einen Verbündeten, einen *deus ex machina*, der eine positive Wende in das verworrene Drama bringt, und sieht in ihm einen Verteidiger.⁴ Arignotos dagegen positioniert sich eher in der Rolle eines überparteilichen Richters: Er fragt nach den Tatbeständen, also dem bisherigen Gesprächsverlauf, führt – in der Linie des diskursiven Streitgesprächs – eine begriffliche Differenzierung zugunsten des Tychiades ein, hört die Anklage des Deinomachos gegen Tychiades und fordert ihn zum Einlenken auf. Erst als Tychiades diese ausgestreckte Hand abweist, schwenkt auch Arignotos auf die Taktik der Gegenseite ein – und setzt eine letzte Erzählrunde in Gang, deren Beiträge engstens aufeinander abgestimmt sind. Tychiades entwirft mit seiner Demokrit-Anekdote (§ 32) geradezu eine Gegengeschichte zur vorausgehenden Arignotos-Erzählung vom Spukhaus in Korinth (§ 31): Bekommt Arignotos durch seine Zauberworte „Ruhe“ (ἀνεπαύομην) von den Umtrieben des Totengeistes, so setzt Demokrit in seiner Grabhöhle das gleiche Wort, „Ruhe!“ (παύσασθε), sozusagen als rationales „Zauberwort“ ein, um damit einen vermeintlichen Totengeisterspuk als schlechten Spaß junger Leute zu demaskieren. In der allerletzten Geschichte des Dialogs wird dieses Stichwort erneut aufgegriffen: „Ruhe (πέπανσο)! Hol kein Wasser mehr und sei wieder ein Stöbel!“, ruft der Zauberlehrling (§ 36) – allerdings ohne Erfolg. Ein vernünftig gesprochenes Wort, so die Erzähllogik, kann dann nichts helfen, wenn tatsächlich Zauberkräfte und Geister am Werk sind. Gerade die missglückte Rückverwandlung des durch einen Zauberspruch beseelten Stößels ist Beweis für die Wirkkraft von Zauberei und ihrer eigenen Gesetzmäßigkeiten, die logisches Denken außer Kraft setzen. Damit ergibt sich folgende Gliederung:

⁴ Vgl. § 29: θεὸν ἀπὸ μηχανῆς; vgl. § 30: ἀπολογῆ („du verteidigst mich“).

A. Rahmendialog (§§ 1-5)

- a) Was ist der Grund für das Lügen? (§§ 1-4)
- b) Das Gespräch bei Eukrates als Beispiel (§ 5)

B. Das Gespräch am Krankenbett des Eukrates (§§ 6–39)**I. Einleitung (§§ 6-7)**

- a) Die Situation: Umstände, Teilnehmer, Begrüßung (§ 6)
- b) Der bisherige Gesprächsverlauf und das augenblickliche Thema: magische Rezepte (§ 7)

II. Das diskursive Streitgespräch (§§ 8–10)

- a) Tychiades mischt sich ein (§§ 8f)
- b) Asebieverdacht gegen und Selbstverteidigung des Tychiades (§ 10)

III. Das narrative Streitgespräch (§§ 11-36)**1. Was Zaubersprüche nützen (§§ 11–16)**

- a) ION und die Zaubersprüche des Babyloniers: Die Heilung des Midas (§ 11) und die Schlängenaustreibung (§ 12)
- b) KLEODEMOS und die Konversion eines Peripatetikers: das Wunderterrain des Hyperboreers (§ 13) – Liebeszauber für Glaukias (§ 14) – das Misstrauen des Tychiades (§ 15)
- c) ION und der Syrer aus Palästina (§ 16)

2. Narrative Beweise für die Geisterwelt (§§ 17–28)

- a) EUKRATES greift ein: wenn doch viele das gleiche sehen ... (§ 17) – der Kunstkenner und seine Statuen (§ 18) – Die Statue des Pellichos vergnügt sich des Nachts (§ 19) und rächt sich an einem Dieb (§ 20)
- b) Der Arzt ANTIGONOS leistet Schützenhilfe: die Hippokratesstatue, die sich ebenfalls rächt (§ 21)
- c) EUKRATES und die Erscheinung der Hekate (§§ 22f) sowie der Blick in die Unterwelt bei ihrem Verschwinden (§ 24)
- d) Der Zeuge PYRRHIAS leistet Schützenhilfe (§ 24)
- e) KLEODEMOS und sein irrtümlicher Hadesaufenthalt (§ 25)
- f) Der Arzt ANTIGONOS leistet Schützenhilfe: Behandlung eines Auferstandenen (§ 26)

- g) EUKRATES und der Besuch seiner eigenen Frau aus dem Totenreich (§ 27) – eingeforderte Zwischenbilanz: Glaubst du jetzt? (§ 28)

3. *Die letzte Rettung: Der Pythagoreer Arignotos (§§ 29–36)*

- a) Der Auftritt: Sachliche Differenzierung (§ 29) und die ernste Rückfrage (§ 30)
- b) ARIGNOTOS und seine für Tychiades nachprüfbare Geschichte: der Totengeist in einem Haus in Korinth (§ 31)
- c) TYCHIADES und seine Anti-Wundergeschichte: Demokrit und die Entlarvung der Totengeister (§ 32)
- d) EUKRATES und sein narrativer Widerspruch: die Bildungsreise und die Bekanntschaft mit Pankrates, seinem mit Arignotos gemeinsamen Lehrer (§§ 33f) – die wunderbaren „Diener“ des Pankrates (§ 35) – der Zauberlehrling und sein missglückter Nachahmungsversuch (§ 36)

IV. *Der Ausstieg (§§ 37–39)*

- a) Der Protest des Tychiades und seine Bitte um „Jugendschutz“ (§ 37)
- b) Deisidaimonia, die unterschiedlichen Positionen und ein letzter Versuch des Eukrates (§ 38)
- c) Tychiades verlässt die Runde (§ 39)

A'. **Rahmendialog (§§ 39f)**

- a) Lügengeschichten machen krank (§ 39)
- b) Lügengeschichten stecken an (§ 40)
- c) Das Anti-Medikament: die Wahrheit und der gesunde Menschenverstand (§ 40)

Schaut man auf die Redebeiträge der am narrativen Streitgespräch beteiligten Personen, so ergeben sich erneut Ringstrukturen. Sie unterstreichen den herausgearbeiteten dreistufigen Aufbau. Die erste Einheit wird von den Beiträgen des Platonikers Ion gerahmt, die zweite Einheit von denen des Hausherrn Eukrates, der einen zusätzlichen Redebeitrag in zentraler Position wahrnimmt. Alle anderen Wortmeldungen sind seinen Vorgaben inhaltlich zugeordnet. Das entspricht

dem Kriterium der Mehrfachbezeugung. Außerdem entsteht durch die bewusste Verteilung der Beiträge eine innere Dynamik unter den Gesprächsteilnehmern.⁵ Zumindest in Ansätzen wird zugleich eine Charakterisierung erreicht.⁶ Der Peripatetiker Kleodemos greift für seinen Beitrag vom irrtümlichen Hadesaufenthalt (§ 25) das Motiv der Hadeschau seines Vorredners Eukrates auf (§ 24). Nachdem sich Kleodemos bereits im ersten Gesprächsgang von seinem Vorredner anregen und das Motiv der Aussendung eines Assistenten (die jüngste Schlange holt die fehlende alte: § 12) in der Aussendung des Erosknaben innerhalb seiner Liebeszaubergeschichte wiederkehren lässt (§ 14), muss sich der Leser fragen, ob die „Bekehrung“ des Peripatetikers sich wirklich empirischen Daten verdankt (§ 13) oder eher dem Bedürfnis entspringt, mit anderen auf der gleichen Welle zu schwimmen.

Noch ungünstiger liegt der Fall beim Arzt Antigonos. Seine Beiträge bestätigen jeweils mit einem analogen Fall den Vorredner: Auch die Hippokratesstatue bei ihm zuhause rächt sich für fehlende Aufmerksamkeit (§ 21), auch er hat einen Patienten behandelt, der mehr als 20 Tage – offensichtlich fälschlicherweise, eben wie Kleodemos – im Hades war (§ 26). Von der Gesprächsfunktion her nimmt er damit von sich aus die gleiche Stellung ein, wie sie der Hausherr Eukrates seinem Sklaven Pyrrhias zuschiebt. Während dieser aber die Erzählung seines Herrn durch die Schilderung zusätzlicher Details beglaubigt (§ 24), lässt sich Antigonos diese Möglichkeit im Fall des Kleodemos, den er doch im Zeitraum seiner „Hadesfahrt“ behandelt hat, entgehen. Er hängt sich sklavisch an die Vorredner an, ohne einen wirklich weiterführenden Beitrag zu leisten. Wäre er, so könnte der Leser folgern, nur seinem Metier und den Grundsätzen der hippokratischen Medizin treu geblieben (vgl. § 8)!

Auch für die dritte Einheit ergibt sich eine Ringstruktur, sobald man miteinbezieht, dass Arignotos und Eukrates sich über Pankrates als Schüler des gleichen Lehrers erkennen. Inhaltlich wird Tychiades, der sich auf den aufklärerischen Vorsokratiker Demokrit beruft, von

⁵ In dieser Perspektive wird hier die von G. ANDERSON 1976, 31-33, richtig beobachtete, von ihm aber für die Gliederung in Anspruch genommene Wiederaufnahme von Erzählmotiven ausgewertet. Ansätze dazu finden sich schon bei O. SCHISSEL VON FLESCHENBERG 1912, 42f.

⁶ Ganz abgesehen von der Charakterisierung des Eukrates als Kunstkenner (§ 18) und Bildungsbürger (§ 33), wofür vor seinem ersten und allerletzten Redebeitrag jeweils ein eigener Exkurs investiert wird.

Schülern der pythagoreischen Tradition, die sich der Magie verschrieben haben, „eingekesselt“. Mit ebenfalls drei konzentrisch angeordneten Redebeiträgen bildet die dritte Erzählrunde ein Pendant zur ersten.⁷ Für das narrative Streitgespräch insgesamt ergibt sich damit eine Ringstruktur, in deren Mitte die drei Redebeiträge des Eukrates platziert sind, die ihrerseits durch Motivanleihen und analoge Geschichten unterstützt und bekräftigt werden.

Völlig kongruent mit dem Aufbau des Gesprächsgangs ist die summarische Vorschau, wie sie in § 5 fokussiert auf die Perspektive des Tychiades gegeben wird: Eukrates erscheint als der Mittelpunkt des gesamten Streitgesprächs. Tatsächlich werden ihm nicht nur die meisten Geschichten in den Mund gelegt;⁸ er ist nicht nur die tonangebende Gestalt der zweiten Erzählrunde, sondern vor allem auch derjenige, dem der geschickte Schachzug gelingt, Tychiades mit der Zauberlehrlingsgeschichte auf der narrativen Ebene zu „überwinden“. Für die Rolle des Tychiades innerhalb des narrativen Streitgesprächs ist es typisch, dass er sich solange unbezwungen geben kann, wie er seine Kontrahenten rational und ironisch hinterfragt, also die Regeln des diskursiven Streitgesprächs beibehält. In dem Augenblick aber, in dem er zur „Taktik“ seiner Kontrahenten greift und selbst eine Geschichte erzählt, ist es um ihn geschehen ...

⁷ Wird hier von drei ausländischen Magiern erzählt, ergreifen in der dritten Erzählrunde Schüler eines Mannes, der aus *dem* Land der Magie, nämlich aus Ägypten kommt, wo auch ihr aller Urahn Pythagoras die Magie gelernt hat (*Vit. Auct.* 3), selbst das Wort.

⁸ Dabei variiert Lukian kunstvoll in der Form: (1) summarische Verweise auf Mirakel, (2) Erzählung typischer Vorgänge sowie (3) exemplarische Einzelgeschichten. Eukrates' erster und letzter Doppelbeitrag (§§ 19f; 35f) realisiert jeweils in Kombination Form (2) und (3), während Kleodemos' Doppelbeitrag (§§ 13f) eine Kombination von Form (1) und (2) darstellt. Für die Auftritte des Arztes Antigonos (§§ 21; 26) werden die Formen (2) und (3) gewählt. Der Variation in der Form steht die inhaltliche Zusammenbindung von Doppelbeiträgen gegenüber: Ion erzählt zwei Geschichten vom gleichen Magier (§§ 11f), Eukrates von der Statue, die sich vergnügt und rächt (§§ 19f), sowie von Hekate, die erscheint und verschwindet (§§ 22f). Kleodemos führt – wider seine eigentliche Absicht – die in § 13 summarisch genannten Kunststücke des Hyperboreers in seiner Glaukiageschichte (§ 14) dann doch erzählerisch aus.

3. Traditionen und ihre Verarbeitung

Was die Stoffe der im narrativen Streitgespräch erzählten Wundergeschichten angeht, greift Lukian auf bekannte Traditionen zurück. Lukianforscher vom Anfang des 20. Jahrhunderts suchten unermüdlich nach Parallelen. Diese fanden sich nicht nur in zum Teil entlegenen Gefilden der antiken Literatur. Auch in frühchristlichen Schriften und sogar im Bereich der Folklore, vor allem in Legenden, die sich in der Alpenregion bis in die jüngste Zeit gehalten haben, ließen sich Splitter antiker Motive entdecken, an denen bereits Lukian partizipiert haben soll.⁹ Was die speziellen Vorlagen für Lukian angeht, postulierte die ältere Forschung kompendienhafte Quellen, aus denen Lukian geschöpft habe. An ein Werk des „médecin-astrologue-magicien“ Thessalos von Tralles¹⁰ oder regelrechte Sammelwerke von Wundergeschichten¹¹ wird gedacht und sogar eine Zwei-Quellen-Theorie aufgestellt.¹² Nachdem aber keine einzige antike Schrift namhaft gemacht werden kann, in der, wie in den „Lügenfreunden“, entsprechende Wundergeschichtenmotive kombiniert vorliegen, bleibt eine handliche Schreibtischvorlage für Lukian reines Postulat mit wenig Wahrscheinlichkeit.¹³ Der Sachlage viel angemessener, sehen Arbeiten der neueren Lukianforschung unseren Autor eher im Bildungswissen seiner Zeit schwimmen.¹⁴ Das eigentliche Forschungsinteresse ist dabei darauf ausgerichtet zu untersuchen, in welcher Weise Lukian sein rei-

⁹ Auf diesem Gebiet vor allem hat sich L. RADERMACHER hervorgetan. Vgl. seine Beiträge von 1905 und 1909.

¹⁰ So J. BOMPAIRE 1958, 458.

¹¹ Vgl. O. HERZIG 1940, 32.

¹² Von L. RADERMACHER 1927, 11–14: Quelle A = ein Buch, das Geschichten von Zauberern aus fremden Ländern enthält (Babylonien, Hyperboeerland, Syrien sowie Ägypten). Quelle B = ein Buch des Herakleides Pontikos mit Geschichten von Gespenstern und zurückkehrenden Toten (vgl. die Erzählungen des Eukrates über die wandelnde Bildsäule und die Rückkehr seiner verstorbenen Gattin sowie seine Schau der Hekate, die Unterweltsreise des Kleodemos sowie die Vertreibung des Gespensts aus dem Haus in Korinth durch Arignotos). Allerdings berufen sich die Kriterien für die Quellenzuweisung auf redaktionelle Gestaltungsmomente des Dialogs.

¹³ Der moderne Leser hat es leichter, wenn er z. B. den einschlägigen Sammelband von B. KYTZLER, Geister, Gräber und Gespenster. Antike Spukgeschichten, Leipzig 1989, aufschlägt.

¹⁴ G. ANDERSON 1976, 115: „The more closely one considers the field, the more obvious it becomes that Lucian’s works are to be placed *somewhere* in the tradition – and the less one is inclined to say where.“

ches Repertoire an Versatzstücken in seinen Werken zum Einsatz bringt.¹⁵

Im Blick auf die „Lügenfreunde“ ist die nähere Untersuchung der Traditionen, die Lukian gekannt haben dürfte,¹⁶ aus drei Gründen von großer Tragweite: (1) Wenn ein relativ großer Bekanntheitsgrad der Traditionen, die Lukian verwendet, wahrscheinlich gemacht werden kann, hat das Konsequenzen für die beabsichtigte Wirkung der „Lügenfreunde“ auf die Hörer – gerade angesichts der Glaubwürdigkeitsbeteuerung der Erzähler. (2) Gelingt es, auf den ursprünglichen, in anderen Traditionen nachweisbaren Plot der vorliegenden Geschichten zu stoßen, lassen sich mögliche Veränderungen, die Lukian seinerseits vorgenommen hat, daraufhin auswerten, wie er mit dem magisch-wunderhaften Anteil der vorliegenden Stoffe umgeht; im Blick auf die Interaktionen des Gesprächs formuliert: ob Lukian den aufgebrachten Tychiades von der Erzählrunde absichtlich ärgern lassen will, oder ob es ihm darum geht, für Tychiades Vorlagen für die aufklärerische Demontage zu schaffen. (3) Schließlich kann die Herausarbeitung der Redaktionstätigkeit des Lukian als Gegenprobe für den argumentativen Duktus des Streitgesprächs, wie er in Punkt 2 herausgearbeitet wurde, verstanden werden.

Das Bildungswissen, auf das Lukian in seinen „Lügenfreunden“ rekurriert, lässt sich in zwei unterschiedliche literarische Kategorien einteilen: Zum einen stoßen wir auf vollständige narrative Plots, zum anderen auf Einzelmotive, die Lukian zu kleinen Geschichten ausbaut bzw. in seine Geschichten einwebt.

3.1 Das Hausgespenst (§ 31) und Demokrit (§ 32)

Die Geschichte von der Vertreibung des Hausgespenstes (§ 31) findet sich auch in einem Pliniusbrief (*Ep.* VII 27,4–11) und in der Gespen-

¹⁵ G. ANDERSON 1976a, 172, weist darauf hin, dass Lukian seine Versatzstücke selten weniger als dreimal einsetzt. Hinsichtlich der Kompositionen konstatiert er eine gewisse Stereotypie (jeweils drei Phasen in den Debatten: ebd. 135–149); was jedoch die Aufbereitung der *Topoi* angeht, hebt er die gekonnte Zuspitzung auf eine witzige Pointe heraus, bei Lukian als „Konzertredner“ vielleicht eine positive Rückwirkung der Publikumsreaktionen (ebd. 172f).

¹⁶ Vgl. dazu auch die Analyse und das ausgewogene Gesamturteil von D. TRUNK 1994, 319f.

sterkomödie des Plautus (*Mostell.* 470–505).¹⁷ Der Stoff ist also bekannt. Lukian legt ihn Arignotos als Ich-Erzähler in den Mund, verlegt den Schauplatz von Athen nach Korinth, gibt einen präzisen Lageplan samt persönlichem Ansprechpartner an und transferiert einen aufklärerisch anmutenden Zug des Stoffes in die unmittelbar folgende Demokrit-Anekdote (§ 32). Dahinter steckt Erzähltaktik: Tychiades soll, so die Intention des Arignotos im Rahmen des Streitgespräches, sich in diesem Fall selbst von der Wahrheit des Erzählten autoptisch überzeugen können, aber – Athen als Ort des Streitgespräches vorausgesetzt – nicht so leicht und nicht so schnell. Nach Plinius rüstet sich der Philosoph (!), der dem Spuk auf den Grund gehen will, mit Schreibtafel, Griffel und einer Lampe, um durch die Konzentration auf die philosophische Arbeit¹⁸ der Gefahr zu entgehen, sich in Gedanken Trugbilder vorspiegeln zu lassen. Die Adaptation bei Lukian ist signifikant: Arignotos schreibt nicht, sondern er liest, allerdings keine philosophischen Abhandlungen, sondern ägyptische Zauberbücher: Er bereitet sich also auf die Ankunft des Gespenstes vor!¹⁹ Die philosophische Studierszene dagegen verlagert Lukian in seine Anekdote von Demokrit im Grabmal (§ 32). Von letzterem heißt es, dass er Tag und Nacht schreibt und konzipiert – natürlich philosophisch-naturwissenschaftliche Abhandlungen. Das ist die Haltung, mit der Spuk entlarvt wird.

Im Fall der Demokrit-Anekdote lässt sich sogar die Gegenprobe machen: Der Erzählplot ist auch bei Aelian erhalten (*Var. Hist.* IX 29). Danach ist es allerdings Sokrates, und zwar auf dem Heimweg von einem Gastmahl, den junge Leute, als Erinyen verkleidet und mit Fackeln in den Händen, erschrecken wollen. Der aber lässt sich nicht verwirren und beginnt ein Alltagsgespräch. Keine Rede von einer Studierszene! Es ist Lukian, der dem gespenstergläubigen Arignotos und dem Rationalisten Tychiades unter Rückgriff auf vorhandene Traditionen charakteristische Kontrastgeschichten in den Mund legt: Dem Spukhaus steht die Grabhöhle gegenüber, den ägyptischen Zau-

¹⁷ Zur Analyse der verschiedenen Traditionen vgl. auch L. RADERMACHER 1902, 205f; O. HERZIG 1940, 26f; D. FELTON 1999, bes. 50–88.

¹⁸ Kein Wort steht im Text des Pliniusbriefes davon, dass der Philosoph „eine bannende Formel“ geschrieben hätte, wie O. HERZIG 1940, 26, vermutet.

¹⁹ D. TRUNK 1994, 320, weist darauf hin, dass in der Pliniusversion die exorzistische Beschwörung des Totengeistes fehlt. Sie widerspricht eigentlich auch der inneren Logik der Geschichte; der Totengeist will ja gerade befriedet werden! Lukian nutzt also mit dieser redaktionellen Zutat erneut die Gelegenheit, die Wirkkraft magischer Zaubersprüche zu demonstrieren.

berbüchern das Konzipieren philosophischer Überlegungen, dem Ruhehaben vor Gespenstern der Scheingespenster vertreibende Ruf: „Ruhe jetzt (παύσασθε)!“

3.2 Die vergessene Sandale (§ 27)

Ziemlich klar lassen sich die leichten, aber signifikanten Modifikationen Lukians auch an der Geschichte von der vergessenen Sandale (§ 27) erkennen. Der Stoff, der im Hintergrund steht²⁰, ist die bei Herodot (V 92 η 1–4) überlieferte Erzählung vom korinthischen Tyrannen Periander, der seine Frau Melissa durch ein Totenorakel rufen lässt. Sie erscheint zwar, ist aber nicht bereit, auf die Frage ihres Mannes, wo das Pfand eines gewissen Gastfreundes hinterlegt sei, Antwort zu geben, weil Periander ihre Kleider bei der Bestattung nicht mit verbrannt habe: Sie müsse jetzt frieren! Worauf Periander, der an das Geld herankommen will, nichts Besseres zu tun hat, als durch eine List die schönsten Kleider aller Frauen von Korinth für Melissa verbrennen zu lassen. Prompt verrät Melissa das Versteck. In Lukians Version sind ganz zielgerichtet einige Details verändert: Während in der ursprünglichen Sage Periander seine Frau durch ein Totenorakel rufen lässt, um eine bestimmte Auskunft zu erhalten, erscheint bei Lukian die Frau des Eukrates freiwillig und ungerufen, um ihm eine bestimmte Auskunft zu erteilen. Muss Periander fremde Kleider in Anspruch nehmen, um dem Wunsch seiner Frau zu entsprechen und damit die gewünschte Information zu erhalten, verweist bei Lukian die Frau des Eukrates in ihrer Auskunft gerade auf die eigene Sandale, die bei ihrer Bestattung nicht mit verbrannt worden sei, was bisher überhaupt nicht bemerkt wurde, aber aufgrund der präzisen Angaben, die Demainete bei ihrer Erscheinung macht, sich bestätigt. Will die alte Sage von Periander ein Beispiel für die Rücksichtslosigkeit von Tyrannen geben, geht es Lukian darum, mit Hilfe des gleichen Stoffs einen Beweis für die Erscheinung eines Totengeistes erbringen zu lassen – als autoptisches Erlebnis eines „Lügenfreundes“: Nur durch die Information des Totengeistes seiner Frau war es Eukrates möglich, die Sandale zu finden und nachträglich zu verbrennen.

²⁰ Vgl. auch die Analyse von D. FELTON 1999, 78–81.

3.3 Erscheinung der Hekate (§ 22), Hadesschau (§ 24) und irrtümlicher Hadesaufenthalt (§ 25)

Auch mit der Erzählung von der Erscheinung der Hekate (§ 22) scheint Lukian auf einen bekannten Stoff zu rekurrieren. Der Neuplatoniker Proklos referiert in seinem Kommentar zu Platons „Staat“²¹ eine Erzählung des Herakleides Pontikos über die Epiphanie der Unterweltgötter Pluton und Persephone vor einem gewissen Empedotimos, die folgende auffälligen Übereinstimmungen mit der lukianischen Version zeigt: Besagter Empedotimos habe zur *Mittagszeit* mit anderen *gejagt*, da sei er an einem *einsamen Ort* zurückgelassen worden, wo ihn die Epiphanie ereilte und er in dem Licht, das die Götter umflutete, *in autoptischer Schau* „die ganze Wahrheit über die Seelen“ gesehen habe. Die Berührungspunkte sind so offensichtlich, dass ein bewusster Bezug Lukians auf diese Tradition kaum bestritten werden kann.²² Allerdings hat er sie für seine Zwecke geschickt reorganisiert: Das Motiv von der Jagd, die gewöhnlich mit *Hunden* durchgeführt wird, nutzt Lukian, um die geradezu rationalistische Vermutung des Eukrates, sein Sohn sei mit Spielkollegen auf der Jagd, durch die Erscheinung der Göttin Hekate, deren ständige Begleiter Horden von Hunden sind,²³ überwältigen zu lassen.²⁴ Außerdem wird aus der intellektuellen Einsicht in die Unsterblichkeit der Seele eine magische Schau in den Hades mit der wunschgemäßen Identifizierung einzelner Seelen (§ 24).²⁵ Den dafür nötigen „Durchblick“ lässt Hekate bei ih-

²¹ *In Rep.* II p. 119 Kroll = Heraclid. Pont. fr. 93 Wehrli.

²² Zum Hinweis auf diese Geschichte vgl. E. ROHDE 1898, II 82, Anm. 4; L. RADERMACHER 1902, 203f; C.P. JONES 1986, 50.

²³ Vgl. E. ROHDE 1898, II 83f. In der lukianischen Erzählung „erscheinen“ die Hunde dann allerdings erst auf Grund der Nachfrage des Deinomachos in § 24.

²⁴ Diese Doppelbödigkeit des Hundegebells dürfte der eigentliche Grund dafür sein, dass die erscheinenden Götter ausgewechselt werden. Dabei wird zusätzlich folgende Zuspitzung erreicht: Die „nächtliche Hekate“ (vgl. *Nec.* 9) erscheint zur hellen Mittagszeit; nach der traditionellen Geschichte steht dagegen die sonnenhelle Mittagszeit mit der Erscheinung der lichtumfluteten Götter und der gleichzeitigen Schau der Seelen (im Licht) im Zusammenhang. Die Schlangen gehören zu den Attributen der Hekate, können im Kontext der „Lügenfreunde“ allerdings mit § 12 in Verbindung gelesen werden: Die Schlangen auf dem Acker, von denen eine den Midas anfällt, kommen aus der Unterwelt!

²⁵ Ausgesprochen lukianische Versatzstücke sind die Motive, aus großer Ferne die Verwandten zu erkennen (*VH I* 26: hier im Rahmen einer Himmels-

rem Verschwinden in die Unterwelt entstehen. Initiiert wird dieser Abtritt dadurch, dass Eukrates seinen magischen Ring dreht.²⁶ Im Duktus der „Lügenfreunde“ wird damit erneut die Wirkkraft der Magie bestätigt.

Völlig zu Recht reagiert Kleodemos auf die Präsentation dieser Hadesschau durch Eukrates mit dem Kommentar: „Damit hast du überhaupt nichts Neues gesehen ...“ (§ 25). Gleiches gilt allerdings für seine eigene Erzählung vom (irrtümlichen) Hadesaufenthalt (§ 25). Bildungsbürgern ist das alles aus Homer und Platon bestens bekannt. Das Paradigma einer Jenseitsreise schlechthin lässt sich im Schlussmythos von Platons „Staat“ bequem nachlesen.²⁷ Speziell die irrtümliche Hadesfahrt scheint in der (spät)antiken Literatur ein Renner geworden zu sein.²⁸ Der Plot ist im Grunde immer gleich: Im Hades kommt der *falsche* Mann an, der den *gleichen* oder einen *ähnlichen Namen* trägt wie derjenige, der eigentlich sterben sollte.²⁹ Obwohl Lukian, wie *Dial. Mer.* 2,4 zeigt, diese witzige Pointe der Personen-

reise) bzw. dass Platon im Jenseits fehlt (*VH* II 17: hier mit der witzigen Erklärung, dass er in dem von ihm konzipierten Staat nach den von ihm verfassten Gesetzen lebe).

²⁶ Vgl. dazu den magischen Ring des Gyges, den dieser findet, nachdem sich ihm die Unterwelt geöffnet hat (Plat., *Rep.* II 359c-360b). Zu magischen Ringen insgesamt vgl. O. HERZIG 1940, 29–32.

²⁷ *Rep.* X 614a–621d; zur Jenseitsreise generell vgl. P. HABERMEHL, Art. Jenseitsreise (B.III), in: RAC 17 (1996) 502–534; für die Hadesgeographie ist die *Nekyia* im 11. Buch der *Odyssee* grundlegend; zur Realisierung bei Lukian vgl. J. BOMPAIRE 1958, 365–378.

²⁸ Vgl. Plin., *HN* VII 177, der als Gewährsmann Varro nennt; eine weitere Version dieser Art von Verwechslungskomödie wird Plutarch zugeschrieben und als Quelle seine verschollene Schrift *περὶ ψυχῆς* angegeben (vgl. Eusebius, *Praep. Evang.* XI 36,1). Auch von anderen christlichen Schriftstellern wurde der Stoff gerne aufgegriffen: Augustinus, *De cura gerenda pro mortuis* 15; vgl. *Civ. Dei* XXII 28; Gregor der Große, *Dial.* IV 36. Vgl. E. ROHDE 1898, II 363, Anm. 3. Rekurs darauf bei L. RADERMACHER 1902, 204; R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig 1906, 5f. Eine traditionsgeschichtliche Analyse findet sich bei J. HUBEAUX, *Deiphobe et la Sibylle*. Virgile, *Énéide*, VI, 494 sqq., in: *L'Antiquité Classique* 8 (1939) 97–109.

²⁹ Nach Plinius handelt es sich um Brüder; nach Plutarch erscheint Antyllos anstelle des Schusters Nikandas im Hades; nach Augustin wird Curma, ein Mitglied der Kurie, mit einem Curma, von Beruf Schmied, verwechselt; bei Gregor dem Großen heißen die Namensvettern Stefanus.

verwechslung schätzt,³⁰ kommt es ihm in den „Lügenfreunden“ auf etwas anderes an: Geradezu penetrant lässt er auch in diesem Fall Kleodemos genauso wie vorher Eukrates behaupten, sie hätten die mythischen Topoi und Märchenmotive des Jenseitsglaubens höchstpersönlich erlebt. Auf dieser Basis beanspruchen sie Glaubwürdigkeit für die erzählten Inhalte. Ein besonderer Schachzug gelingt Lukian, wenn er ausgerechnet den Platoniker Ion die Hadesschau als „Beweis“ für das Unsterblichkeitsaxiom seiner Schule ausspielen lässt: Anstelle der mühsamen Argumentation tritt die magisch provozierte, autoptisch bezeugte Vision literarischer Topoi.

3.4 Die Statue, die sich vergnügt (§ 19) und rächt (§ 20)

Geradezu das gesamte Kompendium des antiken Volksglaubens hinsichtlich heilender und sich rächender Statuen wird in der Erzählung über die Statue des korinthischen Feldherrn Pellichos (§§ 18–20) aktiviert und erneut in den argumentativen Duktus des Streitgesprächs gebracht. Statuen repräsentieren die Gottheiten, die sie darstellen, bzw. die außergewöhnlichen Menschen, die nach ihrem Tod als Heroen verehrt werden.³¹ Dabei wird sowohl die Kraft als auch die Sensibilität des jeweils Dargestellten als in der Statue wirksam gedacht. Eine Statue oder ein Bild können deshalb sowohl positiv als auch negativ tätig sein, also heilen, insbesondere vom Fieber,³² aber auch Strafwunder wirken, wenn sie z. B. beleidigt werden. Vielleicht die bekannteste diesbezügliche Geschichte wird vom Olympiasieger Theagenes erzählt. Nach seinem Tod habe ein Konkurrent, der ihn zeitlebens beneidet hatte, dessen Statue gepeitscht, worauf diese vom Sockel gefallen sei und ihn erschlagen habe (Paus. VI 11,6). Nach der Version des Dion von Prusa (*Or.* 31,95f) steigt die Statue sogar vom Sockel und beginnt, sozusagen als Revanche, ihrerseits den Übeltäter auszupeitschen, bevor sie ihn erschlägt.³³ Die lukianische Fassung führt im

³⁰ Die Idee, dass der falsche Mann im Himmel bzw. auf der Insel der Seligen erscheint, macht sich Lukian in *Icar.* 22f und *VH* II 10 zunutze.

³¹ Alles Wissenswerte findet sich bei O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer* (RVV 8), Gießen 1909, 137–161: Heilende Statuen und Bilder.

³² Vgl. Lukian, *Deor. Conc.* 12; *Anach.* 2.

³³ Ein weiterer Beleg für die antike Überlieferung des Stoffes findet sich bei Euseb., *Praep. Evang.* V 34,9–15. Andere Strafwunder von Statuen erzählen Arist., *Poet.* 9,1452a7–9; Philostr., *Her.* p. 151f Kayser.

Blick auf die eindeutige Nachprüfbarkeit der Aktivität der Statue sogar noch die kriminalistische Verfolgung und Stellung des Übeltäters ein, wobei die Geißelhiebe auf nächtliche Strafaktionen ausgeweitet werden.³⁴ Die Ursache für die Bestrafung verknüpft Lukian dagegen mit dem Raub der Spenden, die als Dank für ihre Heilkraft der Statue zu Füßen gelegt werden: Aus Neid wird Geldgier; die Statue verteidigt nicht ihre eigene Ehre, sondern in den Geldspenden die Zeichen des Glaubens an ihre Heilkraft.

Dass sich die Pellichos-Statue des Nachts vergnügt, dürfte eine ironisch-säkularisierende Abwandlung des üblichen Motivs sein, dass Statuen ihren Standort (im Tempel) verlassen und (im Meer) Lustrationsbäder nehmen, um sich damit von sich aus von Beleidigungen reinzuwaschen.³⁵ Der kultischen Zielsetzung entkleidet, setzt Lukian das Motiv vom nächtlichen Baden der Statue an den Anfang seiner Schilderung und lässt das Plätschern des Wassers „autoptisch“ bezeugen: Die Hausbewohner hören es allnächtlich. Dabei baut er als zusätzliche Pointe ein, dass ein körperlicher Zusammenstoß die unausweichliche Konsequenz der nächtlichen Wanderungen der Statue gewesen wäre, wenn man ihr nicht ausweicht. Wer dem autoptischen Sehen misstraut, bekommt es hautnah zu spüren.

3.5 Die Schlangenaustreibung (§ 12)

Auch für die verbleibenden Geschichten³⁶ von der Schlangenaustreibung (§ 12), vom Liebeszauber für Glaukias (§ 14) und schließlich vom Zauberlehrling (§§ 35f) lassen sich die zugrunde liegenden Basismotive in der antiken Literatur zwar zuhauf ausmachen, nicht aber ein durchgängiger Plot – es sei denn, in frühchristlichen oder gar folkloristischen Quellen, für die man dann postulieren müsste, dass sie antike Erzählstoffe transportieren.

Die Schlangenbeschwörung durch den babylonischen Magier setzt sich aus den typischen Elementen eines magischen Aktes zusammen,

³⁴ Von Peitschenhieben als Strafaktion wütender Hexen mit letztendlicher Todesfolge erzählt auch Petron., *Sat.* 63,1–10.

³⁵ Vgl. Cass. Dio XLVIII 43,4–6; Plutarch, *Quaest. Graec.* 40,300f–301a; vgl. auch Lukian, *Syr. D.* 33.

³⁶ Die Geschichte von der Heilung des Midas (§ 11), für die der einzig vergleichbare Text im Neuen Testament (Mk 2,1–12) vorliegt, wird im Essay „Neutestamentliche Wunder- und Erscheinungsgeschichten“ (C/III) behandelt.

wie sie uns sowohl in literarischen Referaten³⁷ als auch in den Handbüchern der Magie, den griechischen Zauberpapyri, ständig begegnen.

Ein magischer Akt besteht aus einem λόγος, einem Redeteil, also magischen Formeln, und einer ποίησις, einem Handlungsteil, also einem Ritual, das gewöhnlich den Redeteil in eine symbolische Handlung übersetzt. Der Redeteil wird in unserem Fall durch die Götterepiklese eröffnet: Die angerufenen Götter sollen zur Unterstützung der folgenden Zaubehandlung mobilisiert werden. Die eigentliche magische Formel (ἐπωδή)³⁸ wird nur referiert („er rief heraus“), die äquivalente Formel in den „Rezepten“ der Zauberpapyri lautet: „Komm heraus...!“³⁹ Als Ritual wählt Lukian das dreimalige Umschreiten des betreffenden Gebietes. Es wird also ein Zauberkreis gelegt. Die Vertreibung der (wie Dämonen behandelten) Schlangen wird durch die als „Reinigung“ bezeichnete Ausräucherung des Gebietes symbolisch signalisiert.⁴⁰ Die Ergebnissicherung, mit der magische Rituale gewöhnlich schließen, wobei sie durch eine apotropäische Maßnahme, z. B. die Anlegung eines Amuletts (vgl. § 11), die Rückkehr der eben vertriebenen Dämonen zu verhindern versuchen, wird in unserem Fall durch eine perfekter Vernichtungsaktion realisiert: Durch den Hauch des Magiers werden alle Schlangen verbrannt. Hier wird zum einen das Motiv vom feurigen Schlangenhauch invertiert, zum anderen auf ein insbesondere im biblischen Bereich belegtes Motiv rekuriert, das dem Hauch der Gottheit vernichtenden bzw. richtenden Charakter zuschreibt (vgl. Jes 11,4).⁴¹

³⁷ Vgl. Theocr., *Id.* 2; Verg., *Ecl.* 8,64–109; Hor., *Epod.* 5. Vgl. den Überblick bei G. LUCK, *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, Stuttgart 1990, 36–45.

³⁸ Vgl. D. FURLEY, *Besprechung und Behandlung. Zur Form und Funktion von ΕΠΩΔΙΑΙ in der griechischen Zaubermagie*, in: *Philanthropia kai Eusebeia* (FS A. Dihle), Göttingen 1994, 80–104.

³⁹ Vgl. bes. PGRM IV 1227–1264, hier 1242 und 1244: ἔξελεθε.

⁴⁰ Hinter der Ausräucherung könnte auch konkretes praktisches Erfahrungswissen stecken. Die Kombination der Rezitation von Götternamen und einem Zauberkreis findet sich z. B. auch in Ov., *Met.* VII 248; 258. Darauf verweist E. MAAS, *Der Zauberkreis*, in: *Jahreshefte des österreichischen archäologischen Institutes in Wien* 16 (1913) 69–72.

⁴¹ Vgl. auch Ijob 4,9; 4 Esra 13,10f; sowie die Adaption für Jesus als „Herrn“: 2 Thess 2,8. Für den paganen Bereich vgl. Apul., *Met.* II 5,4.

Was den Plot unserer Geschichte angeht, ist es verführerisch, auf das breit belegte Sagen- und Legendenmaterial zurückzugreifen.⁴² Danach befreit ein wundertätiger Magier eine von Schlangen verseuchte Gegend von den Reptilien, die sich von ihm durch ein großes Feuer anlocken lassen. Am Ende jedoch erscheint die Schlangenkönigin, die den Magier selbst tötet. Falls ein ähnlicher Stoff, wofür es immerhin Ansatzpunkte gibt,⁴³ schon Lukian und seinen Hörern bekannt war, ergeben sich aufschlussreiche Folgerungen für die redaktionelle Bearbeitung durch Lukian: Anstatt die eigentliche Herausforderung und Gefahr für den Magier darzustellen, wird die große Schlange in Lukians Fassung zu einem greisen Reptil, das entweder gehbehindert oder schwerhörig ist, deshalb auf die magische Formel nicht reagieren kann und von einer jüngeren Schlange herbeigeht werden muss. Das Motiv, dass in der entscheidenden Situation eine Person fehlt und eigens herbeigeht werden muss, hat Lukian z. B. auch in der „Überfahrt des Tyrannen“ als witzige Pointe eingesetzt (§ 4). In unserem Fall macht Lukian durch diese Schlusswendung nicht nur aus einer Tragödie eine Humoreske, sondern schafft sich zugleich den Ansatzpunkt für seine ironische Kritik, wenn er Tychiades fragen lässt, ob das greise Reptil einen Stock benötigte oder sich auf „den Arm“ des jüngeren Reptils stützen konnte. Dieser Zug, dass Lukian ihm vorliegende Stoffe so aufbereitet, dass sie einerseits in sich lächerlich erscheinen, andererseits ihm Vorlagen bieten, um sie aufklärerisch zu demontieren, lässt sich auch am Liebeszauber für Glaukias bestens zeigen.

⁴² Wiederholt zusammengestellt von L. RADERMACHER 1905; DERS. 1909, 676f; DERS. 1927, 7–9.

⁴³ Durch die zwar späten, wohl in das 4. Jh. n. Chr. zu datierenden, aber im Vergleich zu den alpenländischen Legenden für die Antike viel aussagekräftigeren „Philippusakten“ (102–106 p. 39f Lipsius/Bonnet) werden zumindest die entscheidenden Elemente des Plots ebenfalls bezeugt: Der Apostel trifft auf ein Schlangenheer, das durch eine besonders große und gewaltige Schlange angeführt wird. Selbstverständlich ist der Apostel der großen Schlange, hinter der im christlichen Bereich natürlich der Teufel steckt, durch Gebet und Weihwassersprengen überlegen: Ein Feuerstrahl verbrennt die Schlange zusammen mit ihrer Brut.

3.6 Der Liebeszauber für Glaukias (§ 14)

Der Liebeszauber für Glaukias (§ 14) besteht im Kern aus einem Zubringungszauber mit Hilfe eines πάρεδρος-Dämons, eines Beistands-Dämons, eben eines „Assistenten“.⁴⁴ Das Ritual der Beauftragung solcher Assistenzdämonen belegen die griechischen Zauberpapyri. Ein unser delikates Thema betreffender Befehl findet sich u.a. im Pariser Zauberpapyrus: „Dir befehle ich, dem unterirdischen Dämon ... Geh dahin, wo die NN (oder der NN) wohnt, und führe sie zu mir, dem NN, entweder mitten in der Nacht oder sofort!“ (PGrM IV 2088–2092).⁴⁵ Wie die Schilderung eines Liebeszaubers in den „Hetärengesprächen“ (*D. Mer.* 4) zeigt, hätten diese Elemente für die künstliche Herbeiführung einer ersehnten Liebesnacht völlig gereicht. Im Mund des Kleodemos jedoch verbindet sie Lukian zusätzlich mit einer Nekromantie (der Vater des Glaukias wird aus dem Totenreich geholt), die ihr Vorbild natürlich in der homerischen „Nekyia“ hat und in ähnlicher Weise von Lukian in seiner „Höllenfahrt“ (*Nec.* 7–9) geschildert wird. Die beiden Göttinnen, die zudem bemüht werden, lassen sich den erzählten magischen Akten sinnvoll zuordnen: die „nächtliche Hekate“ der Nekromantie (vgl. §§ 22–24), die Mondgöttin Selene dem Liebeszauber.⁴⁶ Beim ersten Hahnenschrei muss das gesamte Szenario Element für Element wieder abgeräumt werden (vgl. § 14 Ende)!

Gerade weil der magische Aufwand so groß ist, fällt Lukian die rationalistische Demontage (§ 15) umso leichter. Tychiades in den Mund gelegt, wird aus der scheinbar ehrenhaften Frau des Demeas – so wird sie zu Beginn der Geschichte eingeführt – eine Hetäre. Für diese Degradierung nimmt Lukian einen leichten Bruch in der Erzähllogik durchaus in Kauf. Auch die Namensgebung dürfte bewusst gesetzt sein: Chrysis ist ein typischer Hetärenname (vgl. *D. Mer.* 8) und bietet durch den Gleichklang mit χρυσός („Gold“) den Ansatzpunkt für die entscheidende Kritik: Für eine Dame dieses Schlages hätte die nüchterne Magie der klingenden Münzen gereicht, ein Gedanke, wie

⁴⁴ Der im Lateinischen äquivalente Terminus für παρέδρεύειν ist *adsistere*; vgl. C. ZINTZEN, Art. Paredros, in: KP IV 510.

⁴⁵ Vgl. insgesamt PGrM I 42–195; IV 2006–2139. Vgl. L. RADERMACHER 1922, 234.

⁴⁶ Ihr „Hofstaat“, 12 Paredroi als Vertreter der 12 Nachtstunden (vgl. PGrM VII 899–907), vermittelt ihre Hilfe beim Liebeszauber (PGrM VII 862–918).

ihn Lukian in seiner *Demonax-Vita* auch den kynischen Philosophen vortragen lässt.⁴⁷ Offensichtlich hat Lukian die für den Liebeszauber eigentlich unnötigen, aber in der Darstellung des Kleodemos unentbehrlichen, ja sogar in einer bestimmten Reihenfolge zu praktizierenden magischen Akte lediglich als Staffage für seine rationale Kritik komponiert.⁴⁸ Ein weiterer inhärenter Kritikpunkt dürfte darin bestehen, dass Lukian die im Plot der Erzählung eigentlich nicht nötige Vermittlerrolle zwischen Liebhaber und Zauberer neu kreiert und sie just mit dem Philosophen Kleodemos besetzt. Damit wird der Aristoteliker demaskiert. Anstatt seinen Schüler Glaukias nach ersten guten Ansätzen in der Logik – er beherrschte schon in jungen Jahren die Analytik des Aristoteles – zum weiteren Fortschreiten im aristotelischen Curriculum zu animieren und damit seine „Weisheitsliebe“ zu fördern, setzt er sich dafür ein, dass Himmel und Hölle in Bewegung gesetzt werden, um seinem Zögling das physische Erlebnis einer verbotenen Liebe für eine Nacht zu schenken.

3.7 Der Zauberlehrling (§ 36) und die Künste des Meisters (§ 35)

Im Kern erzählt auch die berühmte Geschichte vom Zauberlehrling (§ 36) nichts anderes als die Benutzung eines Assistenz-Dämons. In einer einschlägigen Zauberpapyri-Rezeptur sind unter seinen vielfältigen Einsatzmöglichkeiten speziell auch aufgelistet: Wasser tragen, Nahrungsmittel besorgen, Gastmähler vorbereiten sowie für den Tischdienst sorgen,⁴⁹ also genau das, was Pankrates alltäglich seinem

⁴⁷ *Demon.* 23: Mit einer einfachen „Formel“, nämlich dem entsprechenden Wunsch, und einem kleinen „Heilmittel“, nämlich den entsprechenden Münzen, kann man bekommen, was man will – schneller und sicherer als durch magische Beschwörungen.

⁴⁸ Eine gewisse Gegenprobe bietet die christliche Variante des Stoffes in der Legende vom Zauberer Cyprianus, die außer dem Zubringungszauber keine weiteren magischen Akte erzählt: Das begehrte Mädchen (keine Hetäre!) heißt in diesem Fall Justina, ein frommes Christenmädchen. Ihr erfolgloser Verehrer, ein Heide, wendet sich deshalb an den Zauberer Cyprian, der sich eines Assistenz-Dämons bedient, um Justina herbeizuschaffen. Allerdings, wie für die christliche Variante zu erwarten, erfolglos. Vgl. L. RADERMACHER 1927, 5–41; DERS. 1922. Kritischer Text und Übersetzung: DERS. 1927, 71–113.

⁴⁹ PGRM I 103–115 (ὑδωρ φέρει, οἶνον, ἄρτον καὶ [δ] ἂν ἐθέλης ... ἄξει ... τοὺς ὑπηρετοῦν[τ]ιάς σοι ζωστοὺς κοσμήσει ... κα[ὶ] ἰὸ πόταν αὐτὸν κελεύσης διακον[ῆσαι], ποιήσει).

„Gehilfen“ aufträgt (§ 35). Eine Besonderheit allerdings besteht darin, dass sich der Magier nicht einfach bereits vorhandene Dämonen dienstbar macht, sondern dafür (wie schon beim Erosknaben in § 14, der aus Lehm geformt wird)⁵⁰ materielle Gegenstände beseelt: einen Türriegel, einen Besen oder einen Stößel. Mögen die goldenen Jungfrauen-Roboter des Hephaistos, von denen in der „Ilias“ erzählt wird, eine gewisse Analogie bilden,⁵¹ so scheint hinter der ad hoc-Beseelung materieller Gegenstände eher ein orientalisches Motiv zu stecken, das biblisch im Stab des Mose Karriere gemacht hat, der sich auf seinen Befehl hin zu einer Schlange verwandeln kann und umgekehrt (vgl. Ex 7,8–12). Auch die Weisen und Beschwörungspriester des Pharaos beherrschen diese Kunst (Ex 7,11f). Tatsächlich gehört der „Schlangensstab“ zur ägyptischen Magie. Dahinter dürfte folgende Erfahrung mit Brillenschlangen stehen: „Ein bestimmter Griff hinter den Kopf lähmt die Schlange und macht sie für eine Weile regungslos wie einen Stock.“⁵² Auch das Wassermotiv, und zwar in seiner Ambivalenz zwischen Nützlichkeit und Vernichtungsgefahr, deutet auf einen ägyptischen Erfahrungshintergrund im Zusammenhang mit der Nilschwemme.

Ein bereits etablierter Erzählplot lässt sich m. E. für den Zauberlehrling nicht ausmachen. Und das liegt vermutlich nicht nur an fehlenden Quellen. Denn die eigentliche Pointe, die aus den genannten Motiven konstruiert wird, liegt eben darin, dass ein (noch) Nichtfachmann die magische Formel eines ausgefuchsten Experten auf diesem Gebiet belauscht, im entscheidenden Augenblick aber daran scheitert, dass er einen rationalen Befehl erteilt („Hol kein Wasser mehr! Sei wieder ein Stößel!“) und den bereits verzauberten Basisgegenstand zu vernichten versucht. Ein derartiger Befehl bzw. eine derartige Handlungsweise funktionieren, wie an Demokrit in § 32 zu sehen, jedoch

⁵⁰ Normalerweise ist beim Liebeszauber ein Gegenstand vonnöten, der die zu bezaubernde Person repräsentiert: Haare, Kleidungsstücke usw. (vgl. *D. Mer.* 4). Die entscheidende und bekannteste Grunderzählung für das Motiv, dass aus Lehm beseelte Lebewesen kriert werden, steht in Gen 2, gleichzeitig Basistext für die im Mittelalter aufkommende jüdische Erzählung vom Golem. Vgl. aber auch: PGrM IV 1871–1927 (Anfertigung eines Hundes); Hor., *Epod.* 17,76 (Wachsgebildene Bewegung verleihen).

⁵¹ Hom., *Il.* XVIII 417–421.

⁵² K. ARAM, *Magie und Zauberei in der Alten Welt*, Berlin 1927, Repr. Stuttgart 1993, 214. Es könnte also sein, dass das entsprechende Zauberstück zuerst mit leblos gemachten Brillenschlangen vollführt worden ist.

nur bei innerweltlichen, nach Gesetzen der Physik ablaufenden Vorgängen, nicht aber dann, wenn wirkliche Magie, wirkliche Assistenz-Dämonen im Spiel sind. Das hat Eukrates von dem als θεῖος ἀνὴρ⁵³ und geradezu als Reinkarnation des Pythagoras stilisierten Pankrates gelernt. Erneut hat Lukian also aus bekannten Motiven eine Geschichte so komponiert, dass sie in seinen argumentativen Duktus passt, diesmal allerdings den Kontrahenten „seines“ Tychiades einen (logischen) Pluspunkt verschafft.

3.8 Ergebnis

Nach diesem Durchgang lassen sich die Ausgangsfragen schnell beantworten: (1) Für ein Publikum, das mit dem Bildungswissen seiner Zeit vertraut ist, erzählen die „Lügenfreunde“ wahrhaftig nichts Neues. Damit aber laufen die honorigen Philosophen den gebildeten Zeitgenossen in die Falle: Sie geben ihren Anspruch, die literarisch bekannten Versatzstücke selbst erlebt zu haben, der Lächerlichkeit preis – ganz in der Übereinstimmung mit der linguistischen Regel, wonach verstärkte Beglaubigungen das typische Signal für Lügen sind.⁵⁴ Die Intention Lukians könnte insgesamt doppelbödig sein: Er versetzt nicht nur den von ihm stets skeptisch betrachteten Vertretern des Platonismus und Pythagoreismus einen Tiefschlag, sondern vielleicht auch seinem gebildeten Publikum, sofern es selbst derartige Geschichten schätzt und weitererzählt.⁵⁵ (2) Lukian steigert den magischen Anteil der vorliegenden Stoffe – aber nur, um sich selbst eine Vorlage für deren aufklärerische Demontierung zu schaffen. (3) Die Redigierung der Stoffe zeigt sich kongruent mit der Tendenz, die für den argumentativen Duktus des Streitgespräch herausgearbeitet wurde.

⁵³ Mit den entsprechenden Korrekturen an diesem Begriff, die D. S. DU TOIT, THEIOS ANTHROPOS. Zur Verwendung von θεῖος ἄνθρωπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit (WUNT II/91), Tübingen 1997, annahmt.

⁵⁴ Vgl. H. WEINRICH, Linguistik der Lüge, Heidelberg ⁴1970, bes. 66–74.

⁵⁵ Exemplarisch sei Plinius d.J. genannt. Die Geschichte vom Spukhaus in Athen (vgl. § 31) referiert er in seinem Brief (*Ep.* VII 27) nur deswegen, weil er sich selbst gerade mit der Frage der Existenz von Gespenstern (*phantasmata*), ihrer Gestalt (*figura*) und ihrer Wirksamkeit (*numen*) auseinandersetzt, mit anderen darüber ins Gespräch kommen möchte, auf Grund der Begebenheiten jedoch, die man sich erzählt und die er auflistet, für sich schon einmal bekennen kann: *ego ut esse credam in primis eo ducor...* (27,2).

4. Platonreminiszenzen und -parodie

Die Idee, ein Gesprächsreferat innerhalb eines Rahmendialogs zu präsentieren, ist nicht ganz neu: Literarische Paradigmata sind Platons *Phaidon* und *Symposion*. Vielleicht hat sich Lukian noch weiter anregen lassen: von der Redesequenz des *Symposions* sowie von dem dramaturgischen Einfall, einen spektakulären Gast verspätet zur Runde dazustoßen zu lassen.⁵⁶ Im Blick auf den platonischen *Phaidon* dürften die Reminiszenzen sogar bewusst gestaltet sein. Die Fährte führt über die Szenerie: Wer denkt beim Gespräch der „Lügenfreunde“ rund um die Liege des kranken Eukrates nicht an Sokrates, wie er beim letzten Besuch⁵⁷ seiner Freunde und Schüler, ebenfalls auf der Liege sitzend, umringt wird? Auch er hat Pein mit den Füßen, allerdings wegen der Fußfesseln, nicht wegen des chronischen Rheumas. Auch im platonischen Dialog ist der Gewährsmann der Gesprächsrunde, Phaidon, in der unmittelbaren Nähe der Hauptperson platziert.⁵⁸ Allerdings sitzt er nach Platon etwas niedriger als Sokrates, auf einem kleinen Hocker neben der Liege, während Lukian seinen Tychiades neben Eukrates, sozusagen auf gleicher Höhe, positioniert. Lukian gibt sogar einen unmittelbaren Hinweis auf die Hintergrundfolie, die er evozieren möchte: In der Geschichte von der vergessenen Sandale stellt sich Eukrates als eifriger Leser gerade des Buches vor, an das der Zuhörer vermutlich schon längst denken musste: die Schrift „Über die Seele“ von Platon (§ 27), also den *Phaidon*.⁵⁹

Sind diese gezielten Anspielungen erst einmal wahrgenommen, lugt aus allen Ecken und Enden des lukianischen Dialogs die *Platonparodie* hervor. Sehen wir auf der einen Seite den todgeweihten Sokrates vor uns, der sozusagen bis zu seinem letzten Atemzug um lo-

⁵⁶ Vgl. die Ankunft des Arignotos in § 29 mit Plat., *Symp.* 212d: Der volltrunkene Alkibiades torkelt zur Tür herein.

⁵⁷ Sowohl von den Sokratesschülern als auch von Tychiades heißt es im gleichen Wortlaut, dass sie ihren „Lehrer“ häufig besuchen: φοιτᾶν (Plat., *Phaed.* 59d; Lukian, *Philops.* 6). Darauf verweist bereits R. HELM 1906, 268. Ob Eukrates an Sokrates erinnern soll (ebd. 267), ist fraglich.

⁵⁸ Die Geste des Sokrates, der zu Phaidon körperlichen Kontakt aufnimmt, ihm über den Kopf streicht und in die Haare fasst (89b), wird im lukianischen Dialog von Eukrates im Blick auf seine beiden Söhne, die später den Platz des Tychiades einnehmen, realisiert (§ 27).

⁵⁹ Die Mirakel-Gesprächsrunde als philosophischen Disput à la Platon zu präsentieren, wird später nochmals durch die entsprechenden Qualifikationen des Arignotos unterstrichen: φιλοσοφεῖν, διατριβή (§ 29).

gisch nachvollziehbare Argumente ringt, so räkelt sich auf der anderen Seite der Simulant, der dem Eros zur Lüge frönt und desto gesünder wird, je mehr er angeblich selbst erlebte Schauermärchen zum Besten gibt. Schwört Eukrates heilige Eide beim Leben seiner Kinder, um die Wahrheit der Erscheinung seiner Frau nach deren Tod zu beteuern (§ 27), schlägt Sokrates dem Phaidon, der sich aus Trauer über den Tod des Sokrates das Haar scheren lassen will, vor, lieber einen Eid darauf abzulegen, nicht eher das Haar wachsen zu lassen, als bis er die anderen durch logische Argumente von der Wahrheit der Unsterblichkeit der Seele überzeugt hat (89c). Auch der Sokrates des platonischen Dialogs bringt einen Unterweltsmythos zur Sprache (107d–114c). Allerdings ist er seinen lukianischen Epigonen meilenweit voraus. Während die „Lügenfreunde“ die schon zu Platons Zeiten traditionellen Topoi vom Pyriphlegethon und Tartaros, vom stygischen See und von den Erdspalten genüsslich aufwärmen (§§ 24f), weiß sie bereits der platonische Sokrates in bester aufklärerischer Manier physikalisch zu deuten.⁶⁰ Die eigene Tradition wird vollends auf den Kopf gestellt, wenn in den „Lügenfreunden“ ausgerechnet der Platoniker Ion die Unterweltsschau des Eukrates als Beweis für die Unsterblichkeitslehre seines „Vaters“ Platon in Anspruch nehmen will (§ 24). Für den platonischen Sokrates ist mythologische Rede immer ein Versuch, das auszumalen, was mit logischen Argumenten nur abstrakt und dürr formuliert werden kann. Ihre rhetorische Funktion besteht in einem Motivationsschub. In „magischer“ Metaphorik klingt das so: Letztlich sind die Mythen *wie Zaubersprüche*, mit denen man sich selbst „besprechen“ muss, um sich in seiner Lebenspraxis auf das zu einzulassen, was man logisch als wahr erkannt hat (114c). Auf der Sachebene ist es genau dieser Punkt, in dem die „Philosophen“ um Eukrates der sokratisch-platonischen Haltung diametral entgegengesetzt agieren: Sie wollen die Wirksamkeit von Zaubersprüchen durch angeblich autoptische Erlebnisse belegen, die doch nur mythologische Vorstellungen reproduzieren. Damit vertreiben sie jeden, der noch über ein Minimum an gesundem Menschenverstand verfügt. Kein Wunder, dass Tychiades in *dieser* Runde mental krank werden muss und durch das Referat dieses Gesprächs sogar seinen Freund Philokles ansteckt

⁶⁰ Im Sinn eines großen unterirdischen vulkanischen Systems; vgl. besonders 111c-e; 113b.

(§§ 39f), während Sokrates im festen Vertrauen⁶¹ auf das logisch Erkannte seiner endgültigen Gesundung im Tod entgegenseht und Asklepios einen Hahn verspricht (118a).

5. Positionierung im Gesamtwerk, Datierung und Aufführungspraxis

Wie bei den meisten Werken Lukians ist es auch bei den „Lügenfreunden“ leichter, sie unter inhaltlichen und systematischen Gesichtspunkten im Gesamtwerk zu positionieren, als sie einer relativen oder gar absoluten Chronologie zuzuordnen. Unsere Schrift greift hauptsächlich drei Motivkomplexe auf, die Lukian auch in anderen Werken z. T. sogar kombiniert verarbeitet hat: (1) Das Motiv der Lüge fungiert in seinen „Wahren Geschichten“ als hermeneutisches Vorzeichen. Unter der Voraussetzung, bewusst zu lügen (VH I 4), ist es hier der Erzähler Lukian selbst, der utopische Szenarios als autoptische Erlebnisse zum Besten gibt – darunter auch einen Besuch auf den „Inseln der Seligen“ (VH II 6–29). (2) Totengeister-, Götter- und Jenseitsvorstellungen werden insbesondere in den menippeischen Schriften *Icaromenipp*, *Necyomantia*,⁶² *Cataplus* und den *Totengesprächen* karikiert – und mit Seitenhieben auf die sich widersprechenden philosophischen Meinungen verbunden. (3) Die Philosophenkritik schließlich durchzieht einen ganzen Pulk lukianischer Werke,⁶³ im *Symposion* finden sich verblüffend ähnliche bzw. sogar gleiche Namen für die Vertreter der einzelnen Schulen.⁶⁴ In den „Lügenfreunden“ wird nun die Philosophenkritik sachlich auf den Wunder- und Geisterglauben bezogen, personal mit den Vertretern der entsprechenden Richtungen in Verbindung gebracht und die philosophischen „Beweise“ für die verteidigten metaphysischen Anschauungen, wie sie in den Wunder-

⁶¹ Die Entscheidung angesichts der konträren Vorstellungen, die vorgetragen werden, wird auch im platonischen Dialog in der Terminologie des Glaubens bzw. Unglaubens zum Ausdruck gebracht (88d: πιστεύω/ἀπιστία).

⁶² Wie in der ersten Wundergeschichte der „Lügenfreunde“ ist auch hier ein Chaldäer aus Babylon (*Nec.* 6) für die magischen Akte zuständig.

⁶³ Vgl. den Essay von H.-G. NESSELRATH, Lukian und die antike Philosophie (s. S. 135–152).

⁶⁴ Auch hier heißt der Platoniker Ion, der Peripatetiker Kleodemos; ein Arzt (allerdings anderen Namens) ist zugegen; Eukritos (vgl. Eukrates) heißt der Vater des Bräutigams, anlässlich dessen Vermählung das Gastmahl gegeben wird. Auf Grund dieses Befunds auf eine menippeische Quelle zu schließen (vgl. R. HELM 1906, 268–274), ist wohl sehr gewagt.

und Gespenstergeschichten vorgetragen werden, als Lügen gebrandmarkt.

Vor allem die Milieuschilderungen der Schrift sprechen dafür, dass sie in Lukians Athener Zeit (mit Unterbrechungen in den 160er und 170er Jahren⁶⁵) und zunächst wohl auch für ein Athener Publikum geschrieben wurde: Athen als *die* Stadt der Philosophie, Zentrum der einzelnen philosophischen Schulen bei gleichzeitiger Möglichkeit, den Lehrvorträgen der momentanen Schulhäupter bzw. maßgeblichen Repräsentanten zu folgen (§ 14). Dass Lukian die Spukgeschichte des Arignotos, die traditionell in Athen lokalisiert wird, nach Korinth transferiert, um die autoptische Nachfrage zu verzögern und erschweren, könnte internes Indiz dafür sein, dass dem Autor tatsächlich Athen als „Aufführungsort“ vor Augen steht.

Die Aufführungspraxis ist als „Ein-Mann-Theater“⁶⁶ zu denken. Wie Lukian mit seinen epideiktischen Reden⁶⁷ aufgetreten war, so trägt er auch seine Dialoge als einzelner Redner vor. Das „Theater“ spielt sich dabei in den Köpfen der Zuhörer ab. Im Fall der „Lügenfreunde“ ist sogar von einer doppelten Bühne zu sprechen: Auf der ersten Ebene (Rahmendialog) begegnen sich die Freunde Tychiades und Philokles. Auf der zweiten Ebene – bereits Philokles bekommt dieses „Theater“ *nur* erzählt (Gesprächsreferat) – spielt sich das Streitgespräch der „Lügenfreunde“ ab. Der Vorteil dieses „Kopftheaters“ gegenüber realen Vorstellungen ist, dass der Autor die „Blicke“ seiner Hörer präzise führen kann, ihnen also nur das „zeigt“, was ihm für seine Gesamtaussage wichtig ist. Unter dieser Perspektive ist es symptomatisch, dass die Sitzordnung am Krankenbett, die als Fährte zur Erkenntnis der Platonparodie fungiert, eingehend und wiederholt zur Sprache kommt (§§ 6; 27; 29). Unter den spärlichen Personenschilderungen muss das mehrfach erwähnte „lange Haar“ des Pythagoreers Arignotos auffallen (§§ 29; 32), das ihn dem spukenden Dämon im Korinthischen Haus verblüffend ähnlich macht (§ 31). Wird diese

⁶⁵ Vgl. H.-G. NESSELRATH, Art. Lukianos, in: DNP 7 (1999) 493–501, hier: 493. J. SCHWARTZ 1963, 3–6, will auf Grund von diffizilen Motivvergleichen die Schrift präzise in die Jahre 169–170 n. Chr. setzen und postuliert für diesen Zeitraum die Schriftenfolge *Symposium – Hermotimus – Philopseudeis – De Morte Peregrini*.

⁶⁶ Vgl. J. COENEN, Lukian Zeus tragodos. Überlieferungsgeschichte, Text und Kommentar (BKP 88), Meisenheim a. Glan 1977, CXL–CXLIII, mit weiterführenden Reflexionen bis hin zu einer adäquaten Druckgestaltung.

⁶⁷ Vgl. H.-G. NESSELRATH, Lukian: Leben und Werk 13f.

„Verwandtschaft“ wahrgenommen, ist Lukian zusätzlich eine optische Demaskierung gelungen!

6. Text

Die Textgestaltung orientiert sich vor allem an der Ausgabe von M.D. MACLEOD, wobei die Ergänzungen und Verbesserungen von H.-G. NESSELRATH (1984) berücksichtigt werden. Sinnrelevante Textentscheidungen werden in den Anmerkungen angezeigt, z. T. auch Konjekturen besprochen sowie die jeweiligen Alternativen in deutscher Übersetzung geboten. Insgesamt wurde versucht, den Lesarten der Handschriftengruppe γ , die für die Textüberlieferung der „Lügenfreunde“ nicht nur die älteren Textzeugen enthält,⁶⁸ sondern generell auch als zuverlässiger⁶⁹ gilt als die Handschriftengruppe β ⁷⁰, den Vorzug zu geben.

⁶⁸ Bei MACLEOD durch Γ = Vaticanus 90 (10. Jh.) und Φ = Laurentianus Conv. Soppr. 77 (10. Jh.) vertreten.

⁶⁹ Vgl. das Urteil von H.-G. NESSELRATH 1984, 596.

⁷⁰ Bei MACLEOD vertreten durch P = Vaticanus 76 (14. Jh.), N = Parisinus 2957 (15. Jh.) und Γ^a (Korrekturen des Bischofs Alexander von Nikaia, 10. Jh.). Zur Problematik dieser Zuordnung von Γ^a vgl. H.-G. NESSELRATH 1984, 595.

ΦΙΛΟΨΕΥΔΕΙΣ Η ΑΠΙΣΤΩΝ

ΤΥΧΙΑΔΗΣ

1 Ἔχεις μοι, ὦ Φιλόκλεις, εἰπεῖν τί ποτε ἄρα ἐστὶν ὁ πολλοὺς εἰς ἐπιθυμίαν τοῦ ψεύδεσθαι προάγειται, ὡς αὐτοὺς τε χαίρειν μηδὲν ὑγιᾶς λέγοντας καὶ τοῖς τὰ τοιαῦτα διεξιούσιν μάλιστα προσέχειν τὸν νοῦν;

ΦΙΛΟΚΛΗΣ

Πολλά, ὦ Τυχιάδη, ἐστὶν ἃ τοὺς ἀνθρώπους ἐνίστε ἀναγκάζει τὰ ψευδῆ λέγειν εἰς τὸ χρήσιμον ἀποβλέποντας.

ΤΥΧΙΑΔΗΣ

Οὐδὲν πρὸς ἔπος ταῦτα, φασίν, οὐ γὰρ περὶ τούτων ἠρόμην ὅποσοι τῆς χρείας ἔνεκα ψεύδονται· συγγνωστοὶ γὰρ οὗτοί γε, μᾶλλον δὲ καὶ ἐπαίνου τινὲς αὐτῶν ἄξιοι, ὅποσοι ἢ πολεμίους ἐξηπάτησαν ἢ ἐπὶ σωτηρίᾳ τῷ τοιούτῳ φαρμάκῳ ἐχρήσαντο ἐν τοῖς δεινοῖς, οἷα πολλὰ καὶ ὁ Ὀδυσσεὺς ἐποίει τὴν τε αὐτοῦ ψυχὴν ἀρνύμενος καὶ τὸν νόστον τῶν ἐταίρων. ἀλλὰ περὶ ἐκείνων, ὦ ἄριστε, φημί οἷ αὐτὸ ἄνευ τῆς χρείας τὸ ψεῦδος πρὸ πολλοῦ τῆς ἀληθείας τίθενται, ἠδόμενοι τῷ πράγματι καὶ ἐνδιατρίβοντες ἐπ' οὐδεμιᾷ προφάσει ἀναγκαίᾳ. τούτους οὖν ἐθέλω εἰδέναι τίνος ἀγαθοῦ τοῦτο ποιούσιν.

ΦΙΛΟΚΛΗΣ

2 Ἡ που κατανεόηκας ἤδη τινὰς τοιούτους, οἷς ἔμφυτος ὁ ἔρωσ οὗτός ἐστι πρὸς τὸ ψεῦδος;

Die Lügenfreunde¹ oder: Der Ungläubige

Tychiades

1 Kannst du mir, lieber Philokles, sagen, was das eigentliche Motiv dafür ist, das viele zur Lust am Lügen treibt, so dass sie sich selbst daran freuen, wenn sie kein wahres Wort² sagen, und denen, die solches Zeug lang und breit erzählen, besondere Aufmerksamkeit schenken?

Philokles

Vieles, lieber Tychiades, gibt es, was die Menschen manchmal zwingt, zu Lügen zu greifen, wenn sie den Nutzen im Auge haben.

Tychiades

Das ist, wie man sagt, nicht der Punkt.⁴ Ich habe nämlich nicht nach denen gefragt, die des Nutzens wegen lügen. Diese jedenfalls sind nämlich entschuldbar. Mehr noch, manche von ihnen verdienen sogar Lob: alle, die entweder Feinde täuschten oder zu ihrer Rettung in Extremsituationen sich ein derartiges Medikament zunutze gemacht haben, wie es vielfach auch Odysseus tat, ringend um sein eigenes Leben und um die Heimkehr seiner Gefährten.⁵ Nein, mein Bester, ich spreche über jene, die ohne Nutzen die Lüge an sich weit höher schätzen als die Wahrheit, wobei sie sich an der Sache selbst ergötzen und sich ohne irgendeinen zwingenden Grund damit abgeben. Im Blick auf sie also möchte ich wissen, um welchen (höheren) Gutes willen sie das tun.⁶

Philokles

2 Ich vermute, du hast schon Leute dieses Schlags kennen gelernt, denen dieser Eros zur Lüge angeboren ist.⁷

ΤΥΧΙΑΔΗΣ

Και μάλα πολλοί τοιοῦτοι.

ΦΙΛΟΚΛΗΣ

Τί δ' οὖν ἄλλο ἢ ἄνοιαν χρή αἰτίαν εἶναι αὐτοῖς φάναι τοῦ μὴ τάληθῆ λέγειν, εἴ γε τὸ χεῖριστον ἀντὶ τοῦ βελτίστου προαιροῦνται;

ΤΥΧΙΑΔΗΣ

Οὐδὲν οὐδὲ τοῦτο, ὦ Φιλόκλεις· ἐπεὶ πολλοὺς ἂν ἐγὼ σοι δεῖξαιμι συνετοὺς τᾶλλα καὶ τὴν γνώμην θαυμαστοὺς οὐκ οἶδ' ὅπως ἐαλωκότας τούτῳ τῷ κακῷ καὶ φιλοψευδεῖς ὄντας, ὡς ἀνιᾶσθαι με, εἰ τοιοῦτοι ἄνδρες ἄριστοι τὰ πάντα ὅμως χαίρουσιν αὐτούς τε καὶ τοὺς ἐντυγχάνοντας ἐξαπατῶντες. ἐκείνους μὲν γὰρ τοὺς παλαιούς πρὸ ἐμοῦ σὲ χρή εἶδέναι, τὸν Ἡρόδοτον καὶ Κτησίαν τὸν Κνίδιον καὶ πρὸ τούτων τοὺς ποιητὰς καὶ τὸν Ὅμηρον αὐτόν, ἀοιδίμους ἄνδρας, ἐγγράφῳ τῷ ψεύσματι κεχρημένους, ὡς μὴ μόνους ἐξαπατᾶν τοὺς τότε ἀκούοντας σφῶν, ἀλλὰ καὶ μέχρις ἡμῶν δικνεῖσθαι τὸ ψεῦδος ἐκ διαδοχῆς ἐν καλλίστοις ἔπεσι καὶ μέτροις φυλαττόμενον. ἐμοὶ γοῦν πολλακίς αἰδεῖσθαι ὑπὲρ αὐτῶν ἔπεισιν, ὅποταν Οὐρανοῦ τομὴν καὶ Προμηθέως δεσμὰ διηγῶνται καὶ Γιγάντων ἐπανάστασιν καὶ τὴν ἐν Ἄιδου πᾶσαν τραγῳδίαν, καὶ ὡς δι' ἔρωτα ὁ Ζεὺς ταῦρος ἢ κύκνος ἐγένετο καὶ ὡς ἐκ γυναικός τις εἰς ὄρνεον ἢ εἰς ἄρκτον μετέπεσεν, ἔτι δὲ Πηγᾶσους καὶ Χιμαίρας καὶ Γοργόνας καὶ Κύκλωπας καὶ ὅσα τοιαῦτα, πάνυ ἀλλόκοτα καὶ τεράστια μυθῖδια παίδων ψυχὰς κηλεῖν δυνάμενα ἔτι τὴν Μορμῶ καὶ τὴν Λάμιαν δεδιότων.

3 Καίτοι τὰ μὲν τῶν ποιητῶν ἴσως μέτρια, τὸ δὲ καὶ πόλεις ἤδη καὶ ἔθνη ὅλα κοινῇ καὶ δημοσίᾳ ψεύδεσθαι πῶς οὐ γελοῖον; εἰ Κρήτες

Tychiades

Und ob, viele davon.

Philokles

Was anderes also soll man sagen, als dass Dummheit bei ihnen schuld daran ist,⁸ dass sie nicht die Wahrheit sagen,⁹ wenn sie wirklich dem Schlechtesten anstelle des Besten den Vorzug geben?¹⁰

Tychiades

Auch das ist es durchaus nicht, lieber Philokles. Denn viele könnte ich dir zeigen, die sonst sehr intelligent sind und bewundernswert im Blick auf ihr Urteilsvermögen¹¹, die aber – ich weiß nicht warum – gefangen von diesem Übel, d. h. Lügenfreunde¹² sind, so dass es mich ärgert, wenn derartige Männer, hervorragende Leute in jeder Hinsicht, sich trotzdem daran freuen, sich selbst und diejenigen, die mit ihnen Kontakt haben, zu täuschen¹³. Jene Alten nämlich musst du besser als ich kennen: Herodot¹⁴ und Ktesias¹⁵ von Knidos, die Dichter vor ihnen und Homer höchstpersönlich, viel gepriesene Männer, die sich der Lüge in schriftlicher Form bedienten, so dass sie nicht nur ihre damaligen Hörer täuschten, sondern ihre Lüge bis in unsere Zeit mittels Überlieferung gelangt ist, bewahrt in schönsten Worten und Versmaßen.¹⁶ Ich jedenfalls muss mich für ihre Worte oft schämen, wenn sie von der Entmannung des Uranos¹⁷ und den Fesseln des Prometheus¹⁸ erzählen, vom Aufstand der Giganten¹⁹ und dem ganzen Trauerspiel im Hades, wie Zeus aus erotischem Verlangen ein Stier oder ein Schwan wurde²⁰ und wie sich jemand aus einer Frau in einen Vogel²¹ oder eine Bärin²² verwandelte, sodann die Pegasusse²³ und Chimären²⁴, Gorgonen²⁵ und Zyklopen²⁶ und was es sonst noch alles von dieser Sorte gibt, ganz befremdliche und wunderliche Fabeleien, die (höchstens) Kinderseelen bezaubern können,²⁷ die noch vor der Mormo²⁸ und der Lamia²⁹ Angst haben.

3 Und doch sind (die Lügen) der Dichter vielleicht noch erträglich³⁰, dass aber auch Städte schon und ganze Völker in aller Öffentlichkeit lügen,³¹ ist das nicht lächerlich? Wenn sich die Kreter nicht schämen,

μὲν τὸν Διὸς τάφον δεικνύντες οὐκ αἰσχύνονται, Ἀθηναῖοι δὲ τὸν Ἐριχθόνιον ἐκ τῆς γῆς ἀναδοθῆναί φασιν καὶ τοὺς πρῶτους ἀνθρώπους ἐκ τῆς Ἀττικῆς ἀναφῆναι καθάπερ τὰ λάχανα, πολὺ σεμνότερον οὐτοί γε τῶν Θηβαίων, οἱ ἐξ ὄφρα ὀδόντων Σπαρτοῦς τινὰς ἀναβεβλαστηκέναι διηγούνται. ὃς δ' ἂν οὖν ταῦτα καταγέλαστα ὄντα μὴ οἶηται ἀληθῆ εἶναι, ἀλλ' ἐμφρόνως ἐξετάζων αὐτὰ Κοροΐβου τινὸς ἢ Μαργίτου νομίζη τὸ πείθεσθαι ἢ Τριπτόλεμον ἐλάσαι διὰ τοῦ ἀέρος ἐπὶ δρακόντων ὑποπτέρων ἢ Πάνα ἤκειν ἐξ Ἀρκαδίας σύμμαχον εἰς Μαραθῶνα ἢ Ὠρεΐθιαν ὑπὸ τοῦ Βορέου ἀρπασθῆναι, ἀσεβῆς οὐτός γε καὶ ἀνόητος αὐτοῖς ἔδοξεν οὕτω προδήλοισι καὶ ἀληθέσι πράγμασιν ἀπιστῶν· εἰς τοσοῦτον ἐπικρατεῖ τὸ ψεῦδος.

ΦΙΛΟΚΛΗΣ

4 Ἄλλ' οἱ μὲν ποιηταί, ὧ Τυχιάδη, καὶ αἱ πόλεις δὲ συγγνώμης τυγχάνοιεν ἂν, οἱ μὲν τὸ ἐκ τοῦ μύθου τερπνὸν ἐπαγωγότατον ὄν ἐγκαταμιγνύντες τῇ γραφῇ, οὐπερ μάλιστα δέονται πρὸς τοὺς ἀκροατάς, Ἀθηναῖοι δὲ καὶ Θηβαῖοι καὶ εἴ τινες ἄλλοι σεμνοτέρως ἀποφαίνοντες τὰς πατρίδας ἐκ τῶν τοιούτων. εἰ γοῦν τις ἀφέλοι τὰ μυθώδη ταῦτα ἐκ τῆς Ἑλλάδος, οὐδὲν ἂν κωλύσειε λιμῶ τοὺς περιηγητάς αὐτῶν διαφθαρῆναι μηδὲ ἀμισθὶ τῶν ξένων τἀληθὲς ἀκούειν ἐβελησάντων. οἱ δὲ μηδεμιᾶς ἔνεκα αἰτίας τοιαύτης ὄμως χαίροντες τῷ ψεύσματι παγγέλοιοι εἰκότως δοκοῖεν ἂν.

ΤΥΧΙΑΔΗΣ

5 Εὐ λέγεις· ἐγὼ γέ τοι παρὰ Εὐκράτους ἦκω σοι τοῦ πάνυ, πολλὰ τὰ ἄπιστα καὶ μυθώδη ἀκούσας· μᾶλλον δὲ μεταξύ λεγομένων ἀπιῶν ψόχόμεν οὐ φέρων τοῦ πράγματος τὴν ὑπερβολὴν, ἀλλὰ με

das Grab des Zeus zu zeigen,³² die Athener sagen, dass Erichthonios aus der Erde hervorgesprossen sei und die ersten Menschen aus Attika emporwuchsen wie das Gemüse,³³ so verhalten sich diese viel ehrenhafter noch als die Thebaner, die erzählen, dass aus Schlangenzähnen gewisse „Sparten“ aufgekeimt seien.³⁴ Jeder aber, der diese Dinge, weil sie doch völlig lachhaft sind, nicht für wahr hält, sondern nach verstandesgemäßer Prüfung zur Überzeugung kommt, dass es die Sache eines Koroibos³⁵ oder Margites³⁶ sei, sich einreden zu lassen, dass Triptolemos³⁷ auf geflügelten Drachen durch die Luft geritten oder Pan aus Arkadien als Verbündeter nach Marathon gekommen³⁸ oder Oreithyia vom (Nordwind) Boreas entrückt worden sei,³⁹ der gilt ihnen als gottlos⁴⁰ und unverständlich, weil er völlig offensichtlichen und wahren Tatsachen keinen Glauben schenkt. So weit bringt es die Macht der Lüge.

Philokles

4 Aber die Dichter, lieber Tychiades, und die Städte dürften mit Nachsicht rechnen. Die einen, weil sie das Reizvolle am Mythos, das besonders verlockend ist, in ihre Schrift einfließen lassen. Das brauchen sie besonders im Blick auf ihre Zuhörer. Die Athener aber und die Thebaner und wenn es noch andere gibt, weil sie ihre Heimatstädte aufgrund dieser (mythischen Exkurse) ehrenvoller erscheinen lassen. Wenn nun einer diese Märchengeschichten aus Griechenland wegnähme, so würde nichts es verhindern können, dass ihre Fremdenführer an Hunger zugrunde gehen, weil die Fremden die Wahrheit nicht einmal kostenlos hören wollen. Diejenigen aber, die aus keinem derartigen Grund sich trotzdem an der Lüge freuen, dürften aus gutem Grund total lächerlich erscheinen.

Tychiades

5 Richtig! Ich beispielsweise komme gerade von dem großen⁴¹ Eukrates und habe (dort) eine Fülle von unglaublichen und fabelhaften Dingen gehört. Genauer: Noch während sie erzählt wurden, habe ich mich mittendrin auf und davon gemacht, weil ich das Übermaß dieses

ὥσπερ αἱ Ἐρινύες ἐξήλασαν πολλὰ τεράστια καὶ ἀλλόκοτα διεξιόντες.

ΦΙΛΟΚΛΗΣ

Καίτοι, ὦ Τυχιάδη, ἀξιόπιστός τις ὁ Εὐκράτης ἐστίν, καὶ οὐδεὶς ἂν οὐδὲ πιστεύσειεν ὡς ἐκεῖνος οὕτω βαθὺν πάγωνα καθειμένος ἐξηκοντούτης ἀνὴρ, ἔτι καὶ φιλοσοφία συνῶν τὰ πολλά, ὑπομείνειεν ἂν καὶ ἄλλου τινὸς ψευδομένου ἐπακοῦσαι παρῶν, οὐχ ὅπως αὐτός τι τολμῆσαι τοιοῦτον.

ΤΥΧΙΑΔΗΣ

Οὐ γὰρ οἶσθα, ὦ ἑταῖρε, οἷα μὲν εἶπεν, ὅπως δὲ αὐτὰ ἐπιστάσαστο, ὡς δὲ καὶ ἐπώμνυτο τοῖς πλείστοις, παραστησάμενος τὰ παιδία, ὥστε με ἀποβλέποντα εἰς αὐτὸν ποικίλα ἐννοεῖν, ἄρτι μὲν ὡς μεμῆνοι καὶ ἔξω εἶη τοῦ καθεστηκότος, ἄρτι δὲ ὡς γόης ὢν ἄρα τοσοῦτον χρόνον ἐλελήθει με ὑπὸ τῇ λεοντῇ γελοῖόν τινα πίθηκον περιστελλῶν· οὕτως ἄτοπα διηγείτο.

ΦΙΛΟΚΛΗΣ

Τίνα ταῦτα πρὸς τῆς Ἑστίας, ὦ Τυχιάδη; ἐθέλω γὰρ εἰδέναι ἦντινα τὴν ἀλαζονείαν ὑπὸ τηλικούτῳ τῷ πάγωνι ἔσκεπεν.

ΤΥΧΙΑΔΗΣ

Ἢ Εἰώθειν μὲν καὶ ἄλλοτε, ὦ Φιλόκλεις, φοιτᾶν παρ' αὐτόν, εἴ ποτε πολλὴν τὴν σχολὴν ἄγοιμι, τήμερον δὲ Λεοντίχῳ συγγενέσθαι

Treibens nicht mehr ertragen konnte. Nein, wie die Erinyen⁴² vertrieben sie mich mit ihren vielen wunderlichen und befremdlichen⁴³ Geschichten.

Philokles

Und doch, lieber Tychiades, ist Eukrates ein glaubwürdiger Mann, und niemand möchte auch nur im Entferntesten glauben, dass er, der einen so langen Bart trägt, ein Mann von sechzig Jahren⁴⁴, der sich noch dazu sehr oft mit der Philosophie beschäftigt, es ertragen könnte, irgendeinem anderen, der in seiner Gegenwart Lügen von sich gibt, zuhören zu müssen, geschweige denn, dass er selbst die Dreistigkeit dazu besäße.

Tychiades

(Klar), du weißt nicht, lieber Freund, was für Dinge er erzählt hat. Wie er ihnen Glaubwürdigkeit zu verleihen versuchte, wie er das meiste mit einem Eid versicherte und noch seine Söhne (bekräftigend) hinzutreten ließ, so dass mir, während ich ihn ins Visier nahm, Verschiedenes durch den Kopf ging: zum einen, dass er verrückt und „aus dem Häuschen“ sei, zum anderen, dass ich solange Zeit nicht merkte, dass er ein Gauner ist, der unter dem Löwenfell einen lächerlichen Affen versteckt.⁴⁵ So merkwürdige Dinge erzählte er.

Philokles

Bei der Hestia⁴⁶, was für Sachen denn, lieber Tychiades? Ich möchte nämlich wissen, welchen Bluff er unter einem derart langen Bart verbirgt.

Tychiades

6 Ich hatte auch sonst die Gewohnheit, lieber Philokles, ihn aufzusuchen, wenn ich einmal viel Freizeit hatte, heute aber musste ich

δεόμενος – εταῖρος δέ μοι, ὡς οἶσθα – ἀκούσας τοῦ παιδὸς ὡς παρὰ τὸν Εὐκράτην ἔωθεν ἀπέλθοι νοσοῦντα ἐπισκεψόμενος, ἀμφοῖν ἔνεκα, ὡς καὶ τῷ Λεοντίῳ συγγενοίμην κάκεινον ἴδοιμι – ἠγνοήκειν γὰρ ὡς νοσοίη – παραγίγνομαι πρὸς αὐτόν.

Εὐρίσκω δὲ αὐτόθι τὸν μὲν Λεόντιχον οὐκέτι – ἐφθάκει γάρ, ὡς ἔφασκον, ὀλίγον προεξεληλυθῶς – ἄλλους δὲ συχνοὺς, ἐν οἷς Κλεόδημός τε ἦν ὁ ἐκ τοῦ Περιπάτου καὶ Δεινόμαχος ὁ Στωϊκὸς καὶ Ἰων, οἶσθα τὸν ἐπὶ τοῖς Πλάτωνος λόγοις θαυμάζεσθαι ἀξιούντα ὡς μόνον ἀκριβῶς κατανεοηκότα τὴν γνώμην τοῦ ἀνδρὸς καὶ τοῖς ἄλλοις ὑποφητεῦσαι δυνάμενον. ὄρῳ οἴους ἄνδρας σοί φημι, πανσόφους καὶ παναρέτους, ὃ τι περ τὸ κεφάλαιον αὐτὸ ἐξ ἐκάστης προαιρέσεως, αἰδεσίμους ἅπαντας καὶ μονονουχὶ φοβεροὺς τὴν πρόσοψιν; ἔτι καὶ ὁ ἰατρὸς Ἀντίγονος παρῆν, κατὰ χρεῖαν, οἶμαι, τῆς νόσου ἐπικληθείς. καὶ ῥᾶον ἐδόκει ἤδη ἔχειν ὁ Εὐκράτης καὶ τὸ νόσημα τῶν συντρόφων ἦν· τὸ ῥεῦμα γὰρ εἰς τοὺς πόδας αὐθις αὐτῷ κατεληλύθει.

Καθέζεσθαι οὖν με παρ' αὐτόν ἐπὶ τῆς κλίνης ὁ Εὐκράτης ἐκέλευεν, ἡρέμα ἐγκλίνας τῇ φωνῇ εἰς τὸ ἀσθενικὸν ὁπότε εἶδέ με, καίτοι βοῶντος αὐτοῦ καὶ διατεινομένου τι μεταξὺ εἰσιῶν ἐπήκουον. κάγῳ μάλα πεφυλαγμένως, μὴ ψαύσαιμι τοῖν ποδοῖν αὐτοῦ, ἀπολογησάμενος τὰ συνήθη ταῦτα, ὡς ἀγνοήσαιμι νοσοῦντα καὶ ὡς ἐπεὶ ἔμαθον δρομαῖος ἔλθοιμι, ἐκαθεζόμεν πλησίον.

7 Οἱ μὲν δὴ ἐτύγγανον οἶμαι περὶ τοῦ νοσήματος τὰ μὲν ἤδη πολλὰ προειρηκότες, τὰ δὲ καὶ τότε διεξιόντες, ἔτι δὲ καὶ θεραπείας τινὰς ἕκαστος ὑποβάλλοντες. ὁ γοῦν Κλεόδημος, εἰ τοίνυν, φησί, τῇ ἀριστερᾷ τις ἀνελόμενος χαμάθεν τὸν ὀδόντα τῆς μυγαλῆς οὕτω φονευθείσης, ὡς προεῖπον, ἐνδήσειεν εἰς δέρμα λέοντος ἄρτι ἀποδαρέν, εἶτα περιάψει περὶ τὰ σκέλη, αὐτίκα παύεται τὸ ἄλγημα.

Οὐκ εἰς λέοντος, ἔφη ὁ Δεινόμαχος, ἐγὼ ἤκουσα, ἐλάφου δὲ θηλείας ἔτι παρθένου καὶ ἀβάτου· καὶ τὸ πρᾶγμα οὕτω πιθανώτερον· ὡκὺ γὰρ ἡ ἔλαφος καὶ ἔρρωται μάλιστα ἐκ τῶν ποδῶν. ὁ δὲ

Leontichos treffen – ein Freund von mir, wie du weißt. Nachdem ich von seinem Sklaven gehört hatte, dass er in aller Frühe zu Eukrates gegangen sei, um einen Krankenbesuch zu machen, schaue ich aus diesen beiden Gründen, einerseits um den Leontichos zu treffen, andererseits um jenen zu besuchen – ich hatte nämlich nicht gewusst, dass er krank war –, bei ihm vorbei.

Leontichos finde ich dort zwar nicht mehr – er war, wie sie sagten, kurz vor mir weggegangen –, aber eine ganze Menge anderer Leute. Unter ihnen war Kleodemos aus dem Peripatos⁴⁷, der Stoiker Deinomachos und Ion, der, wie du weißt, im Blick auf die platonischen Lehren Bewunderung beansprucht, weil er als Einziger das Denken des Mannes ganz genau verstanden habe und in der Lage sei, es auch anderen zu vermitteln. Siehst du, welche Männer ich dir nenne, ganz weise und ganz hervorragende, sozusagen das eigentliche Haupt aus jeder der philosophischen Schulen, allesamt Ehrfurcht gebietend und geradezu schon von ihrem Äußeren her Respekt erheischend? Außerdem war auch der Arzt Antigonos anwesend, wegen der Krankheit herbeigerufen, glaube ich. Und dem Eukrates schien es schon besser zu gehen, die Krankheit war chronisch⁴⁸: Das Rheuma war ihm nämlich wieder in die Füße gefahren.

Eukrates nun wies mich an, neben ihm auf der Liege Platz zu nehmen, wobei er seine Stimme ein wenig schwächlich stellte, als er mich sah, obwohl ich ihn schreien und sich (beim Sprechen) anstrengen hörte, als ich eintrat. Meinerseits nahm ich mich sehr davor in Acht, ja nicht seine beiden Füße zu berühren, brachte die üblichen Entschuldigungen vor, ich hätte nicht gewusst, dass er krank sei, aber wäre, kaum hätte ich davon erfahren, eilends gekommen, und setzte mich in seine Nähe.

7 Sie hatten wohl, glaube ich, viele Gesichtspunkte hinsichtlich der Krankheit schon vorher besprochen, andere gingen sie gerade durch, wobei ein jeder auch noch gewisse Therapien in die Runde warf. So sagte nun Kleodemos: Wenn also jemand mit der linken Hand den Zahn der Spitzmaus, die so getötet worden ist, wie ich vorher sagte, vom Boden aufhebt, in ein frisch abgezogenes Löwenfell wickelt und dann an den Beinen befestigt, hört der Schmerz sofort auf.

Nicht in ein Löwenfell, sagte Deinomachos, habe ich gehört, sondern in das einer Hirschkuh, die noch Jungfrau und noch nicht besprungen ist. Und so ist die Sache auch plausibler: Die Hirschkuh ist nämlich etwas Schnelles und hat ihre Kraft hauptsächlich in den Läu-

λέων ἄλκιμος μὲν, καὶ τὸ λίπος αὐτοῦ καὶ ἡ χεὶρ ἢ δεξιὰ καὶ αἱ τρίχες ἐκ τοῦ πάγωνος αἱ ὀρθαὶ μεγάλα δύνανται, εἴ τις ἐπίσταιτο αὐτοῖς χρῆσθαι μετὰ τῆς οἰκειᾶς ἐπωδῆς ἐκάστω· ποδῶν δὲ ἴασιν ἥκιστα ἐπαγγέλλεται.

Καὶ αὐτός, ἦ δ' ὅς ὁ Κλεόδημος, οὕτω πάλαι ἐγίγνωσκον, ἐλάφου χρῆναι τὸ δέρμα εἶναι, διότι ὠκὺ ἔλαφος· ἔναγχος δὲ Λίβυς ἀνὴρ σοφός τὰ τοιαῦτα μετεδίδαξέ με εἰπὼν ὠκυτέρους εἶναι τῶν ἐλάφων τοὺς λέοντας. Ἀμέλει, ἔφη, καὶ αἰρουῶσιν αὐτὰς διώκοντες.

8 Ἐπήνεσαν οἱ παρόντες ὡς εὖ εἰπόντος τοῦ Λίβυος. ἐγὼ δέ, Οἴεσθε γάρ, ἔφη, ἐπωδαῖς τισιν τὰ τοιαῦτα παύεσθαι ἢ τοῖς ἔξωθεν παραρτήμασιν τοῦ κακοῦ ἔνδον διατρίβοντος; ἐγέλασαν ἐπὶ τῷ λόγῳ καὶ δηλοὶ ἦσαν κατεγνώκότες μου πολλὴν τὴν ἄνοιαν, εἰ μὴ ἐπισταίμην τὰ προδηλότατα καὶ περὶ ὧν οὐδεὶς ἂν εὖ φρονῶν ἀντίποι μὴ οὐχὶ οὕτως ἔχειν. ὁ μέντοι ἰατρός Ἀντίγονος ἐδόκει μοι ἠσθῆναι τῇ ἐρωτήσῃ μου· πάλαι γὰρ ἡμελεῖτο, οἶμαι, βοηθεῖν ἀξιῶν τῷ Εὐκράτει μετὰ τῆς τέχνης οἴνου τε παραγγέλλων ἀπέχεσθαι καὶ λάχανα σιτεῖσθαι καὶ ὄλως ὑφαιρεῖν τοῦ τόνου.

Ἄδῃ οὖν Κλεόδημος ὑπομειδιῶν ἅμα, Τί λέγεις, ἔφη, ὦ Τυχεῖς; ἀπιστον εἶναι σοὶ δοκεῖ τὸ ἐκ τῶν τοιούτων γίνεσθαι τινας ὠφελείας εἰς τὰ νοσήματα;

Ἔμοιγε, ἦν δ' ἐγώ, εἰ μὴ πάνυ κορύζης τὴν ρίνα μεστός εἶην, ὡς πιστεύειν τὰ ἔξω καὶ μηδὲν κοινωνοῦντα τοῖς ἔνδοθεν ἐπεγείρουσι τὰ νοσήματα μετὰ ῥηματίων, ὡς φατε, καὶ γοητείας τινὸς ἐνεργεῖν καὶ τὴν ἴασιν ἐπιπέμπειν προσαρτώμενα. τὸ δ' οὐκ ἂν γένοιτο, οὐδ' ἦν εἰς τοῦ Νεμείου λέοντος τὸ δέρμα ἐνδήση τις ἐκκαίδεκα ὄλας μυγαλαῶς· ἐγὼ γοῦν αὐτὸν τὸν λέοντα εἶδον πολλάκις χωλεύοντα ὑπ' ἀλγηδόνων ἐν ὀλοκλήρῳ τῷ αὐτοῦ δέρματι.

9 Πάνυ γὰρ ἰδιώτης, ἔφη ὁ Δεινόμαχος, εἰ καὶ τὰ τοιαῦτα οὐκ ἐμέλησέ σοι ἐκμαθεῖν ὄντινα τρόπον ὀμιλεῖ τοῖς νοσήμασι προσ-

fen. Der Löwe ist zwar wehrhaft, und sein Fett, seine rechte Tatze sowie die aufgerichteten Haare seiner Mähne vermögen große Dinge, wenn sie einer zu nutzen versteht – jeweils mit einem speziellen Zauberspruch. Heilung von Beinen aber verspricht er am allerwenigsten.

Auch ich selbst, sprach Kleodemos, war früher dieser Ansicht, es müsse das Fell einer Hirschkuh benutzt werden, weil die Hirschkuh etwas Schnelles ist. Neulich aber belehrte mich ein Libyer, ein Mann, der in derartigen Dingen bewandert war, eines anderen. Er sagte, Löwen seien schneller als Hirschkühe. Ganz klar, sagte er, die Löwen fangen sie ja, wenn sie sie verfolgen.

8 Es sprachen die Anwesenden ihr Lob aus, (überzeugt davon,) dass der Libyer gut gesprochen habe. Glaubt ihr denn, meldete ich mich zu Wort, dass derartige Dinge durch gewisse Zaubersprüche oder durch von außen (angebrachte) Anhängsel aufhören, wo doch der Unheilsherd innerlich schwelt? Sie lachten über meine Worte und machten keinen Hehl daraus, dass sie von meiner völligen Ignoranz überzeugt waren, wo ich (doch) keine Ahnung hätte von den offensichtlichsten Dingen und davon, wogegen kein vernünftigt denkender Mensch Widerspruch einlegen würde, dass es sich so verhält. Der Arzt Antigonos allerdings schien sich über meine Frage zu freuen.⁴⁹ Lange nämlich schon, glaube ich, hatte er keine Beachtung gefunden, weil er es für angemessen hielt, dem Eukrates nach den Regeln seiner Kunst zu helfen, indem er ihm vorschrieb, sich des Weines zu enthalten, Gemüse zu essen und überhaupt Anspannung zu vermeiden.

Kleodemos lächelte dabei verstohlen und meinte: Was sagst du, lieber Tychiades? Unglaublich scheint es dir zu sein, dass aus derlei (Kuren) irgendein Nutzen gegen die Krankheiten entstehen könnte?

Mir schon, sagte ich; ich müsste schon total benebelt sein,⁵⁰ dass ich glauben sollte, dass äußere Dinge, die mit den inneren Krankheits-erregern auch nicht das Geringste zu tun haben, mit Hilfe von Sprüchlein, wie ihr sagt, und irgendwelcher Zauberei etwas bewirken und die Heilung nach sich ziehen können, werden sie nur aufgelegt. Das wird wohl nicht geschehen, selbst wenn einer in die Haut des Nemeischen Löwen⁵¹ sechzehn ganze Spitzmäuse einwickelte. Ich für meine Person jedenfalls sah oft selbst einen Löwen in seinem völlig unversehrten Fell unter Schmerzen hinken.

9 Durch und durch nämlich bist du ein Nichtfachmann, sagte Deinomachos, und es lag dir nichts daran, dich in derartigen Dingen kun-

φερόμενα, κάμοι δοκεῖς οὐδὲ τὰ προφανέστατα ἂν παραδέξασθαι ταῦτα, τῶν ἐκ περιόδου πυρετῶν τὰς ἀποπομπὰς καὶ τῶν ἐρπετῶν τὰς καταθέξεις καὶ βουβῶνων ἰάσεις καὶ τᾶλλα ὅποσα καὶ αἱ γράες ἤδη ποιοῦσιν. εἰ δὲ ἐκεῖνα γίγνεται ἅπαντα, τί δὴ ποτε οὐχὶ ταῦτα οἴηση γίνεσθαι ὑπὸ τῶν ὁμοίων;

Ἄπεραντα, ἦν δ' ἐγώ, σὺ περαίνεις, ὦ Δεινόμαχε, καὶ ἤλω, φασίν, ἐκκρούεις τὸν ἦλον· οὐδὲ γὰρ ἂ φῆς ταῦτα δηλα μετὰ τοιαύτης δυνάμεως γιγνόμενα. ἦν γοῦν μὴ πείσης πρότερον ἐπάγων τῷ λόγῳ διότι φύσιν ἔχει οὕτω γίνεσθαι, τοῦ τε πυρετοῦ καὶ τοῦ οἰδήματος δεδιότος ἢ ὄνομα θεσπέσιον ἢ ῥῆσιν βαρβαρικὴν καὶ διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ βουβῶνος δραπετεῦοντος, ἔτι σοι γραῶν μῦθοι τὰ λεγόμενά ἐστι.

10 Σὺ μοι δοκεῖς, ἦ δ' ὅς ὁ Δεινόμαχος, τὰ τοιαῦτα λέγων οὐδὲ θεοὺς εἶναι πιστεύειν εἴ γε μὴ οἶει τὰς ἰάσεις οἷόν τε εἶναι ὑπὸ ἰερῶν ὀνομάτων γίνεσθαι.

Τοῦτο μὲν, ἦν δ' ἐγώ, μὴ λέγε, ὦ ἄριστε· κωλύει γὰρ οὐδὲν καὶ θεῶν ὄντων ὅμως τὰ τοιαῦτα ψευδῆ εἶναι. ἐγὼ δὲ καὶ θεοὺς σέβω καὶ ἰάσεις αὐτῶν ὀρῶ καὶ ἂ εὖ ποιοῦσι τοὺς κάμνοντας ὑπὸ φαρμάκων καὶ ἰατρικῆς ἀνιστάντες· ὁ γοῦν Ἀσκληπιὸς αὐτὸς καὶ οἱ παῖδες αὐτοῦ ἦπια φάρμακα πάσσοντες ἐθεράπευον τοὺς νοσοῦντας, οὐ λεοντᾶς καὶ μυγαλᾶς περιάπτοντες.

11 Ἔα τοῦτον, ἔφη ὁ Ἴων, ἐγὼ δὲ ὑμῖν θαυμάσιόν τι διηγῆσομαι. ἦν μὲν ἐγὼ μειράκιον ἔτι ἀμφὶ τὰ τετταρακαίδεκα ἔτη σχεδόν· ἦκεν δὲ τις ἀγγέλλων τῷ πατρὶ Μίδα τὸν ἀμπελοργόν, ἐρρωμένον εἰς τὰ ἄλλα οἰκέτην καὶ ἐργατικόν, ἀμφὶ πλήθουσαν ἀγορὰν ὑπὸ ἐχίδνης δηχθέντα κειῖσθαι ἤδη σεσηπότα τὸ σκέλος· ἀναδοῦντι γὰρ αὐτῷ τὰ κλήματα καὶ ταῖς χάραξι περιπλέκοντι προσερπύσαν τὸ θηρίον δακεῖν κατὰ τὸν μέγαν δάκτυλον, καὶ τὸ μὲν φθάσαι καὶ καταδῦναι αὐθις εἰς τὸν φωλεόν, τὸν δὲ οἰμῶζειν ἀπολλύμενον ὑπ' ἀλγηδόνων.

dig zu machen, auf welche Art und Weise sie mit den Krankheiten interagieren⁵², wenn sie angewendet werden, und mir scheint, dass du nicht einmal das Alleroffensichtlichste akzeptierst: die Vertreibung von periodischen Fiebern, die Schlangenbeschwörungen⁵³, die Heilungen geschwollener Drüsen und all die anderen Dinge, die sogar die alten Weiber schon machen.⁵⁴ Wenn aber das alles geschieht, warum können deiner Meinung nach nicht auch diese Dinge unter ähnlichen Einwirkungen geschehen?

Einem Fehlschluss⁵⁵, sagte ich, unterliegst du, lieber Deinomachos, und schlägst, wie man sagt, einen Nagel mit dem anderen heraus.⁵⁶ Denn auch von den Dingen, die du nennst, ist nicht klar, dass sie mit Hilfe derartiger Kraftereinwirkung geschehen. Wenn du (mich) also nicht zuerst unter Berufung auf ein Argument davon überzeugst, dass es eine natürliche Bewandnis hat, dass es so geschieht: dass das Fieber und die Schwellung entweder vor einem göttlichen Namen oder einer fremdsprachigen Formel Angst haben und deshalb aus der Schamgehend Reißaus nehmen, dann sind deine Worte immer noch bloß Altweibermärchen.

10 Du scheinst mir, sagte Deinomachos, wenn du solche Sachen sagst, nicht einmal daran zu glauben, dass es Götter gibt, wenn es deiner Meinung nach schon nicht möglich ist, dass Heilungen aufgrund von heiligen Namen geschehen.⁵⁷

Sage das nicht, mein Bester, erwiderte ich. Überhaupt nichts nämlich spricht dagegen, dass – obwohl (die) Götter existieren – trotzdem derartige Sachen Lügen sind. Ich für meine Person aber verehere sehr wohl (die) Götter, sehe ihre Heilungen und was sie den Kranken Gutes tun, indem sie sie mit Hilfe von Heilmitteln und ärztlicher Kunst wieder auf die Beine stellen.⁵⁸ Asklepios selbst und seine Söhne haben die Kranken behandelt, indem sie ihnen milde Heilmittel auflegten,⁵⁹ nicht indem sie Löwenfelle und Spitzmäuse herumwickelten.

11 Lass ihn, sagte Ion, ich aber will euch etwas Wunderbares erzählen. Ich nämlich war noch ein Bürschlein, ungefähr 14 Jahre alt, da kam einer, der meinem Vater meldete: Midas, unser Weinbergsarbeiter, ein sonst kräftiger und arbeitsamer Haussklave, sei um die Mittagszeit⁶⁰ von einer giftigen Natter gebissen worden und liege da mit einem bereits vom Wundbrand befallenen Bein. Als er nämlich die Reben hinaufband und um die Pfähle herumschlang, sei das Tier an ihn herangekrochen und habe ihn an der großen Zehe gebissen. Seinerseits sei es schnell wieder in die (unterirdische) Höhle hinabgeschlüpft,⁶¹ während er jammere und vor Schmerzen vergehe.

Ταυτά τε οὖν ἀπηγγέλλετο καὶ τὸν Μίδαν ἐωρῶμεν αὐτὸν ἐπὶ σκίμποδος ὑπὸ τῶν ὁμοδούλων προσκομιζόμενον, ὄλον φθικτότα, πελιδνόν, μυδῶντα ἐπιπολῆς, ὀλίγον ἔτι ἐμπνέοντα. λελυτημένῳ δὴ τῷ πατρὶ τῶν φίλων τις παρών, Θάρρει, ἔφη, ἐγὼ γάρ σοι ἄνδρα Βαβυλώνιον τῶν Χαλδαιῶν, ὡς φασιν, αὐτίκα μέτειμι, ὃς ἰάσεται τὸν ἄνθρωπον. καὶ ἵνα μὴ διατρίβω λέγων, ἦκεν ὁ Βαβυλώνιος καὶ ἀνέστησε τὸν Μίδαν ἐπῳδῆ τι ἐξελάσας τὸν ἰὸν ἐκ τοῦ σώματος, ἔτι καὶ προσαρτήσας τῷ ποδὶ νεκρᾶς παρθένου λίθον ἀπὸ τῆς στήλης ἐκκολάσας. Καὶ τοῦτο μὲν ἴσως μέτριον· καίτοι ὁ Μίδας αὐτὸς ἀράμενος τὸν σκίμποδα ἐφ' οὗ ἐκεκόμιστο ὄχετο εἰς τὸν ἀγρὸν ἀπιῶν· τοσοῦτον ἢ ἐπῳδῆ ἐδυνήθη καὶ ὁ σπηλίτης ἐκεῖνος λίθος.

12 Ὁ δὲ καὶ ἄλλα ἐποίησε θεσπέσια ὡς ἀληθῶς· εἰς γὰρ τὸν ἀγρὸν ἐλθὼν ἔωθεν, ἐπειπῶν ἱερατικά τινα ἐκ βίβλου παλαιᾶς ὀνόματα ἑπτὰ καὶ θείῳ καὶ δαδὶ καθαγνίσας τὸν τόπον περιελθὼν ἐς τρίς, ἐξεκάλεσεν ὅσα ἦν ἐρπετὰ ἐντὸς τῶν ὄρων. ἦκον οὖν ὥσπερ ἐλκόμενοι πρὸς τὴν ἐπῳδὴν ὄφεις πολλοὶ καὶ ἀσπίδες καὶ ἔχιδναι καὶ κεράσται καὶ ἀκοντίαι φρῦνοὶ τε καὶ φύσαλοι, ἐλείπετο δὲ εἰς δράκων παλαιός, ὑπὸ γήρωσ, οἶμαι, ἐξερπύσαι μὴ δυνάμενος ἢ παρακούσας τοῦ προστάγματος· ὁ δὲ μάγος οὐκ ἔφη παρεῖναι ἅπαντας, ἀλλ' ἓνα τινὰ τῶν ὄφεων τὸν νεώτατον χειροτονήσας πρεσβευτὴν ἔπεμψεν ἐπὶ τὸν δράκοντα, καὶ μετὰ μικρὸν ἦκε κάκεῖνος. ἐπεὶ δὲ συνηλίσθησαν, ἐνεφύσησε μὲν αὐτοῖς ὁ Βαβυλώνιος, τὰ δὲ αὐτίκα μάλα κατεκαύθη ἅπαντα ὑπὸ τῷ φυσήματι, ἡμεῖς δὲ ἐθανμάζομεν.

13 Εἰπέ μοι, ὦ Ἴων, ἦν δ' ἐγώ, ὁ ὄφεις δὲ ὁ πρεσβευτῆς ὁ νέος ἄρα καὶ ἐχειραγάγει τὸν δράκοντα ἤδη, ὡς φῆς, γεγηρακότα, ἢ σκίπωνα ἔχων ἐκεῖνος ἐπεστηρίζετο;

Σὺ μὲν παίξεις, ἔφη ὁ Κλεόδημος, ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς ἀπιστότερος ὢν σου πάλαι τὰ τοιαῦτα – ὧμην γὰρ οὐδενὶ λόγῳ δυνατὸν γίγνεσθαι ἂν αὐτά – ὅμως ὅτε τὸ πρῶτον εἶδον πετόμενον τὸν ξένον τὸν βάρβαρον – ἐξ Ὑπερβορέων δὲ ἦν, ὡς ἔφασκεν – ἐπίστευ-

Noch während das gemeldet wurde, sahen wir (schon) den Midas höchstpersönlich, wie er auf einer Bahre von seinen Mitsklaven herbeigebracht wurde, ganz aufgedunsen, fahl (im Gesicht), seine Haut ging schon in Fäulnis über, er atmete kaum noch. Zu meinem Vater, der natürlich sehr betrübt war, sagte einer der Freunde, der gerade da war: Nur Mut, ich werde dir nämlich sofort einen Babylonier, einen so genannten Chaldäer⁶², holen, der den Mann heilen wird. Und damit ich mich nicht verplaudere:⁶³ Der Babylonier kam und stellte den Midas wieder auf die Beine. Mit irgendeiner Beschwörung vertrieb er das Gift aus seinem Körper, wobei er zusätzlich an seinen Fuß einen Stein befestigte,⁶⁴ den er von der Grabstele einer toten Jungfrau abgeschlagen hatte. Auch das ist vielleicht noch nichts Besonderes. Indessen hob Midas das Bettgestell, auf dem er gebracht worden war, selbständig auf und machte sich im Eilschritt in Richtung Acker auf und davon. So viel vermochte die Beschwörung und jener Stein von der Grabstele.

12 Der aber (unser Zauberer) vollbrachte noch andere wirklich wunderbare Dinge. Er ging auf den Acker zur Zeit der Morgenröte, deklamierte gewisse kultisch vorgeschriebene Namen aus einem alten Buch, sieben an der Zahl,⁶⁵ reinigte mit Schwefel und Kienspahn den Ort, indem er ihn dreimal umschritt,⁶⁶ und rief alles heraus, was an Kriechtieren innerhalb dieser Grenzen war. Es kamen nun, gleichsam angezogen durch die Beschwörung: viele Hausschlangen und Nattern, Sand- und Hornvipern, Schießschlangen⁶⁷ sowie Kröten und Frösche. Es fehlte aber ein graises Reptil, das aus Altersgründen, meine ich, nicht herauskriechen konnte oder weil es den Befehl überhört hatte. Der Magier sagte: Es sind nicht alle da! Die jüngste der Schlangen bestimmte er als Gesandte und schickte sie zu dem Reptil. Und nach kurzer Zeit kam auch jenes. Als sie aber (alle) versammelt waren, blies sie der Babylonier an. Auf der Stelle wurden sie allesamt von seinem Hauch verbrannt,⁶⁸ wir aber staunten.

13 Sag mir, lieber Ion, sagte ich, die Schlange aber, die als Gesandte fungierte, die junge, führte sie das Reptil, das, wie du sagst, in die Jahre gekommen war, an der Hand, oder hatte jenes einen Stock, auf den es sich stützte?

Du machst Witze, sagte Kleodemos, ich selbst aber war früher noch ungläubiger als du in diesen Dingen – ich meinte nämlich, aus keinem vernünftigen Grund könne so etwas geschehen – dennoch, als ich zum ersten Mal den Fremden, den Ausländer – aus dem Land der

σα καὶ ἐνικήθην ἐπὶ πολὺ ἀντισχῶν. τί γὰρ ἔδει ποιεῖν αὐτὸν ὀρώντα διὰ τοῦ ἀέρος φερόμενον ἡμέρας οὐσῆς καὶ ἐφ' ὕδατος βαδίζοντα καὶ διὰ πυρὸς διεξιόντα, καὶ <ταῦτα> σχολῆ καὶ βάδην;

Σὺ ταῦτα εἶδες, ἦν δ' ἐγώ, τὸν Ὑπερβόρεον ἄνδρα πετόμενον ἦ ἐπὶ τοῦ ὕδατος βεβηκότα;

Καὶ μάλα, ἦ δ' ὅς, ὑποδεδεμένον γε καρβατίνας, οἷα μάλιστα ἐκεῖνοι ὑποδοῦνται. τὰ μὲν γὰρ σμικρὰ ταῦτα τί χρὴ καὶ λέγειν ὅσα ἐπεδείκνυτο, ἔρωτας ἐπιπέμπων καὶ δαίμονας ἀνάγων καὶ νεκροὺς ἐώλους ἀνακαλῶν καὶ τὴν Ἐκάτην αὐτὴν ἐναργῆ παριστάς καὶ τὴν Σελήνην καθαιρῶν; 14 ἐγὼ γοῦν διηγήσομαι ὑμῖν ἃ εἶδον γιγνόμενα ὑπ' αὐτοῦ ἐν Γλαυκίου τοῦ Ἀλεξικλέους.

Ἄρτι γὰρ ὁ Γλαυκίας τοῦ πατρὸς ἀποθανόντος παραλαβὼν τὴν οὐσίαν ἠράσθη Χρυσίδος τῆς Δημέου γυναικός. ἐμοὶ δὲ διδασκάλῳ ἐχρήτο πρὸς τοὺς λόγους, καὶ εἶ γε μὴ ὁ ἔρωσ ἐκεῖνος ἀπησχόλησεν αὐτόν, ἅπαντα ἂν ἤδη τὰ τοῦ Περιπάτου ἠπίστατο, ὃς καὶ ὀκτωκαϊδεκαέτης ὢν ἀνέλυε καὶ τὴν φυσικὴν ἀκρόασιν μετεληλύθει εἰς τέλος. ἀμηχανῶν δὲ ὅμως τῷ ἔρωτι μηνύει μοι τὸ πᾶν, ἐγὼ δὲ, ὥσπερ εἰκὸς ἦν διδάσκαλον ὄντα, τὸν Ὑπερβόρεον ἐκεῖνον μάγον ἄγω παρ' αὐτὸν ἐπὶ μναῖς τέτταρσι μὲν τὸ παραντίκα – ἔδει γὰρ προτελέσαι τι εἰς τὰς θυσίας – ἐκκαῖδεκα δέ, εἰ τύχοι τῆς Χρυσίδος, ὁ δὲ αὐξομένην τηρήσας τὴν σελήνην – τότε γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὰ τοιαῦτα τελεσιουργεῖται – βόθρον τε ὀρυζάμενος ἐν ὑπαίθρῳ τινὶ τῆς οἰκίας περὶ μέσας νύκτας ἀνεκάλεσεν ἡμῖν πρῶτον μὲν τὸν Ἀλεξικλέα τὸν πατέρα τοῦ Γλαυκίου πρὸ ἑπτὰ μηνῶν τεθνεῶτα ἠγανάκτει δὲ ὁ γέρων ἐπὶ τῷ ἔρωτι καὶ ὠργίζετο, τὰ τελευταῖα δὲ ὅμως ἐφήκεν αὐτῷ ἑρᾶν. μετὰ δὲ τὴν Ἐκάτην τε ἀνήγαγεν ἐπαγομένην τὸν Κέρβερον καὶ τὴν Σελήνην κατέσπασεν, πολύμορφόν τι θέαμα καὶ ἄλλοτε ἄλλοῖόν τι φανταζόμενον· τὸ μὲν γὰρ πρῶτον γυναικείαν μορφήν ἐπεδείκνυτο, εἶτα βοῦς ἐγίγνετο

Hyperboreer⁶⁹ war er, wie er sagte – (durch die Luft) fliegen sah, begann ich zu glauben und gab mich nach langem Widerstand besiegt. Was hätte ich auch tun sollen, als ich sah, wie er durch die Luft getragen wird, am helllichten Tag, und auf Wasser schreitet⁷⁰ und durch Feuer hindurch geht⁷¹ – und das⁷² in aller Seelenruhe⁷³?

Hast du das mit eigenen Augen gesehen, sagte ich, wie der Hyperboreer flog oder auf dem Wasser ging?

Und ob, sagte er, und zwar mit Bauernschuhen aus ungegerbter Ochsenhaut, von der Art, wie jene (Hyperboreer) besonders sie tragen.⁷⁴ Denn was all die Kleinigkeiten angeht, die er präsentiert⁷⁵ hat, was soll man die überhaupt nennen: dass er (geflügelte) Erosknaben auf die Spur setzte,⁷⁶ Dämonen vorführte, längst Verstorbene zurückrief,⁷⁷ Hekate⁷⁸ selbst leibhaftig auftreten ließ und die Mondgöttin (vom Himmel) herunter holte⁷⁹? 14 Ich nun will euch erzählen, was ich durch ihn geschehen sah im (Haus des) Glaukias, des Sohnes des Alexikles.

Glaukias nämlich – er hatte vor kurzem das Vermögen seines verstorbenen Vaters übernommen – verliebte sich in Chrysis, die Frau des Demeas. Mich aber hatte er als Lehrer⁸⁰ in der Philosophie, und wenn nicht jene Liebe ihn vom Studium abgehalten hätte,⁸¹ würde er schon sämtliche Lehren des Peripatos kennen, wo er doch schon als 18-Jähriger die Analytik⁸² anwandte und die Physikvorlesung bis zum Ende mitgegangen war. Weil er aber in der Liebe dennoch nichts bewerkstelligen konnte, eröffnete er mir die ganze Sache;⁸³ ich aber bringe, wie es sich für mich als seinen Lehrer gehört, jenen hyperboreischen Magier zu ihm, für vier Minen auf die Hand – es war nämlich für die Opfer etwas vorauszubezahlen –, (weitere) sechzehn (Minen) aber, wenn er die Chrysis bekäme.⁸⁴ Der aber wartete auf den zunehmenden Mond – dann nämlich werden derartige Dinge zumeist erfolgreich vollzogen –, hob in einem Teil des Hauses, der unter freiem Himmel liegt,⁸⁵ eine Grube aus und rief um die Mitternacht⁸⁶ uns dann als Erstes den Alexikles (aus der Totenwelt) herauf, den Vater des Glaukias, der vor sieben Monaten verstorben war.⁸⁷ Der alte Mann war zunächst unwillig und zornig über die Liebesgeschichte,⁸⁸ letztendlich aber erlaubte er ihm dennoch die Liebschaft. Danach führte er die Hekate herauf, die den Kerberos⁸⁹ mitbrachte, und zog die Mondgöttin (vom Himmel) herunter, ein vielgestaltiges Schauspiel, das von einem Augenblick auf den anderen anders erschien.⁹⁰ Zuerst nämlich zeigte sie sich in weiblicher Gestalt, dann wurde sie zu einem überaus

πάγκαλος, εἶτα σκύλαξ ἐφαίνετο. τέλος δ' οὖν ὁ Ὑπερβόρεος ἐκ πηλοῦ ἐρώτιόν τι ἀναπλάσας, Ἔπιθι, ἔφη, καὶ ἄγε Χρυσίδα. καὶ ὁ μὲν πηλὸς ἐξέπτωτο, μετὰ μικρὸν δὲ ἐπέστη κόπτουσα τὴν θύραν ἐκείνη καὶ εἰσελθοῦσα περιβάλλει τὸν Γλαυκίαν ὡς ἂν ἐμμανέστατα ἐρώσα καὶ συνῆν ἄχρι δὴ ἀλεκτρυόνων ἠκούσαμεν ῥιθόντων. τότε δὴ ἢ τε Σελήνη ἀνέπτατο εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἢ Ἐκάτη ἔδου κατὰ τῆς γῆς καὶ τὰ ἄλλα φάσματα ἠφανίσθη καὶ τὴν Χρυσίδα ἐξεπέμψαμεν περὶ αὐτό που σχεδὸν τὸ λυκαυγές. 15 εἰ ταῦτα εἶδες, ὦ Τυχιάδη, οὐκ ἂν ἔτι ἠπίστησας εἶναι πολλὰ ἐν ταῖς ἐπωδαῖς χρήσιμα.

Εὐ λέγεις, ἦν δ' ἐγώ· ἐπίστευον γὰρ ἂν, εἴ γε εἶδον αὐτά, νῦν δὲ συγγνώμη, οἶμαι, εἰ μὴ τὰ ὅμοια ὑμῖν ὀξυδορκεῖν ἔχω. πλὴν ἀλλ' οἶδα γὰρ τὴν Χρυσίδα ἦν λέγεις, ἐραστὴν γυναῖκα καὶ πρόχειρον, οὐχ ὀρώ δὲ τίνας ἔνεκα ἐδεθήθητε ἐπ' αὐτὴν τοῦ πηλίνου πρεσβευτοῦ καὶ μάγου τοῦ ἐξ Ὑπερβορέων καὶ Σελήνης αὐτῆς, ἦν εἴκοσι δραχμῶν ἀγαγεῖν εἰς Ὑπερβορέους δυνατὸν ἦν. πάνυ γὰρ ἐνδίδωσιν πρὸς ταύτην τὴν ἐπώδην ἢ γυνὴ καὶ τὸ ἐναντίον τοῖς φάσμασιν πέπονθεν· ἐκεῖνα μὲν γὰρ ἦν ψόφον ἀκούση χαλκοῦ ἢ σιδήρου, πέφευγε – καὶ ταῦτα γὰρ ὑμεῖς φατε – αὕτη δὲ ἂν ἀργυρίον που ψοφῆ, ἔρχεται πρὸς τὸν ἦχον. ἄλλως τε καὶ αὐτοῦ θανάτω τοῦ μάγου, εἰ δυνάμενος αὐτὸς ἐράσθαι πρὸς τῶν πλουσιωτάτων γυναικῶν καὶ τάλαντα ὅλα παρ' αὐτῶν λαμβάνειν, ὁ δὲ τεττάρων μῶν πάνυ μικρολόγος ὢν Γλαυκίαν ἐπέραστον ἐργάζεται.

16 Γελοῖα ποιεῖς, ἔφη ὁ Ἴων, ἀπιστῶν ἅπασιν. ἐγὼ γοῦν ἠδέως ἂν ἐροίμην σε, τί περὶ τούτων φῆς ὅσοι τοὺς δαιμονῶντας ἀπαλλάττουσι τῶν δειμάτων οὕτω σαφῶς ἐξάδοντες τὰ φάσματα. καὶ ταῦτα οὐκ ἐμὲ χρὴ λέγειν, ἀλλὰ πάντες ἴσασι τὸν Σύρον τὸν ἐκ τῆς Παλαιστίνης, τὸν ἐπὶ τούτῳ σοφιστὴν, ὅσους παραλαβὼν καταπίπτοντας πρὸς τὴν σελήνην καὶ τῷ ὀφθαλμῷ διαστρέφοντας καὶ ἀφροῦ πιμπλαμένους τὸ στόμα ὅμως ἀνίστησι καὶ ἀποπέμπει

schönen Rind, danach erschien sie als junger Hund. Schließlich formte der Hyperboreer aus Lehm einen kleinen Erosknaben⁹¹ und sagte: Los, und bring Chrysis! Die Lehmfigur flog davon, und nach kurzer Zeit stand jene da und klopfte an die Tür.⁹² Nachdem sie eingetreten war, umarmt sie den Glaukias, als hätte sie vor Liebe völlig den Verstand verloren. Und sie war mit ihm zusammen, bis wir die Hähne krähen hörten. Da nun flog Selene in den Himmel zurück, Hekate tauchte in die Erde hinab, die anderen Erscheinungen wurden unsichtbar,⁹³ und Chrysis schickten wir gerade eben zur Zeit der ersten Dämmerung hinaus.⁹⁴ **15** Wenn du das gesehen hättest,⁹⁵ mein Tychiades, würdest du wohl nicht mehr zweifeln, dass es bei den Zaubersprüchen viel Nützliches gibt.

Gut gesprochen, sagte ich. Ich würde nämlich glauben, wenn ich es gesehen hätte.⁹⁶ Nun aber, entschuldige bitte, wenn ich nicht so scharfsichtig bin wie ihr. Außerdem: Ich weiß nämlich, dass die Chrysis, von der du sprichst, eine Dame für gewisse Stunden ist und (noch dazu) leicht zu haben. Ich sehe deshalb nicht, weshalb ihr den Gesandten aus Lehm, den Magier aus dem Hyperboreerland und Selene höchstpersönlich für sie gebraucht habt, die man ohne Schwierigkeiten für 20 Drachmen bis zu den Hyperboreern bringen könnte.⁹⁷ Diesem Zauber nämlich ist die Frau gänzlich erlegen, und es geht ihr (dabei) umgekehrt wie den gespenstischen Erscheinungen. Jene nämlich, kaum haben sie das Geräusch von Bronze oder Eisen⁹⁸ gehört, sind schon entflohen – das sagt ihr ja selbst –, sie aber, wenn Silber(geld) irgendwo klingelt, läuft zu diesem Klang hin. Andererseits wundere ich mich über diesen Magier selbst: wenn er doch in der Lage ist, erotisches Begehren von Seiten der reichsten Frauen zu wecken und ganze Talente von ihnen in Empfang zu nehmen, wie er (dann) ein so großer Erbsenzähler sein kann, dass er den Glaukias für ganze vier Minen attraktiv macht.

16 Du machst dich lächerlich, sagte Ion, wenn du allem misstraut. Ich aber möchte dich gerne fragen, was du über all die sagst, welche die von Dämonen Besessenen von ihren Ängsten befreien, wobei sie derart offenkundig die Gespenster durch Zaubersprüche austreiben. Und das muss ich (eigentlich) nicht sagen: Alle kennen den Syrer aus Palästina,⁹⁹ der auf diesem Gebiet ein Experte¹⁰⁰ ist. Wie vieler Menschen hat er sich angenommen, die vor dem Mond niederfielen, die Augen verdrehten und den Mund mit Schaum füllten! Dennoch hat er sie wieder auf die Beine gestellt und sie weggeschickt, wieder klar im

ἀρτίους τὴν γνώμην, ἐπὶ μισθῷ μεγάλῳ ἀπαλλάξας τῶν δεινῶν. ἐπειδὴν γὰρ ἐπιστὰς κειμένοις ἔρηται ὄθεν εἰσεληλύθασιν εἰς τὸ σῶμα, ὁ μὲν νοσῶν αὐτὸς σιωπᾷ, ὁ δαίμων δὲ ἀποκρίνεται, ἐλληνίζων ἢ βαρβαρίζων ὁποῦθεν ἂν αὐτὸς ᾗ, ὅπως τε καὶ ὄθεν εἰσηλθεν εἰς τὸν ἄνθρωπον· ὁ δὲ ὄρκους ἐπάγων, εἰ δὲ μὴ πεισθεῖη, καὶ ἀπειλῶν ἐξελαύνει τὸν δαίμονα. ἐγὼ γοῦν καὶ εἶδον ἐξίοντα μέλανα καὶ καπνώδη τὴν χροάν.

Οὐ μέγα, ἦν δ' ἐγώ, τὰ τοιαῦτά σε ὁρᾶν, ὦ Ἴων, ᾧ γε καὶ αἱ ιδέαι αὐταὶ φαίνονται ἃ ὁ πατήρ ὑμῶν Πλάτων δείκνυσιν, ἀμαυρόν τι θέαμα ὡς πρὸς ἡμᾶς τοὺς ἀμβλυώττοντας.

17 Μόνος γὰρ Ἴων, ἔφη ὁ Εὐκράτης, τὰ τοιαῦτα εἶδεν, οὐχὶ δὲ καὶ ἄλλοι πολλοὶ δαίμοσιν ἐντετυχήκασιν οἱ μὲν νύκτωρ, οἱ δὲ μεθ' ἡμέραν; ἐγὼ δὲ οὐχ ἅπαξ ἀλλὰ μυριάκις ἤδη σχέδον τὰ τοιαῦτα τεθέαμαι· καὶ τὸ μὲν πρῶτον ἐταραττόμην πρὸς αὐτά, νῦν δὲ δὴ ὑπὸ τοῦ ἔθους οὐδέν τι παράλογον ὁρᾶν μοι δοκῶ, καὶ μάλιστα ἐξ οὗ μοι τὸν δακτύλιον ὁ Ἄραψ ἔδωκε σιδήρου τοῦ ἐκ τῶν σταυρῶν πεποιημένον καὶ τὴν ἐπφθὴν ἐδίδαξεν τὴν πολυώνυμον, ἐκτὸς εἰ μὴ κάμοι ἀπιστήσεις, ὦ Τυχιάδη.

Καὶ πῶς ἂν, ἦν δ' ἐγώ, ἀπιστήσαιμι Εὐκράτει τῷ Δείωνος, σοφῷ ἀνδρὶ καὶ μάλιστα ἐλευθερίως τὰ δοκοῦντά οἱ λέγοντι οἴκοι παρ' αὐτῷ ἐπ' ἐξουσίας;

18 Τὸ γοῦν περὶ τοῦ ἀνδριάντος, ἦ δ' ὅς ὁ Εὐκράτης, ἅπασιν τοῖς ἐπὶ τῆς οἰκίας ὄσαι νύκτες φαινόμενον καὶ παισὶ καὶ νεανίαις καὶ γέρουσι, τοῦτο οὐ παρ' ἐμοῦ μόνον ἀκούσειας ἂν ἀλλὰ καὶ παρὰ τῶν ἡμετέρων ἀπάντων.

Ποίου, ἦν δ' ἐγώ, ἀνδριάντος;

Οὐχ ἑώρακας, ἔφη, εἰσιὼν ἐν τῇ αὐλῇ ἀνεστηκότα πάγκαλον ἀνδριάντα, Δημητρίου ἔργον τοῦ ἀνθρωποποιοῦ;

Μῶν τὸν δισκεύοντα, ἦν δ' ἐγώ, φῆς, τὸν ἐπικεκυφότα κατὰ τὸ σχῆμα τῆς ἀφέσεως, ἀπεστραμμένον εἰς τὴν δισκοφόρον, ἡρέμα ὀκλάζοντα τῷ ἐτέρῳ, εὐκότα συναναστησομένῳ μετὰ τῆς βολῆς;

Kopf, nachdem er sie für ein großes Honorar von ihren Schrecknissen befreit hatte.¹⁰¹ Sobald er nämlich an die Liegenden herantritt, fragt er, woher (die Dämonen) in den Körper eingefahren sind. Der Kranke selbst schweigt, der Dämon aber antwortet – in Griechisch oder in einer fremden Sprache, je nachdem woher er ist –, wie und woher er in den Menschen eingefahren ist. Der (Syrer) aber treibt den Dämon aus, indem er ihm Eide aufbürdet¹⁰² und, falls er nicht gehorcht, ihn bedroht. Ich für meinen Teil habe sogar schon einen ausfahren sehen mit schwarzem und rußigem Teint.

Nichts Besonderes (ist das), sagte ich, dass du solche Sachen siehst, mein lieber Ion, erscheinen dir doch selbst die Ideen, die euer Vater Platon zeigt¹⁰³ – für uns Schwachsichtige allerdings ein irgendwie schattenhaftes Schauspiel.¹⁰⁴

17 Hat denn Ion allein solche Sachen gesehen, sagte Eukrates, sind nicht auch viele andere mit Dämonen in Kontakt gekommen, die einen nachts, die anderen tagsüber? Ich selbst aber habe so etwas nicht (nur) ein einziges Mal, sondern fast schon unzählige Male geschaut. Natürlich, beim ersten Mal war ich zunächst davon beunruhigt, nun aber, offensichtlich auf Grund der Gewohnheit, meine ich überhaupt nichts Widersinniges zu sehen, vor allem, seitdem mir der Araber diesen Ring gegeben hat, der aus Eisen gefertigt ist, das von Kreuzen genommen ist, und mir den Zauberspruch mit den vielen Namen beigebracht hat – es sei denn, du glaubst auch mir nicht, lieber Tychiades.

Wie sollte ich, sagte ich, Eukrates, dem Sohn des Deinon,¹⁰⁵ nicht glauben, einem weisen Mann, der, was ihm selbst richtig scheint, ganz frei heraussagt – bei sich zu Hause, ganz nach Belieben?

18 Die Sache jedenfalls mit der Statue, sagte Eukrates, wie viele Nächte sie allen Mitgliedern meines Hausstandes¹⁰⁶ erschienen ist, Kindern, Jungen und Alten, das kannst du nicht nur von mir allein hören, sondern auch von allen unseren Leuten.

Was für eine Statue?, fragte ich.

Hast du nicht, sagte er, beim Hereingehen im Hof eine wunderschöne Statue aufgestellt gesehen, eine Arbeit von Demetrios, dem Menschenbildner¹⁰⁷?

Du meinst doch, sagte ich, nicht den Diskusschleuderer, der sich entsprechend der Haltung des Abwurfs gebückt hat, (seinen Kopf) zu der (Hand) gewendet, die den Diskus hält,¹⁰⁸ das eine Knie ein wenig gebeugt, wobei er den Eindruck erweckt, gleichzeitig mit dem Wurf aufzuspringen?¹⁰⁹

Οὐκ ἐκείνον, ἦ δ' ὅς, ἐπεὶ τῶν Μύρωνος ἔργων ἐν καὶ τοῦτο ἐστίν, ὁ δισκοβόλος ὃν λέγεις· οὐδὲ τὸν παρ' αὐτόν φημι, τὸν διαδούμενον τὴν κεφαλὴν τῇ ταινίᾳ, τὸν καλόν, Πολυκλείτου γὰρ τοῦτο ἔργον. ἀλλὰ τοὺς μὲν ἐπὶ τὰ δεξιὰ εἰσιόντων ἄφες, ἐν οἷς καὶ τὰ Κριτίου καὶ Νησιώτου πλάσματα ἔστηκεν, οἱ τυραννοκτόνοι· σὺ δὲ εἴ τινα παρὰ τὸ ὕδωρ τὸ ἐπιρρέον εἶδες προγαστορα, φαλαντίαν, ἡμίγυμνον τὴν ἀναβολήν, ἠνεμωμένον τοῦ πάγωνος τὰς τρίχας ἐνίας, ἐπίσημον τὰς φλέβας, αὐτοανθρώπῳ ὅμοιον, ἐκείνον λέγω· Πέλλιχος ὁ Κορίνθιος στρατηγὸς εἶναι δοκεῖ.

19 Νῆ Δί', ἦν δ' ἐγώ, εἶδόν τινα ἐπὶ δεξιὰ τοῦ κρουνοῦ, ταινίας καὶ στεφάνους ξηροὺς ἔχοντα, κατακεχρυσωμένον πετάλοις τὸ στήθος.

Ἐγὼ δέ, ὁ Εὐκράτης ἔφη, ἐκεῖνα ἐχρύσωσα, ὅποτε μ' ἰάσατο διὰ τρίτης ὑπὸ τοῦ ἠπιάλου ἀπολλύμενον.

Ἦν γὰρ καὶ ἰατρός, ἦν δ' ἐγώ, ὁ βέλτιστος οὗτος Πέλλιχος;

Ἔστι καὶ μὴ σκῶπτε, ἦ δ' ὅς ὁ Εὐκράτης, ἦ σε οὐκ εἰς μακρὰν μέτεισιν ὁ ἀνήρ· οἶδα ἐγὼ ὅσον δύναται οὗτος ὁ ὑπὸ σοῦ γελάμενος ἀνδριάς. ἦ οὐ νομίζεις τοῦ αὐτοῦ εἶναι καὶ ἐπιπέμπειν ἠπιάλους οἷς ἂν ἐθέλῃ, εἴ γε καὶ ἀποπέμπειν δυνατὸν αὐτῷ;

Ἰλεως, ἦν δ' ἐγώ, ἔστω ὁ ἀνδριάς καὶ ἦπιος οὕτως ἀνδρεῖος ὦν. τί δ' οὖν καὶ ἄλλο ποιοῦντα ὁρᾶτε αὐτὸν ἅπαντες οἱ ἐν τῇ οἰκίᾳ;

Ἐπειδὰν τάχιστα, ἔφη, νύξ γένηται, ὁ δὲ καταβὰς ἀπὸ τῆς βάσεως ἐφ' ἣ ἔστηκε περίεισιν ἐν κύκλῳ τὴν οἰκίαν, καὶ πάντες ἐντυγχάνομεν αὐτῷ ἐνίοτε καὶ ἄδοντι, καὶ οὐκ ἔστιν ὄντινα ἠδίκησεν· ἐκτρέπεσθαι γὰρ χρή μόνον· ὁ δὲ παρέρχεται μηδὲν ἐνοχλήσας τοὺς ἰδόντας, καὶ μὴν καὶ λούεται τὰ πολλὰ καὶ παίζει δι' ὅλης τῆς νυκτός, ὥστε ἀκούειν τοῦ ὕδατος ψοφοῦντος.

Ὅρα τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, μὴ οὐχὶ Πέλλιχος ὁ ἀνδριάς, ἀλλὰ Τάλως ὁ Κρής ὁ τοῦ Μίνωος ἦ· καὶ γὰρ ἐκεῖνος χαλκοῦς τις ἦν τῆς Κρήτης περίπολος. εἰ δὲ μὴ χαλκοῦ, ὦ Εὐκρατες, ἀλλὰ ξύλου πεποίητο, οὐδὲν αὐτὸν ἐκώλυεν οὐ Δημητρίου ἔργον εἶναι, ἀλλὰ τῶν Δαιδάλου τεχνημάτων· δραπετεύει γοῦν, ὡς φῆς, ἀπὸ τῆς βάσεως καὶ οὗτος.

Nein, sagte er, denn auch das ist eine der Arbeiten des Myron¹¹⁰, „der Diskuswerfer“,¹¹¹ von dem du sprichst. Und auch den neben ihm meine ich nicht, der sich gerade eine Stirnbinde um den Kopf legt, den Schönen, denn das ist ein Werk des Polyklet.¹¹² Nein, lass (einmal) die Figuren beiseite, die beim Eintreten rechter Hand stehen, darunter auch die Plastiken des Kritios und des Nesiotes, die Tyrannenmörder.¹¹³ Wenn du aber beim Springbrunnen eine Figur mit vorstehendem Bauch sahst, mit Glatze, die Kleider so drapiert, dass sie halb nackt ist, leicht vom Wind umweht, was sich an einigen Barthaaren zeigt, und Adern, die deutlich hervortreten, ganz ähnlich einem wirklichen Menschen, diese Figur meine ich: Es scheint Pellichos, der korinthische Feldherr,¹¹⁴ zu sein.

19 Bei Zeus, sagte ich, ich sah eine Figur auf der rechten Seite des Brunnens, mit Binden und trockenen Kränzen, die Brust mit Plättchen vergoldet.

Ich höchstpersönlich, sagte Eukrates, habe die Figur vergolden lassen, als er mich, vom Schüttelfrost an den Rand des Todes gebracht, am dritten Tag heilte.

War jener wackere Pellichos denn auch ein Arzt?, fragte ich.

Er ist es,¹¹⁵ und spottete nicht, sagte Eukrates, oder es wird nicht lange dauern, dass du mit dem Mann zu tun bekommst. Ich weiß, was diese von dir verlachte Statue alles kann. Oder meinst du nicht, dass es in seiner Macht steht, den Schüttelfrost auch anzuhängen, wem er will, wenn es ihm schon möglich ist, ihn zu vertreiben?¹¹⁶

Gnädig, sagte ich, möge die Statue mir sein und milde, wo sie doch so tapfer¹¹⁷ ist. Was nun seht ihr sie sonst noch tun, ihr alle im Haus?

Sobald es Nacht wird, sagte er, steigt sie von dem Sockel, auf dem sie steht, herunter, geht im Kreis um das Haus herum,¹¹⁸ und alle begegnen wir ihr, wobei sie manchmal sogar singt, aber es gibt keinen, dem sie je etwas getan hat. Man muss ihr nur ausweichen. Dann geht sie vorbei und belästigt in keiner Weise diejenigen, die sie sehen. Ja, sehr oft badet sie sogar und vergnügt sich während der ganzen Nacht, so dass man das Wasser plätschern hört.

Schau nur, sagte ich, ob die Statue nicht Pellichos, sondern Talos,¹¹⁹ der Kreter, ist, der Diener des Minos! Denn auch jener, der in Kreta seine Runden drehte, war aus Bronze. Wenn sie aber nicht aus Bronze, lieber Eukrates, sondern aus Holz gefertigt wäre, spräche nichts dagegen, weshalb sie – anstelle ein Werk des Demetrios zu sein – nicht vielmehr zu den Kunststücken des Daidalos gehören sollte. Auch diese, wie du sagst, reißt ja von ihrem Sockel aus.¹²⁰

20 Ὅρα, ἔφη, ὦ Τυχιάδη, μή σοι μεταμελήσῃ τοῦ σκώματος ὕστερον. οἶδα ἐγὼ οἶα ἔπαθεν ὁ τοὺς ὀβολοὺς ὑφελόμενος οὖς κατὰ τὴν νουμηνίαν ἐκάστην τίθεμεν αὐτῷ.

Πάνδεινα ἐχρῆν, ἔφη ὁ Ἴων, ἱερόσυλόν γε ὄντα. πῶς δ' οὖν αὐτὸν ἡμίνατο, ὦ Εὐκράτες; ἐθέλω γὰρ ἀκούσαι, εἰ καὶ ὅτι μάλιστα οὐτοσί Τυχιάδης ἀπιστήσει.

Πολλοί, ἦ δ' ὅς, ἔκειντο ὀβολοὶ πρὸ τοῖν ποδοῖν αὐτοῦ καὶ ἄλλα νομίσματα ἔνια ἀργυρᾶ πρὸς τὸν μηρὸν κηρῷ κεκολλημένα καὶ πέταλα ἐξ ἀργύρου, εὐχαί τινος ἢ μισθὸς ἐπὶ τῇ ἰάσει ὁπόσοι δι' αὐτὸν ἐπαύσαντο πυρετῷ ἐχόμενοι. ἦν δὲ ἡμῖν Λίβυς τις οἰκέτης κατάρατος, ἱπποκόμος· οὗτος ἐπεχείρησε νυκτὸς ὑφελέσθαι πάντα ἐκεῖνα καὶ ὑφείλετο καταβεβηκότα ἤδη τηρήσας τὸν ἀνδριάντα. ἐπεὶ δὲ ἐπανελθὼν τάχιστα ἔγνω περισεσυλημένος ὁ Πέλλιχος, ὄρα ὅπως ἡμίνατο καὶ κατεφώρασε τὸν Λίβυν· δι' ὅλης γὰρ τῆς νυκτὸς περιῆει ἐν κύκλῳ τὴν αὐλὴν ἄθλιος ἐξελθεῖν οὐ δυνάμενος ὥσπερ εἰς λαβύρινθον ἐμπεσών, ἄχρι δὴ κατελήφθη ἔχων τὰ φάρια γενομένης ἡμέρας. καὶ τότε μὲν πληγὰς οὐκ ὀλίγας ἔλαβεν ἀλούς, οὐ πολὺν δὲ ἐπιβιούς χρόνον κακὸς κακῶς ἀπέθανεν μαστιγούμενος, ὡς ἔλεγεν, κατὰ τὴν νύκτα ἐκάστην, ὥστε καὶ μάλωπας εἰς τὴν ἐπιούσαν φαίνεσθαι αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ σώματος. πρὸς ταῦτα, ὦ Τυχιάδη, καὶ τὸν Πέλλιχον σκῶπτε κάμῃ ὥσπερ τοῦ Μίνωος ἡλικιώτην παραπαίειν ἤδη δόκει.

Ἄλλ', ὦ Εὐκράτες, ἦν δ' ἐγώ, ἔστ' ἂν χαλκὸς μὲν ὁ χαλκός, τὸ δὲ ἔργον Δημήτριος ὁ Ἀλωπεκῆθεν εἰργασμένος ἦ, οὐ θεοποιὸς τις ἀλλ' ἀνθρωποποιὸς ὢν, οὐποτε φοβήσομαι τὸν ἀνδριάντα Πελλίχου, ὃν οὐδὲ ζῶντα πάνυ ἐδεδίειν ἂν ἀπειλοῦντά μοι.

21 Ἐπὶ τούτοις Ἀντίγονος ὁ ἰατρὸς εἶπε, Κάμοί, ὦ Εὐκράτες, Ἰπποκράτης ἐστὶ χαλκοῦς ὅσον πηχυαῖος τὸ μέγεθος· οὗτος ἐπειδὴν μόνον ἢ θρυαλλίς ἀποσβῆ, περίεισιν τὴν οἰκίαν ὅλην ἐν κύκλῳ ψοφῶν καὶ τὰς πυξίδας ἀνατρέπων καὶ τὰ φάρμακα συγγέων καὶ τὴν θυίαν περιτρέπων, καὶ μάλιστα ἐπειδὴν τὴν θυσίαν ὑπερβαλώμεθα, ἦν κατὰ τὸ ἔτος ἕκαστον αὐτῷ θύομεν.

20 Pass auf, sagte er, lieber Tychiades, dass dir dein Spott nicht später Leid tut. Denn ich weiß, was derjenige erliden musste, der heimlich die Obolen wegnahm, die wir ihr (sc. der Statue) bei jedem Neumond hinlegten.

Ganz Schreckliches hätte es sein müssen, sagte Ion, wie es sich für einen Tempelräuber gehört.¹²¹ Wie nun rächte sich die Statue an ihm, lieber Eukrates? Ich will es nämlich hören, auch wenn dieser Tychiades dort es noch so sehr nicht glauben wird.

Viele Obolen, sagte er, lagen vor ihren Füßen, auch einige andere Münzen aus Silber, mit Wachs an ihren Schenkel geklebt, sowie Plättchen aus Silber, als Gelübde von irgendjemandem oder als Lohn für die Heilung von all denen, die durch sie von ihrem Fieber Ruhe bekommen haben.¹²² Wir hatten aber einen libyschen Haussklaven, einen verruchten Kerl, als Stallknecht. Dieser war darauf aus, bei Nacht ihr heimlich alles wegzunehmen, und er nahm es auch weg, nachdem er abgepasst hatte, wie sie (vom Sockel) heruntergestiegen war.¹²³ Als Pellichos aber zurückgekommen war und sofort erkannt hatte, dass er ausgeraubt worden war, schau nur, wie er sich zur Wehr setzte und den Libyer überführte. Die ganze Nacht hindurch nämlich musste der arme Kerl im Kreis um den Hof herumgehen, ohne hinauskommen zu können, als wäre er in ein Labyrinth geraten, bis er schließlich, nachdem es Tag geworden war, mit dem Diebesgut gefasst wurde. Und da bekam er, (des Deliktes) überführt, nicht wenige Schläge. Danach lebte der üble Bursche nicht mehr lange. Er starb einen schlimmen Tod: Gegeißelt, wie er sagte, wurde er Nacht für Nacht, so dass sogar die Striemen bis zum folgenden Tag auf seinem Körper sichtbar waren.¹²⁴ Angesichts dessen, lieber Tychiades, spottete nur über meinen Pellichos und halte mich für einen, der – wie ein Altersgenosse des Minos¹²⁵ – nicht mehr richtig tickt.

Aber, lieber Eukrates, sagte ich, solange Bronze Bronze ist und Demetrios aus Alopeke das Werk gefertigt hat, der nicht ein Hersteller von Götter-, sondern von Menschenbildern ist, werde ich niemals Angst haben vor der Statue des Pellichos, den ich nicht einmal als Lebenden sonderlich fürchten würde, wenn er mir drohen würde.¹²⁶

21 Darauf sagte der Arzt Antigonos: Auch ich, lieber Eukrates, habe einen Hippokrates¹²⁷ aus Bronze, ungefähr eine Elle an Höhe, der, sobald auch nur der Docht verlischt, im ganzen Haus im Kreis herumgeht, rumort, die Büchsen umwirft, die Medikamente zusammen schüttet und den Mörser umstößt, ganz besonders dann, wenn wir das Opfer aufschieben, das wir ihm Jahr für Jahr darbringen.

Ἄξιοι γάρ, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ὁ Ἱπποκράτης ἤδη ὁ ἰατρὸς θύεσθαι αὐτῷ, καὶ ἀγανακτεῖ ἦν μὴ κατὰ καιρὸν ἐφ' ἱερῶν τελείων ἐστιαθῆ; ὃν ἔδει ἀγαπᾶν, εἴ τις ἐναγίσσειεν αὐτῷ ἢ μελίκρατον ἐπιστείσειεν ἢ στεφανώσειε τὴν στήλην.

22 Ἄκουε τοίνυν, ἔφη ὁ Εὐκράτης, τοῦτο μὲν καὶ ἐπὶ μαρτύρων ὁ πρὸ ἐτῶν πέντε εἶδον· ἐτύγχανε μὲν ἀμφὶ τρυγητὸν τοῦ ἔτους ὃν, ἐγὼ δὲ ἀνὰ τὸν ἀγρὸν μεσοῦσης ἡμέρας τρυγῶντας ἀφείς τοὺς ἐργάτας κατ' ἐμαυτὸν εἰς τὴν ὕλην ἀπήειν μεταξὺ φροντίζων τι καὶ ἀνασκοπούμενος. ἐπεὶ δ' ἐν τῷ συνηρεφεί ἦν, τὸ μὲν πρῶτον ὕλαγμὸς ἐγένετο κυνῶν, καγὼ εἵκαζον Μνάσωνα τὸν υἱόν, ὥσπερ εἰῶθει, παίζειν καὶ κυνηγετεῖν εἰς τὸ λάσιον μετὰ τῶν ἡλικιωτῶν παρελθόντα. τὸ δ' οὐκ εἶχεν οὕτως, ἀλλὰ μετ' ὀλίγον σεισμοῦ τινος ἅμα γενομένου καὶ βοῆς οἷον ἐκ βροντῆς γυναικα ὀρῶ προσιοῦσαν φοβερᾶν, ἡμισταδιαίαν σχεδὸν τὸ ὕψος. εἶχεν δὲ καὶ δᾶδα ἐν τῇ ἀριστερᾷ καὶ ξίφος ἐν τῇ δεξιᾷ ὅσον εἰκοσάπηχυ, καὶ τὰ μὲν ἔνερθεν ὀφιοπόους ἦν, τὰ δὲ ἄνω Γοργόνι ἐμφορῆς, τὸ βλέμμα φημί καὶ τὸ φρικῶδες τῆς προσόψεως, καὶ ἀντὶ τῆς κόμης τοὺς δράκοντας βοστρυχηδὸν καθεῖτο εἰλουμένους περὶ τὸν ἀύχένα καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων ἐνίους ἐσπειραμένους. ὀρᾶτε, ἔφη, ὅπως ἔφριξα, ὦ φίλοι, μεταξὺ διηγούμενος.

23 Καὶ ἅμα λέγων ἐδείκνυεν ὁ Εὐκράτης τὰς ἐπὶ τοῦ πήχεως τρίχας δῆθεν ὀρθὰς ὑπὸ τοῦ φόβου. οἱ μὲν οὖν ἀμφὶ τὸν Ἴωνα καὶ τὸν Δεινόμαχον καὶ τὸν Κλεόδημον κεχηνότες ἀτενὲς προσεῖχον αὐτῷ, γέροντες ἄνδρες ἐλκόμενοι τῆς ῥίνος, ἡρέμα προσκυνοῦντες οὕτως ἀπίθανον κολοσσόν, ἡμισταδιαίαν γυναικα, γιγάντειόν τι μορμολύκειον. ἐγὼ δὲ ἐνενόουν μεταξὺ οἷοι ὄντες αὐτοὶ νέοις τε ὀμιλοῦσιν ἐπὶ σοφία καὶ ὑπὸ πολλῶν θαυμάζονται, μόνη τῇ πολιᾷ καὶ τῷ πάγωνι διαφέροντες τῶν βρεφῶν, τὰ δ' ἄλλα καὶ αὐτῶν ἐκείνων εὐαγωγότεροι πρὸς τὸ ψεῦδος.

24 Ὁ γοῦν Δεινόμαχος, Εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ Εὐκράτες, οἱ κύνες δὲ τῆς θεοῦ πηλίκοι τὸ μέγεθος ἦσαν;

Ἐλεφάντων, ἦ δ' ὅς, ὑψηλότεροι τῶν Ἰνδικῶν, μέλανες καὶ αὐτοὶ καὶ λάσιοι πιναρᾷ καὶ ἀύχμῳσῃ τῇ λάχνη. ἐγὼ μὲν οὖν ἰδὼν ἔστην ἀναστρέψας ἅμα τὴν σφραγίδα ἦν μοι ὁ Ἄραψ ἔδωκεν εἰς τὸ

Hält sich, sagte ich, schon Hippokrates für so wichtig, dass man ihm opfert, und ist unwillig, wenn er nicht zur rechten Zeit mit untadeligen Opfergaben bewirtet wird? Er sollte froh sein¹²⁸, wenn einer ihm ein Totenopfer darbringt, eine Trankspende von Honig und Milch (an seinem Grab) ausgießt oder seine (Grab)stele bekränzt.¹²⁹

22 Höre nun dieses, sagte Eukrates, was ich vor fünf Jahren sah¹³⁰ – ich habe Zeugen dafür: Es war um die Zeit der Weinlese. Ich ließ die Arbeiter, die mit der Lese beschäftigt waren, zur Mittagszeit auf dem Feld zurück und ging – ganz für mich allein – in den Wald, mitten in Gedanken und Überlegungen. Als ich aber tiefer in den Wald kam, war da zuerst ein Hundegebell¹³¹, und ich vermutete, mein Sohn Mnason sei, wie gewöhnlich, mit seinen Altersgenossen in das Dickicht gegangen, um zu spielen und (mit Hunden) zu jagen. Dem war aber nicht so. Sondern nach kurzer Zeit ereignete sich ein Erdbeben, verbunden mit einem Getöse wie von einem Donner. Und ich sehe eine Frau herankommen, fürchterlich, etwa ein halbes Stadion an Höhe.¹³² Sie hatte eine Fackel in der Linken und ein Schwert in der Rechten, etwa 20 Ellen lang. Unten war sie schlangenförmig, oben aber einer Gorgo ähnlich, ich spreche von ihrem Blick und vom Schauderhaften, das von ihrem Gesicht ausgeht. Anstelle von Haar fielen (ihr) die Schlangen wie Locken herab. Sie ringelten sich um ihren Hals, manche wanden sich auf ihren Schultern. Seht, meine Freunde, sagte er, wie ich beim Erzählen erschauere!

23 Und bei diesen Worten zeigte Eukrates die Haare auf seinem Unterarm, die ihm vor Schreck zu Berge standen. Ion, Deinomachos und Kleodemos¹³³ hörten ihm mit offenem Mund gespannt zu, alte Männer, an der Nase herumgeführt, die einem so unglaublichen Koloss in andächtigem Schweigen ihre Reverenz erwiesen, einer Frau, ein halbes Stadion groß, einem gigantischen Gespenst. Ich aber dachte währenddessen bei mir: Was sind das für Menschen, die mit jungen Leuten zusammen sind, um sie Weisheit zu lehren, und die von vielen bewundert werden, sich von Säuglingen aber allein durch das graue Haar und den Bart unterscheiden,¹³⁴ sonst aber sich noch leichter zur Lüge hinlocken lassen als jene.

24 Deinomachos nun sagte: Sag mir, Eukrates, die Hunde der Göttin, welche Größe hatten sie?

Höher als indische Elefanten, sagte er, schwarz auch sie, zottig mit verschmutztem und verfilztem Fell. Ich nun, wie ich (das) sah, blieb stehen und drehte dabei meinen Ring, den mir der Araber gegeben

εἶσω τοῦ δακτύλου· ἡ Ἐκάτη δὲ πατάξασα τῷ δρακοντείῳ ποδί τοῦδαφος ἐποίησεν χάσμα παμμέγεθες, ἤλικον Ταρτάρειον τὸ βάθος· εἶτα ᾤχετο μετ' ὀλίγον ἀλομένη εἰς αὐτό. ἐγὼ δὲ θαρρήσας ἐπέκυπα λαβόμενος δένδρου τινὸς πλησίον πεφυκότος, ὡς μὴ σκοτοδινιάσας ἐμπέσοιμι ἐπὶ κεφαλῇν· εἶτα ἑώρων τὰ ἐν Ἄιδου ἅπαντα, τὸν Πυριφλεγέθοντα, τὴν λίμνην, τὸν Κέρβερον, τοὺς νεκρούς, ὥστε γνωρίζειν ἐνίους αὐτῶν· τὸν γοῦν πατέρα εἶδον ἀκριβῶς αὐτὰ ἐκεῖνα ἔτι ἀμπεχόμενον ἐν οἷς αὐτὸν κατεθάψαμεν.

Τί δὲ ἔπραττον, ὁ Ἴων ἔφη, ὦ Εὐκράτες, αἱ ψυχαί;

Τί δ' ἄλλο, ἡ δ' ὅς, ἡ κατὰ φύλα καὶ φήτρας μετὰ τῶν φίλων καὶ συγγενῶν διατρίβουσιν ἐπὶ τοῦ ἀσφοδέλου κατακείμενοί;

Ἀντιλεγέτωσαν νῦν ἔτι, ἡ δ' ὅς ὁ Ἴων, οἱ ἀμφὶ τὸν Ἐπίκουρον τῷ ἱερῷ Πλάτωνι καὶ τῷ περὶ τῶν ψυχῶν λόγῳ. σὺ δὲ μὴ καὶ τὸν Σωκράτην αὐτὸν καὶ τὸν Πλάτωνα εἶδες ἐν τοῖς νεκροῖς;

Τὸν Σωκράτην ἔγωγε, ἡ δ' ὅς, οὐδὲ τοῦτον σαφῶς, ἀλλὰ εἰκάζω ὅτι φαλακρὸς καὶ προγαστῶρ ἦν· τὸν Πλάτωνα δὲ οὐκ ἐγνώρισα· χρὴ γάρ, οἶμαι, πρὸς φίλους ἄνδρας τάληθῆ λέγειν.

Ἄμα δ' οὖν ἐγὼ τε ἅπαντα ἰκανῶς ἐωράκειν, καὶ τὸ χάσμα συνέμυε· καὶ τινες τῶν οἰκετῶν ἀναζητοῦντές με, καὶ Πυρρίας οὗτος ἐν αὐτοῖς, ἐπέστησαν οὐπῶ τέλεον μεμυκὸτος τοῦ χάσματος. εἰπέ, Πυρρία, εἰ ἀληθῆ λέγω.

Νῆ Δί', ἔφη ὁ Πυρρίας, καὶ ὑλακῆς δὲ ἤκουσα διὰ τοῦ χάσματος καὶ πῦρ τι ὑπέλαμπεν, ἀπὸ τῆς δαδός μοι δοκεῖν.

Κἀγὼ ἐγέλασα ἐπιμετρήσαντος τοῦ μάρτυρος τὴν ὑλακὴν καὶ τὸ πῦρ. 25 ὁ Κλεόδημος δέ, Οὐ καινά, εἶπεν, οὐδὲ ἄλλοις ἀόρατα ταῦτα εἶδες, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς οὐ πρὸ πολλοῦ νοσήσας τοιόνδε τι ἐθεασάμην· ἐπεσκόπει δέ με καὶ ἐθεράπευεν Ἀντίγονος οὗτος. ἐβδόμη μὲν ἦν ἡμέρα, ὁ δὲ πυρετὸς οἷος καῦσος σφοδρότατος. ἅπαντες δέ με ἀπολιπόντες ἐπ' ἐρημίας ἐπικλεισάμενοι τὰς θύρας ἔξω περιέμενον· οὕτω γὰρ αὐτὸς ἐκέλευσας, ὦ Ἀντίγονε, εἴ πως δυνηθεῖν εἰς ὕπνον τραπέσθαι. τότε οὖν ἐφίσταται μοι νεανίας

hatte, auf die Innenseite des Fingers. Hekate aber stampfte mit ihrem Schlangenuß auf die Erde und erzeugte (damit) eine riesengroße Spalte¹³⁵, so tief wie der Tartaros. Dann, nach kurzer Zeit, sprang sie hinein und war weg. Ich aber hatte Mut gefasst, bückte mich darüber, wobei ich mich an einem Baum, der in der Nähe wuchs, fest hielt, um nicht in einem Schwindelanfall kopfüber hineinzufallen. Dann konnte ich alles im Hades sehen: Den Pyriphlegethon¹³⁶, den See, den Kerberos und die Toten, so (gut,) dass ich (sogar) einige von ihnen erkennen konnte: Meinen Vater jedenfalls sah ich genau jene Kleider tragen, in denen wir ihn bestattet hatten.

Was aber, fragte Ion, machten die Seelen¹³⁷, lieber Eukrates?

Was anderes, sagte er, als nach Phylen und Phratrien zusammen mit ihren Freunden und Verwandten sich die Zeit zu vertreiben,¹³⁸ während sie auf der Asphodelos-Wiese¹³⁹ liegen?

Da sollen nun noch einmal, sagte Ion, die Anhänger des Epikur dem heiligen Platon und seiner Lehre über die Seelen widersprechen! Du aber, hast du nicht auch den Sokrates höchstpersönlich und den Platon unter den Toten gesehen?¹⁴⁰

Den Sokrates schon, sagte er, aber auch diesen nicht klar, sondern meiner Vermutung nach, weil (der Betreffende) eine Glatze hatte und einen vorstehenden Bauch.¹⁴¹ Platon aber habe ich nicht erkannt. Man muss nämlich, meine ich, zu Freunden die Wahrheit sagen.

Kaum hatte ich das alles zur Genüge gesehen, schloss sich der Spalt. Und einige von den Haussklaven, die mich zu suchen begonnen hatten – auch Pyrrhias hier war unter ihnen –, fanden sich ein, als der Spalt noch nicht vollständig geschlossen war. Sag, Pyrrhias, ob ich die Wahrheit spreche!

Bei Zeus, sagte Pyrrhias, ich hörte ja sogar das Gebell durch den Spalt, und etwas Feuer leuchtete empor, von der Fackel, scheint mir.

Und ich musste lachen, weil der Zeuge das Gebell und das Feuer als Draufgabe noch dazulegte. 25 Kleodemos aber sagte: Damit hast du überhaupt nichts Neues gesehen und auch nichts, was von anderen nicht gesehen würde, da ich meinerseits vor nicht allzu langer Zeit, als ich krank war, so etwas schaute. Antigonos hier machte Hausbesuche bei mir und behandelte mich. Es war der siebte Tag, das Fieber brannte wie heftigstes Feuer.¹⁴² Alle aber hatten mich ganz allein gelassen, die Türen fest geschlossen und warteten draußen. So nämlich hattest du, lieber Antigonos, es angeordnet, falls ich irgendwie in den Schlaf fallen könnte. Plötzlich stand über mir – ich war wach – ein

ἐργηγορότι πάγκαλος λευκὸν ἱμάτιον περιβεβλημένος, εἶτα ἀναστήσας ἄγει διὰ τινος χάσματος εἰς τὸν Ἄϊδην, ὡς αὐτίκα ἐγνώρισα Τάνταλον ἰδὼν καὶ Τιτυὸν καὶ Σίσυφον. καὶ τὰ μὲν ἄλλα τί ἂν ὑμῖν λέγοιμι; ἐπεὶ δὲ κατὰ τὸ δικαστήριον ἐγενόμην – παρῆν δὲ καὶ ὁ Αἰακὸς καὶ ὁ Χάρων καὶ αἱ Μοῖραι καὶ αἱ Ἐρινύες – ὁ μὲν τις ὥσπερ βασιλεύς, ὁ Πλούτων μοι δοκεῖ, καθήστο ἐπιλεγόμενος τῶν τεθνηξομένων τὰ ὀνόματα, οὓς ἤδη ὑπερήμερους τῆς ζωῆς συνέβαινε εἶναι. ὁ δὲ νεανίσκος ἐμὲ φέρων παρέστησεν αὐτῷ· ὁ δὲ Πλούτων ἠγανάκτησέν τε καὶ πρὸς τὸν ἀγαγόντα με, Οὐπῶ πεπλήρωται, φησίν, τὸ νῆμα αὐτῷ, ὥστε ἀπίτω. σὺ δὲ δὴ τὸν χαλκέα Δημύλον ἄγε· ὑπὲρ γὰρ τὸν ἄτρακτον βιοῖ. κἀγὼ ἄσμενος ἀναδραμῶν αὐτὸς μὲν ἤδη ἀπύρετος ἦν, ἀπήγγελλον δὲ ἅπασιν ὡς τεθνήξεται Δημύλος· ἐν γειτόνων δὲ ἡμῖν ᾤκει νοσῶν τι καὶ αὐτός, ὡς ἀπηγγέλλετο. καὶ μετὰ μικρὸν ἠκούομεν οἰμωγῆς ὀδυρομένων ἐπ' αὐτῷ.

26 Τί θαυμαστόν; εἶπεν ὁ Ἀντίγονος· ἐγὼ γὰρ οἶδά τινα μετὰ εἰκοστὴν ἡμέραν ἦς ἐτάφη ἀναστάντα, θεραπεύσας καὶ πρὸ τοῦ θανάτου καὶ ἐπεὶ ἀνέστη τὸν ἄνθρωπον.

Καὶ πῶς, ἦν δ' ἐγώ, ἐν εἴκοσιν ἡμέραις οὐτ' ἐμύδησεν τὸ σῶμα οὐτε ἄλλως ὑπὸ λιμοῦ διεφθάρη, εἰ μὴ τινα Ἐπιμενίδην σὺ γε ἐθεράπευες;

27 Ἄμα ταῦτα λεγόντων ἡμῶν ἐπεισῆλθον οἱ τοῦ Εὐκράτους υἱοὶ ἐκ τῆς παλαίστρας, ὁ μὲν ἤδη ἐξ ἐφήβων, ὁ δὲ ἕτερος ἀμφὶ τὰ πεντεκαίδεκα ἔτη, καὶ ἀσπασάμενοι ἡμᾶς ἐκαθέζοντο ἐπὶ τῆς κλίνης παρὰ τῷ πατρί· ἐμοὶ δὲ εἰσεκομίσθη θρόνος. καὶ ὁ Εὐκράτης ὥσπερ ἀναμνησθεὶς πρὸς τὴν ὄψιν τῶν υἱέων, Οὕτως ὀναίμην, ἔφη, τούτων – ἐπιβαλὼν αὐτοῖν τὴν χεῖρα – ἀληθῆ, ὦ Τυχιάδη, πρὸς σε ἐρῶ. τὴν μακαριτίν μου γυναῖκα τὴν τούτων μητέρα πάντες ἴσασιν ὅπως ἠγάπησα, ἐδήλωσα δὲ οἷς περὶ αὐτὴν ἐπραξα οὐ ζῶσαν μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐπεὶ ἀπέθανεν, τὸν τε κόσμον ἅπαντα συγκατακαύσας καὶ τὴν ἐσθῆτα ἧ ζῶσα ἔχαιρεν. ἐβδόμη δὲ μετὰ τὴν τελευταίαν ἡμέραν ἐγὼ μὲν ἐνταῦθα ἐπὶ τῆς κλίνης ὥσπερ νῦν

wunderschöner junger Mann, bekleidet mit einem weißen Mantel. Er hieß mich aufstehen und führte mich¹⁴³ durch einen Spalt in den Hades, wie ich sofort erkannte, als ich den Tantalos¹⁴⁴ sah, den Tityos¹⁴⁵ und den Sisyphos¹⁴⁶. Und was die anderen Dinge angeht, was soll ich euch davon erzählen? Als ich aber zur Stätte des Gerichts kam – es waren dort auch Aiakos¹⁴⁷, Charon¹⁴⁸, die Moiren¹⁴⁹ und die Eri-nyen¹⁵⁰ –, saß dort einer wie ein König, ich meine es war Pluton¹⁵¹. Er rief die Namen derer auf, die sterben sollten, weil sie die Tage ihres Lebens tatsächlich schon überschritten hatten. Der junge Mann nahm mich nun und stellte mich ihm vor. Pluton aber wurde unwillig und sagte zu meinem Führer: Sein (Lebens)faden ist noch nicht abgesponnen,¹⁵² er soll weggehen. Du jedoch hole den Schmied Demylos. Er lebt nämlich schon über seine Zeit.¹⁵³ Ich aber lief freudig hinauf und war schon ohne Fieber. Ich erzählte allen, dass Demylos sterben werde. Er wohnte nämlich unter unseren Nachbarn und war seinerseits krank, wie berichtet wurde. Und nach kurzer Zeit hörten wir das Wehklagen derer, die um ihn trauerten.

26 Was soll daran wunderbar sein?, fragte Antigonos, ich meinerseits kenne nämlich jemanden, der zwanzig Tage nach seiner Beerdigung auferstand,¹⁵⁴ ich habe den Mann sowohl vor seinem Tod als auch, nachdem er auferstanden war, behandelt.

Und wie (ist es möglich), fragte ich, dass der Körper in zwanzig Tagen weder verfaulte noch auf andere Weise, vor Hunger etwa, zugrunde ging, wenn du nicht gerade einen Epimenides¹⁵⁵ behandelt hast?

27 In dem Moment, als wir darüber sprachen, kamen die Söhne des Eukrates aus der Ringschule zurück, der eine schon unter den Epheben,¹⁵⁶ der andere um die 15 Jahre. Sie begrüßten uns und setzten sich auf die Liege neben den Vater. Für mich aber wurde ein Sessel¹⁵⁷ hereingebracht. Und Eukrates, als würde er sich beim Anblick der Söhne (an etwas) erinnern, sagte – und dabei legte er seine Hand auf sie –: So wahr ich meine Freude an diesen haben möchte, die Wahrheit (und nichts als die Wahrheit), lieber Tychiades, werde ich dir sagen. Alle wissen, wie sehr ich meine selige Frau, ihre Mutter, geliebt habe. Ich habe das offen dadurch gezeigt, was ich für sie getan habe, nicht nur zu ihren Lebzeiten, sondern auch, als sie starb: Ihren ganzen Schmuck habe ich (bei der Feuerbestattung) mitverbrannt¹⁵⁸ sowie ihre Kleidung, an der sie zu Lebzeiten ihre Freude hatte. Am siebten Tag nach ihrem Tod lag ich, wie jetzt, hier auf der Liege und suchte

ἐκείμην παραμυθούμενος τὸ πένθος· ἀνεγίγνωσκον γὰρ τὸ περὶ ψυχῆς τοῦ Πλάτωνος βιβλίον ἐφ' ἡσυχίας· ἐπεισέρχεται δὲ μεταξὺ ἡ Δημινέτη αὐτῆ ἐκείνη καὶ καθίζεται πλησίον ὥσπερ νῦν Εὐκράτιδης οὐτοσί – δείξας τὸν νεώτερον τῶν υἱέων· ὁ δὲ αὐτίκα ἔφριξε μάλα παιδικῶς, καὶ πάλαι ἤδη ὠχρὸς ὢν πρὸς τὴν διήγησιν. 'Εγὼ δέ, ἦ δ' ὅς ὁ Εὐκράτης, ὡς εἶδον, περιπλακείς αὐτῆ ἐδάκρυον ἀνακακύσας· ἡ δὲ οὐκ εἶα βοᾶν, ἀλλ' ἠτιᾶτό με ὅτι τὰ ἄλλα πάντα χαρισάμενος αὐτῆ θάτερον τοῖν σανδάλωιν χρυσοῖν ὄντοιιν οὐ κατακαύσαιμι, εἶναι δὲ αὐτὸ ἔφασκεν ὑπὸ τῆ κιβωτῶ παραπεσόν. καὶ διὰ τοῦτο ἡμεῖς οὐχ εὐρόντες θάτερον μόνον ἐκαύσαμεν. ἔτι δὲ ἡμῶν διαλεγομένων κατάρατόν τι κυνίδιον ὑπὸ τῆ κλίνῃ ὄν Μελιταῖον ὑλάκτησεν, ἡ δὲ ἠφανίσθη πρὸς τὴν ὑλακὴν. τὸ μέντοι σανδάλιον εὐρέθη ὑπὸ τῆ κιβωτῶ καὶ κατεκαύθη ὕστερον.

28 Ἔτι ἀπιστεῖν τούτοις, ὦ Τυχιάδη, ἄξιον ἐναργέσιν οὖσιν καὶ κατὰ τὴν ἡμέραν ἐκάστην φαινομένοις;

Μὰ Δί', ἦν δ' ἐγὼ· ἐπεὶ σανδάλω γε χρυσοῦ εἰς τὰς πυγὰς ὥσπερ τὰ παιδιά παίεσθαι ἄξιοι ἂν εἶεν οἱ ἀπιστοῦντες καὶ οὕτως ἀνασχυνοῦντες πρὸς τὴν ἀλήθειαν.

29 Ἐπὶ τούτοις ὁ Πυθαγορικὸς Ἀρίγνωτος εἰσηλθεν, ὁ κομήτης, ὁ σεμνὸς ἀπὸ τοῦ προσώπου, οἶσθα τὸν ἀοίδιμον ἐπὶ τῆ σοφίᾳ, τὸν ἱερὸν ἐπονομαζόμενον. κἀγὼ μὲν ὡς εἶδον αὐτὸν ἀνέπνευσα, τοῦτ' ἐκεῖνο ἦκειν μοι νομίσας πέλεκύν τινα κατὰ τῶν ψευσμάτων. Ἐπιστομιεῖ γὰρ αὐτούς, ἔλεγον, ὁ σοφὸς ἀνήρ οὕτω τεράστια διεξιόντας, καὶ τὸ τοῦ λόγου, θεὸν ἀπὸ μηχανῆς ἐπεισκυκληθῆναι μοι τοῦτον ὄμην ὑπὸ τῆς Τύχης· ὁ δὲ ἐπεὶ ἐκαθέζετο ὑπεκστάντος αὐτῶ τοῦ Κλεοδήμου, πρῶτα μὲν περὶ τῆς νόσου ἤρετο, καὶ ὡς ῥᾶον ἤδη ἔχειν ἤκουσεν παρὰ τοῦ Εὐκράτους, Τί δέ, ἔφη, πρὸς αὐτούς ἐφιλοσοφεῖτε; μεταξὺ γὰρ εἰσιῶν ἐπήκουσα, καὶ μοι ἐδοκεῖτε εἰς καλὸν διατεθήσεσθαι τὴν διατριβὴν.

Τί δ' ἄλλο, εἶπεν ὁ Εὐκράτης, ἢ τουτονὶ τὸν ἀδαμάντινον πείθομεν – δείξας ἐμέ – ἠγεῖσθαι δαίμονάς τινας εἶναι καὶ φάσ-

Trost in meiner Trauer. Ich las nämlich in stiller Meditation Platons Buch „Über die Seele“¹⁵⁹. Unterdessen kommt sie selbst herein, meine Demianete, und setzt sich in meine Nähe, wie jetzt Eukratides¹⁶⁰ hier – dabei zeigte er auf den jüngeren seiner Söhne. Der aber zuckte augenblicklich zusammen, wie es typisch ist für Kinder seines Alters; schon vorher war er angesichts der Erzählung (leichen)bleich – ich aber, sagte Eukrates, wie ich (sie) sah, umschlang ich sie, weinte und schluchzte auf. Sie aber ließ (mich) nicht laut weinen, sondern beschuldigte mich, dass ich, obwohl ich ihr jeden anderen Gefallen erwiesen hätte, die eine der beiden Sandalen, die golden waren, nicht verbrannt hätte. Die fehlende, sagte sie, sei an der Seite unter die Truhe gefallen. Deswegen hatten wir sie nicht gefunden und nur eine der beiden verbrannt. Als wir noch miteinander sprachen, fing unter der Liege ein verfluchtes kleines Hündchen an zu bellen, ein Malteser, sie jedoch verschwand bei dem Gebell. Die Sandale jedenfalls wurde unter der Truhe gefunden und später verbrannt.¹⁶¹

28 Ist es immer noch angemessen, lieber Tychiades, diesen Dingen nicht zu glauben, obwohl sie doch sonnenklar sind und jeden Tag in Erscheinung treten?

Nein, bei Zeus, sagte ich, denn mit einer goldenen Sandale wie die Kinder auf den Hintern geschlagen zu werden, verdienen diejenigen, die sich ungläubig und so unverschämt gegenüber der Wahrheit verhalten.

29 Bei diesen Worten kam der Pythagoreer Arignotos herein, der mit dem langen Haar, vom Aussehen her Ehrfurcht gebietend, du kennst ihn: der wegen seiner Weisheit hochgerühmt ist. Mit Beinamen wird er „der Heilige“ genannt. Und ich, wie ich ihn sah, atmete auf, denn ich meinte, es komme mir gerade das Richtige: eine Art Axt gegen die Lügen. Den Mund wird er ihnen nämlich stopfen, sagte ich mir, der weise Mann, wenn sie so wunderliche Dinge erzählen. Und ich glaubte, dass mir, wie das Sprichwort sagt, ein *deus ex machina*¹⁶² von der Glücksgöttin hereingerollt worden sei. Der aber, nachdem er sich gesetzt hatte – Kleodemos hatte ihm Platz gemacht –, erkundigte sich zuerst nach der Krankheit, und als er von Eukrates hörte, dass es schon (wieder) besser gehe, fragte er: Worüber philosophiert ihr miteinander?¹⁶³ Beim Hereingehen nämlich habe ich zugehört, und ihr scheint mir eure Unterhaltung¹⁶⁴ in eine schöne Richtung gelenkt zu haben.

Was denn sonst, sagte Eukrates, als dass wir diesen stahlharten Burschen – er zeigte auf mich – (davon) zu überzeugen versuchen, zu

ματα καὶ νεκρῶν ψυχὰς περιπολεῖν ὑπὲρ γῆς καὶ φαίνεσθαι οἷς ἂν ἐθέλωσιν.

Ἐγὼ μὲν οὖν ἠρυθρίασα καὶ κάτω ἔνευσα αἰδεσθεῖς τὸν Ἀρίγνωτον. ὁ δέ, Ὅρα, ἔφη, ὦ Εὐκράτες, μὴ τοῦτο φησιν Τυχεύης, τὰς τῶν βιαίως ἀποθανόντων μόνως ψυχὰς περινοστεῖν, οἷον εἴ τις ἀπήγγαστο ἢ ἀπετημήθη τὴν κεφαλὴν ἢ ἀνεσκολοπίσθη ἢ ἄλλω γέ τῳ τρόπῳ τοιοῦτῳ ἀπήλθεν ἐκ τοῦ βίου, τὰς δὲ τῶν κατὰ μοῖραν ἀποθανόντων οὐκέτι· ἦν γὰρ τοῦτο λέγει, οὐ πάνυ ἀπόβλητα φήσει.

Μὰ Δί', ἦ δ' ὅς ὁ Δεινόμαχος, ἀλλ' οὐδὲ ὅλως εἶναι τὰ τοιαῦτα οὐδὲ συνεστῶτα ὀράσθαι οἶεται.

30 Πῶς λέγεις, ἦ δ' ὅς ὁ Ἀρίγνωτος, δριμύ ἀπιδῶν εἰς ἐμέ, οὐδέν σοι τούτων γίνεσθαι δοκεῖ, καὶ ταῦτα πάντων, ὡς εἰπεῖν, ὀρώντων;

Ἀπολογῆ, ἦν δ' ἐγώ, ὑπὲρ ἐμοῦ, εἰ μὴ πιστεύω, διότι μηδὲ ὀρθὸς μόνος τῶν ἄλλων· εἰ δὲ ἐώρων, καὶ ἐπίστευον ἂν δηλαδὴ ὡσπερ ὑμεῖς.

Ἀλλά, ἦ δ' ὅς, ἦν ποτε εἰς Κόρινθον ἔλθης, ἐροῦ ἔνθα ἐστὶν ἡ Εὐβατίδου οἰκία, καὶ ἐπειδάν σοι δειχθῆ παρὰ τὸ Κράνειον, παρελθὼν εἰς αὐτὴν λέγε πρὸς τὸν θυρωρὸν Τίβειον ὡς ἐθέλοις ἰδεῖν ὄθεν τὸν δαίμονα ὁ Πυθαγορικὸς Ἀρίγνωτος ἀνορύξας ἀπήλασε καὶ πρὸς τὸ λοιπὸν οἰκεισθαι τὴν οἰκίαν ἐποίησεν.

31 Τί δὲ τοῦτο ἦν, ὦ Ἀρίγνωτε; ἤρετο ὁ Εὐκράτης.

Ἀοίκητος ἦν, ἦ δ' ὅς, ἐκ πολλοῦ ὑπὸ δειμάτων, εἰ δέ τις οἰκήσειεν εὐθὺς ἐκπλαγεῖς ἔφευγεν, ἐκδιωχθεὶς ὑπὸ τινος φοβεροῦ καὶ ταραχῶδους φάσματος. συνέπιπτεν οὖν ἤδη καὶ ἡ στέγη κατέρρει, καὶ ὅλως οὐδεὶς ἦν ὁ θαρρήσων παρελθεῖν εἰς αὐτήν.

Ἐγὼ δὲ ἐπεὶ ταῦτα ἤκουσα, τὰς βίβλους λαβὼν – εἰσὶ δέ μοι Αἰγύπτια μάλα πολλὰ περὶ τῶν τοιοῦτων – ἦκον εἰς τὴν οἰκίαν περὶ πρῶτον ὑπνον ἀποτρέποντος τοῦ ξένου καὶ μόνον οὐκ ἐπιλαμβανομένου, ἐπεὶ ἔμαθεν οἱ βαδίζοιμι, εἰς προὔπτον κακόν, ὡς ᾤετο. ἐγὼ δὲ λύχνον λαβὼν μόνος εἰσέρχομαι, καὶ ἐν τῷ μεγίστῳ οἰκήματι καταθεὶς τὸ φῶς ἀνεγίνωσκον ἡσυχῇ χαμαὶ καθεζό-

glauben, dass es Dämonen gibt und Gespenster und dass Seelen von Toten auf der Erde umherschweifen und erscheinen, wem sie wollen.

Mir nun stieg die Schamröte ins Gesicht, und ich senkte den Blick nach unten aus Scheu vor Arignotos. Der aber sagte: Schau, lieber Eukrates, ob Tychiades nicht das meint, dass nur die Seelen derer umgehen¹⁶⁵, die einen gewaltsamen Tod erlitten, wenn jemand sich z. B. aufgehängt hat, geköpft oder gepfählt wurde oder auf irgendeine andere derartige Art aus dem Leben schied, (dass) diejenigen aber, die gemäß dem Schicksal gestorben sind, nicht mehr (zurückkehren). Wenn er nämlich das meint, sagt er ganz und gar nichts Verwerfliches.

Nein, bei Zeus, sagte Deinomachos, sondern er meint doch, dass es derartige Sachen überhaupt nicht gibt und dass sie auch nicht als etwas wirklich Bestehendes gesehen werden können.

30 Wie sagst du, sprach Arignotos und schaute mich dabei scharf an, nichts von diesen Dingen scheint dir sich zu ereignen, und das, obwohl sozusagen alle sie sehen?

Du verteidigst mich¹⁶⁶, sagte ich, wenn ich nicht glaube, weil ich als Einziger unter den anderen (es) nicht sehe. Wenn ich (es) aber sähe, würde ich natürlich auch glauben – wie ihr.

Aber, erwiderte er, wenn du einmal nach Korinth¹⁶⁷ kommst, frage, wo das Haus des Eubatides ist, und wenn man es dir unweit des Kraneion gezeigt hat, geh hinein und sage zum Türhüter Tibeios, dass du (den Ort) sehen möchtest, wo der Pythagoreer Arignotos den Dämon ausgegraben und vertrieben – und (so) das Haus für die Zukunft bewohnbar gemacht habe.

31 Worum ging es da, lieber Arignotos?, fragte Eukrates.

Unbewohnbar, sagte er, war es seit langer Zeit wegen schrecklicher Dinge. Wenn jemand dort einzog, wurde er sogleich erschreckt und floh, verfolgt von irgendeinem fürchterlichen und Schrecken erregenden Gespenst. Das Haus begann nun schon zu verfallen, und das Dach kam herunter, und überhaupt niemand brachte den Mut auf, hinein zu gehen.

Ich aber, als ich das hörte, nahm meine Bücher – ich habe nämlich zu diesem Thema ungeheuer viele ägyptische Bücher – und kam in das Haus um die Zeit des ersten Schlafes. Und das, obwohl mein Gastfreund mich abhalten wollte und mich geradezu gewaltsam festzuhalten versuchte, als er erfuhr, wohin ich ging: in ein voraussehbares Unglück, wie er meinte. Ich aber nehme eine Lampe und gehe allein hinein. Im größten Raum stellte ich das Licht ab und

μενος· ἐφίσταται δὲ ὁ δαίμων ἐπὶ τινα τῶν πολλῶν ἤκειν νομίζων καὶ δεδίξεσθαι κάμῃ ἐλπίζων ὥσπερ τοὺς ἄλλους, ἀύχμηρός καὶ κομήτης καὶ μελάντερος τοῦ ζόφου. καὶ ὁ μὲν ἐπιστὰς ἐπειράτό μου, πανταχόθεν προσβάλλων εἰ ποθεν κρατήσειεν, καὶ ἄρτι μὲν κύων ἄρτι δὲ ταῦρος γιγνόμενος ἢ λέων. ἐγὼ δὲ προχειρισάμενος τὴν φρικωδεστάτην ἐπίρρησιν αἰγυπτιάζων τῇ φωνῇ συνήλασα κατὰδων αὐτὸν εἰς τινα γωνίαν σκοτεινοῦ οἰκήματος· ἰδὼν δὲ αὐτὸν οἶ κατέδυσ, τὸ λοιπὸν ἀνεπαυόμην.

Ἔωθεν δὲ πάντων ἀπεγνωκότων καὶ νεκρὸν εὐρήσειν με οιομένων καθάπερ τοὺς ἄλλους, προελθὼν ἀπροσδόκητος ἅπασιν πρόσειμι τῷ Εὐβατίδῃ, εὐ' ἀγγέλλων ὅτι καθαράν αὐτῷ καὶ ἀδείμαντον ἤδη ἐξῆν τὴν οἰκίαν οἰκεῖν. παραλαβὼν οὖν αὐτόν τε καὶ τῶν ἄλλων πολλοὺς – εἶποντο γὰρ τοῦ παραδόξου ἔνεκα – ἐκέλευον ἀγαγὼν ἐπὶ τὸν τόπον οὗ καταδεδυκότα τὸν δαίμονα ἐωράκειν, σκάπτειν λαβόντας δικέλλας καὶ σκαφεῖα, καὶ ἐπειδὴ ἐποίησαν, εὐρέθη ὅσον ἐπ' ὄργυιαν κατορωρυγμένος τις νεκρὸς ἔωλος μόνον τὰ ὅσα κατὰ σχῆμα συγκείμενος. ἐκείνον μὲν οὖν ἐθάψαμεν ἀνορύξαντες, ἡ οἰκία δὲ τὸ ἀπ' ἐκείνου ἐπαύσατο ἐνοχλουμένη ὑπὸ τῶν φασμάτων.

32 Ὡς δὲ ταῦτα εἶπεν ὁ Ἀρίγνωτος, ἀνὴρ δαιμόνιος τὴν σοφίαν καὶ ἅπασιν αἰδέσιμος, οὐδεὶς ἦν ἔτι τῶν παρόντων ὃς οὐχὶ κατεγίγνωσκέ μου πολλὴν τὴν ἀνοιαν τοῖς τοιοῦτοις ἀπιστοῦντος, καὶ ταῦτα Ἀριγνώτου λέγοντος.

Ἐγὼ δὲ ὅμως οὐδὲν τρέσας οὔτε τὴν κόμην οὔτε τὴν δόξαν τὴν περὶ αὐτοῦ, Τί τοῦτ', ἔφην, ὦ Ἀρίγνωτε; καὶ σὺ τοιοῦτος ἦσθα, ἡ μόνη ἐλπίς τῆς ἀληθείας – καπνοῦ μεστός καὶ ἰνδαμάτων; τὸ γοῦν τοῦ λόγου ἐκείνο, ἄνθρακες ἡμῖν ὁ θησαυρὸς πέφηνε.

Σὺ δέ, ἡ δ' ὃς ὁ Ἀρίγνωτος, εἰ μήτε ἐμοὶ πιστεύεις μήτε Δεινομάχῳ ἢ Κλεοδήμῳ τουταῖ μήτε αὐτῷ Εὐκράτει, φέρε εἰπεῖ τίνα περὶ τῶν τοιούτων ἀξιопιστότερον ἡγή τάναντία ἡμῖν λέγοντα;

widmete mich in aller Ruhe der Lektüre, am Boden sitzend. Da tritt der Dämon an mich heran, in der Meinung, einen von den vielen (die er schon vertrieben hatte) vor sich zu haben, und in der Hoffnung, auch mich in Furcht versetzen zu können wie die anderen: struppig, langhaarig¹⁶⁸ und schwärzer als die Finsternis. Nachdem er herangetreten war, nahm er den Kampf mit mir auf¹⁶⁹, indem er mich von allen Seiten anfiel, ob er mich von irgendwo überwältigen könnte, und wurde bald ein Hund, ein Stier oder ein Löwe. Ich aber nahm die schauerlichste Beschwörungsformel zur Hand – ich redete in ägyptischer Sprache – und trieb ihn unter Zauberformeln in eine Ecke des finsternen Zimmers. Nachdem ich gesehen hatte, wohin er untergetaucht war, hatte ich für den Rest der Nacht Ruhe.

Früh am Morgen, als alle die Hoffnung aufgegeben hatten und meinten, mich als Toten zu finden, ganz wie die anderen, kam ich für alle unerwartet zum Vorschein und trete an Eubatides heran, um ihm die frohe Botschaft zu verkündigen¹⁷⁰, dass er sein Haus nunmehr rein und schrecklos zum Bewohnen haben werde. Ich nahm also ihn und viele von den anderen mit – sie folgten nämlich wegen des paradoxen Vorfalls –, führte sie genau an die Stelle, wo ich den Dämon hatte untertauchen sehen, und gab die Anweisung, Hacken und Spaten zu nehmen und zu graben. Und als sie das machten, fand sich etwa ein Klaffer¹⁷¹ tief eingegraben ein verwester Leichnam, lediglich was die Knochen angeht in seiner (ursprünglichen) Lage. Jenen bestatteten wir nun, nachdem wir ihn ausgegraben hatten, das Haus aber wurde von jenem Zeitpunkt an von Gespenstern nicht mehr belästigt.

32 Sobald Arignotos, ein Mann, unheimlich in seiner Weisheit und von allen respektiert, das gesagt hatte, gab es unter den Anwesenden keinen mehr, der mich nicht wegen meiner großen Dummheit verurteilt hätte, weil ich derartigen Dingen nicht glaubte, selbst wenn sie Arignotos erzählte.

Ich aber zitterte weder vor seinem langen Haar noch vor dem Ruhm, der ihn umgab, und sagte: Was soll das, lieber Arignotos? Bist auch du so einer? Du, die einzige Hoffnung der Wahrheit – voller Rauch und Fantasiebilder? Gemäß jenem Sprichwort: Als Kohle hat sich uns der Schatz erwiesen.¹⁷²

Du aber, sagte Arignotos, wenn du weder mir glaubst noch Deinomachos oder Kleodemus hier noch Eukrates persönlich, los, sprich: Wer, glaubst du, vertritt über diese Dinge eine glaubwürdigere Meinung und sagt das Gegenteil von uns?

Νῆ Δί', ἦν δ' ἐγώ, μάλα θαυμαστὸν ἄνδρα τὸν Ἀβδηρόθεν ἐκεῖνον Δημόκριτον, ὃς οὕτως ἄρα ἐπέπειστο μηδὲν οἶόν τε εἶναι συστῆναι τοιοῦτον ὥστε, ἐπειδὴ καθείρξας ἑαυτὸν εἰς μνήμα ἕξω πύλων ἐνταῦθα διετέλει γράφων καὶ συντάττων καὶ νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν, καὶ τινες τῶν νεανίσκων ἐρεσχελεῖν αὐτὸν βουλόμενοι καὶ δειματοῦν στείλαμενοι νεκρικῶς ἐσθῆτι μελαίνῃ καὶ προσωπεῖοις εἰς τὰ κρανία μεμιμημένοις περιστάντες αὐτὸν περιεχόρευον ὑπὸ πυκνῇ τῇ βάσει ἀναπηδῶντες, ὁ δὲ οὔτε ἔδεισεν τὴν προσποίησιν αὐτῶν οὔτε ὄλως ἀνέβλεψεν πρὸς αὐτούς, ἀλλὰ μεταξὺ γράφων, Παύσασθε, ἔφη, παίζοντες· οὕτω βεβαίως ἐπίστευε μηδὲν εἶναι τὰς ψυχὰς ἔτι ἕξω γενομένας τῶν σωμάτων.

Τοῦτο φῆς, ἦ δ' ὃς ὁ Εὐκράτης, ἀνόητόν τινα ἄνδρα καὶ τὸν Δημόκριτον γενέσθαι, εἴ γε οὕτως ἐγίγνωσκεν. 33 ἐγὼ δὲ ὑμῖν καὶ ἄλλο διηγῆσομαι αὐτὸς παθῶν, οὐ παρ' ἄλλου ἀκούσας· τάχα γὰρ ἂν καὶ σύ, ὦ Τυχιάδη, ἀκούων προσβιβασθείης πρὸς τὴν ἀλήθειαν τῆς διηγῆσεως. Ὅποτε γὰρ ἐν Αἰγύπτῳ διῆγον ἔτι νέος ὢν, ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἐπὶ παιδείας προφάσει ἀποσταλείς, ἐπεθύμησα εἰς Κοπτὸν ἀναπλεύσας ἐκεῖθεν ἐπὶ τὸν Μέμνονα ἐλθὼν ἀκούσαι τὸ θαυμαστὸν ἐκεῖνο ἠχοῦντα πρὸς ἀνίσχοντα τὸν ἥλιον. ἐκεῖνου μὲν οὖν ἤκουσα οὐ κατὰ τὸ κοινὸν τοῖς πολλοῖς ἄσημόν τινα φωνήν, ἀλλὰ μοι καὶ ἔχρησεν ὁ Μέμνων αὐτὸς ἀνοίξας γε τὸ στόμα ἐν ἔπεσιν ἑπτὰ, καὶ εἴ γε μὴ περιττὸν ἦν, αὐτὰ ἂν ὑμῖν εἶπον τὰ ἔπη. 34 κατὰ δὲ τὸν ἀνάπλουον ἔτυχεν ἡμῖν συμπλέων Μεμφίτης ἀνὴρ τῶν ἱερῶν γραμματέων, θαυμάσιος τὴν σοφίαν καὶ τὴν παιδείαν πᾶσαν εἰδὼς τὴν Αἰγύπτιον· ἐλέγετο δὲ τρία καὶ εἴκοσιν ἔτη ἐν τοῖς ἀδύτοις ὑπόγειοις φηκῆναι μαγεύειν παιδευόμενος ὑπὸ τῆς Ἰσιδος.

Παγκράτην, ἔφη ὁ Ἀρίγνωτος, λέγεις ἐμὸν διδάσκαλον, ἄνδρα ἱερόν, ἐξυρημένον, ἐν ὀθονίοις, ἀεὶ νοήμονα, οὐ καθαρῶς ἑλληνίζοντα, ἐπιμήκη, σιμόν, πρόχειλον, ὑπόλεπτον τὰ σκέλη.

Αὐτόν, ἦ δ' ὃς, ἐκεῖνον τὸν Παγκράτην· καὶ τὰ μὲν πρῶτα ἡγνόουν ὅστις ἦν, ἐπεὶ δὲ ἐώρων αὐτὸν εἴ ποτε ὀρμίσαιμεν τὸ πλοῖον ἄλλα τε πολλὰ τεράστια ἐργαζόμενον, καὶ δὴ καὶ ἐπὶ κρο-

Beim Zeus, sprach ich, ein höchst bewundernswerter Mann, jener Demokrit aus Abdera¹⁷³, der so sehr davon überzeugt war, dass nichts Derartiges existiert, dass er, nachdem er sich in ein Grabmal außerhalb der Stadttore eingeschlossen hatte, dort die Zeit mit Schreiben und Disponieren verbrachte, Tag und Nacht. Und als einige von den jungen Leuten ihn veralbern und erschrecken wollten, sich dazu wie Tote mit schwarzer Kleidung und Masken, die Totenschädel darstellten, ausstaffierten, ihn umzingelten und umtanzten, wobei sie unter heftigem Stampfen Sprünge machten, geriet er weder in Furcht vor ihrer Maskerade, noch schaute er überhaupt zu ihnen auf, sondern sagte unter dem Schreiben: Schluss jetzt mit dem Unfug! So unerschütterlich glaubte er, dass die Seelen, befinden sie sich erst einmal außerhalb der Körper, ein Nichts seien.

Damit sagst du, sagte Eukrates, dass auch dein Demokrit ein Dummkopf geworden ist, wenn er wirklich so dachte. **33** Ich aber will euch noch etwas anderes erzählen, was ich selbst erlebt und nicht von einem anderen gehört habe: Vielleicht könntest auch du, lieber Tychiades, wenn du zuhörst, dich der Wahrheit der Geschichte anschließen¹⁷⁴. Als ich mich nämlich in Ägypten aufhielt – ich war noch ein junger Mann, vom Vater zwecks Bildung auf Reisen geschickt –, hatte ich den dringenden Wunsch, nach Koptos hinaufzusegeln und von dort zum Memnon¹⁷⁵ zu gehen, um die wunderbaren Töne zu hören, die er bei Sonnenaufgang von sich gibt. Von jenem hörte ich nun nicht, wie es die meisten gewöhnlich erleben, irgendeinen undeutlichen Ton, sondern mir gab Memnon sogar ein Orakel, wobei er selbst den Mund öffnete, in sieben Versen, und wenn es nun nicht den Rahmen sprengte, hätte ich euch die Verse gesagt. **34** Bei der Fahrt stromaufwärts fuhr zufällig ein Mann aus Memphis mit uns, einer von den Tempel-Schriftgelehrten, bewundernswert wegen seiner Weisheit und bewandert in der gesamten ägyptischen Bildung. Man sagt, er habe 23 Jahre in unzugänglichen Kammern unter der Erde gewohnt, wobei er von Isis in der Magie unterwiesen worden sei.

Von Pankrates¹⁷⁶ sprichst du, sagte Arignotos, meinem Lehrer, einem heiligen Mann, stets mit geschorenem Kopf, klug, nicht akzentfrei Griechisch sprechend, hochgewachsen, stupsnasig, mit vorstehender Unterlippe und dünnen Beinen.

Genau jenen Pankrates, sagte er. Und zuerst wusste ich nicht, wer er war. Nachdem ich ihn aber sah, wie er, wenn wir einmal mit dem Schiff vor Anker gingen, viele verschiedene Wunder vollbrachte und

κοδείλων ὀχούμενον καὶ συννέοντα τοῖς θηρίοις, τὰ δὲ ὑποπτήσσοντα καὶ σαίνοντα ταῖς οὐραῖς, ἔγνω ἱερὸν τινα ἄνθρωπον ὄντα, κατὰ μικρὸν δὲ φιλοφρονούμενος ἔλαθον ἐταῖρος αὐτῷ καὶ συνήθης γενόμενος, ὥστε πάντων ἐκοινωνεῖ μοι τῶν ἀπορρήτων.

Καὶ τέλος πείθει με τοὺς μὲν οἰκέτας ἅπαντας ἐν τῇ Μέμφιδι καταλιπεῖν, αὐτὸν δὲ μόνον ἀκολουθεῖν μετ' αὐτοῦ, μὴ γὰρ ἀπορήσειν ἡμᾶς τῶν διακονησομένων· καὶ τὸ μετὰ τοῦτο οὕτω διήγομεν. 35 ἐπειδὴ δὲ ἔλθοιμεν εἰς τι καταγώγιον, λαβὼν ἂν ὁ ἀνὴρ ἢ τὸν μοχλὸν τῆς θύρας ἢ τὸ κόρηθρον ἢ καὶ τὸ ὑπερον περιβαλὼν ἱματίοις ἐπειπὼν τινα ἐπφθῆν ἐποίει βαδίζειν, τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἄνθρωπον εἶναι δοκοῦντα. τὸ δὲ ἀπιὸν ὕδωρ τε ἐμπίπλη καὶ ὠψώνει καὶ ἐσκεύαζεν καὶ πάντα δεξιῶς ὑπηρετεῖ καὶ διηκονεῖτο ἡμῖν· εἶτα ἐπειδὴ ἄλις ἔχει τῆς διακονίας, αὐθις κόρηθρον τὸ κόρηθρον ἢ ὑπερον τὸ ὑπερον ἄλλην ἐπφθῆν ἐπειπὼν ἐποίει ἄν.

Τοῦτο ἐγὼ πάνυ ἐσπουδακῶς οὐκ εἶχον ὅπως ἐκμάθοιμι παρ' αὐτοῦ· ἐβάσκαينه γάρ, καίτοι πρὸς τὰ ἄλλα προχειρότατος ὢν. μιᾷ δὲ ποτε ἡμέρᾳ λαθὼν ἐπήκουσα τῆς ἐπφθῆς – ἦν δὲ τρισύλλαβος – σχεδὸν ἐν σκοτεινῷ ὑποστάς. καὶ ὁ μὲν ᾤχετο εἰς τὴν ἀγορὰν ἐντειλάμενος τῷ ὑπέρφ ἃ ἔδει ποιεῖν. 36 ἐγὼ δὲ εἰς τὴν ὑστεραίαν ἐκεῖνου τι κατὰ τὴν ἀγορὰν πραγματευομένου λαβὼν τὸ ὑπερον σχηματίσας ὁμοίως, ἐπειπὼν τὰς συλλαβάς, ἐκέλευσα ὑδροφορεῖν. ἐπεὶ δὲ ἐμπλησάμενον τὸν ἀμφορέα ἐκόμισε, Πέπαυσο, ἔφην, καὶ μηκέτι ὑδροφόρει, ἀλλ' ἴσθι αὐθις ὑπερον· τὸ δὲ οὐκέτι μοι πείθεσθαι ἤθελεν, ἀλλ' ὑδροφόρει αἰεὶ, ἄχρι δὴ ἐνέπλησεν ἡμῖν ὕδατος τὴν οἰκίαν ἐπαντλοῦν. ἐγὼ δὲ ἀμχανῶν τῷ πράγματι – ἐδεδίειν γὰρ μὴ ὁ Παγκράτης ἐπανελθὼν ἀγανακτήσῃ, ὅπερ καὶ ἐγένετο – ἀξίνην λαβὼν διακόπτω τὸ ὑπερον εἰς δύο μέρη· τὰ δέ, ἐκάτερον τὸ μέρος, ἀμφορέας λαβόντα ὑδροφόρει καὶ ἀνθ' ἐνὸς δύο μοι ἐγεγένητο οἱ διάκονοι. ἐν τούτῳ καὶ ὁ Παγκράτης ἐφίσταται καὶ συνεῖς τὸ γενόμενον ἐκεῖνα μὲν αὐθις ἐποίησε ξύλα, ὥσπερ ἦν

sogar auf Krokodilen ritt und mit den wilden Tieren zusammen schwamm, diese aber sich vor ihm duckten und mit ihren Schwänzen wedelten, kam ich zu der Überzeugung, dass er irgend ein heiliger Mann war, und peu à peu wurde ich durch freundliche Gefälligkeiten unversehens sein intimer Vertrauter, so dass er alle seine Geheimnisse mit mir teilte.

Schließlich überredet er mich, alle meine persönlichen Diener in Memphis zurückzulassen, um ganz alleine ihn zu begleiten, denn (so versicherte er) es werde uns nicht an Leuten fehlen, die uns zu Diensten wären. Und danach verbrachten wir die Zeit so: **35** Jedes Mal, wenn wir in irgendeine Unterkunft kamen, nahm er entweder den Türriegel, den Besen oder den Stößel, ummäntelte (das Ding) mit Kleidern, besprach es mit einer Zauberformel und brachte es (so) zum Gehen, den anderen allen schien es ein Mensch zu sein. Es ging fort, schöpfte Wasser, sorgte für Zukost, bereitete (das Essen) vor, war uns in allen Dingen geschickt zu Diensten und bewirtete uns (bei Tisch). Wenn er dann von dessen Dienstleistung genug hatte, machte er den Besen (wieder) zum Besen bzw. den Stößel zum Stößel, indem er ihn mit einer anderen Zauberformel besprach.

Obwohl ich daran großes Interesse zeigte, gelang es mir einfach nicht, diese Sache von ihm zu lernen. Er enthielt sie mir nämlich vor, obwohl er sonst ausgesprochen zugänglich war. Eines Tages aber belauschte ich heimlich die Zauberformel – sie war dreisilbig –, ich hielt mich ganz in der Nähe im Dunkeln versteckt. Er machte sich auf und ging zum Marktplatz, nachdem er dem Stößel aufgetragen hatte, was zu tun sei. **36** Ich aber, als er am folgenden Tag auf dem Marktplatz etwas zu besorgen hatte, nahm den Stößel, verkleidete ihn auf die gleiche Weise, besprach ihn mit den Silben und befahl ihm, Wasser zu holen. Nachdem er die Amphore gefüllt und gebracht hatte, sagte ich: Schluss jetzt! Hol kein Wasser mehr! Sondern sei wieder ein Stößel! Der aber wollte mir nicht mehr gehorchen, sondern brachte stets Wasser, bis er uns mit seiner Schöpferei schon das Haus gefüllt hatte. Ich aber, der Sache gegenüber völlig hilflos – ich fürchtete nämlich, dass Pankrates bei seiner Rückkehr ärgerlich sein könnte, was dann auch der Fall war –, nehme eine Axt und zerschlage den Stößel in zwei Teile. Die aber, jeder Teil für sich, nahmen Amphoren, brachten Wasser – und statt einem einzigen hatte ich nun zwei Diener. In diesem Augenblick erschien Pankrates, und als er begriffen hatte, was vor

πρὸ τῆς ἐπφδῆς, αὐτὸς δὲ ἀπολιπὼν με λαθὼν οὐκ οἶδ' ὅποι ἀφανῆς ὄχρετο ἀπιῶν.

Νῦν οὖν, ἔφη ὁ Δεινόμαχος, οἶσθα κἄν ἐκεῖνο, ἄνθρωπον ποιεῖν ἐκ τοῦ ὑπέρου;

Νῆ Δί', ἦ δ' ὅς, ἐξ ἡμισείας γε· οὐκέτι γὰρ εἰς τὸ ἀρχαῖον οἶόν τέ μοι ἀπάγειν αὐτό, ἦν ἅπαξ γένηται ὑδροφόρος, ἀλλὰ δεήσει ἡμῖν ἐπικλυσθῆναι τὴν οἰκίαν ἐπαντλουμένην.

37 Οὐ πάυσεσθε, ἦν δ' ἐγώ, τὰ τοιαῦτα τερατολογούντες γέροντες ἄνδρες; εἰ δὲ μή, ἀλλὰ κἄν τούτων γε τῶν μειρακίων ἔνεκα εἰς ἄλλον τινὰ καιρὸν ὑπερβάλλεσθε τὰς παραδόξους ταύτας καὶ φοβερὰς διηγήσεις, μή πως λάθωσιν ἡμῖν ἐμπλησθέντες δειμάτων καὶ ἀλλοκότων μυθολογημάτων. φείδεσθαι οὖν χρή αὐτῶν μηδὲ τοιαῦτα ἐθίζειν ἀκούειν, ἃ διὰ παντὸς τοῦ βίου συνόντα ἐνοχλήσει καὶ ψοφοδεεῖς ποιήσει ποικίλης τῆς δεισιδαιμονίας ἐμπιπλάντα.

38 Εὐ γε ὑπέμνησας, ἦ δ' ὅς ὁ Εὐκράτης, εἰπὼν τὴν δεισιδαιμονίαν. τί γάρ σοι, ὦ Τυχιάδη, περὶ τῶν τοιούτων δοκεῖ, λέγω δὴ χρησμῶν καὶ θεσφάτων καὶ ὅσα θεοφορούμενοί τινες ἀναβοῶσιν ἢ ἐξ ἀδύτων ἀκούεται ἢ παρθένος ἔμμετρα φθεγγομένη προθεσπίζει τὰ μέλλοντα; ἢ δηλαδὴ καὶ τοῖς τοιούτοις ἀπιστήσεις; ἐγὼ δὲ ὅτι μὲν καὶ δακτύλιόν τινα ἱερὸν ἔχω Ἀπόλλωνος τοῦ Πυθίου εἰκόνα ἐκτυπούντα τὴν σφραγίδα καὶ οὗτος ὁ Ἀπόλλων φθέγγεται πρὸς ἐμέ, οὐ λέγω, μή σοι ἄπιστα δόξω περὶ ἑμαυτοῦ μεγαλαυχεῖσθαι· ἃ δὲ Ἀμφιλόχου τε ἤκουσα ἐν Μαλλῶ, τοῦ ἦρωος ὕπαρ διαλεχθέντος μοι καὶ συμβουλεύσαντος περὶ τῶν ἐμῶν, καὶ ἃ εἶδον αὐτός, ἐθέλω ὑμῖν εἰπεῖν, εἴτα ἐξῆς ἃ ἐν Περγάμῳ εἶδον καὶ ἃ ἤκουσα ἐν Πατάροις.

Ὅποτε γὰρ ἐξ Αἰγύπτου ἐπᾶνῆειν οἴκαδε ἀκούων τὸ ἐν Μαλλῶ τοῦτο μαντεῖον ἐπιφανέστατόν τε καὶ ἀληθέστατον εἶναι καὶ χρᾶν ἐναργῶς πρὸς ἔπος ἀποκρινόμενον οἷς ἂν ἐγγράψας τις εἰς τὸ γραμματεῖον παραδῶ τῷ προφήτῃ, καλῶς ἔχειν ἡγησάμην ἐν

sich ging, machte er jene (Diener) wieder zu Hölzern, wie sie es vor dem Zauberspruch waren. Er aber verließ mich heimlich und machte sich ungesehen auf und davon, ich weiß nicht wohin.

Nun also, sagte Deinomachos, verstehst du dich wenigstens darauf: einen Menschen zu machen aus einem Stößel?

Ja, beim Zeus, sagte er, nur zur Hälfte allerdings. Denn in den alten Zustand zurückführen könnte ich ihn nicht mehr, wenn er einmal Wasserträger geworden ist, sondern es müsste uns das Haus überschwemmt werden, wenn es ständig neue Wasserzufuhren bekommt.

37 Werdet ihr nicht aufhören, sagte ich, derartige Wundergeschichten zu erzählen, alte Männer, die ihr seid? Andernfalls verlegt wenigstens dieser jungen Leute wegen derartige paradoxe und Furcht erregende Erzählungen auf einen anderen Zeitpunkt, damit sie uns bloß nicht unbemerkt mit schrecklichen und abartigen Märchen angefüllt werden. Man muss doch auf sie Rücksicht nehmen und darf sie nicht daran gewöhnen, Derartiges zu hören, was sie ihr ganzes Leben hindurch begleiten, belasten und sie bei jedem Geräusch schreckhaft machen wird, weil es sie mit jeder Art von Geisterfurcht¹⁷⁷ anfüllt.

38 Gut, dass du daran erinnerst, sagte Eukrates, indem du die Geisterfurcht zur Sprache bringst. Was nämlich, lieber Tychiades, hältst du von derartigen Dingen, ich meine Orakel, Göttersprüche, alles, was gotterfüllte Leute ausrufen oder was man aus den innersten Bezirken der Tempel vernimmt¹⁷⁸ oder was eine Jungfrau, im Versmaß sprechend,¹⁷⁹ über die Zukunft voraussagt? Oder wirst du sogar an derartige Dinge nicht glauben? Was mich betrifft: Dass ich auch einen heiligen Fingerring¹⁸⁰ mit einem eingravierten Bild des Pythischen Apollo als Siegel habe und dass dieser Apollo mir gegenüber Laute vernehmen lässt – davon will ich nicht reden, damit ich dir gegenüber nicht den Eindruck erwecke, in eigener Sache mit etwas Unglaubwürdigem prahlen zu wollen. Doch was ich von Amphilochos in Mallos¹⁸¹ hörte, als sich der Heros mit mir am helllichten Tag¹⁸² unterhielt und (mir) in meinen persönlichen Angelegenheiten Ratschläge erteilte, und was ich mit eigenen Augen sah, das will ich euch sagen, dann der Reihe nach, was ich in Pergamon sah und was ich hörte in Patara.

Als ich nämlich auf der Heimreise aus Ägypten hörte, dass dieses Orakel in Mallos das berühmteste ist und wie kein anderes die Wahrheit spricht, dass der Orakelbescheid Wort für Wort Antwort darauf erteilt, was man auf die Tafel schreibt, die man dann dem Orakelpro-

παράπλω πειραθῆναι τοῦ χρηστηρίου καὶ τι περὶ τῶν μελλόντων συμβουλευσασθαι τῷ θεῷ –

39 Ταῦτα ἔτι τοῦ Εὐκράτους λέγοντος ἰδὼν οἱ τὸ πρᾶγμα προχωρήσειν ἔμελλε καὶ ὡς οὐ μικρὰς ἐνήρχετο τῆς περὶ τὰ χρηστήρια τραγῳδίας, οὐ δοκιμάσας μόνος ἀντιλέγειν ἅπασιν, ἀπολιπὼν αὐτὸν ἔτι διαπλέοντα ἐξ Αἰγύπτου εἰς τὴν Μαλλόν – καὶ γὰρ συνίειν ὅτι μοι ἄχθονται παρόντι καθάπερ ἀντισοφιστῆ τῶν ψευσμάτων – Ἄλλ' ἐγὼ ἄπειμι, ἔφην, Λεόντιχον ἀναζητήσων· δέομαι γὰρ τι αὐτῷ συγγενέσθαι. ὑμεῖς δὲ ἐπέπειρα οὐχ ἰκανὰ ἠγείσθε τὰ ἀνθρώπινα εἶναι, καὶ αὐτοὺς ἤδη τοὺς θεοὺς καλεῖτε συνεπιληψομένους ὑμῖν τῶν μυθολογουμένων – καὶ ἅμα λέγων ἐξῆεν. οἱ δὲ ἄσμενοι ἐλευθερίας λαβόμενοι εἰστίων, ὡς τὸ εἰκόσ, αὐτοὺς καὶ ἐνεφοροῦντο τῶν ψευσμάτων.

Τοιαῦτά σοι, ὦ Φιλόκλεις, παρὰ Εὐκράτει ἀκούσας περίεμι νῆ τὸν Δία ὥσπερ οἱ τοῦ γλεύκους πίνοντες ἐμπεφυσημένος τὴν γαστέρα ἐμέτου δεόμενος, ἠδέως δ' ἂν ποθεν ἐπὶ πολλῷ ἐπριάμην ληθεδανόν τι φάρμακον ὦν ἤκουσα, ὡς μὴ τι κακὸν ἐργάσεται με ἢ μνήμη αὐτῶν ἐνοικουρούσα· τέρατα γοῦν καὶ δαίμονας καὶ Ἑκάτας ὄραν μοι δοκῶ.

ΦΙΛΟΚΛΗΣ

40 Καὶ αὐτός, ὦ Τυχιάδη, τοιοῦτόν τι ἀπέλαυσα τῆς διηγήσεως. φασὶ γέ τοι μὴ μόνον λυττᾶν καὶ τὸ ὕδωρ φοβεῖσθαι ὀπόσους ἂν οἱ λυττῶντες κύνες δάκωσιν, ἀλλὰ καὶ τινὰ ὁ δηχθεὶς ἄνθρωπος δάκη, ἴσα τῷ κυνὶ δύναται τὸ δῆγμα, καὶ τὰ αὐτὰ κάκεινος φοβεῖται. καὶ σὺ τοίνυν ἔοικας αὐτός ἐν Εὐκράτους δηχθεὶς ὑπὸ πολλῶν ψευσμάτων μεταδεδοκῆναι κάμοι τοῦ δῆγματος· οὕτω δαιμόνων μοι τὴν ψυχὴν ἐνέπλησας.

pheten übergibt, hielt ich es für gut, bei der Vorüberfahrt das Orakel zu erproben¹⁸³ und zusammen mit dem Gott ein wenig über die Zukunft zu beraten ...

39 Noch während Eukrates das sagte, sah ich, wohin das Unternehmen hinauslaufen sollte und dass das Trauerspiel, das er in Sachen Orakelstätten begann, keineswegs ein kurzes sein würde. Nachdem ich es nicht für richtig hielt, als Einziger allen zu widersprechen, verließ ich ihn, noch während er aus Ägypten nach Mallos segelte – ich sah nämlich ein, dass sie durch meine Gegenwart belästigt wurden wie durch einen Kontrahenten ihrer Lügen. Also, ich gehe, sagte ich, um den Leontichos aufzusuchen. Ich muss nämlich mit ihm etwas besprechen. Ihr aber, nachdem euch die menschlichen Dinge nicht genug sind, ruft auch noch die Götter selbst herbei, damit sie euch beim Märchenerzählen unter die Arme greifen – mit diesen Worten ging ich hinaus. Sie aber, erfreut darüber, dass sie (jetzt) freie Hand hatten, bewirteten sich, wie es schien, selbst und schwelgten in ihren Lügen.

Solche Sachen, lieber Philokles, habe ich bei Eukrates gehört und bin jetzt hier, beim Zeus, mit einem aufgeblähten Bauch wie Leute, die süßen Most getrunken haben,¹⁸⁴ und brauche ein Brechmittel. Gerne möchte ich irgendwoher für viel Geld ein Medikament kaufen, das mich die Dinge, die ich hörte, vergessen lässt, damit nicht die Erinnerung daran in mir Wohnung nimmt und irgendetwas Schlimmes bewirkt.¹⁸⁵ Wunder, Dämonen und Hekaten meine ich schon zu sehen.

Philokles

40 Auch ich, lieber Tychiades, habe bei deiner Erzählung davon etwas abbekommen.¹⁸⁶ Man sagt ja, dass nicht nur all diejenigen tollwütig sind und das Wasser fürchten, die tollwütige Hunde gebissen haben, sondern wenn ein Mensch, der gebissen worden ist, einen anderen beißt, dass dieser Biss das Gleiche auslöst wie beim Hund und dass auch jener die gleichen Dinge fürchtet. Auch du nun scheinst mir deinerseits im Haus des Eukrates von vielen Lügen gebissen worden zu sein und mich mit deinem Biss angesteckt zu haben: So hast du mir die Seele mit Dämonen angefüllt.

ΤΥΧΙΑΔΗΣ

Ἄλλὰ θαρρῶμεν, ὦ φιλότης, μέγα τῶν τοιούτων ἀλεξιφάρμακον ἔχοντες τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸν ἐπὶ πᾶσι λόγον ὀρθόν, φ̄ χρωμένους ἡμᾶς μηδὲν μὴ ταράξῃ τῶν κενῶν καὶ ματαίων τούτων ψευσμάτων.

Tychiades

Aber seien wir getrost, mein lieber Freund, weil wir als Abwehrmedikament gegen derartige Dinge die Wahrheit haben und den gesunden Menschenverstand in allen Dingen; wenn wir den einsetzen, wird uns ganz sicher nichts verwirren von diesen hohlen und dummen Lügen.

Anmerkungen

- 1 Die Handschriften lesen das erste Titelwort im Singular (ΦΙΛΟ-ΨΕΥΔΗΣ/„Lügenfreund“), ROTHSTEIN korrigierte zum Plural (ΦΙΛΟ-ΨΕΥΔΕΙΣ/„Lügenfreunde“). Die Verderbnis lag nahe: (1) wegen der identischen itazistischen Aussprache, (2) weil das zweite Substantiv des Titels ebenfalls im Singular steht, (3) weil viele Titel lukianischer Werke im Singular stehen. Der korrigierte Titel dagegen entspricht präzise der Personenkonstellation der Gesprächsrunde (vgl. auch die Einleitung unter Punkt 1) und steht in Analogie zum Titel von Lukians *Piscator*: Ἀναβι-οῦντες ἢ ἄλιεύς. Der generische Plural steht hier für die Gruppe der „aufgestandenen“ Philosophen, die den Haupthelden der Schrift, das *Alter Ego* Lukians, auf den der Titel im Singular („Fischer“) verweist, zur Rechenschaft ziehen.
- 2 Wörtlich: „nichts Gesundes“; ein umgangssprachlicher Ausdruck (vgl. Euripides, *Bacch.* 262). Vgl. die polemisch zugespitzte Semantik in den so genannten Pastoralbriefen des Neuen Testaments: Die vom Autor vertretene und gegen „Irrlehrer“ und deren „Mythen“ verteidigte *wahre* Lehre wird als *gesund* qualifiziert: 1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1.
- 3 Die Handschriften lesen ἐνίους, was im Zusammenhang keinen Sinn ergibt („... die Menschen einige ...“). Hier wird der Konjekturevorschlag von KASSEL (ἐνίοτε/„manchmal“) übernommen; vgl. H.-G. NESSELRATH 1984, 607.
- 4 Eine umgangssprachliche Redewendung, vgl. Platon, *Euthyd.* 295c.
- 5 In Anlehnung an Homer, *Od.* I 5, formuliert: ἀρνύμενος ἦν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἐταίρων. Der „listenreiche Odysseus“ war der heroische Lügner schlechthin.
- 6 Dieser Bemerkung liegt wohl die alte platonisch-aristotelische Vorstellung zugrunde, dass jedes menschliche Handeln dadurch motiviert wird, dass der Handelnde ein Ziel verfolgt, das er selbst zumindest für sich als ein Gut (ἀγαθόν) identifiziert hat. Tut er etwas objektiv Falsches, hat er ein Ziel für ein Gut angesehen, das in Wirklichkeit keines ist.
- 7 Mit ganz ähnlichen Worten (vgl. ἔρωσ/voluptas; ἐμφυτοσ/*ingenita* sowie ἡδόμενος in § 1) erwähnt Tertullian, *Apol.* 7,12 (vgl. *Nat.* I 7) die „Lust am Lügen“: Gerüchte werden „gesät aus Feindschaft, einer willkürlichen Verdächtigung oder aus einer nicht unmittelbaren, sondern manchen Leuten angeborenen Lust am Lügen“ (*illud os mendacium seminaverit, quod saepe fit aut ingenio aemulationis aut arbitrio suspicionis aut non nova, sed ingenua quibusdam mentiendi voluptate*). Indirekt kommt diese Lust an der Lügengeschichte in der griechischen Literatur seit ihren Anfängen immer wieder zum Vorschein; so bereits in der *Odyssee*, wo der Phäakenfürst Alkinoos ein sehr lebhaftes Interesse zeigt, von Odysseus noch mehr ausdrücklich Fabelhaftes (θέσκελα ἔργα) zu hören (XI 374). Die Faszination beim Hören von Wundergeschichten betont Lukian auch am Ende von *Icaromenipp* 3. Genau das Gegenteil, nämlich der Eros zur

- Wahrheit, ist ein wesentliches Element platonischer Philosophie, vgl. die erotischen Metaphern etwa in der Diotima-Rede im *Symposion*.
- 8 Der objektive Grund (αἰτία) wird von dem subjektiven auch in der Wahl der Begriffe (πρόφασις, §1) abgegrenzt.
 - 9 Die klassische platonische Position! Jede sittliche Verfehlung lässt sich auf einen Mangel an richtigen Wissen zurückführen.
 - 10 Auch hier klingt in Philokles' Worten (προαίρεσις) vielleicht unbewusst eine klassische philosophische Lehre nach, nämlich die Prohairesis-Theorie des Aristoteles, in der der Begriff προαίρεσις zum ersten Mal in der Philosophiegeschichte thematisiert wird. Gemäß dieser Lehre kommt die freie Entscheidung für eine Handlung und ihre Ausführung dadurch zustande, dass man sie sich in einem rationalen Prozess (*Eth. Nic.* III 4,1112a16) überlegt und durch ein Strebeverlangen (ὄρεξις) dem Resultat dieser Überlegung zustimmt; vorausgesetzt ist, dass diese Handlung in den Möglichkeiten des Menschen steht und dass man über ein generelles Verlangen (das durch einen entsprechenden Charakter, zum größten Teil aber durch eine ethische Erziehung vermittelt und kultiviert wird) verfügt, das Gute zu tun. „Schlechthin und in Wahrheit sucht man das Gute, aber jeder für sich das, was gut scheint“ (*Eth. Nic.* III 6,1113a23f). Vgl. T.H. IRWIN, Reason and Responsibility in Aristotle, in: A.O. Rorty (Hrsg.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley 1980, 113–155. In Kaiserzeit und Spätantike hat sich die Bedeutung dieses Begriffs erheblich geweitet. Für Epiktet vgl. etwa *Diss.* I 29,16–29 und J.M. RIST, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969, 228–231. Bei ihm ist die προαίρεσις oft das leitende Prinzip des Geistes (ἡγεμονικόν); die Summe der προαιρέσεις eines Menschen konstituiert seinen Charakter, d. h. das Selbst des Menschen wird mit seinem fertig ausgebildeten Charakter identifiziert. Zu anderen Interpretationen dieses Konzepts in der Spätantike vgl. J.M. RIST, Prohairesis, in: *De Jamblique à Proclus. Entretiens sur l'Antiquité classique XXI*, Vandoeuvres-Genève, 1975, 103–117. Vor dem Hintergrund dieser Handlungstheorie lässt sich die pure Freude am Lügen freilich nicht erklären, wie Tychiades ja auch scharfsinnig erkannt hat, und demnach kann Philokles natürlich nicht verstehen, wie es so etwas geben könnte. Daraus ergibt sich die Frage, was das wohl für ein Gut sein mag, das im Lügen *per se* besteht, da es doch aus dem Blickwinkel menschlicher Handlungstheorie vollkommen irrational erscheint.
 - 11 Die γνώμη als Fähigkeit zum rechten Urteil ist ein Merkmal der Intelligenz schlechthin. Das Wort σύνεσις bedeutet „Intelligenz, Raison, Vernunft“, vgl. U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Euripides: Herakles*, Bd. 3, Berlin 1889, 21895, Repr. Darmstadt 1959, 152f.
 - 12 Vgl. den Titel der Schrift.
 - 13 Menschen zu täuschen ist leicht: ἀνθρώπους μὲν γὰρ ἴσως ἐξαπατήσαι ῥᾶδιον, *Phal.* I 1.
 - 14 Dem Geschichtsschreiber Herodot aus Halikarnassos (ca. 485–424 v. Chr.) wurde wegen des anekdotenhaften Stils seiner Historiographie auch in der Moderne oft reine Fabulierfreudigkeit vorgeworfen (vgl. D. FEHLING, *Herodotus and his 'Sources'. Citation, Invention and Narrative Art* (ARCA 21), Leeds 1989), wofür sich in der antiken Kritik Vorläufer

- finden (vgl. Plutarchs Essay *De malignitate Herodoti*, in dem der Thebaner auf die antithebanische Einstellung in Herodots Werk reagiert). Neuere Ansätze hingegen bemühen sich um ein differenzierteres Bild.
- 15 Ktesias von Knidos war im späten 5. Jh. v. Chr. ein griechischer Leibarzt am Hof Artaxerxes' II. und verfasste eine fragmentarisch erhaltene „Persische Geschichte“ in 23 Büchern (FGrHist 688), die meist aus romantischen Geschichten und höfischem Klatsch besteht. Mit dem erklärten Ziel, Herodot, der in seinen Augen ein Lügner ist, ins Unrecht zu setzen, wird er selbst aus purem Widerspruchsgeist zum noch größeren Lügner – jedenfalls gemessen an dem ausdrücklich von Herodot übernommenen Kriterium der Autopsie; vgl. P. HÖGEMANN, Art. Ktesias, in: DNP 6 (1999) 874f.
 - 16 Besonders Homer, aber auch Hesiod, die viel „Allzumenschliches“ von den Göttern berichten, waren Schulaufgaben *par excellence* und somit fester Bestandteil des Bildungskanon, der den Griechen ein kulturelles Fundament war. Mythenkritik ist im Werk Lukians und überhaupt zu seiner Zeit sehr häufig, hauptsächlich ausgehend vom (auch moralischen) Anthro- und (äußerlichen) Theriomorphismus, vgl. durchgehend *Dialogi Deorum*, *Dialogi Marini* sowie *Sacr.* 4–7; *Jupp. Trag.* 2; 20; 45; *Timon* 1–4; *Sat.* 5; *Icar.* 24–28; die unmoralischen amourösen Abenteuer und die Bestechlichkeit der Götter werden in *Deor. Conc.* 4–8 thematisiert (etwa die Bigamie des Dionysos oder die Seitensprünge des Zeus, der in wechselnder Gestalt, z. B. als Stier, die Erde betritt); siehe zu dem ganzen Thema H.D. BETZ, Lukian von Samosata und das Neue Testament (TU 76), Berlin 1961, 23–28. Lukian bringt damit im Prinzip keine neuen Gedanken, sondern zahlreiche Gemeinplätze, die in der griechisch-philosophischen Mythenkritik einen festen Platz behaupten. Diese Stelle aber, an der Tychiades die Mythen ohne Umschweife als Lügen und Ammenmärchen bezeichnet, ist in ihrer Schärfe sehr prominent. Interessant ist, dass Lukian sich auf die Gottheiten der klassischen griechischen und ägyptischen (Tiergestalt der Götter: *Deor. Conc.* 10; *Sacr.* 14; das Gefolge des Dionysos: *Deor. Conc.* 4) Religion beschränkt: Isis und Sarpapis, die zu seiner Zeit besonders verehrt wurden, bleiben von seinem Spott verschont, ebenso der Kaiserkult. Im Himmel, so erzählt Lukian voller Spott bzw. unter dem Vorzeichen bewusster Lüge (VH I 4), wird Hesiods *Theogonie* natürlich rezipiert (*Icar.* 27), auf den Inseln der Seligen werden die Epen Homers gesungen (VH II 15).
 - 17 Die ersten drei Beispiele sind Stoffe, die in Hesiods *Theogonie* behandelt wurden. In späterer Zeit galt der Mythos von der Entmannung des Uranos vielleicht anstößig; wenn Apollonios Rhodios (3. Jh. v. Chr.) in seinem Epos *Argonautika* diese Geschichte anführt, entschuldigt er sich zunächst bei den Musen (IV 984–986).
 - 18 Prometheus wurde als Strafe im Kaukasus an einen Berg gekettet, wo ihm ein Adler die stets neu nachwachsende Leber aus dem Leib fraß, weil er den Menschen das Feuer brachte. Deswegen wurde er aber auch als Kulturbringer universell verehrt. Der Sage nach befreite Herakles ihn.
 - 19 Die Giganten versuchten in einem Aufstand („Gigantomachie“) vergeblich, Zeus und den Olympischen Göttern die Macht zu entreißen. Nach

Hesiods *Theogonie* fielen bei der Entmannung des Uranos Blutstropfen auf die Erde (personifiziert als Göttin Gaia) und befruchteten sie; diese gebar dann die riesigen und bereits bewaffneten Giganten. Der Mythos war ausgesprochen populär; bei den Tragikern des fünften Jahrhunderts finden sich zahllose Anspielungen. In der gesamten Antike wurde die Bezwingung dieses Aufstands als Sieg der gerechten Weltordnung über die Chaasmächte gedeutet und im Rahmen der *theologia politica* auch mit einer konkret politischen Dimension ausgestattet (etwa nach dem Sieg der Griechen über die Perser in der Darstellung der Gigantomachie auf dem athenischen Parthenon; nach dem Sieg über die Gallier auf dem Pergamonaltar; nach dem Sieg des Augustus über seine Gegner; auch Domitian, Maximian u. a. machten sich diese Interpretation zunutze). Allerdings wird der Mythos vom Gigantenkampf schon früh als ethisch inakzeptabel betrachtet, siehe Xenophanes, FVS 21 B 1 („Man soll den loben, der beim Gastmahl Vortreffliches vorträgt, indem er nicht die Kämpfe der Titanen, Giganten oder Kentauren behandelt, die Fantasiegebilde der Früheren – darin ist nichts Nützliches [χρήσιμον, auch für Tychiades ein Kriterium!]; vor den Göttern soll man gute Ehrfurcht haben“). Vgl. F. GRAF/A. LEY, Art. Giganten, in: DNP 4 (1998) 1066–1069; bildliche Darstellungen: F. VIAN/M.B. MOORE, Art. Gigantes, in: LIMC IV 1 (1988) 191–200.

- 20 An anderer Stelle heißt es bei Lukian, dass Zeus sich in Tiere verwandelt, weil sein wahrer Anblick für sterbliche Frauen nicht auszuhalten wäre, vgl. *D. Deor.* 6[2],2: οὐ γὰρ φέρουσιν, ὃ Ζεῦ, τὴν σὴν πρόσωπιν. Werden solche ehebrecherischen Liebesabenteuer von Menschen begangen, folgt natürlich nach allgemeiner Vorstellung (die Lukian parodiert) die Strafe durch die Götter (*Prom.* 16)! Freilich erscheinen die Götter auch in Menschengestalt, aber selbst dann haben sie zuweilen gehörige Schwierigkeiten, sich als Götter zu identifizieren: *Timon* 34.
- 21 Wie Prokne, die Tochter des attischen Königs Pandion, und ihre Schwester Philomele. Ihre heimtückische Rache an Tereus, dem Gatten der Prokne, der Philomele vergewaltigt und ihr die Zunge abgeschnitten hat, provoziert dessen wütende Verfolgung. Die beiden Schwestern flehen die Götter um Rettung an und werden in eine Nachtigall bzw. Schwalbe verwandelt. Nach anderen Versionen sind die Rollen der Schwestern vertauscht. Vielleicht sollte der Stoff ursprünglich die Klagelaute der Nachtigall und das Gezwitscher der Schwalbe ätiologisch erklären.
- 22 Damit ist wohl Kallisto gemeint, eine arkadische Nymphe und Mitjägerin der Artemis, die, von Zeus verführt (oder sogar vergewaltigt), durch Artemis oder Hera zur Strafe für den Verlust ihrer Jungfernschaft in eine Bärin verwandelt wurde (nach anderer Tradition von Zeus selbst, um seine Tat zu verbergen). Sie stellte man sich auch hinter dem Sternbild des Großen Bären vor. Die Verwandlung von Menschen in Tiere stellt ein häufiges Thema besonders in der hellenistischen Dichtung dar, die entsprechende mythische Erzählungen gesammelt hat, etwa die *Heteroioumena* von Nikander oder die *Metamorphosen* von Parthenios (verloren; nur Exzerpte bei Antoninus Liberalis haben überdauert). Vgl. P.M.C. FORBES IRVING, *Metamorphosis in Greek Myths*, Oxford 1990. Das

- Thema fand durch Ovids Metamorphosen, die auf den hellenistischen Sammlungen basieren, Eingang in die Weltliteratur und -kunst. Verwandlungsfähigkeit gehört zum Standardrepertoire von Zauberkünstlern.
- 23 Ein unsterbliches geflügeltes Pferd, das von dem Helden Bellerophon gefangen und gezähmt wurde und ihm u. a. dabei half, die Chimära (siehe nächste Anmerkung) zu töten.
 - 24 Ein Feuer speiendes Ungeheuer, das vorne wie ein Löwe aussah, in der Mitte die Gestalt einer Ziege hatte und hinten die einer Schlange. Es gehört zu den Standardbewohnern der Unterwelt, nachantik „wurde Ch. zum Bild für haltlose Vorstellungen und Einbildungen“ (F. GRAF, Art. Chimaira, in: DNP 2 (1997) 1123).
 - 25 Die Gorgonen (von γοργόες: „schrecklich anzusehen“) waren drei Schwestern, die man sich am äußersten Rand der Welt vorstellte: zwei unsterbliche und eine sterbliche (Medusa, die bekannteste, die von Perseus mit Hilfe Athenas getötet wurde). Der Anblick ihres furchtbaren Äußeren konnte versteinern. Vgl. *D. Mar.* 14,2 (wer die Gorgonen ansieht, wird zu Stein).
 - 26 Einäugige, primitive Riesen, die über gewaltige Kräfte verfügen.
 - 27 Schon in Platons Mythenkritik (*Rep.* II 377d–III 391e) wird auf den Charme solcher Geschichten hingewiesen, dem sich ein Hörer nur schwer entziehen kann. Daher werden sie im „Idealstaat“ verboten. Vgl. die respektvolle, aber unerbittliche Ausweisung des Dichters in *Rep.* III 398a.
 - 28 Mormo war im griechischen Volksglauben ein bössartiger weiblicher Geist (wie Lamia, Empusa – häufig mit Lamia identifiziert oder einfach nur als Gattungsnamen für jede Art von Gespenst gebraucht – und Gello), der als Kinderschreck fungierte (siehe etwa Xenophon, *Hell.* IV 4,17; Platon, *Phaedo* 77e; Strabo I 2,8); der Name ist vielleicht etymologisch mit lat. *formido* verwandt (wobei das *f* aufgrund von Dissimilation entsteht, wie bei μορφή > *forma*). Der Mythos kennt sie entweder als Königin der Lästrygonen (eines kannibalischen Riesenvolks, vgl. Homer, *Od.* X 80–132), die ihre eigenen Kinder verloren hatte und aus Zorn darüber fremde vertilgt (Scholien zu Theokrit 15,40). Charakteristisch für sie ist das ruhelose Umherirren, wiewohl sie sonst schemenhaft bleibt und keine persönlichen Züge entwickelt. Vgl. J. TAMBORNINO, Art. Mormo, in: PRE XVI 1 (1933) 309–311.
 - 29 Lamia, sprachgeschichtlich mit lat. *lemures* verwandt, war (vgl. Mormo) im griechischen Volksglauben ebenfalls ein bössartiger weiblicher Geist und Kinderschreck. Der Mythos berichtet, sie sei ursprünglich eine schöne libysche Frau gewesen, die Tochter des Belos und der Libya; ihre Kinder, die sie von Zeus empfangen hatte, wurden aus Eifersucht durch Hera getötet (nach anderer Tradition: im Wahnsinn von ihr selbst), worauf Lamia sich vor Kummer in ein hässliches Monster, dessen schauriger Anblick sprichwörtlich wurde, verwandelte und seitdem schlaflos umhergeht, um die Kinder anderer Frauen umzubringen (siehe die Scholien zu Aristophanes, *Pax* 758). Von Zeus erhielt sie die Gabe, jedwede Gestalt annehmen zu können, was für Dämonen üblich ist; man stellte sich sie hauptsächlich in Wäldern, tiefen Schluchten usw. hausend vor.

- Ihre Geschichte findet sich bei: Diod. Sic. XX 41,3–6; Strabo I 2,19; *Suda*, s. v.; Scholien zu Aristophanes, *Vesp.* 1035; *Pax* 758. Vgl. F. SCHWENN, Art. Lamia, in: PRE XII 1 (1924) 544–546; S.I. JOHNSTON, Art. Lamia, in: DNP 6 (1999) 1079f. Vgl. zu dem ganzen Gebiet E. RODE, *Psyche*, Freiburg i.Br. ²1898, Repr. Darmstadt 1991, Anhang 6. Die Geschichten von Mormo und Lamia sind in der Umgangssprache wie in der philosophischen Literatur sprichwörtliche Ammenmärchen, die vor der Aufklärung nicht bestehen können.
- 30 Vgl. *Deor. Conc.* 10: Καίτοι πάντα ταῦτα, ὃ θεοί, μέτρια. Der Kontext ist ähnlich: Die Aufnahme griechischer Halbgötter in den Olymp mag man noch hinnehmen, gänzlich unerträglich aber sind die tiergestaltigen ägyptischen Gottheiten. Für μέτριος in der Bedeutung „erträglich“ gibt es zahlreiche Belege in Prosa und Vers, vgl. LSJ s. v. III 2.
 - 31 Eine gängige Praxis in der politischen Propaganda griechischer Stadtstaaten.
 - 32 Dass die Kreter das Grab des Zeus zeigen, kommt auch in *Deor. Conc.* 6 in einer spitzen Bemerkung des Momos (des Gottes des Tadels) vor.
 - 33 Diesem Mythos liegt wohl der traditionelle und mit Stolz vertretene Anspruch der Athener zugrunde, autochthon, d. h. uransässig und nicht eingewandert zu sein. Die Erinnerung an die Einwanderung indoeuropäischer Völkerstämme in Griechenland wurde in zahlreichen Mythen bewahrt; uransässig zu sein, galt als Ausnahme und daher als etwas Besonderes. Zum Konzept der Autochthonie vgl. A. MANNZMANN, Art. Αὐτόχθονες, in: KP I (1964) 779.
 - 34 Die „Ausgesäten“ (σαπροί) waren bewaffnete Männer, die aus in Furchen gesäten Drachenzähnen hervorwuchsen. Nachdem sich der größte Teil gegenseitig getötet hatte, blieben fünf Krieger übrig, mit denen Kadmos Theben gründete und die die Urväter der thebanischen Geschlechter darstellen. Wahrscheinlich handelt es sich auch hier um den Versuch, mittels eines Mythos die eigene Autochthonie (siehe vorherige Anmerkung), in diesem Fall die der Thebaner, die ihre Stammväter als direkt der Erde entsprosst verstanden, zu behaupten und damit ein besonderes politisches Prestige zu reklamieren.
 - 35 Sprichwörtlicher Dummkopf aus Phrygien (vgl. Ps.-Lukian, *Am.* 53; Aelian, *Var. Hist.* XIII 15; Vergil, *Aen.* II 341).
 - 36 Hauptfigur des gleichnamigen (humorvollen) Gedichts, das die unglücklichen Abenteuer des tölpelhaften Protagonisten schildert.
 - 37 Einer der sagenhaften Prinzen von Eleusis, der von Demeter in die Mysterien eingeweiht wird (*Hom. Hymn. Dem.* 153; 474); nach athenischer Lokaltradition wurde er auch im Ackerbau von ihr unterwiesen und unterrichtete andere Völker darin. Sophokles hat ihm ein Drama gewidmet (fr. 596–617a Radt). Die Szene, auf die hier angespielt wird, sein Flug in einem geflügelten Wagen (vgl. Lukian, *Somn.* 15), ist ein häufiges Thema in der bildenden Kunst seit der Mitte des 6. Jh. v. Chr., vgl. G. SCHWARTZ, *Triptolemos: Ikonographie einer Agrarien- und Mysterien-gottheit*, Graz 1987; für die Verwendung in der Literatur vgl. etwa Ovid, *Fast.* IV 497; allgemein: F. SCHWENN, Art. Triptolemos, in: PRE VIIA 1

- (1939) 213–230; N.J. RICHARDSON, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1974, 194–196.
- 38 Vgl. Herodot VI 105; vgl. Lukian, *Bis Acc.* 9.
- 39 Vgl. Platon, *Phaedr.* 229b. ἀπαρᾶζειν („rauben“) ist der älteste griechische Entrückungsterminus (vgl. Homer, *Od.* XV 250f; Pindar, *Ol.* 1,40), der vor allem das Plötzliche und Unerwartete des Geschehens zum Ausdruck bringt. Im biblisch-jüdischen Sprachraum ist er nicht so prominent (Weish 4,11; ApkEsr 5,7; ApkMos 37,3; Apg 8,39; 2 Kor 12,2.4; 1 Thess 4,17; Offb 12,5). Vgl. B. HEININGER 1996, 100–110. 246f. Für Lukian siehe noch *Dear. Iud.* 6.
- 40 Gegen Tychiades wird in § 10 aus diesem Grund tatsächlich der Asebievorwurf erhoben.
- 41 Für die Wendung Eigenname mit ὁ πάνυ vgl. z. B. *Demon.* 24 (Herodes Atticus).
- 42 Die mythischen Rachegeister, die diejenigen verfolgen, die sich in besonderer Weise an sakralem Recht vergangen oder eine Blutschuld auf sich geladen haben.
- 43 Die gleiche Formulierung wie in § 2 für die klassischen griechischen Mythen. Das traditionelle griechische Kulturgut wird also, da es genauso ungläublich ist, mit den Lügengeschichten bei Eukrates gleichgesetzt. Glaubwürdigkeit ist also der Maßstab der rationalen Kritik, die auch vor althergebrachter Überlieferung nicht Halt macht, sondern auch sie hinterfragend reflektiert.
- 44 Genauso alt ist auch der Stoikerschüler Hermetimos (Lukian, *Herm.* 13), der glaubt, auf dem Weg zur wahren Glückseligkeit zu sein, sich aber zwanzig Jahre lang darum vergebens bemüht hat.
- 45 Der Gegensatz zwischen Löwe und Affe ist sprichwörtlich, vgl. etwa Platon, *Rep.* IX 590b; vgl. H. BLÜMNER, *Studien zur Geschichte der Metapher im Griechischen*, Leipzig 1891, 203. Seit Aischines 2,40 ist die Konnotation von πίθηκος eindeutig auch moralisch negativ; in der Komödie wird der Begriff, wie auch hier, oft mit der Bedeutung „Gauener“ verwendet (siehe dazu S. LILJA, *The Ape in Ancient Comedy*, *Arctos* 14, 1980, 31–38), etwa bei Aristophanes, *Ach.* 907; *Av.* 440; *Ran.* 708 u. a. Charakteristisch für den Affen sind nach antiker Auffassung Hässlichkeit, Schwäche, Bosheit und Feigheit (siehe etwa Heraklit, *FVS* 22 B 83; weitere Stellen bei BLÜMNER, 202f; W. C. MCDERMOTT, *The Ape in Antiquity*, *John Hopkins University: Studies in Archaeology* 27, Baltimore 1938). Der Löwe als klassisches heroisches Tier stellt genau das Gegenteil dar und gilt seit Homer als Symbol des heldenhaften Muts sowie der Stärke (siehe BLÜMNER, 209). Die Kyniker verglichen dementsprechend den Armen mit einem Löwen: Ps.-Lukian, *Cyn.* 15. Zum Affenbild bei Lukian vgl. auch *Pisc.* 32; 36 sowie O. SCHMIDT, *Metapher und Gleichnis in den Schriften Lukians*, Diss. Zürich, Winterthur 1897, 113. Weiteres hierzu im Rahmen des Sprachgebrauchs der „zweiten Sophistik“ bei E. SALZMANN, *Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten bei Libanios*, Diss. Tübingen 1910, 80; J. OESCH, *Die Vergleiche bei Dio Chrysostomos*, Diss. Aarau 1916, 90. Auch bei den Kirchenvätern ist dieses Bild sehr beliebt; vgl. S. GRÜN, Art. „Affe“, in: *RAC* I (1950) 158–160.

- 46 Die Schutzgöttin von Familie, Haushalt und Herd.
- 47 Die Philosophenschule in der Nachfolge des Aristoteles.
- 48 In diesem Zusammenhang ist σύντροφος ein medizinischer Fachausdruck, vgl. LSJ, s. v. 3.
- 49 Tychiades hofft natürlich, dass Antigonos als Arzt einen eher medizinisch-naturwissenschaftlichen Standpunkt vertritt.
- 50 Wörtlich: „Wenn meine Nase nicht voller Rotz ist“; idiomatisch für Stumpfsinn, vgl. Lukian, *Alex.* 20.
- 51 Der überdimensional starke und unverwundbare Löwe aus dem griechischen Mythos, den Herakles erwürgte und dessen Fell er als Umhang benutzte, nachdem er es mit den eigenen Krallen des Löwen abgezogen hatte.
- 52 So mit einem Teil der Handschriften (P, Γ^a, Φ^d). N liest, ein Leitwort der bisherigen Diskussion aufgreifend, ὄφελει, was insgesamt zu folgender Übersetzung führt: „... auf welche Art und Weise sie von Nutzen sind, wenn sie im Krankheitsfall Anwendung finden ...“
- 53 Erwägenswert ist die Konjektur von BONNER: ἐρπήτων („Beschwörungen von Gürtelrosen“) anstelle des überlieferten ἐρπετῶν („Schlangenbeschwörungen“).
- 54 Diese alten Frauen werden natürlich oft mit Zauberei in Verbindung gebracht.
- 55 In der Terminologie der Logik bezeichnet ἀπέραντος einen Fehlschluss, vgl. Philod., *De Ira* p. 97,3f Wilke; SVF II 77,21–23.
- 56 Ein Sprichwort, bei Lukian noch in *Laps.* 7, aber schon bei Aristoteles, *Pol.* V 11,1314a5 u. ö. bezeugt.
- 57 Der Atheismusvorwurf war sehr schwerwiegend; Sokrates wurde deshalb zum Tod verurteilt, weil man ihm vorwarf, er glaube nicht an die althergebrachten Götter.
- 58 Ein theologisch ausgefeiltes Plädoyer für die Akzeptanz wissenschaftlicher Medizin und Pharmazie bei gleichzeitigem Festhalten am Gottesglauben findet sich z. B. in Sir 38,1–15.
- 59 Mit den „Söhnen“ des Asklepios dürften hier die medizinisch ausgebildeten Ärzte in der Tradition des Hippokrates gemeint sein, die sich auf Asklepios als mythischen Ahnvater zurückführen (vgl. das Ärztegeschlecht der Asklepiaden). Mit den „milden Medikamenten“ (ἤπια φάρμακα) ist ein Rückbezug auf Homer, *Il.* IV 218 bzw. XI 515, beabsichtigt, wo von der Heiltätigkeit des Machaon, „des Asklepiossohnes, des unvergleichbaren Arztes“ (ebd. 194) die Rede ist. Vgl. A. KRUG, *Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike*, München 1985, 40–42; 120f.
- 60 Wörtlich: „Um (die Zeit), wenn der Markt sich füllt“. Eine häufig bezogene idiomatische Wendung für den späten Vormittag, vgl. LSJ s. v. IV. Die Mittagszeit ist eine kritische Periode, weil man glaubte, die Verbindung mit der Unterwelt sei dann unmittelbarer als sonst (auch die Schlange kommt aus einem unterirdischen Loch); im Kontext der gesamten Geschichte hat diese banal anmutende Zeitangabe also durchaus ihren Sinn. Zur Mittagszeit geht Pan um und „die Seuche, die am Mittag wütet“ (Ps 91,6 – vielleicht eine Anspielung auf den tödlichen Sonnenstich; die Septuaginta übersetzt ausdrucksstark mit δαιμονίου μεσημβρινοῦ).

- Paulus berichtet in Apg 22,6, dass seine Vision am Mittag stattgefunden habe.
- 61 Was u. U. gewisse unterweltliche Assoziationen wecken kann (das Hinabtauchen wird sowohl durch das Verb δύναι wie durch die Präposition κατά markiert), zumal Lukian es explizit erwähnt und das ganze Geschehen um die Mittagszeit spielt.
- 62 Ursprünglich stellten die „Chaldäer“ einen aramäischen Volksstamm dar, aber schon bald wurde diese ethnische Bezeichnung auf die Berufsgruppe der Priesterschaft in den babylonischen Städten, die sich besonders auf Zukunftsprognosen verstand, ausgeweitet. Zu Lukians Zeit war „Chaldäer“ nurmehr ein allgemeiner Sammelbegriff für orientalische Zauberkünstler. Vgl. A. BAUMSTARK, Art. Chaldaioi, in: PRE III 2 (1899) 2045–2062.
- 63 Eine rhetorische Floskel, denn die antike Theorie der Rede kannte das Gebot der Kürze für den narrativen Teil, damit der Zuhörer folgen und den Inhalt behalten konnte: J. MARTIN, Die antike Rhetorik. Technik und Methode, München 1974, 82f; vgl. G. CALBOLI, Art. Brevitas, in: DNP 2 (1997) 770f.
- 64 Auch hier geht es wieder darum, etwas von außen anzuheften, was Tychiades ja kurz vorher kritisiert hatte. Hier zeigt sich wohl das für die Magie typische Prinzip von Logos und Praxis: Die magische Formel wird von einer rituellen Handlung begleitet und entfaltet erst so ihre Wirkung.
- 65 In einem derartigen Ritual ist es wichtig, die Namen und evtl. auch Beinamen aller Gottheiten zu erwähnen, die irgendwie damit verbunden sind, um die Möglichkeit auszuschließen, dass die Zauberei unwirksam wird, weil man einen Namen vergessen oder ungenau ausgesprochen hat. Entsprechend finden sich in den Zauberpapyri auch etliche Listen solcher Namen; vgl. PGrM IV 1228–1264, wo die Siebenzahl eigens hervorgehoben wird; IV 3009–3086; vgl. auch Vergil, *Aen.* IV 510f.
- 66 Das Herumgehen mit purifizierenden Substanzen ist entweder apotropäisch oder bereitet den Kontakt mit unterweltlichen Mächten vor, vgl. Vergil, *Ecl.* 8,74f (hier ebenfalls dreimal: *terque haec altaria circum | effigiem duco, numero deus* [i. e. die Unterweltsgöttin Hekate] *impare gaudet*) oder auch die Inzensierung des Altars in einer katholischen Messe. Auch die Zahl drei hat sowohl in der griechisch-römischen Antike wie auch in anderen Kulturen eine magische Bedeutung, siehe Theokrit 2,43 (mit A.S.F. GOW ad loc.); Vergil, *Aen.* IV 510 (mit A.S. PEASE ad loc.); *Ecl.* 8,73–78.
- 67 Vgl. *Dips.* 3, wo Lukian sogar eine noch größere Palette von Schlangenbezeichnungen anbietet. Zur zoologischen Entschlüsselung vgl. W. RICHTER, Art. Schlange, in: KP 5 (1975) 12–17, hier: 13–15.
- 68 Das scheint eine Variation eines bekannten Gemeinplatzes der Zaubertexte zu sein: Oft ist davon die Rede, dass durch einen Zauberspruch oder eine Beschwörung Schlangen dazu gebracht werden, sich so lange aufzublähen, bis sie platzen. Dieses Kunststück wurde mit den *Marsi* assoziiert, vgl. Lucilius fr. 575f Marx; Vergil, *Ecl.* 8,71; Ovid, *Medic.* 39; Tibull I 8,20 (mit K.F. SMITH ad loc). Üblicherweise hat man in der An-

- tike Schlangen Feueratem zugesprochen (siehe z. B. Seneca, *Clem.* I 25,4), was hier genau umgedreht wird.
- 69 Das Hyperboreerland ist ein Sagenland des griechischen Volksglaubens (mit vorsichtiger Skepsis durchsetzte Zusammenstellung von Informationen bei Herodot IV 32–36; vgl. A. AMBÜHL, Art. Hyperboreioi, in: DNP 5 [1998] 802f). Es liegt am Rand der Welt, „jenseits des Nordwinds“ (Boreas), wird in der Dichtung oft erwähnt und der „alte Garten des Phoibos“ genannt; kein Schiff und kein Wanderer kann dorthin gelangen; vgl. Pindar, *Ol.* 3,16; *Pyth.* 10,29f; Sophokles, fr. 956 Radt; Scholien zu Apollonios Rhodios II 675.
- 70 Wie Jesus am See von Genesareth (Mk 6,45–51). In der griechischen Religion und Literatur ist das Schreiten über das Wasser ein altes Theologumenon, das bereits in der *Ilias* vorkommt (XIII 27–31: die Fahrt des Poseidon über das Meer, wobei die Wagenachse nicht das Wasser berührt; dieses Bild war auch in der Kaiserzeit berühmt, vgl. die Beschreibung von Philostrat, *Imag.* I 17,2; ebenso bei den Stuten des Erichthonios und Boreas: Hom., *Il.* XX 226–229; vgl. Vergil, *Aen.* VII 810f); siehe auch Moschos, *Eur.* 114; Demaratos, FGrHist 42 F 1; Nonnos, *Dion.* XXVIII 284f; Ovid, *Met.* X 654; XIV 50; übertragen auf Menschen, bes. den Perserkönig Xerxes: Dio Chrys., *Or.* 3,30f. Ein verwandtes Motiv ist das Schreiten von Gottheiten über die Erde, wobei ihr Fuß nicht den Boden berührt: *Il.* XIV 228; Nonnos, *Dion.* XXIII 125–127; 168f; XXXIX 12f. Auch in der bildenden Kunst sind solche Darstellungen häufig, etwa auf einer rotfigurigen Vase aus Petersburg oder einem Wandgemälde aus dem Goldenen Haus in Rom (die Hufe des Zeus-Stiers sind eindeutig über der angedeuteten Wasseroberfläche). Weiteres bei W. BÜHLER, Die Europa des Moschos, Wiesbaden 1960, 154f (dort auch Verweise auf Publikationen, die Abbildungen der bildlichen Darstellungen enthalten; er verweist im Index, S. 239, auf andere Stellen, an denen ein Einfluss des Moschos bei Lukian zu vermuten ist; vgl. 26f).
- 71 Vgl. die drei Jünglinge im Feuerofen in Dan 3.
- 72 Durch das eingeschobene ταῦτα (Konjekturevorschlag von H.-G. NESSEL-RATH 1984, 607) kommt das Hendiadyoin σχολῆ καὶ βάρην als „geschlossener Ausdruck“ wieder zum Tragen. Die Alternative bestünde darin, mit der Handschriftengruppe β das erste καὶ wegzulassen.
- 73 Erst durch das langsame Schreiten wird der wundersame Charakter der Erzählung ganz deutlich, denn wenn jemand schnell z. B. über glühende Kohlen läuft, halten die Fußsohlen die Hitze für eine kurze Zeit auf, und es wird kein Schmerz spürbar.
- 74 Man stellte sich die Hyperboreer oft als paradisisches Urvolk ohne Zivilisation vor, daher vielleicht die groben Schuhe.
- 75 In ἐπιδείκνυμι („aufzeigen“, vgl. das γένος ἐπιδεικτικόν, die rhetorische Prunkrede) klingt deutlich der Aspekt des Zur-Schau-Stellens mit, der vielen hellenistischen Wundergeschichten eigen zu sein scheint.
- 76 Liebes- und Schadenszauber in allen Facetten, die beide von Unterweltsg Geistern bewirkt wurden, waren in der hellenistischen Welt die wohl beliebtesten beiden Anwendungsgebiete für Magie, wie aus zahlreichen Zauberpapyri hervorgeht. Teilweise haben einzelne Züge sogar in die

- hohe Literatur Einzug gefunden, man denke an Theokrits zweites *Idyll* und dessen Imitation, Vergils achte *Ekloge*, wo mit zauberischen Mitteln ein Geliebter zurückgebracht werden soll.
- 77 Wenn der Tote schon länger tot ist, wirkt die Erweckung natürlich besonders eindrucksvoll. So ist es auch bei Lazarus „schon der vierte Tag“ (Joh 11,39). Nach dem jüdischen Volksglauben bedeutete der Todeszustand über den dritten Tag hinaus eine völlige Auflösung des Lebens, und die Seele, die bis dahin über dem Körper schwebte, verlässt ihn (vgl. KohR 12,6; LevR 18,1). Vgl. C.K. BARRET, *Das Evangelium nach Johannes*, Berlin/Göttingen 1990, 398.
- 78 Eine Unterweltsgöttin, die oft mit Schwarzer Magie assoziiert wird.
- 79 Den Mond vom Himmel herunterzuholen war der berühmteste Topos der antiken Zauberliteratur; vielfach war er mit Thessalien assoziiert (siehe D.E. HILL, *The Thessalian Trick*, in: *Rheinisches Museum* 116, 1973, 221–238). Bezeichnend ist, dass dieses Klischee, wie auch hier, immer irgendwie in Zusammenhang mit Liebeszauber steht (vgl. Tibull I 2,43; Properz I 1,19).
- 80 Die Handlung spielt hier wohl in der Oberschicht, denn nur diese konnte sich als Zeitvertreib ein damals für die jeunesse dorée zum guten Ton gehörendes Philosophiestudium erlauben: Die Schüler bezahlen für den Unterricht, den der jeweilige Philosophielehrer öffentlich anbietet, „Lehrgeld“ (vgl. Lukian, *Herm.* 9–11).
- 81 Die Muße, σχολή, die für die Philosophie erforderlich ist, verwendet er auf Liebschaften: ἔρωσ ... ἀπησχόλησεν αὐτόν.
- 82 Mit ἀναλύειν könnte auf die „Analytica“, also die Logik des Aristoteles angespielt sein. Dann käme hier das peripatetische Curriculum zum Vorschein: Am Anfang steht das Studium der Logik, dann das der Physik („Physikvorlesung“), am Ende und Höhepunkt schließlich das der Metaphysik. Der Vorlesungsstil war gängige Methode im antiken Philosophiestudium, auch z. B. der überlieferte Text der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles besteht zum großen Teil aus Vorlesungsmitschriften.
- 83 Das enge Verhältnis von Lehrer und Student und die Teilhabe selbst an den persönlichsten Fragen des anderen ist für die antiken Philosophenschulen vielfach bezeugt. Auch Sokrates nimmt am Liebesleben der mit ihm Assoziierten regen Anteil, vgl. etwa sein Verhältnis zu Alkibiades, wie es in Platons *Symposion* beschrieben ist. Dass der Lehrer aber dann einen professionellen Wundertäter anheuert, wendet diesen Gemeinplatz natürlich ins Absurde.
- 84 Das Vokabular ist erotisch: τυγχάνειν bezeichnet, wie ἔχειν, im *sermo amatorius* nicht nur eine Liebesbeziehung, sondern auch (und besonders) den Liebesakt selbst.
- 85 Vermutlich ist dabei an das Peristyl gedacht.
- 86 Wie die Mittagszeit ist auch die Mitternacht als zweites Extrem des Tagesablaufs eine Schlüsselzeit für die Geisterbeschwörung.
- 87 Auch hier dient wohl die Zeitangabe, wie am Ende von § 13 („längst Verstorbene“), dazu, den wunderlichen Charakter der Beschwörung hervorzuheben: Alexikles ist nun schon eine gewisse Zeit sicher tot. Zudem ist die Sieben eine magische Zahl. Vermutlich war ein Teil der Anzahl

- lung, die vorher erfolgen musste, für das Opfer bestimmt, durch dessen Blut der Totengeist des verstorbenen Vaters beschworen wurde, ähnlich wie in der *Nekyia* der *Odyssee* (Buch XI), wo die Geister der Verstorbenen zur Oberwelt hinaufsteigen, angezogen von dem Blut des Opfers, das Odysseus vorher dargebracht hatte und das ihnen kurzfristig Lebenskraft verleihen konnte (der Volksglaube sieht in Blut, wie auch z. B. in Milch oder Sperma, einen Träger der Lebenskraft).
- 88 Kein Wunder: Ehebruch – und zu diesem Tatbestand musste der erotische Wunsch des Glaukias führen – wurde nach griechischem Recht schwer bestraft.
- 89 Der legendäre vielköpfige (die Quellen schwanken zwischen 3 und 100 Köpfen) Höllenhund, der den Eingang zur Unterwelt bewacht (siehe Hesiod, *Theog.* 310–312; 769–773) und die Ankommenden freundlich umwedelt, aber keinen hinauslässt.
- 90 Dass Götter vielgestaltig erscheinen, ist ein altes griechisches Theologumenon, schon bei Homer nehmen sie jeweils andere Formen an, bald menschliche, bald tierische; besonders betont wird dies in Homer, *Od.* XIII 313; XVII 485; Nonnos, *Dion.* XXXI 118f; Ovid, *Met.* XII 556. Am bekanntesten ist vielleicht der Meerereis Proteus in der *Odyssee*, der sich dauernd verwandelt (vgl. IV 417–422). In *D. Deor.* 20[12],1 (vgl. 9[6],3) bemerkt Lukian, dass Eros imstande sei, Zeus verschiedene Gestalten zu verleihen. Vgl. aber auch den Komplex über die Vielgestaltigkeit Christi in den Johannesakten 88–93 (3. Jh.).
- 91 Wohl in Form der kleinen geflügelten Putten, die man auf zahllosen hellenistischen und spätantiken Sarkophagdarstellungen sehen kann.
- 92 Vielleicht klingt hier im Klopfen an der Tür ein erotisches Motiv aus der literarischen Form des Paraklausithyrans an, das in der römischen Elegie, die sich zum großen Teil an die nur äußerst fragmentarisch überlieferte hellenistische Dichtung anlehnt, gut bezeugt ist (z. B. *Anthologia Palatina* V 23; 145; Horaz, *Carm.* III 10). Normalerweise klopft der Liebhaber bei der Geliebten an die Tür oder behängt sie mit Kränzen, ihm wird jedoch der Eintritt verwehrt, worauf eine Schelte der grausamen Tür o. ä. samt Klage über die Übernachtung des Liebhabers draußen auf der Schwelle folgt. Auch Lukian selbst beschreibt eine solche Szene in *Bis Acc.* 31, dort auch das Klopfen; vgl. Theophrast, *Char.* 27. Indem er die verliebte Chrysis an die Tür klopfen lässt, greift Lukian also ein geradezu sprichwörtliches Klischee der erotischen Literatur auf, dreht es aber pointiert um und schildert eine verliebte *Frau*, die bei einem *Mann* anklopft, was vielleicht nochmals das Abstruse dieser Szenerie hervorhebt.
- 93 Der ganze Spuk ist also mit dem Hahnenschrei vorbei. Das ist religionsgeschichtlich sehr bedeutsam, denn am Morgen offenbart sich nach altorientalischem und somit auch alttestamentlichem Verständnis Gottes Hilfe (B. JANOWSKI, Rettungsgewissheit und Epiphanie des Heils: Das Motiv der Hilfe Gottes „am Morgen“ im Alten Orient und im Alten Testament [WMANT 59], Neukirchen-Vluyn 1989), beim Hahnenschrei muss die Finsternis weichen und die Wahrheit wird offenbar, etwa das Versagen des Petrus (Mk 14,66–72). Der Morgenhymnus *Aeterne rerum conditor* des Ambrosius bringt diese ganze Stimmung zum Ausdruck:

Der Morgenstern erleuchtet das Firmament und vertreibt so das Dunkel der Nacht (8–12), der Schiffer schöpft neue Kraft, weil sich das tobende Meer beruhigt (13–16), die Hoffnung kehrt den Menschen zurück, Gesundheit den Kranken, Vertrauen den Gefallenen – Räuberei, Lug und Trug haben keinen Platz mehr (21–24). Entsprechend müssen, wie Lukian plastisch schildert, auch die Unterweltsgeister, ihrer Kraft beraubt, zurückfahren.

- 94 Sie ist ja schließlich verheiratet und muss zurück zu ihrem Mann.
- 95 Die Autopsie galt als wichtige Versicherung der Glaubwürdigkeit; auch in den Wundergeschichten in den *Philopseudeis* kommt sie immer wieder vor. Zu dem Topos der Augenzeugenschaft (mit besonderer Beachtung der christlichen Literatur) vgl. W. SPEYER, *Die literarische Fälschung im Altertum*, München 1971, 50–56.
- 96 Vgl. die Problematisierung dieses Motivs in der Thomas-Perikope (Joh 20,29): „Weil du mich gesehen hast, glaubst du. Selig, die nicht sehen und dennoch glauben.“
- 97 Dass sich Chrysis für eine Unmöglichkeit – das Hyperboreerland ist „weder zu Schiff noch zu Fuß“ (Pindar, *Pyth.* 10,29) zu erreichen – auch noch zu einem Spottpreis anheuern lässt, allein aus erotischem Verlangen, spricht für sich.
- 98 Eisen gilt im Volksglauben vieler Kulturen als Abwehrmittel gegen Hexerei, böse Geister usw., möglicherweise weil man glaubte, dass es sich bei diesem Material um ein Stück Erde handle, das durch Feuer geläutert sei, vgl. P.M. McNUTT, *The Forging of Israel. Iron Technology, Symbolism and Tradition in Ancient Society* (JSOT.S 108), Sheffield 1990, 44–46, bes. 46.
- 99 Ob hier auf Jesus von Nazareth angespielt wird, ist in der Forschung verschiedentlich erwogen worden, im Prinzip aber sehr unwahrscheinlich, da zum einen von Jesus nie gesagt wird, dass er Geld für seine Taten genommen habe, zum anderen aber der syrisch-palästinische Raum etliche Wundertäter hervorgebracht hat, etwa Apollonios von Tyana.
- 100 Der Begriff „Sophist“ ist schillernd; er kann bedeuten: a) professioneller Redner (*Demon.* 12; *Rh. Pr.* 1), wie Lukian sich auch selbst als solchen bezeichnet (*Apol.* 15); b) Fachmann auf einem bestimmten Gebiet (so wohl auch hier; *Vit. Auct.* 12; *Luct.* 20); c) Scharlatan (*D. Mort.* 11[16],5; *Jupp. Conf.* 19; *Peregr.* 32). In der Periode der „Zweiten Sophistik“ im 2. Jh. n. Chr. war „Sophist“ ein Ehrentitel.
- 101 Der Nachsatz hebt ironischerweise das Kommerzielle hervor; zunächst denkt man, es handle sich um einen echten Philanthropen, der sich aus Menschenfreundlichkeit der Kranken annehme. Freilich klingt das professionelle Element schon in der Bezeichnung „Sophist“ an.
- 102 Eine übliche Verfahrensweise, daher auch Exorzismus (von ὄρκος: „Eid“).
- 103 Nach der platonischen Lehre gelangt der Philosoph durch umfassendes Studium und eine funkenhafte göttliche Intuition einst zur Schau der „Ideen“ der Dinge, d. h. materieller Gegenstände (Tisch, Stuhl usw.) wie auch immaterieller (Gerechtigkeit, Tapferkeit, Zahlen etc.). Er weiß

- also dann, wie z. B. die Gerechtigkeit „aussieht“ und kann alles menschliche Handeln danach beurteilen.
- 104 Für den platonischen Philosophen dagegen erscheinen die Ideen hell und klar, die Schatten entsprechen der Empirie.
- 105 Die Nennung des vollen Namens erfolgt oft in besonders feierlichen Situationen oder in der Parodie auf solche. So redet auch Sokrates in Platons Dialogen seine Gesprächspartner manchmal ironischerweise mit ihrem Namen samt Patronym an. In unserem Fall werden über den Vaternamen des Eukrates, Δειῶν („Schrecklicher“), Assoziationen zu den eben erzählten Horrorgeschichten hergestellt, etwa zu § 16, wo davon die Rede war, dass der Syrer durch seine Dämonenaustreibungen Menschen von ihren „Schrecknissen“ (δεινῶν) befreit.
- 106 Zum Haus gehörte die Familie samt Sklaven, die im antiken Griechenland oft am Leben der Familie teilnahmen.
- 107 Dieses Attribut bezeichnet – im Gegensatz zum ἀγαματοποιός („Götterstatuenbildner“) – das künstlerische Spezialgebiet des vor allem in Bronze arbeitenden Demetrios aus dem Athener Stadtteil Alopeke (4. Jh. v. Chr.). Berühmt war er wegen des Verismus seiner Portraits; vgl. R. NEUDECKER, Art. Demetrios (42), in: DNP 3 (1997) 443.
- 108 Zu τὴν δισκοφόρον dürfte gemäß dem bekanntesten Darstellungstyp (vgl. P. PRESTON, Lexikon antiker Bildmotive, Darmstadt 1997, 34) χεῖρα zu ergänzen sein.
- 109 Tychiades bewegt sich hier in Vorstellungen und Begriffen der Kunstkritik seiner Zeit. Dass Statuen so lebensecht sind, dass sie wirklichen, sich bewegenden Menschen „gleichen“, findet sich regelmäßig in Beschreibungen von Kunstwerken: Homer, *Il.* XVIII 548; Hesiod, *Theog.* 584; Theokrit 1,41; Apollonios Rhodios I 739; 764; Vergil, *Aen.* V 254; Nonnos, *Dion.* XXV 443; Moschos, *Eur.* 47. Solche Bildbeschreibungen sind in Kaiserzeit und Spätantike sehr häufig, vgl. etwa die *Eikones* des Philostrat; auch das zweite Buch der *Anthologia Palatina* enthält eine ausführliche Beschreibung der Statuen eines öffentlichen Gymnasiums durch Christodoros von Koptos in Hexametern. Dort werden fast bei jeder Statue die seelischen Regungen (Staunen, Trauer, Zorn usw.) des Menschen hervorgehoben, den sie darstellt, so als ob das Abbild selbst lebendig wäre. Zu den Bildbeschreibungen Lukians vgl. V. ANDÒ, Luciano critico d'arte, Palermo 1975, bes. 83; S. MAFFEI, Luciano di Samosata. Descrizioni di opere d'arte, Torino 1994, bes. XIX, Anm. 27 und 29.
- 110 Zu Myron aus Eleutherai, tätig im 5. Jh. v. Chr., Meister der Tierdarstellung, vgl. R. NEUDECKER, Art. Myron (3), in: DNP 8 (2000) 600.
- 111 Während Tychiades mit δισκεύων einfach die Darstellung beschreibt, verwendet Eukrates mit δισκοβόλος den Fachausdruck für das Genrebild und zeigt sich damit zugleich als Kenner des Metiers.
- 112 Einer der berühmtesten Bildhauer der Antike, tätig zwischen 450 und 410 v. Chr. u.a. für die Städte Argos, Athen, Ephesus und Olympia; ein Meister der Ponderation, d.h. der Verteilung des Körpergewichts auf gewichttragende und entspannte Glieder (Stand- und Spielbein). Entsprechende kunsttheoretische Reflexionen hat er in seinem verschollenen Werk „Kanon“ niedergelegt. Bei der hier beschriebenen Figur handelt es

- sich um die Darstellung eines Athleten, wie er sich gerade eine Binde (wohl ein Geschenk als Ausdruck persönlicher Bewunderung) um den Kopf legt. Deshalb wird die Figur kurz auch „Diadumenos“ genannt. Plinius nennt sie bei der Aufzählung der Werke Polyklets an erster Stelle (*HN* XXXIV 55f). Einen Eindruck von Polyklets Werken kann man vor allem über römische Kopien gewinnen. Vgl. P. DE BOL, *Diadumenos*, in: H. BECK u.a. (Hrsg.), *Polyklet. Der Bildhauer der griechischen Klassik*, Frankfurt a.M. 1990, 206–212 (mit Abb.).
- 113 Harmodios und Aristogeiton, die traditionell als Tyrannenmörder und Garanten der athenischen Freiheit in Bild und Gesang verehrt wurden, weil sie den Peisistratiden Hipparchos, der zusammen mit seinem Bruder Hippias die Tyrannis ihres Vaters Peisistratos übernommen hatte und anscheinend eher für Kunst und Kultur zuständig war, 514 v. Chr. ermordeten. Der politische Hintergrund ist unklar, fest steht aber, dass diese Verehrung kein *fundamentum in re* hat, da die Regierung des überlebenden Bruders Hippias nach der Ermordung des Hipparchos noch wesentlich strenger geworden ist. Athen wurde erst 510 durch die (möglicherweise bestochenen) Spartaner unter König Kleomenes und die Familie der Alkmeoniden befreit, wodurch der berühmten Demokratie der Weg eröffnet wurde. Siehe B. FEHR, *Die Tyrannentöter*, Frankfurt/M. 1984. Diese Stelle bei Lukian bezeugt, dass auch im 1. Jh. n. Chr. ihre Bildnisse zum Repertoire vornehmer griechischer Haushalte gehörten. Bei all den in § 18 erwähnten Kunstwerken der namhaften griechischen Klassiker wird es sich wohl um Kopien handeln; zur Diskussion vgl. M. WEBER, *Die Gruppe der Tyrannenmörder bei Lukian*, in: *Archäologischer Anzeiger* 54 (1983) 199f.
- 114 Thukydides erwähnt in I 29,2 unter den korinthischen Befehlshabern der Kerkyra-Offensive einen Aristeus, Sohn des Pellichos.
- 115 Die Handschriftengruppe β scheint den Tempuswechsel „*War* jener beste Pellichos denn auch ein Arzt? – Er *ist* es, und ...“, womit das noch anhaltende gegenwärtige Wunderwirken herausgestellt werden soll, nicht zu verstehen und schreibt deshalb anstelle von $\eta\nu$ („er war“) die Fragepartikel η , zieht $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ als Verb zum Fragesatz und lässt das folgende $\kappa\alpha\iota$ weg: „Ist etwa ... Arzt? – Spotte nicht ...“
- 116 Es ist für die griechischen Götter charakteristisch, dass sie Krankheiten senden und auch wieder von ihnen heilen. Im ersten Buch der *Ilias* etwa schickt Apollon eine Seuche ins griechische Heerlager, weil der Griechenfürst Agamemnon einen Apollon-Priester entehrt hatte, nach der förmlichen Versöhnung mit dem Priester und einem Sühneopfer an den Gott nimmt er die Seuche wieder fort. So galten auch etwa Artemis und Demeter als Heilgöttinnen für Frauen, da sie sowohl das Kindbettfieber und andere Krankheiten senden als auch davor erretten können. Terminologisch wird dieser Sachverhalt an unserer Stelle mit den dämonologischen Fachbegriffen „Eripompe“ ($\epsilon\pi\acute{\iota}\mu\epsilon\mu\epsilon\iota\nu$) und „Aporompe“ ($\acute{\alpha}\rho\omicron\mu\acute{\epsilon}\mu\epsilon\iota\nu$) zum Ausdruck gebracht.
- 117 Den Text durchzieht ein Wortspiel zwischen $\acute{\alpha}\nu\delta\rho\iota\acute{\alpha}\varsigma$ (Statue), $\acute{\alpha}\nu\eta\rho$ (Mann) und $\acute{\alpha}\nu\delta\rho\epsilon\iota\omicron\varsigma$ (tapfer, mannhaft, stattlich).

- 118 Das Umkreisen hat eine magische Bedeutung, vgl. den babylonischen Schlangenbeschwörer in § 12.
- 119 Talos ist eine kretische Sagengestalt; dem Mythos zufolge hat ihn der Schmiedegott Hephaistos aus Bronze geschaffen, damit er dem sagenhaften König Minos als Wächter der Insel Kreta diene. Seine Aufgabe bestand darin, alle Fremdlinge zu töten. Seine einzige verwundbare Stelle war eine Ader, die ihm vom Nacken hinunter in den Knöchel lief und dort durch eine Haut oder einen Nagel gesichert wurde. Medea hat ihn getötet: Apollonios Rhodios IV 1638–1688; Apollodor I 140f. Die Darstellung auf dem „Taloskrater“, einer rotfigurigen Vase (ca. 410 v. Chr.), ist hochberühmt. Siehe auch M.C. VAN DER KOLF, Art. Talos (1), in: PRE IVA 2 (1932) 2080–2086. Eine nette Ironie ist, dass Tychiades gerade den *mörderischen* Talos nennt, wo doch Eukrates eben hervorgehoben hat, dass die Statue niemandem etwas antue.
- 120 Die Statuen des legendären Künstlers Daidalos galten im Volksmund als so lebendig, dass man glaubte, sie bewegten sich. Vgl. R. KASSEL, Dialoge mit Statuen, in: Ders., Kleine Schriften (hrsg. von H.-G. NESSELRATH), Berlin/New York 1991, 140–153, hier: 143–145.
- 121 Der Raub von Tempelschätzen wurde nach griechischem Recht schwer bestraft.
- 122 Nach der Logik der Geschichte scheint das also der spezielle Zuständigkeitsbereich der Pellichos-Statue gewesen zu sein. Die Verehrung von zahlreichen lokalen Heilheroen mit Dankeserweisen in Form von Weihgaben war in der griechischen Volksfrömmigkeit weit verbreitet; deren Wirkkräfte blieben normalerweise auf die örtlichen Heiligtümer, wo sie auch bestattet waren, beschränkt.
- 123 Das macht die Tat noch schamloser – obwohl die magischen Fähigkeiten der Statue dem Sklaven bekannt waren, versuchte er dennoch, sie zu berauben.
- 124 Ein typischer Fall von „göttlicher Gerechtigkeit“, wie sie auch der griechische Volksglaube oft empfand – die Strafe der Götter und Heroen wirkt sich bereits im Diesseits aus. Vgl. zum Topos des üblen Todes des Verbrechers W.-H. FRIEDRICH, Der Tod des Tyrannen. Die poetische Gerechtigkeit der alten Geschichtsschreiber – und Herodot, in: Antike und Abendland 18, 1973, 97–129, Repr. in: DERS., Dauer im Wechsel, Göttingen 1977, 336–375.
- 125 D. h. des sagenhaften kretischen Königs aus grauer Vorzeit, vgl. § 19.
- 126 Ein typisches Entmythologisierungsargument: Die Kenntnis der Beschaffenheit eines Dings und dessen, der es gefertigt hat, bewahren vor übernatürlicher Spekulation.
- 127 Die antiken Ärzte betrachteten Hippokrates als Begründer der wissenschaftlichen Medizin, vgl. Anm. 59.
- 128 Hier wird ἀγαπᾶω im in der paganen Welt üblichen Sinn gebraucht.
- 129 Verstorbene und Heroen, also Menschen mit einer übermäßigen Kraft, werden nicht mit Opfern (θύειν) bedacht, sondern mit Gaben an ihrem Grab (ἐνναγίζειν), etwa einem Mischtrank aus Honig und Milch oder einem Kranz am Grabstein, da sie an ihr Grab gebunden galten; nur in ganz wenigen Ausnahmefällen sind Heroen vergöttlicht worden (etwa der

- Heilgott Asklepios oder der Übelbezwinger Herakles). Wirkliche Opfer, also das Schlachten und Verbrennen von Tieren, war den Göttern vorbehalten. Den Status erkennt man also am Typ des Opfers. Tychiades macht geschickt auf einen Bruch in der inneren Logik der Geschichte aufmerksam, auf den seine Gesprächspartner gar nicht eingehen, sondern ihren Lapsus durch eine noch haarsträubendere Geschichte (im wahrsten Sinn des Wortes) kaschieren wollen.
- 130 Präzise Datierungen gehören zu Visionsberichten auch in der prophetischen und apokalyptischen Literatur, vgl. Ez 1,1–3; Am 1,1; Hos 1,1; Jes 6,1; Jer 1,1–3; 26,1; 42,7; Ez 3,16; 8,1; Sach 1,1; 7,1; 4 Esr 3,1; syrBar 1,1; 2 Kor 12,2.
- 131 Hundegebell ist oft mit Zauberei verbunden, und Hunde galten als Begleiter der Unterweltsgöttin Hekate, vgl. S.I. JOHNSTON, Art. Hekate, in: DNP 5 (1998) 267–270.
- 132 Also rund 100 Meter!
- 133 οἱ ἀμφί/περί + Acc. ist im kaiserzeitlichen Griechisch meist nur eine umschreibend redundante Bezeichnung der Personen, die hinter der Präposition genannt sind, eine Spracheigentümlichkeit, die schon recht früh beginnt, vgl. S. RADT, OI (AI etc.) + Acc. nominis proprii bei Strabon, in: ZPE 71 (1988) 35–40.
- 134 Bart und graues Haar sind üblicherweise Zeichen des Alters und der Altersweisheit, das Kindliche dagegen symbolisiert Unbeholfenheit und mangelnde geistige Reife bei gleichzeitiger unverbrauchter Jugend. Der *puer senex* war entweder ein Ideal, das beide Aspekte vereinte, oder auch Zeichen des Verfalls, z. B. in Hesiods Weltalterbeschreibung (*Op.* 130f; 181) – die Abnormität des Eisernen Zeitalters manifestiert sich auch darin, dass zuletzt Kinder mit grauen Schläfen zur Welt kommen. Siehe zu der ganzen Thematik C. GNILKA, Art. „Greisenalter“, in: RAC 12 (1983) 995–1094.
- 135 Bereits in Platons Mythos des Er (*Rep.* X 614b–621b) geprägter Terminus für die Verbindungskanäle zwischen Diesseits und Jenseits; vgl. B. HEININGER 1996, 104–108.
- 136 Der „Feuerstrom“ der Unterwelt.
- 137 Den Platoniker Ion interessiert naturgemäß das Schicksal der ψυχή, des unsterblichen Personenkerns, nach dem Tod, ein Thema, das besonders die platonischen Dialoge um die mittlere Schaffensperiode (*Phaidon*, *Staat*) stark beschäftigt hat.
- 138 Ein geprägter Zug, der auch in anderen Jenseitsvisionen auftaucht.
- 139 Schon bei Homer (*Od.* XI 539) genannt. Asphodelos, ein weißes Liliengewächs, wurde als heilige, der Persephone geweihte Pflanze des Totenreiches gern auf Gräber gepflanzt.
- 140 Der Platoniker Ion benutzt die Jenseitsvision des Eukrates als Bestätigung der platonischen Lehre von der Fortexistenz der Seelen Verstorbener im Jenseits, wohingegen Epikur nach dem Tod einen vollständigen Zerfall des gesamten Menschen in seine ausschließlich materiellen Bestandteile annahm. Die platonische Vorstellung ist freilich wesentlich komplizierter – nach Platon erwartet die Seele eines jeden Verstorbenen in der Unterwelt ein individuelles Gericht über ihr Leben auf Erden mit

- entsprechender Belohnung oder Strafe; nach einer gewissen Verweildauer folgt die Reinkarnation als Mensch oder Tier. Dass Anhänger einer Philosophenschule sich für das Schicksal ihres Gründers interessieren, scheint üblich gewesen zu sein, vgl. für Lukian noch *Alex.* 25: Ein Epikureer fragt den Pseudopropheten Alexander über Epikur (obwohl nach epikureischer Lehre eindeutig ist, dass der Tod die vollständige Zerstörung des Menschen bedeutet) und bekommt die Antwort, dass dieser im Hades gefesselt im Schmutz liege.
- 141 Sokrates' Hässlichkeit war sprichwörtlich und hat in der Ikonographie verschiedene Ausdrucksweisen gefunden. Ein weiteres häufiges Klischee, das hier nicht erwähnt wird, sind seine angeblichen Glupschaugen.
- 142 Wie es beim Gallenfieber, einer im Mittelmeergebiet sehr verbreiteten Species, die sprechend καύσοç genannt wird, der Fall ist.
- 143 Die Geister der Toten werden nach dem griechischen Volksglauben von Hermes in den Hades gebracht, aber auch lebende Jenseitswanderer haben traditionell einen Führer zur Seite, der sie durch die Unterwelt bzw. die Welt des Jenseits geleitet und ihnen Erklärungen gibt (*angelus interpres*).
- 144 Ein Vorzeitheld, der sein Privileg, mit den Göttern speisen zu dürfen, nach Auskunft der mythologischen Traditionen auf unterschiedliche Weise missbrauchte: Entweder verriet er die vertraulichen Tischgespräche der Götter, stahl ihre Speisen (Nektar und Ambrosia) oder stellte sie auf die Probe, indem er seinen Sohn Pelops tötete und ihnen als Speise vorsetzte, um zu sehen, ob sie davon essen würden. Seine Strafe besteht darin, in der Unterwelt in alle Ewigkeit Hunger und Durst leiden zu müssen, wobei sich Früchte und Wasser in seiner Reichweite immer dann entziehen, wenn er die Hand danach ausstreckt. Tantalos, Tityos und Sisyphos sind die „klassischen“ Bűßergestalten des griechischen Mythos; in dieser Kombination, allerdings in einer leicht veränderten Reihenfolge (Tityos – Tantalos – Sisyphos) treten sie schon in der Unterweltsvision des Odysseus (Homer, *Od.* XI 576–600) auf.
- 145 Tityos war der Sohn der Erde, Gaia, der es auf Zeus' Bettgenossin Leto abgesehen hatte und zur Strafe dafür in der Unterwelt in Ewigkeit auf neun Furchenlängen hin ausgestreckt daliegt, wobei ihm zwei Geier von beiden Seiten die Leber (nach altgriechischer Anthropologie der Sitz der Begierde, es handelt sich bei der Strafe also um einen *contrapasso* im engen Sinn) auffressen, ohne dass er sich wehren könnte.
- 146 Der legendäre Gründer Korinths, der wegen seiner Schläue und Dreistigkeit berühmt war und noch den Tod selber mehrfach zu betrügen versuchte, um ihm zu entgehen. Daher erleidet er in griechischen Unterweltsvorstellungen die ewige Strafe, einen großen und schweren Felsen einen Hügel heraufrollen zu müssen, wobei aber der Felsen kurz vor dem Gipfel wieder hinunterrollt.
- 147 Sohn des Zeus und der Aigina, sagenhafter Gründer der Insel Ägina. Wegen seiner vorbildlichen Gerechtigkeit und Frömmigkeit stellte man sich ihn als einen der Totenrichter in der Unterwelt vor.
- 148 Der Unterweltsfährmann, der die ordnungsgemäß begrabenen Toten in einem Kahn über den Unterweltsfluss befördert.

- 149 Die griechischen Göttinnen des Schicksals, deren Fäden das Los des Weltgeschehens bestimmen, etwa den Parzen der römischen und den Nornen der germanischen Mythologie vergleichbar.
- 150 Vgl. Anm 42.
- 151 Ursprünglich eine selbständige Gottheit (der personifizierte Reichtum, *πλοῦτος*), die aber schon während des 5. Jh. v. Chr. mit dem Fürsten der Unterwelt, Hades, gleichgesetzt wurde (z. B. in Sophokles, *Ant.* 1200; Platon, *Gorg.* 523a). Der Unterweltsgott galt als unendlich reich und königlich (daher hier auch der Vergleich mit einem König), weil ja alles zu ihm eingeht.
- 152 Wie u. a. in der nordischen Mythologie hängt die Lebensdauer eines Menschen von der Länge eines ihm bei der Geburt zugewiesenen Fadens ab. Nach altgriechischer Vorstellung sind die Ereignisse innerhalb dieser Lebenszeit z. T. durchaus kontingent, wenn auch der Zeitpunkt des eigentlichen Todes – der freilich immer noch früher erfolgen kann – feststeht. Dass aber jemand über die ihm zustehende Zeit hinaus lebt, ist schon für Homer eine empfindliche Störung der Weltordnung, die die Götter, die Wahrer des Schicksals, nicht hinnehmen dürfen.
- 153 Wörtlich: „Spindel“, von der der Lebensfaden abgesponnen wird.
- 154 Also jemand, der ganz bestimmt tot war.
- 155 Epimenides war ein legendenumrankter Kreter der archaischen Zeit (frühes 6. Jh. v. Chr.), über den zahlreiche Wunder berichtet werden (FGrHist 457), so etwa seine hohe Lebenszeit (je nach Quellen 154, 157 oder sogar 299 Jahre), von der er einen beträchtlichen Teil (40 oder 50 Jahre) schlafend in einer Nymphengrotte verbracht haben soll (vgl. Lukan, *Timon* 6); der Name ist redend: *ἐπιμένειν* bedeutet „bleiben“. Angeblich soll er, wie auch andere archaische Weise und Wundertäter, in der Lage gewesen sein, bewirkt zu haben, dass seine Seele den Körper verließ und zurückkehrte, wann immer er es wollte. Bekannt wurde er vor allem durch seine Entsühnung Athens von dem Kylon-Frevel. Vgl. E.-R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951, 140–147.
- 156 In Athen also mindestens 18 Jahre alt: Ursprünglich waren die Epheben eine der verschiedenen Altersklassen; ab dem vierten Jahrhundert v. Chr. (von ca. den 330er Jahren an) gab es ein offizielles und auch rituell institutionalisiertes Epheben-System, das jungen Männern („Epheben“) ab achtzehn Jahren eine ursprünglich zweijährige (ab 282 v. Chr. einjährige) militärische Ausbildung auferlegte. Im dritten Jahrhundert v. Chr. war die Ephebeia ein Verband junger Leute aus der Oberschicht und bot zusätzlich einen gewissen allgemein bildenden Unterricht, wobei zumindest für Athen der militärische Charakter mehr und mehr verblasste. In der nachklassischen Zeit war die Ephebeia hauptsächlich als Ausdruck des sozialen Status schwerlich mehr als ein Medium, der heranwachsenden Generation eine gewisse „hellenische“ kulturelle Identität zu verleihen (Teilnahme an Kultveranstaltungen, Festen und Wettkämpfen).
- 157 Präzise bezeichnet *θρόνος* einen Stuhl mit Armstützen und hoher Lehne.
- 158 Feuerbestattung war ab der homerischen Zeit üblich, vgl. W. KIERDORF, Art. Bestattung, in: DNP 2 (1997) 587–592, hier: 589f.

- 159 Den Dialog *Phaidon*, der am Tag von Sokrates' Hinrichtung spielt und mit einer Reihe verschiedener Argumente die Unsterblichkeit der Seele beweisen will und ausführlich die Schönheit des jenseitigen Lebens darlegt. Der einfühlsame Ton dieses literarischen Meisterwerks machte es zu einem hochberühmten und beliebten Trostbuch in der gesamten Antike. Zu dem Titel Περὶ ψυχῆς siehe *Anth. Pal.* VII 471; Pap. Oxy. 2087,22.
- 160 D. h. der „kleine Eukrates“.
- 161 In diese Geschichte spielt womöglich die archaische Vorstellung hinein, dass ein toter Mensch erst dann in Frieden ruhen kann, wenn sein Leichnam verbrannt oder begraben ist – so erscheint etwa in der *Ilias* Patroklos seinem Freund Achill und bittet ihn, endlich für seine Verbrennung zu sorgen (XXIII 65–76). Lukian überträgt dieses Motiv ironischerweise von dem Leichnam selbst auf ein Kleidungsstück, das der Verstorbenen zu Lebzeiten gehörte.
- 162 Fachbegriff für einen dramaturgischen Kunstgriff aus der griechischen Tragödie (lat. *deus ex machina*), besonders der des Euripides: Wenn sich gegen Ende des Stücks die Konflikte so verdichtet haben, dass eine Lösung von menschlicher Seite nicht mehr möglich ist, wird eine Gottheit mittels einer Seilwinde auf die Bühne herabgelassen und entwirrt die Problematik.
- 163 Das würde man bei einer Versammlung von Anhängern der verschiedensten Philosophenschulen auch erwarten, denn normalerweise werden Dialoge mit Sprechern verschiedener philosophischer Provenienz in der antiken Literatur dazu verwendet, eine Problemstellung aus unterschiedlichen Blickwinkeln zu erörtern.
- 164 Die διατριβή ist eine philosophische Unterredung, zumeist über ein ethisches Thema, wie es für Diskussionen unter Philosophen verschiedener Anschauungen mindestens seit dem Hellenismus üblich ist. Die Ironie liegt darin, dass Arignotos die Hintertreppengeschichten, die er von Eukrates und seinen Freunden „beim Eintreten“ gehört hat, mit einem mustergültigen Lehrgespräch über ein philosophisches Thema, wie es für die Situation dieser Unterhaltung ja üblich wäre, gleichsetzt.
- 165 In περινοστέω steckt die Wurzel „Rückkehr“ (νόστος), was wohl auf die archaische Vorstellung anspielt, dass die Geister derer, die durch Gewalt gestorben sind, zurückkehren, um evtl. an ihren Mördern Rache zu nehmen.
- 166 Die „Verteidigung“ (so γ) besteht in den Augen von Tychiades darin, dass Arignotos als Kriterium für den „Glauben“ das „Sehen“ der entsprechenden Phänomene nennt. Genau das liegt bei Tychiades nicht vor, wie er wiederholend ausführt. Im Gegenzug verweist Arignotos in der folgenden Geschichte sofort auf die Möglichkeit der Autopsie – auch für Tychiades. Die Konjektur von HARMON (ἀπολόγησαι) versteht die Reaktion des Tychiades im Sinn einer *Aufforderung* zur Verteidigung seiner eigenen Position.
- 167 Korinth war eine international geprägte Hafenstadt mit bunter religiöser Vielfalt und somit als Bühne von Zauber- und Wundergeschichten besonders orientalischer Provenienz geradezu prädestiniert.

- 168 Wie Arignotos selbst, dessen langes Haar Lukian sowohl bei seiner Einführung (§ 29) als auch nach dieser Erzählung (§ 32) ausdrücklich erwähnt.
- 169 Das ist die seltenere Bedeutung von *πειράομαι*.
- 170 Hier findet sich *εὐαγγελίζεῖν* (vgl. „Evangelium“) im typischen Sinn.
- 171 Ungefähr sechs Fuß, also rund 185 cm.
- 172 Vgl. CPG I A 90 und Lukian, *Timon* 41; *Herm.* 71; *Zeux.* 2.
- 173 Demokrit aus Abdera (ca. 460–370 v. Chr.) gilt zusammen mit Leukipp als Hauptvertreter der antiken Atomistik. Ansatzpunkt für die vorliegende Anekdote könnte der im *Corpus Hippocraticum* (*Ep.* 10–23) überlieferte Briefroman (1. Jh. v. Chr.) sein, nach dem sich Demokrit aus seiner Heimatstadt in eine einsame Enklave zurückgezogen habe, um sich dort der Forschung zu widmen; vgl. T. RÜTTEN, Demokrit. Lachender Philosoph und sanguinischer Melancholiker (Mn.S 118), Leiden 1992, 116–125.
- 174 Die Handschriftengruppe β liest *προβιβασθείς*, was den Gedanken des intellektuellen Fortschritts assoziieren lässt. Die Ironie dieser Lesart läge darin, dass dieser „Fortschritt“ sich auf die Annahme des Wunderglaubens durch den Rationalisten Tychiades beziehen würde. Doch spricht die sich anschließende Präposition *πρός* eher für die Lesart *προοβιβασθείς* (so γ).
- 175 Der „Memnon“ ist hier die nördliche zweier Kolossalstatuen des ägyptischen Königs Amenhotep III bei seinem Grabmonument im Westen von Theben, die wegen der ähnlichen Lautung des Namens auf den äthiopischen König Memnon gedeutet worden ist (eine ähnliche *interpretatio Graeca* erfuhren auch andere ägyptische Totentempel). Nach einer Beschädigung durch ein Erdbeben gab diese Statue jeden Morgen in der Dämmerung eigenartige Töne von sich (warum, ist nicht geklärt) und entwickelte sich damit zu einer Hauptattraktion Thebens, bis die Restauration der Statue unter Septimius Severus diesem Phänomen ein Ende bereitete.
- 176 Mit diesem Namen bezieht sich Lukian auf eine historisch greifbare Persönlichkeit. Nach dem Pariser Zauberpapyrus (PGrM IV 2446–2456) vermochte Pankrates, „der Prophet aus Heliopolis“, Kaiser Hadrian durch Proben seiner Zauberkunst derart zu beeindrucken, dass er ihm ab sofort das doppelte Honorar (der Mitglieder des Museions von Alexandrien) zuerkannte. Durch die Beschreibung seiner Physiognomie lässt Lukian den Zauberer als skurrile Gestalt erscheinen. Dass Pankrates gebrochen Griechisch gesprochen habe, ist kaum glaubhaft: Reste seiner poetischen Versuche (Athen. XV 677d–e; Pap. Oxy. VIII 1085) erwecken den gegenteiligen Eindruck. Vgl. O. HERZIG 1940, 27f; C.P. JONES 1986, 49f.
- 177 Der Terminus *δεισιδαιμονία* ist eine *vox media*: Pejorativ gebraucht, wie hier von Tychiades, nimmt *δεισιδαιμονία* den Sinn von „Aberglaube“ an, positiv gebraucht, wie sofort im Anschluss von Eukrates, den Sinn von „Gottesfurcht“ bzw. „Furcht vor Übernatürlichem“. Eukrates dreht also Tychiades das Wort im Munde herum.

- 178 Herodot etwa berichtet, dass bei dem Angriff der Perser auf Delphi aus dem Athena-Tempel Rufe und Kriegsgeschrei zu hören waren (VIII 37,2).
- 179 Üblicherweise, wie etwa in Delphi in der klassischen Zeit, brachte das Medium, gewöhnlich ein Mädchen aus dem Ort, nur unartikulierte Laute hervor, die dann die entsprechende Tempelpriesterschaft interpretierte und in Verse, d. h. in Hexameter, fasste.
- 180 Vgl. auch die Schilderung der Wirkungen von Zauberringen in *Navig.* 42f.
- 181 Mallos war eine Stadt im östlichen Kilikien.
- 182 Normalerweise hört man den Gott im Traum reden.
- 183 Es kam zuweilen vor, dass Orakel auf ihre Zuverlässigkeit geprüft wurden; der vielleicht bekannteste Fall ist das Vorgehen des Kroisos, der die gleiche Frage zur gleichen Zeit an verschiedene Orakel stellen lässt (Herodot I 47–49). Oft wurden solche Versuche jedoch auch als Ausdruck der Hybris verurteilt.
- 184 Vgl. Apg 2,13.
- 185 Hier wird die Erinnerung zum Dämon, der sich im Gedächtnis des Menschen einnistet und Schlimmes bewirkt.
- 186 ἀπολαύω hier wohl im pejorativen Sinn: etwas bitter kosten.

C. Essays

I. Lukian und die antike Philosophie

(Heinz-Günther Nesselrath)

„Er selbst scheint zu denen zu gehören, die nichts völlig ernst vertreten; denn während er die Meinungen der anderen parodiert und verspottet, legt er nicht dar, welche Meinung er selbst vertritt (schätzt); es sei denn, es sagte jemand, dass seine Meinung ist, keine Meinung zu haben.“

So äußert sich einer der belesensten Byzantiner, der Patriarch Photios,¹ über Lukian und wirft damit eine Frage auf, die Lukian-Leser auch noch in modernen Zeiten beschäftigt: Hat dieser Autor überhaupt eine eigene Weltanschauung, gar ein philosophisches Credo? Oder war ihm nur daran gelegen, alle, auf die er stieß, als lächerlich und nicht vertretbar zu erweisen? Zwar wurde Lukian fünfhundert Jahre vor Photios von dem spätantiken Philosophiehistoriker Eunapios von Sardes immerhin als Quelle für den kaiserzeitlichen kynischen (oder kynisierenden) Philosophen Demonax zitiert, da er über dessen Leben und geistreiche Äußerungen eine Schrift verfasst hatte; aber bereits Eunapios fühlte sich bemüßigt, darauf hinzuweisen, dass es – neben dieser Schrift – nur eine ganz geringe Zahl von Werken gebe, in denen Lukian wirklich eine ernste Darstellungsabsicht verfolge.²

Dass Photios mit den „Meinungen“, δόξαι, vor allem solche der verschiedenen philosophischen Richtungen meinte, die sich in der Antike ausgebildet hatten, deutet er mit einem Hinweis an, der kurz vor dem oben wiedergegebenen Zitat steht: „Er verspottet ... auch das prahlfreudige Gebaren der Philosophen selbst, welches nichts anderes

¹ In seiner riesigen Sammlung von Inhaltsangaben zu oft verlorenen antiken Werken aller Art, *Bibliothèque* cod.128 p.96a35-38: Ἔοικε δὲ αὐτὸς τῶν μηδὲν ὅλως πρεσβευόντων εἶναι· τὰς γὰρ ἄλλων κομωδῶν καὶ διαπαίζων δόξας αὐτὸς, ἦν θειάζει, οὐ τίθησι, πλὴν εἴ τις αὐτοῦ δόξαν ἐρεῖ τὸ μηδὲν δοξάζειν.

Eunapius, *Vit.Soph.* II 1,9 p.454: ... Λουκιανὸς δὲ ὁ ἐκ Σαμοσάτων, ἀνὴρ σπουδαῖος ἐς τὸ γελασθῆναι, Δημόνακτος φιλοσόφου ... βίον ἀνεγράψεν, ἐν ἐκείνῳ τε τῷ βιβλίῳ καὶ ἄλλοις ἐλαχίστοις δι' ὅλου σπουδασίας.

darstellt als eine Fülle von Heuchelei und eitlen Ansichten.“³ Mit diesen Worten schließt eine recht lange Aufzählung von Gegenständen, mit denen Lukian seinen Spott treibt, und ihre Endstellung kommt in der Tat einer besonderen Hervorhebung gleich. Müssen wir uns diesem Urteil des Photios anschließen und Lukian als unverbesserlichen Komödianten oder Spaßmacher betrachten, vor dessen Lästermahl nichts und niemand Bestand hat? Ein genauerer Blick auf sein Oeuvre wird zeigen, dass seine Einstellung zur Philosophie und zu den verschiedenen philosophischen Richtungen, die die griechische Geistesgeschichte bis zu seiner Zeit hervorgebracht hatte, zum einen recht komplex ist und sich zum anderen zu einem großen Teil nach den oft unterschiedlichen Aussageabsichten der jeweiligen Schrift richtet. Gerade diese sind wohl vor allem für den seit Photios immer wieder geäußerten Eindruck verantwortlich, dass dieser gräzisierte Syrer aus Samosata am Euphrat keinen philosophischen Grundsatz jemals ernstzunehmen in der Lage war. Dessen ungeachtet lassen sich – und dies soll im Anschluss näher ausgeführt und begründet werden – folgende Grundlinien in Lukians Einstellung zur Philosophie erkennen:

1. Es scheint an allen Philosophen insgesamt Manches zu kritisieren und verspotten zu geben.

2. Dass dem so ist, liegt jedoch vor allem daran, dass es echte und falsche Philosophen (d.h. heuchlerische Scharlatane) gibt.

3. Unter den echten Vertretern der diversen Philosophenschulen werden die spekulativer und dogmatischer ausgerichteten von Lukian ihrerseits eher verspottet und abgelehnt, dagegen die „diesseitiger“ und pragmatischer orientierten oft akzeptiert und in günstigerem Licht dargestellt.

1. Das Kritik- und Spottwürdige an den Philosophen insgesamt

In einer Reihe von Schriften werden sämtliche Philosophen ohne Ausnahme (jedenfalls ohne explizite) als skurrile und lächerliche Gesellen gebrandmarkt. Dies ist namentlich in den beiden Werken der Fall, die ihr Entstehen am offensichtlichsten der Inspiration durch das große literarische Vorbild Menipp verdanken und in denen Menipp

³ *Bibl. cod.* 128 p. 96a26-33: *κωμωδεῖ ... καὶ τῶν φιλοσόφων αὐτῶν τὸ φιλόκομπον ἦθος καὶ μηδὲν ἄλλο πλὴν ὑποκρίσεως καὶ κενῶν δοξασμάτων μεστόν.*

selbst zugleich den Ich-Erzähler und die Hauptperson bildet: Im *Ikaromenipp* weiß Menipp sich ob der verwirrenden Vielfalt von Weltbildern und -erklärungen, die ihm die verschiedenen Philosophenschulen anbieten, nicht mehr anders zu helfen, als sich Flügel zu verschaffen und mit ihnen selbst hinauf in die Lüfte zu fliegen, um einmal direkt von den Göttern Aufschluss über die Welt zu erhalten. Bei einer Zwischenlandung auf dem Mond betrachtet er unsere Erde von oben und muss dabei leider feststellen, wie sehr sich die einzelnen Menschen jeweils 'daneben benehmen', und unter ihnen nicht am wenigsten gerade die Philosophen: Da leistet der Epikureer wegen tausend Drachmen einen Meineid, der Stoiker prozessiert wegen seines Lohnes gegen den eigenen Schüler, und der Kyniker verbringt seine Nächte im Bordell (*Icar.* 16). Bei Menipps Weiterflug meldet sich der Mond höchstselbst bzw. seine Personifikation, die Mondgöttin Selene, zu Wort und beklagt sich bitterlich: einerseits über die vielen und einander völlig widersprechenden Theorien, die die Philosophen über sie verkünden, andererseits über deren schändliches nächtliches Treiben, das ihrer ehrwürdigen Tageslicht-Fassade schreiend Hohn spricht (*Icar.* 20f). Menipp erhält den Auftrag, diese Klagen an Zeus selbst weiterzuleiten, was er nach seiner Ankunft auf dem Olymp auch tut, woraufhin Zeus eine Götterversammlung einberuft und eine gewaltige Zornesrede gegen die Philosophen hält,⁴ die er samt und sonders als Heuchler und Jugendverführer brandmarkt. Die versammelten Götter sind aufs höchste erbost und sprechen – oder vielmehr: schreien – sich einmütig für die Vernichtung dieses verderblichen Menschenschlages aus; doch leider muss man mit dieser Strafaktion noch zuwarten, weil Zeus gerade⁵ eine mehrmonatige Friedenspause verkündet hat (*Icar.* 29-33).⁶

Nicht wesentlich besser kommt die gesammelte Philosophenschar in der *Necyomantia* weg, der anderen lukianischen Schrift, in der Menipp im Mittelpunkt steht; diesmal steigt er in den antiken mythischen Hades hinab, weil ihm die vielgepriesenen Philosophen bei seinen Fragen nach dem Sinn des Lebens und dem rechten Lebensweg erneut nicht helfen können, sondern im Gegenteil immer größere

⁴ Vgl. auch die Tirade Pans gegen die Philosophen als nutzlose Schreihälse in *Bis Acc.* 11; dazu BRAUN 1994, 111-120.

⁵ Wohl wegen der olympischen Spiele, vgl. HELM 1906, 113f.

⁶ Womit wohl nicht zufällig die kurz zuvor von Zeus selbst (*Icar.* 32) als besonders verdammenswert gezeißelten Epikureer bestätigt werden, deren Lehrmeinung ja war, dass die Götter nicht ins Weltgeschehen eingreifen.

Verwirrung und Ratlosigkeit bereiten, da sie einander auf das schärfste widersprechen und sich – schlimmer noch – nicht einmal selbst an ihre eigenen Lehren halten, sondern in ihrem Leben ständig gegen sie verstoßen (*Nec.* 4f). So nimmt er schließlich seine Zuflucht bei der orientalischen Magie und begibt sich nach Babylon, um mit Hilfe eines der dortigen Chaldäer in die Unterwelt zu gelangen⁷ und dort wie weiland Odysseus den Seher Teiresias nach dem besten Lebensweg zu fragen. Nachdem Menipp schon sehr vieles andere von der Unterwelt gesehen (und sogar an einer Totenvolksversammlung teilgenommen) hat, kommt er schließlich tatsächlich zu Teiresias und erhält von ihm eine sehr bezeichnende Antwort: Die Lebensweise der Nicht-Philosophen ist die beste und auf jeden Fall vernünftiger; alle theoretische Spekulation und dialektische Spitzfindigkeit ist sinnlose Zeitverschwendung; stattdessen sollte man aus den jeweiligen Lebensumständen das Beste machen und nichts allzu ernst nehmen (*Nec.* 21). Teiresias erteilt hier der Philosophie – so scheint es jedenfalls – eine völlige Absage; später wird sich vielleicht zeigen, dass bestimmte philosophische Einstellungen sich doch mit dieser Absage verbinden lassen.

Eine weitere Kontrastierung von hehren Philosophen und ‘normalen’ Menschen, wobei erstere erneut nicht gut wegkommen, findet sich im *Symposion* Lukians:⁸ Zu dem hier geschilderten Hochzeitsmahl im Hause des reichen Aristainetos sind nicht nur Familiengäste, sondern auch Philosophen geladen; außer Pythagoreern und Skeptikern sind alle bekannten philosophischen Schulen vertreten (Stoiker, Peripatetiker, Epikureer, Platoniker, dann auch ein Kyniker; *Symp.* 6-7. 12). Schon bald zeigen sich unter diesen die ersten Eifersüchteleien; offene Misstöne stellen sich dann mit dem verspäteten, dafür aber umso effektvolleren Erscheinen des Kynikers Alkidamas ein. Voll zum Ausbruch gelangen die Spannungen mit und durch die Verlesung eines Briefs des Stoikers Hetoimokles, der seine Wut darüber, nicht eingeladen zu sein, und seinen Neid über seine in dieser Hinsicht glücklicheren Kollegen zusammen mit einem gehörigen Maß übler Nachrede sehr deutlich zum Ausdruck bringt (*Symp.* 22-27). Als die übrigen Philosophenvertreter daraufhin ebenfalls lautstark über die anwesenden Stoiker herfallen und die sich verbal kräftig wehren,

⁷ Vgl. dazu u. NESSELRATH, Lukian und die Magie S. 154-156.

⁸ Es könnte wiederum – wenigstens zum Teil – von einer entsprechenden Schrift Menipps beeinflusst sein; vgl. dazu HELM 1906, 254-274.

kommt es auch zu ersten Handgreiflichkeiten (*Symp.* 30-33), und der Erzähler sieht sich zu einigen für die Philosophen insgesamt sehr unschmeichelhaften Reflexionen über ihr unwürdiges Verhalten im Vergleich mit dem der Nicht-Philosophen veranlasst (*Symp.* 34f): „Während sich dies zutrug, dachte ich bei mir selbst in mannigfacher Weise an jenes Naheliegende: dass es offenbar nutzlos ist, die Lehrsätze zu kennen, wenn man nicht auch sein Leben zum Besseren hin ausrichtet ... Dann kam mir in den Sinn, ob nicht jenes, was die Mehrzahl der Leute sagt, wahr sei und das Gebildet-Sein diejenigen, die krampfhaft nur in ihre Bücher und die in ihnen enthaltenen Ruminationen schauen, vom richtigen Denken abbringt; unter so vielen anwesenden Philosophen jedenfalls konnte man nicht einen einzigen sehen, der zufällig keine Verfehlung beging, sondern die einen taten Schändliches, und die anderen führten noch schändlichere Reden ...“ Nach einer temporären Besänftigung der Lage durch den Gastgeber kommt es schließlich zu einer regelrechten Saalschlacht, als einer der beiden Stoiker eine doppelte Portion für sich beansprucht und damit dem anderen ein schlechtes Beispiel gibt (*Symp.* 42f). Jetzt ist kein Halten mehr (als besonders wehrhafter Held erweist sich der Kyniker mit seinem Knüppel); am Ende müssen jede Menge Verwundete von der Walstatt getragen werden, und der Erzähler schließt seinen Bericht mit der sarkastischen Bemerkung (*Symp.* 48): „Das habe ich inzwischen gelernt, dass es gefährlich ist, mit solchen Philosophen zusammen zu speisen, ohne einen Panzer anzuhaben.“

Über noch mehr philosophische Richtungen als im *Symposion* hat Lukian sich in der *Vitarum Auctio* lustig gemacht: In diesem auktionenartigen 'Verkauf der Philosophenleben' werden in insgesamt neun Durchgängen Philosophen und philosophische Richtungen (das geht ein wenig durcheinander) von den Vorsokratikern bis zum skeptischen Pyrrhonismus⁹ feilgeboten, wobei mit jeder Spott getrieben

⁹ Im einzelnen kommen unter den Hammer: 1) Pythagoras (für zehn Minen); 2) der Kyniker Diogenes (für nur zwei Obolen, das billigste Angebot in diesem Sortiment); 3) der Lustphilosoph Aristipp (der infolge akuter Trunkenheit und wegen seiner angeblich zu luxuriösen Bedürfnisse von niemand genommen wird); 4) der lachende Demokrit und der weinende Heraklit (erweisen sich gleichfalls als unverkäuflich); 5) eine Mischung aus Sokrates und Platon (erzielt den Spitzenpreis von zwei Talenten); 6) das Leckermaul Epikur (geht für zwei Minen recht preiswert weg); 7) der Stoiker Chrysipp (für zwölf Minen); 8) ein enzyklopädisch gebildeter Peripatetiker (für 20 Minen); 9) schließlich der Skeptiker Pyrrhon (hier unter dem Sklavennamen Pyrrhias

wird. Die Späße sind in der Mehrzahl harmlos, doch entsteht jedenfalls nicht der Eindruck, als würde auch nur eine der hier behandelten Richtungen dem Autor Lukian viel bedeuten.

2. Echte und falsche Philosophen

Die im vorangehenden Abschnitt betrachteten vier Werke könnten uns dazu veranlassen, Photios in seinem Urteil über den jede philosophische δόξα komödiantisch durchhechelnden und keine ernstnehmenden Lukian rechtzugeben. Dieses Bild wird jedoch erschüttert, wenn wir nun die Schrift betrachten, die in engem inhaltlichen (und vielleicht auch zeitlichen) Anschluss an die *Vitarum Auctio* entstanden ist: In 'Die Wiederauferstandenen oder: Der Fischer' (*Piscator*) steht ein Mann im Mittelpunkt des Geschehens, der sich programmatisch Parrhesiades, d.h. „Sohn der freimütigen Rede“, nennt und sich schon bald als ein Alter Ego des Autors Lukian selbst zu erkennen gibt.¹⁰ Parrhesiades sieht sich von Anfang an in ähnlicher Bedrängnis wie einst der aristophanische Held Dikaiopolis (*Ach.* 280-330): Während diesem die acharnischen Kohlenbrenner wegen seiner Weigerung, den Peloponnesischen Krieg weiter mitzumachen, ans Leder wollen, treiben den Parrhesiades die berühmtesten griechischen Philosophen (genannt werden in *Pisc.* 1f Platon, der Stoiker Chrysipp, der Kyniker Diogenes, Epikur, Aristipp, Aristoteles und Empedokles, in 4 auch noch Pythagoras), die sich zu diesem Zweck eigens aus dem Hades haben „beurlauben“ lassen, in die Enge und wollen ihn viele grausame Tode sterben lassen für den Schimpf, den er ihnen – wie sie sagen – angetan hat. Nur mühsam kann Parrhesiades sie dazu überreden, ihn wenigstens in einem Gerichtsverfahren unter dem Vorsitz der personifizierten Philosophia selbst anzuhören. Nach Eröffnung des Verfahrens spricht zunächst als Ankläger der Kyniker Diogenes; er stellt den Angeklagten als gewieften Redekünstler dar, der seine ganze Rhetorik nunmehr auf die Verspottung der Philosophie und ihrer Vertreter konzentriert habe: „Ein Redner nämlich war er ...; dann verließ er die Gerichte ..., hat alles, was er ... an rhetorischer Stärke oder Schärfe sich erworben hat, all das zusammengetragen und gegen

ausgerufen; er gehört mit einer Mine Abgabepreis auch eher zu den billigeren Posten).

¹⁰ Vgl. *Pisc.* 19, wo Parrhesiades sich als einen „Syrer von denen, die am Euphrat wohnen“ vorstellt; Lukians Samosata liegt just dort.

uns gerichtet und hört jetzt nicht mehr auf, uns zu beschimpfen, indem er uns Schwindler und Betrüger nennt ...; schlimmer noch, er hat es bereits dahin gebracht, dass wir selbst und auch du, Philosophia, von der Menge gehasst werden; indem er deine Lehren als Unsinn und Geschwätz bezeichnet ... Er hat dies seit langem überdacht und sich darauf vorbereitet, ferner Lästereien in ein dickes Buch geschrieben, und jetzt beschimpft er mit lauter Stimme Platon, Pythagoras, Aristoteles hier, Chrysipp dort, mich und überhaupt alle ... Und das Schlimmste von allem ist, dass er, während er solches tut, unter deinen Namen als Schutz kriecht, Philosophia ...“ (*Pisc.* 25f). Schließlich kommt der Ankläger auf den aktuellen Anlass der ganzen Empörung zu sprechen (*Pisc.* 27): «Denn was er als letztes getan hat, wer kann das ertragen? Wie Sklaven hat er uns auf einen Verkaufsstand geführt, hat einen Auktionator dazugestellt und uns dann verhökern lassen, wie es heißt, die einen für viel Geld, einige für eine attische Mine, mich aber hat dieser Erzhalunke für zwei Obolen verkauft – und die da waren, haben gelacht!» Mit diesen letzten Worten ist die oben erwähnte *Vitarum Auctio* skizziert, und zwar so genau, dass man fast annehmen möchte, Lukian habe diese Schrift tatsächlich vor nicht allzu langer Zeit in Athen öffentlich präsentiert; vielleicht verursachte er dabei durch ihren Philosophenspott unter den in Athen ansässigen philosophischen Richtungen einen ähnlichen Aufruhr, wie er uns hier fiktional vorgeführt wird. Allerdings schießt der Ankläger Diogenes zumindest in einem Punkt erheblich über das Ziel hinaus: An keiner Stelle der *Vitarum Auctio* hat Lukian die Philosophen als γόητες¹¹ und ἀπατεῶνες, als Schwindler und Betrüger, dargestellt. Seine harmlosen Späße verwerten ausnahmslos Gemeinplätze über die einzelnen philosophischen Schulen und ihre Hauptvertreter und bieten dem Gebildeten mit dieser fiktiv-komischen Versteigerung eine nette Unterhaltung,¹² aber keine wirklich boshaft-satirische Entlarvung der Vorgeführten. Falls wirklich zeitgenössische Philosophen über die *Vitarum Auctio* aufgebracht waren, dann waren sie leicht zu widerlegen. In seiner Verteidigungsrede präzisiert Parrhesiades deshalb, gegen wen sich sein Spott in Wahrheit gerichtet habe, wörtlich: „welche Leute

¹¹ Zum Begriff γόης und seiner Affinität zu μάγος vgl. NESSELRATH, Lukian und die Magie, u. S. 158-161.

¹² Vergleichbar ist der *Ludus septem Sapientum* des Ausonius, wo der Reihe nach die sieben Weisen auftreten, sich vorstellen, ihre berühmten Aussprüche zum Besten geben und am Schluss noch artig zum Klatschen auffordern.

ich zum Verkauf feilbieten ließ und beschimpfte, indem ich sie freche Betrüger nannte“ (*Pisc.* 29). Er bezieht sich also ebenfalls ausdrücklich auf die *Vitarum Auctio*, nimmt dann aber eine bezeichnende Verschiebung des Gedankens vor (die ihm Diogenes freilich geradezu in den Mund gelegt hat): Er habe schon dort gar nicht die wahren und guten Philosophen der Vergangenheit verspottet, sondern die falschen, die Betrüger und Scharlatane der Gegenwart. In der rhetorisch brillanten Denunziation dieser Pseudophilosophen – um die es gleichwohl in der *Vitarum auctio*, wie wir uns durch eigene Lektüre leicht überzeugen können, gar nicht ging –, besteht der größte Teil von Parrhesiades’ Verteidigungsrede (*Pisc.* 30-37); dabei wird am Ende immerhin zugestanden, dass es auch jetzt noch echte und gute Philosophen gibt (*Pisc.* 37), gegen die Parrhesiades / Lukian selbstverständlich nichts hat.

Dieser hier geschickt eingeführten Differenzierung zwischen einer wahren und guten Philosophie und schlechten und betrügerischen Schein-Philosophen bedient sich Lukian nun auch in anderen Schriften, am ausführlichsten in den ‘Entlaufenen Sklaven’ (*Fugitivi*): Hier kommt die personifizierte Philosophia, die wir bereits im *Piscator* kennengelernt haben, ganz aufgelöst in den Götterhimmel und klagt vor Zeus über das schlimme Treiben philosophischer Scharlatane, die mit echten Philosophen höchstens das Äußere und das Gehabe gemeinsam haben (*Fugit.* 3f 13-15), im übrigen aber vor keinem Laster und vor keiner Schandtat zurückschrecken (in *Fugit.* 12-21 findet eine ähnliche lange Denunziation dieser Scharlatane statt wie in *Pisc.* 30-37). Im zweiten Teil der Schrift wird dann szenisch vorgeführt, wie einige dieser Betrüger (die ‘entlaufenen Sklaven’ des Titels) aufgespürt und dingfest gemacht werden. Kürzer klingt die Unterscheidung in der Schrift ‘Über die, die für Lohn Unterricht geben’ (*De Mercede Conductis*) und im *Eunuchus* an: In *Merc. Cond.* wird einmal auf die Existenz solcher Scharlatane als Lohnempfänger in römischen Adelshäusern hingewiesen (*Merc. Cond.* 40¹³), in *Eun.* 3 werden die Kandidaten für die Übernahme des einen der peripatetischen Lehrstühle in Athen aufgrund ihres auffälligen Interesses an dem mit diesem Posten

¹³ Bemerkenswerterweise wird diesen Leuten an der zitierten Stelle auch das Hantieren mit Wahrsagungen und Liebeszaubern nachgesagt, d.h. hier fallen der philosophische und der magische Scharlatan geradezu zusammen; vgl. u. NESSELRATH, Lukian und die Magie, u. S. 154.

verbundenen stattlichen Salär ebenfalls in gefährliche Nähe von Pseudophilosophen gerückt.¹⁴

Jedenfalls hat sich Lukian mit der skizzierten Unterscheidung wahrer und falscher Philosophen die Möglichkeit geschaffen, neben einer generellen Abqualifizierung von Philosophen als Scharlatane nun immerhin bestimmte Philosophen oder philosophische Richtungen auch positiver zu werten und damit auch zwischen verschiedenen Philosophenschulen zu differenzieren. Wie tut er das und was bedeutet dies möglicherweise für seine eigene „philosophische Position“?

3. Die Beurteilung einzelner Philosophenschulen durch Lukian

Auch unter den „echten“ Philosophen mag Lukian einige mehr als andere – wobei auffällt, dass er auch die, denen er deutliche Sympathien entgegenbringt, nicht überall gleich behandelt. Um hier etwas mehr Klarheit zu gewinnen, empfiehlt es sich, die einzelnen Schulen, so wie sie im Werk erscheinen, zunächst Revue passieren zu lassen.

Diejenige philosophische Richtung, die bei Lukian mit Abstand am schlechtesten wekommt, ist bemerkenswerterweise zugleich die, die zu seinen Lebzeiten in der griechisch-römischen Welt die größte Rolle spielte und sogar von einem römischen Kaiser, Marc Aurel, prominent vertreten wurde: die Stoa. Im lukianischen *Symposion* sind es neben dem sich unmöglich aufführenden Kyniker namentlich die Stoiker – sowohl anwesende als auch abwesende (vgl. o. S. 138) –, die die schlechteste Figur abgeben: Der eine erweist sich als gefräßig, streitsüchtig und gewalttätig, der zweite wird als päderastischer Liebhaber des ihm anvertrauten Sohnes des Hauses decouviert, und der dritte (abwesende) schäumt vor Wut, weil er nicht eingeladen wurde. In „Zeus wird widerlegt“ vertritt bezeichnenderweise der Göttervater selbst stoische Positionen zu Schicksal und Vorsehung und muss sich gegenüber seinem kynischen Kontrahenten auf der ganzen Linie geschlagen geben; nicht besser ergeht es dem Stoiker Timokles in „Zeus in tragischer Rolle“, wo er in der Diskussion mit dem Epikureer über die Existenz der Götter so hilflos wirkt (und so hanebüchene Argumente vorbringt), dass ihm schließlich nur noch die Androhung von Gewalt bleibt, um seinen lachenden Gegner zu vertreiben. In „Alexander, oder: Der Lügenprophet“ erweisen sich u.a. die Stoiker als beste Freunde des Scharlatans Alexander (*Alex.* 25). Schließlich ist es

¹⁴ Vgl. den Ausdruck φιλοσόφους εἶναι φάσκοντας.

auch ein Stoiker, der im *Hermotimus* die Sache der dogmatischen Philosophie vertritt und sich nach langer Diskussion in seine völlige Niederlage fügen muss; zuvor hat sich sein Lehrer wieder einmal als ein „Philosoph“ erwiesen, dessen persönliches – moralisch höchst anfechtbares – Leben überhaupt nicht mit seiner Lehre übereinstimmt; es sind bei Lukian vor allem Stoiker, bei denen diese Diskrepanz immer wieder betont wird (vgl. *Bis Acc.* 21, *Hermot.* 9. 18; *D. Meretr.* 10,4). Ferner werden den Stoikern finster-mürrisches Auftreten (*Vit. Auct.* 20, *Bis Acc.* 20. 34, *Merc. Cond.* 33. *D. Meretr.* 10,1), Gefräßigkeit (*Bis Acc.* 21, *Symp.* 11. 22-27. 36. 42, *Nec.* 5), Geldgier (*Symp.* 36, *JTr.* 27, *Icar.* 16, *Vit. Auct.* 24, *Pisc.* 51¹⁵) und zudem eine völlig irrwitzige Terminologie und eine von frostigen Spitzfindigkeiten überquellende Lehre (*Vit. Auct.* 20-25, *Symp.* 22f, *Gall.* 11) vorgehalten.

Andere dogmatische Philosophenschulen sind freilich nicht viel besser: Platoniker¹⁶ werden gern als äußerlich ehrwürdige Erscheinungen eingeführt (*Symp.* 6, *Philops.* 6), entpuppen sich jedoch rasch als lächerlich, wenn sie den Mund aufmachen (*Symp.* 39). In *Hermot.* 16 werden sie als aufgeblasen und ruhmstüchtig vorgestellt; in *Pisc.* 43 sind sie die ersten unter den Pseudo-Philosophen, die die in Aussicht gestellten Geldgeschenke und süßen Kuchen in Empfang nehmen wollen (vgl. auch *Pisc.* 49). Der Platonismus als Lehre reduziert sich bei Lukian im wesentlichen auf die Ideenlehre und das damit verbundene Postulat einer transzendenten, ‘eigentlichen’ Welt, von der unsere nur ein Abbild darstellt; der Käufer des Platonikers in der *Vitarum Auctio* empfindet diesen deshalb als besonders ‘scharfsichtig’, da er ja offenbar so viel mehr als normale Menschen zu sehen vermag (*Vit. Auct.* 18).¹⁷

¹⁵ In *Icar.* 16 und *Hermot.* 9. 80 sind es Vertreter der Stoa, die vor Gericht um ihr Lehrgeld prozessieren.

¹⁶ Ich sehe hier von der Titelfigur des *Nigrinus* ab, die zwar in *Nigr.* 2 explizit als Πλατωνικός bezeichnet wird, aber nichts in ihrem Verhalten und in ihren Reden verrät, was man einem Platoniker zuweisen würde; vgl. zuletzt Bianca-Jeanette Schröder, ‘Eulen nach Athen’. Ein Vorschlag zu Lukians ‘Nigrinus’, *Hermes* 128, 2000, 435-442, die den Vorschlag macht, in *Nigrinus* Lukian selbst zu sehen, der damit seine Wirkung auf Hörer ironisch bespiegelt.

¹⁷ Die gleiche ‘Scharfsichtigkeit’ weist Tychiades in *Philops.* 16 ironisch dem Platoniker Ion zu, weil der behauptet, einmal einen bösen Geist aus einem Menschen ausfahren gesehen zu haben.

Die den Platonikern nahestehenden Pythagoreer (sie treten in *Pisc.* 43 unter den Pseudo-Philosophen gleich hinter den Platonikern auf) sind – abgesehen von den *Philopseudeis* – vor allem in zwei Lukian-Schriften prominent: In der *Vitarum Auctio* wird der typische Pythagoreer als ehrwürdige und mystisch über Welt, Elemente und Gottheit sprechende, aber auch etwas eigenartige Gebote proklamierende Gestalt eingeführt (*Vit. Auct.* 2-6); Letzteres wird verstärkt im *Gallus* betont, wo der Hahn, der den armen Schuster Mikyllos um seinen Schlaf bringt, sich als niemand anders denn der einstige Pythagoras entpuppt, der auf Fragen des Mikyllos nach den Eigentümlichkeiten der pythagoreischen Lehre etwas betreten zugibt, dass er diese einzig deswegen erfunden hat, um sich den Menschen interessant und geheimnisvoll zu machen (*Gall.* 18).¹⁸

Angehörige des Peripatos werden als dem materiellen Luxus nicht abhold (vgl. *Symp.* 37, *Pisc.* 50, *Hermot.* 16, *D. Mort.* 13[13],5), als vielseitig, aber auch oberflächlich (*Vit. Auct.* 26), ferner als eristisch-spitzfindig (*Symp.* 6, *Hermot.* 16) und – damit verbunden – streitsüchtig dargestellt (*Symp.* 30. 32. 36). Im *Eunuchus* geben zwei Vertreter dieser Schule ein äußerst unwürdiges Bild ab, als sie sich mit allen Haken und Ösen um einen lukrativen Professoren-Posten streiten; in *Pisc.* 43 und 50 bilden sie einen wichtigen Teil der geldgierigen Pseudo-Philosophen. Der Vertreter der Schule im *Symposion* führt sich ebenfalls nicht besonders vorteilhaft auf: Er tuschelt bösarig über den Kollegen einer anderen Schule (*Symp.* 11), macht einem hübschen Diener deutliche erotische Avancen (*Symp.* 15) und wird schließlich auch noch massiv gewalttätig (*Symp.* 33. 44f).

Diese vier Schulen werden von Lukian wohl vor allem deswegen oft zwiespältig (meist sogar eindeutig negativ) beurteilt, weil sie alle in ihrer Lehre einen sehr ausgedehnten ‘metaphysischen Überbau’ vertreten, der sie – jedenfalls in Lukians Augen – dafür anfällig macht, an Dinge zu glauben (und diesen Glauben auch dogmatisch zu vertreten), die sich einfach nicht beweisen lassen. Nicht zufällig er-

¹⁸ Mit diesem Geständnis gerät der lukianische Pythagoras in unbehagliche Nähe zu Scharlatanen wie dem Lügenpropheten Alexander, der sich ähnliche Dinge ausdachte, um potentielle Anhänger oder ‘Kunden’ zu mystifizieren (vgl. NESSELRATH, Lukian und die Magie, u. S. 161, Anm. 26). In *D. Mort.* 6[20],3 bricht der nunmehr tote und in der Unterwelt befindliche Pythagoras sein eigenes Bohnen-Essverbot, da er dessen mangelnde Begründung inzwischen erkannt hat. – Zum Verhältnis Lukians zum Pythagoreismus vgl. auch CASTER 1937, 40-47.

weisen sich Angehörige genau dieser vier Schulen in den *Philopseudeis* als dezidiert gespenster- und wundergläubig. Dass diese Schulen ferner anfällig für Scharlatane sind, zeigt Lukian in seiner 'Biographie' des Schwindelpropheten Alexander: Sowohl Platoniker wie Stoiker wie Pythagoreer haben zu ihm offenbar gute Beziehungen.¹⁹

Umgekehrt stehen diejenigen philosophischen Richtungen, die entweder als explizite Feinde des Lügenpropheten erscheinen oder im *Alexander* gar nicht vorkommen, bei Lukian in einem erheblich besseren (wenn auch nicht immer ganz einheitlichen Licht) da: Die Schrift selbst ist einem Epikureer namens Kelsos gewidmet,²⁰ und Lukian lässt hier keine Gelegenheit aus, Epikur und seine Anhänger als die größten Feinde dieses Scharlatans darzustellen²¹ und ihre Liebe zur Wahrheit und unverfälschten Sicht der Wirklichkeit zu preisen, zum Teil in Worten, die den Epikur-Elogien des Lucrez recht nahekommen.²² In anderen Schriften macht Lukian sich über die Epikureer freilich auch als Schlemmer und Leckermäuler lustig (*Pisc.* 43, *Bis Acc.* 20, *Hermot.* 16) und bringt sie in eine größere Nähe zum recht krassen Hedonismus des Aristipp, als sie es verdient haben (vgl. *VH* II 18, *Vit. Auct.* 19, *Pisc.* 1, *Paras.* 10). Doch werden sie andererseits fast nie (Ausnahme: *Icar.* 16) der Geld- oder Besitzgier wie die Pythagoreer, Stoiker, Platoniker und Peripatetiker in *Pisc.* 43 und 49-51 bezichtigt; im *Symposion* erweist sich der Epikureer Hermon als verträglicher (*Symp.* 9), witziger (*Symp.* 31. 47) und weniger gewalttätig (*Symp.* 33) denn alle anderen anwesenden Philosophen; ebenso macht im *Zeus Tragodos* der Epikureer Damis eine viel bessere Figur im Streitgespräch als sein stoischer Gegner Timokles (vgl. o.), und im *Bis Accusatus* überführt Epikur selbst die Stoiker sämtlich der Heuchelei, da sie entgegen ihrem ständigen Reden von Askese in Wahrheit selbst der Ἡδονῆ sehr zugetan sind (*Bis Acc.* 21²³). Wie wenig

¹⁹ *Alex.* 25; lediglich die Peripatetiker sind hier nicht genannt.

²⁰ Zu ihm vgl. JONES 1986, 20. 26. 133; VICTOR 1997, 132.

²¹ In gewisser Weise ähnlich betrachtet der wunder- und gespenstergläubige Platoniker Ion in *Philops.* 24 Epikur und seine Anhänger als Gegner des Platonismus.

²² *Alex.* 17. 25. 43. 47. 61. Wie gründlich Lukian die Lehren Epikurs gekannt hat, ergibt sich vielleicht am deutlichsten aus Kap. 11 des *Parasitendiologs*, dessen Titelheld – eben der Parasit – sich veranlasst sieht, das 'Telos' seiner eigenen Lebensweise hier gerade dadurch zu bekräftigen, dass er es Epikur streitig macht; vgl. dazu NESSELRATH 1985, 311-314. Vgl. ferner *Icar.* 18 (epikur. Atomlehre).

²³ Ähnlicher Tenor in *Fugit.* 19, wo die Philosophia selbst spricht.

Angriffsflächen Epikur und seine Lehren Lukian offensichtlich bieten, zeigt das eine kurze Kapitel, das ihm in der *Vitarum Auctio* gewidmet ist (19): Hier wird Epikur als *δυσοεβέστερος* („gottloser“) denn seine ‚Lehrer‘ Demokrit und Aristipp vorgestellt,²⁴ im übrigen aber nur seine Freude an Süßspeisen etwas verspottet.

Um einiges komplexer stellt sich Lukians Verhältnis zu den Kynikern dar.²⁵ Was zunächst auffällt, ist die große Häufigkeit, mit der Kyniker und kynische Gedanken in Lukians Oeuvre zu finden sind: Diogenes von Sinope ist prominent unter den Philosophen, die es in den „Wahren Geschichten“ bis auf die Insel der Seligen geschafft haben (*VH* II 18), er hat einen kurzen, aber fulminanten Auftritt im *Bis Accusatus* (24), wo er eine Prozessgegnerin bereits mit der bloßen Androhung, von seinem Knüppel Gebrauch zu machen, in die Flucht schlägt, und er ist auch der Gegenstand der einleitenden Anekdote in „Wie man Geschichte schreiben soll“, wo er mit seiner – ein wenig eigenwilligen – Tätigkeit die Haltung des Autors selbst symbolisiert. In *De saltatione* lässt sich ein zunächst recht bärbeißiger Kyniker von den Vorzügen des pantomimischen Tanzes überzeugen, in *Toxaris* 27-34 erweist sich ein Kyniker als ein wahrer Freund; kurze Auftritte weiterer Kyniker in anderen Schriften sind teils positiv (*Adv. Ind.* 19), teils weniger positiv (*Adv. Ind.* 14, *Paras.* 43) gezeichnet. Im sehr philosophenkritischen *Ikaromenipp* spielt der Kyniker Menipp die Hauptrolle, und Zielscheibe des Spotts sind fast immer (Ausnahme: *Icar.* 16) nicht-kynische Philosophen; das Gleiche gilt für die *Necyomantia*, wo Menipp wiederum die Hauptfigur ist und auch Diogenes – nunmehr als Bewohner der Unterwelt – einen kurzen, aber ruhmreichen Auftritt hat (*Nec.* 18). In einer recht langen Sektion der *Vitarum Auctio* steht erneut Diogenes im Zentrum und vermittelt dabei sowohl positive (*Vit. Auct.* 8f) als auch negative (*Vit. Auct.* 10f) Aspekte des Kynismus. Im *Piscator* spielt er die Rolle des Anklägers gegen den scheinbaren Philosophenspötter Parrhesiades, lässt sich aber von

²⁴ Dies dürfte sich auf die spezifisch epikureische Vorstellung von Göttern beziehen, die in heiterer Unbeschwertheit jenseits unserer Welt leben, ohne je in sie einzugreifen; vgl. *Icar.* 9. 32 (wo Zeus höchstpersönlich diese Vorstellung mit besonderer Erbitterung kommentiert) und *Bis Acc.* 2. 20. Im *Zeus Tragodos* wird diese Vorstellung mit einem direkten Atheismus gleichgesetzt (vgl. *JTr.* 17. 35), den der Epikureer Damis sehr erfolgreich gegen den hilflosen Stoiker Timokles verteidigt.

²⁵ Vgl. dazu NESSELRATH 1998; die Ergebnisse dieses Artikels seien hier kurz zusammengefasst.

dessen Verteidigungsplädoyer rasch überzeugen und bietet ihm seine Freundschaft an. Im *Cataplus*, der die Katabasis von Toten in den Hades darstellt, gibt es zwei Figuren mit kynischen (oder kynisierenden) Zügen, Kyniskos und den armen Schuster Mikyllos; beide nehmen ihr Todeslos mit bewundernswerter Haltung an und überstehen aufgrund ihres tadellosen Lebens auch das Totengericht mit Bravour. In ähnlicher unterweltlicher Atmosphäre spielen die insgesamt 30 „Totengespräche“; in 17 von ihnen haben Kyniker – meist als furcht- und illusionslose Spötter über menschliche Einbildungen und Eitelkeiten – eine bedeutende Rolle. In „Zeus wird widerlegt“ tritt ein kecker Kyniskos sogar dem Göttervater selbst gegenüber und führt dessen stoisierende Ausführungen über Vorsehung, göttliche Allmacht und Orakel durch gezielte Gegenfragen vollständig ad absurdum (vgl. o. S. 143). Derjenige Kyniker, den Lukian mit der größten Sympathie bedacht und dem er sogar eine eigene Schrift gewidmet hat, ist sein eigener Zeitgenosse Demonax; er verkörpert augenscheinlich ein philosophisches Ideal, dem Lukian viel abgewinnen konnte (vgl. u. S. 151). Dagegen wird ein anderer Zeitgenosse, der sich (nach einem ‘Zwischenspiel’ als Christ) ebenfalls als Kyniker gerierende Peregrinos / Proteus, von Lukian in der Schrift *De morte Peregrini* als Musterbeispiel eines philosophischen Scharlatans dargestellt, ebenso die in seinem Gefolge auftretenden Pseudo-Kyniker der *Fugitivi*. Der Kyniker Alkidamas im *Symposion* schließlich ist ein ausgesprochener Grobian mit unverschämten Manieren, aber keineswegs der schlimmste oder hinterhältigste der hier auftretenden Philosophen-Corona. Nicht Kyniker selbst, aber kynische Vor- und Einstellungen finden sich im *Gallus*, dessen Titelfigur in einem früheren Leben nicht nur Pythagoras, sondern auch der Kyniker Krates von Theben war und deswegen auch sehr kynische Gedanken über die Heilsamkeit der Armut und die Misere des Reichtums vortragen bzw. sinnfällig machen kann (*Gall.* 21-23. 24f 29-32). Im *Charon* gelangen der gleichnamige Unterweltsfährmann und der Götterbote Hermes aufgrund ihrer Beobachtungen in der Welt immer mehr zu kynisierender Verachtung der eitlen Hoffnungen und falschen Vorstellungen der Menschen; ähnliche Positionen vertritt Lukians Alter Ego Lykinos in „Das Schiff, oder: Die Wünsche“, und ein kynisches Substrat lässt sich auch in den beiden Essays „Über die Opfer“ und „Über die Trauer“ ausmachen. Umgekehrt ist bemerkenswert, wo Kyniker gerade *nicht* (oder jedenfalls fast nicht) bei Lukian auftauchen: Unter den superstitiösen Philosophen der *Philopseudeis* sind sie wohlthuend ab-

wesend, ebenso unter denen, deren trauriges Los in „Über die, die für Lohn Unterricht geben“ beschrieben wird (wo man in Kap. 33-35 namentlich einen Stoiker findet); sie erscheinen auch nicht unter den philosophischen Freunden des Schwindelpropheten Alexander und nur in zwei kurzen Erwähnungen des alle dogmatischen Philosophenschulen als trügerisch erweisenden *Hermostimus*; hier zählt sich gerade das fast vollständige Fehlen solcher Dogmen in ihrer 'Lehre' positiv für sie aus. Trotz mancher lächerlich oder übertrieben erscheinender Einzelzüge hat der Kynismus für Lukian offensichtlich eine relativ große Attraktivität gehabt.

Es bleibt noch eine philosophische Richtung, die bei Lukian zwar nicht so ubiquitär ist wie die kynische (oder die stoische), aber dafür den *Hermostimus*, seine längste (und literarisch wie gedanklich anspruchsvollste) Schrift, stark beeinflusst hat: der Skeptizismus. Lukian differenziert dabei nicht zwischen den beiden Spielarten, die der antike Skeptizismus bis zu seiner Zeit ausbildete, der sogenannten pyrrhonischen (begründet durch Pyrrhon von Elis wohl noch im späteren 4. Jh. v. Chr.) und der sogenannten akademischen (begründet in der platonischen Akademie durch Arkesilaos von Pitane in der ersten Hälfte des 3. Jh.s v. Chr.): Die 'Ακαδημαϊκοί in *VH* II 18, *Icar.* 29 (vgl. 25), *Pisc.* 43 und *Eun.* 7 (hinzu kommt die personifizierte 'Ακαδήμεια, die in *Bis Acc.* 15-18 höchst virtuos sowohl für wie gegen dieselbe Sache spricht) sind nicht zu unterscheiden von dem Σκεπτικός in *Vit. Auct.* 27, der zudem noch den durchsichtigen Namen Pyrrhias bekommen hat.²⁶ Das dort gezeichnete Zerrbild eines Skeptikers, der sich durch seine lähmenden Zweifel an Allem und Jedem (einschließlich sogar seiner eigenen Existenz) zu völliger geistiger wie körperlicher Unbeweglichkeit verdammt, gibt nun zwar eine höchst lächerliche Figur ab, und auch die 'Ακαδημαϊκοί der „Wahren Geschichten“ (II 18), die sich durch ihr Leugnen jedes verlässlichen Urteilsmaßstabes (κριτήριον) selbst schachmatt gesetzt haben und deswegen nicht zur Insel der Seligen gelangen können, kommen nicht viel besser weg; aber bereits die sich geistig (und durchaus auch rhetorisch) als höchst wendig erweisende 'Ακαδήμεια im *Bis Accusatus*

²⁶ In *Icar.* 25 wird die Identifikation der beiden Richtungen besonders deutlich: τὸ 'Ακαδημαϊκὸν ἐκεῖνο ἐπεπόνθει [scil. ὁ Ζεύς] καὶ οὐδέν τι ἀποφίνασθαι δυνατὸς ἦν, ἀλλ' ὥσπερ ὁ Πύρρων ἐπέιχεν ἔτι καὶ διεσκέπετο.

stellt eine wohl eher positiv zu bewertende Erscheinung dar.²⁷ Im 'Parasitendialog' und im *Hermotimus* schließlich tut Lukian etwas, was keiner anderen philosophischen Richtung in seinem gesamten Oeuvre widerfährt: Er benutzt eindeutig skeptische Argumentationsmuster über eine längere Strecke (im *Hermotimus* mehr oder weniger den ganzen umfangreichen Dialog hindurch), um Gedankenfolgen der jeweiligen Hauptfigur vorzutragen: Der Titelheld des 'Parasitendialoges' benutzt den skeptischen Tropos ἀπό τῆς διαφωνίας („Verschiedenheit der Meinungen“), um die Nicht-Existenz der mit seiner 'Schmarotzerkunst' konkurrierenden 'Technai' Philosophie und Rhetorik zu erweisen (*Paras.* 27-30);²⁸ Lukians Alter Ego Lykinos im *Hermotimus* verwendet wiederum vor allem den Tropos ἀπό τῆς διαφωνίας, daneben aber auch den Tropos εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων („Regressus ad infinitum“) und den ἐξ ὑποθέσεως („unbewiesene Prämisse“) und insistiert auf der Notwendigkeit eines zuverlässigen κριτήριον,²⁹ um seinem Gegenüber nach einer längeren Auseinandersetzung schließlich unabweislich klarzumachen, dass sämtliche dogmatischen Philosophenschulen dem unerbittlich prüfenden Blick des Skeptizismus nicht standhalten und dass es somit nur lebensvergeudende Zeitverschwendung ist, sich auf ihre Lehrsysteme einzulassen.

4. Schluss: Hatte Lukian ein philosophisches Credo?

Die zuletzt gemachten Ausführungen könnten den Schluss nahelegen, dass Lukian – vielleicht nach längerem Suchen, d.h. erst in einer fortgeschrittenen Phase seines Lebens³⁰ – sich zu einer skeptisch-

²⁷ Anders HELM 1902, 209 Anm. 2, der die Meinung vertritt, dass „die Akademie hier deutlich zum Narren gemacht wird“. Dies dürfte entschieden zu weit gehen; sicher entbehrt es nicht einer feinen Komik, dass die personifizierte Akademie in dem Prozess, den sie hier gegen die Trunkenheit zu führen hat, zuerst gegen und dann für sich selbst sprechen soll und dass sie dabei – wen wundert's – die eigene Sache noch etwas besser und eloquenter vertritt (vgl. BRAUN 1994, 137. 144. 146), so dass der Richterspruch mit überwältigender Mehrheit zu ihren Gunsten ausfällt; aber man ist hier doch Welten von den vor lauter Zweifeln völlig hilflos und gelähmt sich verhaltenden Skeptikern in *VH* II 18 und *Vit. Auct.* 27 entfernt.

²⁸ Vgl. NESSELRATH 1985, 86 sowie 358-366 und bereits K. PRAECHTER, Skeptisches bei Lukian, *Philologus* 51, 1892, 290f.

²⁹ Genaueres bei NESSELRATH 1992, 3475f.

³⁰ Bei NESSELRATH 1992, 3454-3457 sind (u.a.) Gründe erörtert, die für eine Abfassung des *Hermotimus* in höherem Lebensalter sprechen könnten.

philosophischen Weltanschauung bekannte, die in irgendeiner Form auf den von dem Jungpyrrhoneer Agrippa (wahrscheinlich 1. Jh. n. Chr.) entwickelten Tropen fußte und vielleicht auch von der akademischen Skepsis des Favorinus von Arelate beeinflusst war.³¹ Einer solchen Annahme ist freilich sowohl in älterer³² als auch noch in jüngster Zeit mit zum Teil guten Gründen widersprochen worden.³³ Man wird daher vorsichtiger lieber nur zur Kenntnis nehmen, dass Lukian das skeptische Argumentations-Instrumentarium in einem erheblich höheren Maß als das jeder anderen Schule in eigenen Schriften verwendet hat. Vielleicht gewann er auch dadurch die geistige Freiheit, sich von den übrigen philosophischen Richtungen nur das anzueignen, was seinen eigenen diesseitig-unspekulativen Neigungen zusagte; in ähnlicher Weise hatte mehr als zweihundert Jahre früher Cicero seine Orientierung an der gemäßigt-skeptischen Ausrichtung des Philon von Larissa wohl ebenfalls als Legitimation empfunden, sich *in philosophicis* eklektisch zu verhalten.

Angesichts dieses Befundes lässt sich auch besser verstehen, warum der bei weitem am positivsten dargestellte Philosoph in Lukians gesamtem Oeuvre, kein Skeptiker, sondern ein Kyniker (freilich ein gemäßigter) ist: Demonax – einer der ganz wenigen Zeitgenossen, denen Lukian eine aufrichtig lobende Schrift gewidmet hat³⁴ – ist kein krakeelender kynischer Fanatiker, sondern ein am κοινὸς βίος und an seinen Mitmenschen Anteil nehmender Philosoph, der durch freimütige Rede und witzige Zurechtweisung deren Fehler zu bessern versucht, der sich keinerlei hirngespinnigen Spekulationen über Dinge jenseits dieses Lebens hingibt,³⁵ der die guten Seiten auch anderer

³¹ Vgl. NESSELRATH 1992, 3475-3477.

³² Nachweise bei NESSELRATH 1992, 3478 Anm. 93.

³³ Vgl. VON MÖLLENDORFF 2000, 202, der auf den „genuin ethischen Impetus“ des Lykinos im *Hermotimus* hinweist, der bei der skeptischen Hinnahme des alltäglichen Lebens bei Sextus Empiricus (der βιωτική τήρησις bei Sext. PHI 23 entspricht der κοινὸς βίος in Luc. *Herm.* 84) fehlt.

³⁴ Der Architekt Hippias (in *Hippias*) und der (allerdings in seiner Historizität sehr umstrittene, vgl. o. Anm. 16) Philosoph Nigrinos wären die anderen.

³⁵ Vgl. dazu *Demon.* 20: Der wahre εὐδαίμων und ἐλεύθερος ist für Demonax der μήτε ἐλπίζων τι μήτε δεδιώς, da alle menschlichen Dinge, sowohl die ἀνιάρᾳ als auch die ἡδέα einmal zu Ende sein werden; dies impliziert eine dezidierte Ablehnung jeglicher Jenseits- oder Transzendenz-Vorstellung.

philosophischer Richtungen zu würdigen weiß³⁶ und – vor allem – bei dem es keine heuchlerische Diskrepanz zwischen Leben und Lehre gibt. Dies ist die Art von Philosophie, die Lukian augenscheinlich schätzte, und bei der es ihm auch kaum darauf ankam, ob er sie bei Skeptikern, Kynikern³⁷ oder Epikureern fand; bei Pythagoreern, Platonikern, Peripatetikern und vor allem Stoikern hat er sie dagegen in der Regel nicht vermutet.³⁸

³⁶ Vgl. *Demon.* 62: ἐγὼ δὲ Σωκράτη μὲν σέβω, θαυμάζω δὲ Διογένη καὶ φιλω Ἀρίστιππον – ein Eklektizismus, wie ihn auch Lukian offensichtlich selbst praktizierte.

³⁷ Zu Übereinstimmungen zwischen Kynismus und Skeptizismus vgl. A. BRANCACCI, *La filosofia di Pirrone e le sue relazioni con il Cinismo*, in: G. GIANNANTONI (Hrg.), *Lo scetticismo antico*, Napoli 1981, 211-242; BRANHAM 1989, Anm. 10 auf S. 225.

³⁸ Die einzige, aber sehr bezeichnende Ausnahme ist die in *Adv. Ind.* 13 dem Stoiker Epiktet bekundete Wertschätzung, auf die bereits HELM 1902, 278 hingewiesen hat: „diese Hervorhebung des Epiktet ... gilt nicht dem reinen Stoiker, sondern dem Philosophen, der dem theoretischen Wissen nur noch geringen Wert beilegt, der die Logik und Naturwissenschaft verschmäh, der das Hauptgewicht der Philosophie in der Moral sieht ...“

II. Lukian und die Magie

(Heinz-Günther Nesselrath)

Magie ist bei Lukian zwar kein so häufiges Thema wie die Philosophie und ihre – oft als sehr entartet dargestellten – Vertreter; gleichwohl aber erweist er sich als guter Kenner der bis auf seine Zeit entwickelten (und noch lange danach angewendeten) antiken magischen Praktiken,¹ und dies nicht nur in den *Philopseudeis*, sondern auch in einigen anderen Schriften, die in diesem Beitrag etwas näher betrachtet werden sollen.

Wie vertraut Lukian die Vorstellung ist, dass in seiner griechisch-römischen Umwelt Zauberriten zu diversen Zwecken praktiziert werden, zeigen bereits kurze und eher beiläufige Hinweise in den zwei folgenden Schriften: Im *Bis Accusatus* rechnet der von Lukian als Verteidiger der von der Stoa angeklagten 'Hδονή eingeführte Epikur zumindest hypothetisch damit, dass die Anklägerin Stoa die 'Hδονή beschuldigen könnte, sie habe ihr ihren Anhänger Dionysios mithilfe magischer Beschwörungen (ἐπωδαί) oder Zaubermittel (φάρμακα) abspenstig gemacht, wie dies in antiken Liebeszaubern gerne geschieht.² In der Schrift „Über die, die für Lohn Unterricht geben“ muss der bei einem reichen Römer verdingte griechische Hauslehrer ständig damit rechnen, dass sein Dienstherr mehr Gefallen als an ihm an irgendwelchen Kinäden, Tanzlehrern, Dichtern oder Interpreten erotischer Gedichte findet und nicht am wenigsten auch an einem Magier oder Wahrsager, Leuten, „die zu denen gehören, die millionenschwere Erbschaften, hohe Regierungsposten und massive Reich-

¹ Zu Lukians – nicht nur literarischen – Kenntnissen in dieser Materie vgl. HERZIG 1940, passim; JONES 1986, 47-51.

² *Bis Acc.* 21: ... 'Αλλ' εἰ μὲν ἐπωδαῖς τισιν ἢ φαρμάκοις, ὃν φησιν ἐραστοὶν ἑαυτῆς ἢ Στοᾶ, τὸν Διονύσιον κατηνάγκασεν ταύτης μὲν ἀπέχεσθαι, πρὸς ἑαυτὴν δὲ ἀποβλέπειν ἢ 'Hδονή, φαρμακίς ἂν εἰκότως ἔδοξεν ... ἐπὶ τοὺς ἀλλοτρίους ἐραστὰς μαγγανεύουσα. ... Vgl. BRAUN 1994, 186: „φαρμακεία im Sinn von Liebeszauber ... war ein sehr häufiger Prozessgegenstand“, mit weiteren Literaturhinweisen in Anm. 1. Gegen die gleiche Beschuldigung hatte sich auch Apuleius von Madaura 158 n.Chr. mit seiner *Apologia* zu verteidigen.

tümer versprechen“.³ In der gleichen Schrift wird auch vermerkt, dass Griechen, die in römischen Haushalten eine Anstellung finden wollen, sehr oft ein schlechter Ruf vorausgeht: „Viele nämlich gehen in die Häuser und versprechen – weil sie nichts anderes Ordentliches verstehen – Wahrsagungen und Giftmischereien und das Erwecken von Gunst in erotischen Angelegenheiten und Schadenzauber gegen Feinde; sie behaupten, sie seien darin ausgebildet, und tragen den Tribon sowie beeindruckende Bärte“.⁴ In diesen Zeugnissen scheinen Leute, die das ‘*corriger la fortune*’ mit magischen Mitteln betreiben, geradezu alltäglich zu sein. Im Folgenden soll nun skizziert werden, 1. welche Einstellung unseres Autors gegenüber solchen Praktiken in seinem Werk sichtbar wird, 2. wie er diejenigen, die solche Praktiken mehr oder weniger professionell handhaben, beurteilt, und 3. wie er sich damit in weitere kritische Stimmen einreihet, die sich in der Antike gegen die Magie erhoben.

1. Lukians Beurteilung der Magie

Die zwei ausführlichsten Abschnitte über Magie und Zaubermittel in Lukians Oeuvre außerhalb der *Philopseudeis* finden sich in „Menipp, oder: Die Totenbefragung“ (*Necyomantia*) und in „Das Schiff oder die Wünsche“ (*Navigium*); sie beleuchten jeweils einen verschiedenen Aspekt des Glaubens an magische Mittel und ihrer Verwendung.

In der *Necyomantia* nimmt Menipp, die zugleich als Erzähler fungierende Hauptfigur der Schrift, seine Zuflucht zur Magie, nachdem ihm die Philosophie und ihre vielen, sich aber leider mannigfaltig widersprechenden Vertreter keinen Aufschluss über die verwirrende Welt und das von ihm in ihr gesuchte beste Leben bieten konnten,

³ *Merc. Cond.* 27: μάγον ἢ μάντιν ... τῶν κλήρους πολυταλάντους καὶ ἀρχὰς καὶ ἀθρόους τοὺς πλοῦτους ὑπισχνουμένων· καὶ γὰρ αὐτὸ καὶ τούτους ὄρας εὐ φερομένους ἐν ταῖς φιλίαις καὶ πολλῶν ἀξιουμένους. In ähnlicher Weise gibt die Kurzbeschreibung eines γόης (vgl. dazu u. S. 158f) in *Alex.* 5 fast alle ‘Aufgabenfelder’ antiker Magie in prägnanter Form wieder: τις ... γόης τῶν μαγείας καὶ ἐπαγωγὰς θεσπεσίους ὑπισχνουμένων καὶ χάριτας ἐπὶ τοῖς ἐρωτικοῖς καὶ ἐπαγωγὰς τοῖς ἐχθροῖς καὶ θησαυρῶν ἀναπομπὰς καὶ κλήρων διαδοχὰς.

Merc. Cond. 40: πολλοὶ γὰρ ... μαντείας καὶ φαρμακείας ὑπέσχοντο καὶ χάριτας ἐπὶ τοῖς ἐρωτικοῖς καὶ ἐπαγωγὰς τοῖς ἐχθροῖς, καὶ ταῦτα πεπαιδευθεὶς λέγοντες καὶ τρίβωνας ἀμπεχόμενοι καὶ πάγωνας οὐκ εὐκαταφρονήτους καθεμίενοι. Nicht zufällig erinnert die äußere Aufmachung dieser dubiosen Gestalten an Philosophen; vgl. u. S. 155 mit Anm. 7.

und begibt sich nach Babylon, um sich dort – sozusagen an der Quelle⁵ – von einem der mit den entsprechenden Techniken (mit ἐπιφαί und τελεταί) vertrauten „Magiern und Zoroaster-Jüngern“ den Weg in die Unterwelt selbst, zum großen mythischen Seher Teiresias eröffnen zu lassen (*Nec.* 6).⁶ In Babylon macht er die Bekanntschaft des ‘Chaldäers’ Mithrobarzanes – der wohl nicht zufällig wie einer von Lukians typischen Philosophen (graues Haar und langer Bart) aussieht⁷ – und kann ihn mit einiger Mühe (und nicht zuletzt der Zusage eines Honorars in beliebiger Höhe!) dazu bewegen, ihn auf die Katabasis vorzubereiten. Der bei den Vorbereitungen darauf zu treibende Aufwand ist in der Tat beeindruckend: 29 Tage lang Waschungen im Euphrat bei aufgehender Sonne unter Rezitation eines langen und unverständlichen magischen Textes, mit dem der Magier Dämonen herbeizurufen scheint, wonach er dem Initianden dreimal ins Gesicht spuckt und dann den Rückweg antritt, ohne jemand dabei anzublicken; außerdem darf Menipp während der ganzen Zeit nur Nüsse essen und Milch sowie Wasser aus dem Choaspes-Fluss und ein Gemisch aus Milch und Honig trinken und muss unter freiem Himmel schlafen (*Nec.* 7).⁸ Danach erfolgt eine mitternächtliche magische Generalreinigung am Tigris unter Zuhilfenahme einer Fackel, Meerzwiebel und noch weiteren Utensilien, dann lässt der Magier Menipp rückwärts gehend in seine Unterkunft zurückkehren und rüstet nun alles für die Fahrt zum Unterweltseingang zu: Er selbst zieht dazu ein magisches Gewand an, während er Menipp typische Attribute des Herakles (Löwenfell), Odysseus (den Pilos, einen Filzhut) und des Orpheus (Leier) anlegen lässt, weil diese drei alle schon einmal in die Unterwelt hinein und heil wieder herausgekommen sind (*Nec.* 7f). Die

⁵ Plinius der Ältere lässt in seiner Skizze der Geschichte der Magie (*NH* XXX 3-9, vgl. u. S. 164) diese Kunst aus Persien und Babylon nach Griechenland kommen.

⁶ Zu den magischen Details in *Nec.* 6-9 vgl. T. HOPFNER, *Nekromantie*, *PRE* 16,2 (1935) 2226f; HERZIG 1940, 10. 13-6. 24 Anm. 77.

⁷ *Ibid.*: συγγίγνομαι τιμι τῶν Χαλδαίων σοφῶ ἀνδρὶ ..., πολὺ μὲν τὴν κόμην, γένειον δὲ μάλα σεμνὸν καθειμένῳ, τοῦνομα δὲ ἦν αὐτῷ Μιτροβαρζάνης. Vgl. auch o. Anm. 4.

⁸ Vgl. HELM 1906, 22-28 und seine Beurteilungen: „der Witz ... beruhte offenbar entweder in der Häufung aller sonst bei Zauberei nötigen Gebräuche oder in der Profanierung der Mysteriengebräuche oder in beidem zusammen“ (23); „die ganze Darstellung ist ... nicht von Lucian erfunden; es sind die Züge, wie sie in Schilderungen von Zauberei herkömmlich sind, nur gehäuft, um komisch zu wirken“ (27f).

eigenartige Verbindung orientalischer und griechischer Elemente in dieser Szene reflektiert sicherlich synkretistische Praktiken, wie sie in der kaiserzeitlichen Magie in der Tat gang und gäbe waren, soll aber mit der Vorstellung, dass ausgerechnet ein babylonischer Magier sich an den großen Unterweltsbesuchern des griechischen Mythos inspiriert, wohl auch Humor erzeugen. Bei Tagesanbruch steigen Mithrobarzanes und sein Schützling Menipp wieder an den Fluss hinunter und laden die für die Zeremonie nötigen Requisiten (nämlich ἱερεῖα καὶ μελίκρατον καὶ ἄλλα ὅσα πρὸς τὴν τελετὴν χρήσιμα, *Nec.* 9) in ein Boot. Nach der Durchquerung des Sumpfsgebiets, in das der Euphrat mündet, graben die beiden an einem düsteren und einsamen Ort – wie weiland Odysseus in der *Nekyia* (Buch 11) der *Odyssee* – eine Opfergrube, in der sie das Blut der mitgebrachten und geschlachteten Opfertiere auffangen (*Nec.* 9). Und dann hat Mithrobarzanes seinen großen Auftritt: „Mit einer brennenden Fackel in der Hand rief er – nicht mehr mit ruhiger Stimme, sondern so laut, wie er imstande war, aufbrüllend – alle Dämonen zugleich an und die Poinai [Strafgöttinnen] und Erinnyen ‘und die nächtliche Hekate und die berühmte Persephone’,⁹ wobei er noch einige nichtgriechische undeutliche Namen mit vielen Silben einmischte“ (*Nec.* 9). Die Wirkung dieser Inkantation lässt nicht lange auf sich warten: Der Boden erbebt und reißt auf; schon hört man von fern den Kerberos, und die ganze aus dem griechischen Mythos bekannte Unterweltgeographie wird sichtbar (*Nec.* 10); so können Mithrobarzanes und Menipp ihre Katabasis antreten.

Der in dieser Katabasis-Vorbereitung getriebene Aufwand fällt umso mehr ins Auge, wenn man ihr odysseisches Vorbild vergleicht: Odysseus brauchte keine 29tägige strenge Vorbereitung, um seine *Nekyia* durchzuführen.¹⁰ In ganz ähnlicher Weise tut wohl auch der

⁹ Die zweite Hälfte der hexametrischen Nennung von Hekate und Persephone („καὶ νυχίαν Ἐκάτην καὶ ἐπαινὴν Περσεφόνηαν“) stammt aus der Opferszene, mit der sich Odysseus in *Odyssee*, Buch 11 ebenfalls den Zugang zur Unterwelt erschließt. Das Hekate gegebene Attribut νύχιος findet sich bezeichnenderweise nur noch in zwei griechischen Zauberpapyri (PGM IV 1402 und VII 883 PREISENDANZ-HENRICHS); vgl. FERRETTO 1988, 21f. Auch bei diesem Detail der Erzählung ist die Verbindung von Griechischem und Nichtgriechischem bezeichnend.

¹⁰ Vgl. o. Anm. 9. Mit noch erheblich weniger Aufwand öffnet sich die Unterwelt in *Philops.* 24, wo Eukrates nur einmal kurz den magischen Ring zu drehen braucht, den er von einem Araber bekommen hat, und die ihm erschienene riesige Hekate mit einem Stampfen ihres Schlangenfusses die Erde spaltet und die Unterwelt erscheinen lässt.

hyperboreische Zauberer in *Philops.* 14 ein wenig zuviel des Guten: Er glaubt, erst den toten Vater des verliebten jungen Glaukias um seine Hadesruhe bringen und dann auch noch Hekate (samt Kerberos) und den Mond herab vor Glaukias' Haus holen zu müssen, bevor er ein kleines Lehm-Erötchen formt und ausschickt, um die von Glaukias begehrte Chrysis herzubringen. „Much ado about (almost) nothing“, könnte man in beiden Fällen sagen, und dies scheint auch der Hauptangriffspunkt von Lukians Spott gegen diese elaborierten magischen Praktiken zu sein.

Eine andere Seite der Magie (und ihrer Popularität unter seinen Zeitgenossen) wird von Lukian im Dialog *Navigium* beleuchtet. Hier lässt sich sein Alter Ego Lykinos von drei Freunden nacheinander ihre jeweiligen Wunschphantasien erzählen und trägt anschließend seine Kritik daran vor. Der erste wünscht sich riesigen Reichtum, der zweite die Macht eines Alexanders des Großen, der dritte schließlich träumt von Zauberringen,¹¹ mit denen er alle seine Begierden auszuleben hoffen würde (*Navig.* 41-44). Hier zeigt sich etwas, was Magie den Menschen nicht nur in der Antike als etwas äußerst Erstrebenswertes hat erscheinen lassen: die Aussicht, sich eigentlich Unerreichbares auch gegen die natürlichen Grenzen und Gesetze unserer Welt anzueignen. Lykinos reagiert auf diese Wunschphantasie außerordentlich grob, indem er sie zu etwas völlig Verrücktem und eines reifen Mannes Unwürdigem erklärt (*Navig.* 45) und seine Gesprächspartner insgesamt daran erinnert, dass sie von ihren Tagträumen nichts weiter haben werden, als sich das Leben in der realen Welt schwerer zu machen (*Navig.* 46). Die gleiche dezidierte Diesseits-Zugewandtheit zeigt Lykinos/Lukian auch in seiner Beurteilung der in seiner Zeit aktiven philosophischen Richtungen (vgl. o. S. 145. 151f).

Kennzeichnend für Lukians Haltung gegenüber der Magie sind nicht zuletzt zwei Anekdoten, die er von Demonax, dem von ihm am meisten verehrten Philosophen seiner Zeit,¹² zu erzählen weiß: 1. Einem Magier gegenüber, der behauptet, seine ἐπφδαί vermöchten schier alles und alle zu allem zu bewegen, was er wolle, hält Demonax entgegen, er selber habe nicht weniger mächtige ἐπφδαί – Geldstücke nämlich, mit denen er zum Beispiel jede Brotverkäuferin dazu veranlassen könne, ihm das gewünschte Brot zu geben (*Demon.*

¹¹ Vgl. den in der vorigen Anm. erwähnten Ring des Eukrates; der berühmte gewordene Ring des Gyges wird in *Navig.* 42 bereits explizit genannt.

¹² Vgl. NESSELRATH, Lukian und die Philosophie, o. S. 151f.

23).¹³ 2. Dem über den Tod seines Sohnes untröstlichen Herodes Atticus verspricht Demonax, er könne ihm auf magische Weise seinen toten Sohn wieder aus dem Hades heraufführen, aber Herodes müsse ihm dafür drei Menschen nennen, die noch niemanden betrauert hätten – was Herodes natürlich nicht kann (*Demon.* 25). In beiden Fällen gilt Demonax' Spott den leeren Versprechungen der Magie: Zum einen ist sie überflüssig, zum anderen kann sie doch nicht helfen – ganz genauso dürfte auch Lukian von der Magie gedacht haben.

2. Der Magier als Scharlatan

Gilt die Magie Lukian also als eine völlig überflüssige und nutzlose Kunst, so kommen diejenigen, die sie praktizieren, bei ihm noch erheblich schlechter weg: Sie sind für ihn einfach Betrüger, die naive Mitmenschen um eigener Vorteile (vor allem des Geldes) willen skrupellos hinters Licht führen. Bezeichnend ist denn auch Lukians Wortwahl für solche Leute: Sie heißen nur relativ selten μάγοι¹⁴ – dieses Wort behält wie im generellen griechischen Sprachgebrauch so auch bei Lukian zum Teil noch einen neutralen (manchmal sogar positiven) Klang¹⁵ –, dagegen sehr oft γόητες, eine Bezeichnung, die – wie auch das zugehörige Verb (κατα)γοητεύειν – sehr gern mit dem Wortfeld ἀπατῶν kombiniert wird.¹⁶ Ursprünglich wohl im Bereich der Toten-

¹³ Vgl. *Philops.* 15, wo Tychiades in sehr vergleichbarer Weise bemerkt, dass es des ganzen höchst aufwendigen (in *Philops.* 14 beschriebenen) Liebeszaubers gar nicht bedurft hätten, sondern dass schon zwanzig Drachmen genug gewesen wären, um die begehrte Chrysis in die Arme ihres Liebhabers zu locken.

¹⁴ Vgl. *Demon.* 23. 25, *Merc. Cond.* 27, *Nec.* 6. 22, *Alex.* 6, *Fugit.* 8 (dazu die folgende Anm.).

¹⁵ Vgl. *Nec.* 6 (hier wie in *Nec.* 22 bezeichnet μάγος einen in Babylon tätigen Kundigen geheimer Praktiken) und den 'Abriss der Philosophiegeschichte', den die Philosophia selbst in *Fugit.* 8 gibt: Μετὰ δ' οὖν τοὺς Βραχμᾶνας εἰς Αἰθιοπίαν εὐθύς, εἶτα εἰς Αἴγυπτον κατέβην, καὶ συγγενομένη τοῖς ἱερεῦσιν καὶ προφήταις αὐτῶν καὶ τὰ θεῖα παιδεύσασα ἐς Βαβυλῶνα ἀπῆρα Χαλδαίους καὶ μάγους μῆσουσα. Deutlich negativer als μάγος ist das Tätigkeitssubstantiv μαγεία gefärbt (vgl. *Alex.* 5: γόης τῶν μαγείας καὶ ἐποδᾶς θεσπεσίους ὑπισχνουμένων); ähnlich konnotiert sind auch μαγγανεία und μαγγανεύω (*Bis Acc.* 21, *Alex.* 1. 6. 17. 25. 43. 54, *D. Deor.* 6[2],1).

¹⁶ Vgl. *Nigr.* 15 (γοητείας καὶ ἀπάτης καὶ ψευδολογίας); *Pisc.* 20 (Μισσαλαζῶν εἰμι καὶ μισσογόης καὶ μισσοψευδῆς ...); *Alex.* 25 (γόης ἄνθρωπος καὶ τερατεία φίλος, ἀληθεῖα δὲ ἔχθιστος); *Pseudol.* 17 (ἀπατεῶνα, γόητα); *Deor. conc.* 12 (ψευδόμενος τὰ πολλὰ καὶ γοητεύων); *D. Mort.* 12[14],5

klage und der mit dem Jenseits verbundenen Riten angesiedelt, wurde der Begriff γόης weitgehend mit μάγος identisch, nahm dabei aber schon bald viel eindeutiger negative Konnotationen an als μάγος.¹⁷ Bei Lukian ist diese Wortentwicklung so weit fortgeschritten, dass γόης in seinem Oeuvre für Scharlatane aller Art verwendet wird: für falsche Philosophen,¹⁸ Betreiber von Orakelstätten¹⁹ (selbst der Gott Apollon selbst muss sich in diesem Zusammenhang mehr als einmal das Attribut γόης gefallen lassen²⁰), Dichter, die ihrer Phantasie zu freien Lauf lassen,²¹ und überhaupt Menschen, die es mit der Wahrheit nicht allzu genau nehmen.²² Einige dieser 'Berufsgruppen' stehen Magiern zumindest nahe, so z.B. die Wahrsager und Orakelgeber; unter den Philosophen²³ werden bemerkenswerterweise gerade Pytha-

(γόης καὶ ψευδόμαντις); *D. Mar.* 4,1 (γοητεῖαν τινα προσάγειν ... καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐξαπατᾶν τῶν ὁρώτων).

¹⁷ Zur Wortbedeutung und Wortgeschichte von μάγος und γόης vgl. F. GRAF, *Magie*, DNP 7 (1999) 662f. In *Diod.* V 55,3 haben γόητες und μάγοι die gleichen Fähigkeiten; in Augustinus, *Civ. Dei* X 9 wird *goëtia* als *nomen detestabilius* für *magia* bezeichnet.

¹⁸ Vgl. *Symp.* 32 (ἀφ' ἐνὸς ἀνδρὸς οὐκ ἐννόμως φιλοσοφούντος, 'Ετοιμοκλέους τοῦ γόητος, μετρεῖτε τὸν Κλεάνθηνα καὶ Ζήνωννα, σοφοὺς ἄνδρας;); *Pisc.* 15 (ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ: 'Ορᾶτε μὴ οὐ Φιλοσοφίαν οὐτός γε ἀλλὰ γόητας ἄνδρας ἐπὶ τῷ ἡμετέρῳ ὀνόματι πολλὰ καὶ μιὰρὰ πράττοντας ἡγόρευεν κακῶς); *Pisc.* 29. 42. 44; *Fugit.* 17. 27. In *Tim.* 55 werden dem Philosophen Thrasylkes (der in 54f deutlich als ein Heuchler gekennzeichnet ist, dessen Leben seiner Lehre diametral widerspricht) γοητεία und ἀναισχυντία zugeschrieben; vgl. *D. Mort.* 20[10],8: φιλόσοφος τις ... μάλλον δὲ γόης καὶ τερατείας μεστός; *D. Mort.* 13[13],5: γόης ἄνθρωπος καὶ τεχνίτης (kein Geringerer als Aristoteles selbst, laut dem toten Alexander).

¹⁹ Vgl. *Deor. conc.* 12 (der Orakel spendende Amphilochos in Kilikien ist ψευδόμενος τὰ πολλὰ καὶ γοητεύων; wenig später wird der Typ des Wahrsagers als γόης ἄνθρωπος bezeichnet); *D. Mort.* 10[3],2 (der Orakel gebende Trophonios ist μόνη τῇ γοητεῖᾳ διαφέρων).

²⁰ *JTr.* 31; *D. Deor.* 18 [16],1. In *Dear. iud.* 10 stellt Athena auch ihre 'Konkurrentin' (im Paris-Urteil) Aphrodite als eine φαρμακίς dar, die mit ihrem κεστός zu καταγοητεύειν vermag; und in *D. Mort.* 12[14],5 heißt auch der Orakelgott Ammon γόης καὶ ψευδόμαντις.

²¹ *Bis Acc.* 1: 'Ομήρῳ ἀνδρὶ τυφλῷ καὶ γόητι.

²² *Philops.* 5: der reiche Eukrates als Erzähler von Lügenmärchen.

²³ Unter den antiken Philosophenschulen hatten bestimmte mehr Affinitäten zu magischen Vorstellungen als andere: Bereits die Pythagoreer (und auch Empedokles, der seinerseits Züge eines γόης hat, vgl. VS 31 B 111 und *Diog. Laert.* VIII 59; BRAARVIG 1999, 31-35) hatten die Vorstellung, dass ein einziges göttliches πνεῦμα die ganze Welt durchwalte und Götter, Menschen und

sogar die ἄλογα τῶν ζώων miteinander verbinde (VS 31 B 136; vgl. BRAARVIG 1999, 33f). Auch der Stoa zufolge ist die gesamte Welt von einem universellen göttlichen Prinzip durchdrungen, das für das Einwirken sämtlicher Teile dieser Welt auf- und untereinander sorgt (Poseidonios hat diese Vorstellung zu einer regelrechten kosmischen 'Sympathie'-Lehre fortentwickelt, vgl. Posid. fr. 106 EDELSTEIN-KIDD = Cic. Div. II 33-35); solche Vorstellungen liegen aber auch der für den Glauben an die Wirksamkeit magischer Praktiken notwendigen Annahme zugrunde, dass bestimmte Aktivitäten in einem Bereich Wirkungen in einem ganz anderen hervorrufen können (vgl. den 'Sympathie-Zauber').

Ein weiterer in diesem Zusammenhang wichtiger Bereich ist die philosophische Dämonologie (vgl. dazu Sarah ILES JOHNSTON und M. BALTES, Dämonologie, DNP 3, 1997, 265-268): Hier wurde die Konzeption vom Dämon als Wesen zwischen Gott und Mensch wiederum bereits Pythagoras zugeschrieben (vgl. Aristoteles fr. 192 ROSE; Plut. De Is. 25, 360d). Auch im platonischen *Symposion* (202d-203a) sind deutliche Ansätze zu einer Vorstellung von 'Dämonen' als Zwischenwesen zwischen Göttern und Menschen vorhanden, die bereits hier auch als Helfer bei magischen Verrichtungen erwähnt werden: πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ ... ἐρμηνεύον καὶ διαπορθμεύον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, ..., ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι. διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπωδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν. Diese Dämonenvorstellung wird im Platonismus systematisch weiterentwickelt, namentlich durch Xenokrates (vgl. fr. 222 ISNARDI PARENTE = fr. 23 HEINZE; fr. 225-230 ISNARDI PARENTE = fr. 24f HEINZE); magische Riten beruhen sehr oft auf der Annahme, sich die Dienste solcher dämonischer Wesen nutzbar machen zu können. Die Dämonologie bildet einen wichtigen Bestandteil des zu Lukians Zeit herrschenden Mittelplatonismus (vgl. Plut. Def. or. 10, 415b; 13, 416c-d; 14, 417c; 17, 419a; De Is. 25, 360e; 26, 361b; Apuleius, De deo Socr. 13; Albinos, Didaskalikos 15; Porph. De abst. II 36,5-41,5 [in II 41,5 wird die γοητεία wieder mit bösen Dämonen zusammengebracht]). Vor diesem Hintergrund ist es wohl wiederum kein Zufall, dass in den *Philopseudeis* ein Pythagoreer, ein Platoniker und ein Stoiker beim Erzählen (und Glauben) der Zaubergeschichten eine maßgebliche Rolle spielen.

Im darauffolgenden Jahrhundert unternimmt Plotin mit Hilfe der Sympathie-Lehre sogar eine noch weitergehende theoretische Begründung für 'höhere' Magie, ἀληθινὴ μαγεία (Enn. IV 4,40,1-20. 41,1-9. 42,6-10. 45,1-8; in IV 4,43 wird die Frage behandelt, wie ein σπουδαῖος von γοητεία und φάρμακα beeinflusst wird, wobei auch die Dämonen ins Spiel kommen; vgl. aber auch Enn. II 9,14, wo Plotin 'niedere' und 'falsche' Magie voller Verachtung beschreibt); vgl. auch Iamblich. De myst. V 7 (und dazu Beate NASEMANN, Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis, Stuttgart 1991, 105-111; ebd. 277-280 gute Begriffserklärung und Abgrenzung der Theurgie von der Magie). Als ἱερατικὴ wird die Theurgie z.B. in Procl. ad Plat. Remp. II p.

goras und seine Anhänger recht häufig mit der Bezeichnung γόης bedacht, wegen der vielen recht seltsamen (vor allem Speise-) Vorschriften, die die Anhänger dieser philosophischen Richtung beachten sollten,²⁴ aber wohl auch wegen der abgesonderten Lebensweise der pythagoreischen Zirkel.

Schließlich hat Lukian auch bestimmte Individuen, die zur besonderen Zielscheibe seiner satirischen Angriffe wurden, als solche betrügerischen und die Menschen beschwindelnden γόητες stilisiert; namentlich den Lügenpropheten Alexander von Abonuteichos / Ionopolis (heute Ineboli) in Paphlagonien nennt er in der ihm gewidmeten Schrift mehrmals explizit γόης.²⁵ Es ist kein Zufall, dass Alexander in Lukians Oeuvre damit den gleichen 'Titel' erhält wie Pythagoras oder die Pythagoreer (vgl. o.), denn bei seinen von Lukian beschriebenen Mystifizierungen des leichtgläubigen paphlagonischen Publikums hat der Lügenprophet sich mehrfach an wundersamen Details inspiriert, die zu Pythagoras überliefert wurden.²⁶ Auch eine andere „bête noire“

337,14-17 KROLL von der γοητεία unterschieden; in *Civ. Dei* X 9 jedoch macht Augustinus polemisch zwischen der *theurgia* der Neuplatoniker und der *magia* und *goëtia* bewusst keinen Unterschied.

²⁴ Vgl., wie der Schuster Mikyllos im *Gallus* (4) über Pythagoras spricht: Τὸν σοφιστὴν λέγεις, τὸν ἀλαζόνα, ὃς ἐνομοθέτει μῆτε κρεῶν γεύεσθαι μῆτε κυάμους ἐσθίειν, ... ἐτι δὲ πείθων τοὺς ἀνθρώπους ὡς πρὸ τοῦ Πυθαγόρου Εὐφορβὸς γένοιτο; γόητά φασι καὶ τερατοουργὸν ἄνθρωπον ... Dem Pythagorikὸς βίος in *Vit. Auct.* 2 schreibt der Verkäufer Hermes neben seriösen Gegenständen wie ἀριθμητικὴ, ἀστρονομία, γεωμετρία und μουσικὴ auch τερατεία und γοητεία zu. Die Verbindung von Magie und Pythagoreismus hat Lukian nicht erfunden: Im Jahre 28 v.Chr. lässt Augustus den *Pythagoricus et magus* Anaxilaos von Larissa (zu ihm vgl. W. KROLL, *PRE Suppl.* VI, 1935, 5-7) aus Rom ausweisen (Hieron. *chron. ad ann.* 28 p. 163,26-164,2 HELM). Da verwundert es noch weniger, dass der Pythagoreer Arignotos in Philops. 34 den Zauberer Pankrates stolz als seinen Lehrmeister bezeichnet.

²⁵ Vgl. *Alex.* 1 (τὸν Ἀλεξάνδρου σοὶ τοῦ Ἀβωνοτειχίτου γόητος βίον); 25 (γόης ἄνθρωπος καὶ τερατεία φίλος, ἀληθεία δὲ ἔχθιστος); auch seine 'Mitarbeiter' werden so bezeichnet (*Alex.* 60: τῶν συνωμοτῶν ἐκείνων καὶ γοήτων).

²⁶ Vgl. ROBINSON 1979, 60; JONES 1986, 30f: Alexandros rechnet die Pythagoreer nicht nur ausdrücklich zu seinen philosophischen Freunden (*Alex.* 25), er vergleicht auch sich selbst explizit mit Pythagoras (*Alex.* 4), bezeichnet seine Prophetengabe in einem Orakel seines Gottes Glykon als Erbe der Seele des Pythagoras und lässt bei mystischen Tänzen einen seiner Schenkel golden aufblitzen (*Alex.* 40); einen goldenen Schenkel soll auch Pythagoras gehabt haben (vgl. *Vit. Auct.* 6; *Diog. Laert.* VIII 11). Vgl. ferner

Lukians, der zuerst als Christ und später als Kyniker posierende Peregrinos Proteus, könnte vom mystischen Neopythagoreismus seiner Zeit beeinflusst gewesen sein, was vor allem bei den angeblichen, von Lukian verspotteten Umständen seiner Selbstverbrennung an den olympischen Spielen von 165 v. Chr. in Erscheinung tritt.²⁷

3. Lukian und andere antike Kritiker der Magie

Die antike Kritik an der Magie und denen, die sie praktizieren, beginnt schon über sechshundert Jahre vor Lukian. Bereits Heraklit (VS 22 B 14), der älteste Zeuge für das Wort μάγοι in der griechischen Sprache, verwendet den Begriff polemisch.²⁸ In Sophokles' *König Ödipus* beschimpft Oidipus den Seher Teiresias, nachdem der ihm eröffnet hat, in was für Greuel er verstrickt ist, als μάγος μηχανορράφος, der nur auf seinen Gewinn blicke (Soph. OR 387f) – ein Vorwurf, der dann immer wiederkehren wird. Die hippokratische Schrift *De morbo sacro* polemisiert gegen Leute, die die Epilepsie zu etwas Übernatürlichem, 'Heiligem' stilisiert haben, und setzt sie mit μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες, ὁκόσοι δὴ προσποιέονται σφόδρα θεοσεβέες εἶναι καὶ πλέον τι εἰδέναι, gleich (1,2).²⁹

Alex. 33. Wohl vor allem aufgrund solcher pythagoreischen Verbindungen hat Alexander es sogar in das *Dictionnaire des Philosophes Antiques* (hrsg. von R. GOULET, Bd. 1, Paris 1994, 122-124; der Artikel stammt vom Herausgeber selbst) geschafft; vgl. auch F. CUMONT, *Alexandre d'Abonotichos et le néopythagorisme*, RHR 86, 1922, 202-210; VICTOR 1997, 41-44 (der a.O. 44 vielleicht zu stark bezweifelt, dass Alexander sich auch die Seele des Pythagoras zugeschrieben habe; vgl. ebd. 48); 47 Anm. 189; 48f. Auch die dem Lügenpropheten in *Alex.* 5 zugeschriebene indirekte 'spirituelle Abkunft' von Apollonios von Tyana (zu dessen mutmaßlicher „appartenance à l'école pythagoricienne“ vgl. P. ROBIANO wiederum im *Dictionnaire des Philosophes Antiques* I, 290) weist auf eine Nähe zum damaligen Pythagoreismus hin; vgl. HALL 1981, 179; JONES 1986, 135.

²⁷ Zurückhaltend dazu JONES 1986, 126 (129 zu der Frage, ob der in *Peregr.* 39 aus den Flammen, die Peregrinos verzehren, aufliegende Geier ein pythagoreisches Element ist); vgl. aber HALL 1981, 178-180 (mit Anm. 29-32 auf S. 501f).

²⁸ τίσι δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος; νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις· τοῦτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τοῦτοις μαντεύεται τὸ πῦρ· τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπου μυστήρια ἀνιερῶσι μνεῦνται (= *Clem. Protr.* 22,2).

²⁹ Etwas später in diesem Text wird die Ambivalenz solcher Praktiken hervorgehoben: „Wer nämlich in der Lage ist, durch Reinigung und magi-

Im zweiten Buch des platonischen *Staates* (364b-c) werden die Selbstanpreisungen von „Bettelpriestern und Wahrsagern“, die reichen Privatleuten anbieten, ihnen – natürlich gegen entsprechendes Entgelt – die Götter für alles Mögliche (Sühne- und Schadenszauber) gefügig zu machen, scheinbar neutral, tatsächlich aber mit unterschwelliger Missbilligung geschildert. In seinen *Gesetzen* wird Platon sehr viel expliziter: Im 10. Buch sieht er den Glauben, man könne Götter durch Gebete und (unlautere) Opfer oder Geschenke den eigenen Wünschen dienstbar machen, als einen besonders verdammenswürdigen Fall von ὕβρις περὶ θεοῦς an,³⁰ und bei den harten Strafbestimmungen (lebenslange Isolationshaft und nach dem Tod kein Begräbnis auf dem Boden der Polis) gegen diese Form der ἀσέβεια sind eindeutig magische Praktiken ins Auge gefasst.³¹ Im 11. Buch geht Platon noch einmal recht ausführlich auf Schadenszauber ein, wobei

sches Handeln ein solches Leiden zu vertreiben, der dürfte mit seinen Künsten auch andere (solche Leiden) herbeiführen, und damit geht die 'Heiligkeit' verloren ... Denn wenn sie behaupten, sie könnten den Mond herabziehen, die Sonne verfinstern und Sturm und gutes Wetter machen und Regen und Dürre und Land und Meer unfruchtbar und alle die übrigen Dinge solcher Art vollbringen – sei es, dass Menschen, die so etwas betreiben, behaupten, durch geheime Weihen oder vermittels einer anderen Erkenntnis oder Praktik so etwas fertigzubringen –, dann scheinen sie mir Gott zu lästern und überhaupt nicht an Götter zu glauben, oder dass diese trotz ihrer Existenz keine Macht haben und nicht imstande sind, irgendetwas von diesen extremen Dingen zu verhindern. Und wenn sie solches tun, wie sind sie dann nicht eine Gefahr für die Götter? Denn wenn ein Mensch durch Zauberei und Opfer den Mond herabzöge, die Sonne verfinsterte und Sturm und gutes Wetter machte, dann wäre meines Erachtens nichts von diesen Dingen göttlichen Ursprungs, sondern nur Menschenwerk, wenn denn die Macht der Gottheit durch eines Menschen Verstand überwältigt und geknechtet wäre.“

³⁰ Vgl. 885b8f und dann vor allem 905d-907b; mit der Bekräftigung des Glaubens (in 907b6), dass Götter sich nicht in ungerechter Weise beeinflussen lassen, ist der Magie eigentlich jeder konzeptionelle Boden entzogen.

³¹ 909a8-c4: „Wer aber ... geradezu zum Tiere herabgesunken ist und ... auch die Toten wieder erscheinen zu lassen sich für fähig ausgibt und die Götter durch Opfer, Gebete und Zaubersprüche zu berücken (θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς καὶ ἐφοδαῖς γοητεύοντες) ... verheißt, und so zur Befriedigung seiner Habgier ... ganze Familien und Staaten von Grund aus zu verderben sich nicht scheut, den soll ... das Gericht ... dazu verurteilen, in jenem im Innern des Landes gelegenen Gefängnis gefesselt untergebracht zu werden, und kein Freier soll ihn je besuchen ... Stirbt er, so soll sein Leichnam über die Grenze geworfen werden und da unbeerdigt liegen bleiben“ (Übersetzung hier wie in den beiden folgenden Anmerkungen von O. APELT).

er zwei Arten von φαρμακῆαι unterscheidet, eine πώμασιν ἢ καὶ βρώμασιν ἢ ἀλείμμασιν (932e3) sozusagen auf 'natürliche' Art (σώμασι σώματα κακουργοῦσα ... κατὰ φύσιν, 933a1) wirkende, und eine magische, die μαγγανείαις τέ τισιν καὶ καταδέσσει (933a2) vorgeht und dabei auch voodoo-artige Wachspuppen (κῆρινα μιμήματα πεπλασμένα, 933b2) verwendet und diese ἐπὶ θύραις εἶτ' ἐπὶ τριόδοις εἶτ' ἐπὶ μνήμασι γονέων platziert (933b2-3). Bei dieser zweiten Art hebt Platon eindrucksvoll vor allem das Klima der Angst hervor, das durch sie geschaffen wird,³² ist sich aber auch darüber im klaren, dass eine solche Angst den Menschen nicht leicht zu nehmen ist.³³ Bei den Strafbestimmungen unterscheidet er konsequent zwischen Laien (bei denen das Strafmaß ins Ermessen der Richter, wohl je nach Schwere des Falles, gestellt werden soll: 933d5-7. e3-5) und professionellen ἰατροί, μάντις ἢ τερατοσκόποι, die jedesmal mit dem Tod bestraft werden sollen (933d4f. e2).

In diesen Bemerkungen Platons³⁴ sind bemerkenswerte psychologische Einsichten über Magie und ihre Wirkung auf Menschen enthalten. Bei Späteren ist dergleichen weit weniger zu finden: Im 1. Jh. n. Chr. bietet Plinius der Ältere im 30. Buch seiner umfangreichen *Naturalis Historia* einen zum Teil recht polemisch gefärbten Abriss zur Herkunft und Geschichte der Magie (XXX 1-20), die er bereits in seinem zweiten Satz als *fraudentissima artium* bezeichnet und deren angebliche Leistungen er als *vanitates* abtut; ihre große Bedeutung überall in der Welt habe sie vor allem dadurch erlangt, dass sie sich – wenigstens scheinbar – die Leistungen von drei anderen 'Künsten', nämlich Medizin, Religion und Astrologie, angeeignet habe (XXX 2). Nachdem Plinius die Herkunft der Magie aus dem persischen Orient und die Anziehungskraft, die sie auf die gelehrtesten griechischen

³² 933b7-c4: Platon formuliert hier eindringlich „die Bitte, die Mahnung und den Rat ..., ... nicht die große Masse der Menschen wie Kinder durch Schreckbilder gruseln zu machen und ... auch nicht den Gesetzgeber und den Richter zu zwingen, sich der Menschen gegen diese krankhafte Angst anzunehmen“.

³³ 933a5-b5: „Diesen Dingen ... auf den Grund zu sehen, ist keine leichte Sache, und gesetzt, man hätte sie ergründet, so wäre es immer noch schwer genug, anderen die richtige Vorstellung davon beizubringen. Vollends nun Leute ... dringend zu mahnen, alle diese für sie jeder klaren Erkenntnis sich entziehenden Dinge für nichts als für eitel Trug zu halten, würde ein ganz unfruchtbares Beginnen sein.“

³⁴ Vgl. auch E. A. WYLLER, *Platons Gesetze gegen die Gottesleugner*, HERMES 85, 1957, 292-314.

Geister ausgeübt habe, skizziert hat (XXX 3-9), gibt er deutlich seiner Verwunderung Ausdruck, dass solche Lehren es überhaupt so weit haben bringen können: *quae recepta ab ullis hominum atque transisse per memoriam aequae ac nihil in vita mirandum est; in tantum fides istis fasque omne deest* (XXX 9f). Nachdem Plinius auf den hohen Rang der Magie noch in einigen anderen (vor allem Rand-) Regionen der Erde hingewiesen hat (XXX 11-13), stellt er das große Interesse des Kaisers Nero an der Erlernung magischer Fähigkeiten heraus (XXX 14-17) und gewinnt aus dessen völliger Erfolglosigkeit ein weiteres Argument für die absolute Nichtigkeit dieser Kunst: *proinde ita persuasum sit, intestabilem inritam inanem esse, habentem tamen quasdam veritatis umbras* (XXX 17); als besonders lächerlich schildert er dann den Glauben der Magier an die wundersamen Eigenschaften von Maulwürfen (XXX 19f). Hier scheint der kühle Rationalismus also Triumphe zu feiern; doch hat Plinius auf der anderen Seite in den diese Magie-Polemik umrahmenden Teilen seines Werks (Buch 28-32) viele 'medizinische' Rezepte gegen bestimmte Krankheitserscheinungen dargestellt, die wir jedenfalls als magisch bezeichnen würden.³⁵

Auch der in Lukians Zeit lebende Apuleius nimmt keine völlig eindeutige Haltung gegenüber der Magie ein:³⁶ Er wurde bekanntlich von einigen übelmeinenden Zeitgenossen – aber auch noch von Späteren, namentlich Augustinus (*Civ. Dei* VIII 14-22) – der Magie beschuldigt und hatte sich dementsprechend sehr darum zu bemühen, sich von diesem Vorwurf erfolgreich zu distanzieren; auf der anderen Seite enthält er sich selbst in seiner Verteidigungsrede einer eindeutigen Aussage, ob er Erzählungen über magische Praktiken ernst nehmen soll oder nicht: *Haec et alia apud plerosque de magiis et pueris lego equidem, sed dubius sententiae sum, dicamne fieri posse an negem, quamquam Platoni credam inter deos atque homines natura et loco medias quasdam diuorum potestates intersitas, easque diuinationes cunctas et magorum miracula gubernare ...* (*Apol.* 43). Dass Apuleius auf jeden Fall an Magie interessiert war, dürften auch die *Metamorphoses*, die von ihm geschriebene Fassung des Eselsromans, zeigen,

³⁵ Allein in Buch 30 gibt es Hunderte von magischen Rezepten (vgl. *Philops.* 7f). In *NH* XXVIII 19 weist Plinius auf die in seiner Gesellschaft geradezu ubiquitäre Furcht vor Defixionen hin, und hier klingt es nicht so, als ob er sich darüber lustig machen wolle.

³⁶ Vgl. BRAARVIG 1999, 40-43.

die voll ist von Hexen und Zauberriten. Einige Jahrzehnte später verdammt Philostrat in seiner enkomiastischen Biographie des θεῖος ἀνὴρ Apollonios von Tyana die angeblichen Künste der γόητες in den Bereichen Wettkampf, Handel und Liebe als buchstäblichen „faulen Zauber“ (VA VII 39), und zwar vor allem deshalb, weil es ihm darum geht, die „göttlichen“ Fähigkeiten des Apollonios (vgl. VA VII 38) als etwas völlig anderes erscheinen zu lassen;³⁷ Lukian freilich hatte Apollonios durchaus anders beurteilt und in die Ahnenreihe des Scharlatans Alexander von Abonuteichos gestellt (*Alex.* 5, vgl. o. S. 162 Anm. 26) ...

Im Vergleich zu Plinius und Apuleius (und vielleicht auch Philostrat) ist Lukians Haltung durchaus eindeutig: In seiner – jeglichen transzendenten Spekulation abholden – dezidierten Ausgerichtetheit auf das Hier und Jetzt unserer Welt hat die Vorstellung, Magier könnten mit ihren Beschwörungen und Sympathiezaubern irgendetwas (und gar noch etwas Heilsames) bewirken, keinen Platz; wie sein Alter Ego Tychiades in *Philops.* 8 mit aller wünschenswerten Deutlichkeit sagt, ist einfach nicht einzusehen, wieso man daran glauben soll, τὰ ἔξω καὶ μηδὲν κοινωνοῦντα τοῖς ἔνδοθεν ... μετὰ ῥηματίων ... καὶ γοητείας τινὸς ἐνεργεῖν καὶ τὴν ἴασιν ἐπιπέμπειν. Warum aber schenkt er dann Wundergeschichten, die just Solches glauben machen wollen, in den *Philopseudeis* soviel Raum? Zum einen, weil ihn das erzählerische Potenzial dieser Geschichten offenbar reizte – auch ein guter Märchenerzähler muss ja das, was er erzählt, nicht glauben –, zum anderen aber bot sich ihm damit eine weitere Möglichkeit, die von ihm am meisten abgelehnten philosophischen Schulen³⁸ durch den Mund ihrer eigenen Vertreter als irrational-wundergläubig und eines denkenden Menschen unwürdig entlarven zu lassen.³⁹ Die damit verbundene – mit offensichtlicher großer Erzählfreude gebotene – Demonstration, dass intellektuelles Gehabe nicht immer davor schützt, dem Reiz des Para-Wissenschaftlichen zu entgehen, mag auch noch am Beginn des 21. Jahrhunderts zu beherzigen sein.

³⁷ Ebenso dezidiert betont Philostrat in VA V 12, dass Apollonios' prophetische Gaben nichts mit den Wahrsagetricks eines γόης zu tun haben.

³⁸ Vgl. NESSELRATH, Lukian und die Philosophie, o. S. 145f.

³⁹ In *Contra Celsum* (V 57) gewinnt Origenes aus der Beobachtung, dass selbst griechische Philosophen Wundergeschichten erzählen (er nennt Chryssipp, Pythagoras, Plutarch und Numenius), bemerkenswerterweise ein Argument dafür, dass man gottergebenen Christen, wenn sie von himmlischen Erscheinungen berichten, noch viel mehr Glauben schenken sollte.

III. Neutestamentliche Wunder- und Erscheinungsgeschichten auf dem Prüfstand skeptischer Kritik

(Martin Ebner)

1. Eine verblüffende Parallele

„... hob sein Bettgestell, auf dem er gebracht worden war, selbstständig auf und machte sich auf und davon“ – welcher neutestamentlich vorbelastete Leser, wie es ein Exeget nun einmal ist, denkt spätestens bei diesem Schlusssatz der Wundergeschichte vom Weinbergsarbeiter Midas in den „Lügenfreunden“ (§ 11) nicht sogleich an die Szene, die uns in den Evangelien von einem Gelähmten erzählt wird: Auch er wird von Kollegen auf einer Art Pritsche transportiert, auch er hebt nach seiner Heilung das Bettgestell, auf dem er gebracht worden war, auf und schleppt es vor aller Augen davon.¹ Und schließlich trägt auch die neutestamentliche Geschichte, jedenfalls in ihrem ältesten Kern, dämonologische Züge: Der Kranke wird über das Dach, das eigens abgedeckt werden muss, zu Jesus gebracht und verlässt dann, so die Logik der Geschichte, das Haus durch die Tür. Den bösen Geistern, die die Krankheit verursacht haben, soll, so wird die dämonologische Entschlüsselung dieses merkwürdigen Umwegs zu denken sein, die Rückkehr zu ihrem Opfer verstellt werden – nach dem Motto, „’s ist ein Gesetz der Teufel und Gespenster, wo sie hineingeschlüpft sind, da müssen sie hinaus.“² Also eine Art Rückfallpräventive. In der Geschichte von Midas wird zu dem gleichen Zweck dem gerade wiederhergestellten Weinbergsarbeiter ein Stein von der Grabstele einer Jungfrau an der befallenen Stelle befestigt, als Amulett. Und schließlich, vergessen wir das nicht, erzählen beide Geschichten von Wunderheilern aus dem Osten, Lukian von einem Babylonier, einem so genannten Chaldäer, das Neue Testament von Jesus aus Palästina.

Natürlich sind bei genauerem Hinsehen die Dinge differenzierter darzustellen. In den Augen neutestamentlicher Fachwissenschaftler

¹ Mk 2,1–12 (V. 12: ... καὶ εὐθὺς ἄρας τὸν κράβαττον ἐξῆλθεν ...); Mt 9,1–8; Lk 5,17–26.

² Vgl. H.-J. KLAUCK, Die Frage der Sündenvergebung in der Perikope von der Heilung des Gelähmten (Mk 2,1–12 parr), in: DERS., Gemeinde – Amt – Sakrament, Würzburg 1989, 297f.

wird in der christlichen Version vermutlich alles anders aussehen: Die konkreten Umstände der Erkrankung sind verschieden, die Vorgeschichte wird im Neuen Testament nicht erzählt, und außerdem steht im Zentrum der neutestamentlichen Geschichte die theologische Frage der Sündenvergebung. Dass die beiden Geschichten in einen geradezu *unisono* formulierten Schlusssatz münden, könnte mit dem Gattungszwang erklärt werden. Gemeint ist die Demonstration der Heilung, die für Wundergeschichten ein gattungsspezifisches Moment ausmacht.³ Im Fall eines Kranken, der auf einer Bahre gebracht wird, bietet sich die Umkehrung dieses Motivs von selbst an. Die eigentlich magische Handlung schließlich, die in Lukians Geschichte vor allem die Beschwörung und die Befestigung des Amuletts betrifft, wird in der neutestamentlichen Geschichte stark zurückgenommen. Das „Wunder wirkende Wort“ wird in der Jesusgeschichte durch die Zusage der Sündenvergebung realisiert. Die merkwürdige Dachaktion deutet den dämonologischen Hintergrund nur subtil an. Die Redaktoren der Evangelien entstellen ihn bis zur Unkenntlichkeit: Sie lassen den Hauseingang von einer großen Menschenmenge blockieren (Mk 2,1–4; Lk 5,17–19) und führen damit ein neues Motiv für den Umweg übers Dach ein. Mt streicht die verräterische Dachaktion ganz (Mt 9,1f).

Unabhängig von der völlig richtigen, aber leicht zur Apologetik neigenden Hervorhebung der Unterschiedlichkeit zwischen neutestamentlichen und hellenistischen Wundergeschichten wird der eigentliche Nutzen der Lektüre von Lukians „Lügenfreunden“ in einer Fragehaltung bestehen, die mit dem Hinweis auf die Redaktionstätigkeit der Evangelisten gerade zur Sprache kam: Wie wurden (bereits tradierte) Wundergeschichten von Lukian bzw. den Evangelisten redigiert – und mit welcher Intention? Wie wurden Wundergeschichten in römischer Zeit rezipiert – und zwar auf einem gehobenen Bildungsniveau, für das Lukian ein hervorragender Repräsentant ist?

2. Redaktion und Rezeption von Wundergeschichten

Das war bereits bei der traditionsgeschichtlichen Untersuchung der in den „Lügenfreunden“ verarbeiteten Stoffe (vgl. die Einleitung unter Punkt 3) festzustellen: Lukian verstärkt den magischen Akzent der ihm vorliegenden Wundergeschichten. Ganz deutlich zu sehen etwa

³ Vgl. G. THEISSEN 1990, 75f.

an der Geschichte vom Liebeszauber für Glaukias (§ 14), in der das ganze Sammelsurium magischer Praktiken, angefangen bei der Nekromantie bis hin zur Herunterholung der Mondgöttin, ganz auf sein Konto zu schreiben ist und im übrigen nur dazu dient, diese enormen magischen Anstrengungen im Blick auf den eigentlichen Zweck des ganzen Unternehmens lächerlich zu machen. Bei Lukian zeichnet sich also die Tendenz ab, die magischen Komponenten seiner Stoffe auszubauen und z. T. sogar noch beträchtlich zu steigern, aber nur, um sich selbst damit eine Rampe für die Kritik zu bauen.

2.1 Verweigerung

Die neutestamentlichen Evangelisten gehen zunächst den umgekehrten Weg. Wie schon an der Geschichte vom Gelähmten zu sehen war, nehmen sie, wo immer es geht, magische und dämonologische Anspielungen zurück. Dabei ist es wohl kein Zufall, dass ausgerechnet der Evangelist Lukas, der für eine Gemeinde in einem hellenistischen Milieu schreibt, das Thema Magie insbesondere in seiner Apostelgeschichte offen anspricht und in diversen Einzelepisoden den narrativen Versuch unternimmt, einen deutlichen Trennungsstrich zwischen christlichem Glauben und volkstümlicher Magie zu ziehen. Besonders offensichtlich geschieht das in Apg 19,17–20, wo erzählt wird, dass christlich gewordene Juden und Griechen in Ephesos freiwillig ihre Zauberbücher verbrennen und sozusagen öffentlich beichten, welche magischen Praktiken sie betrieben haben (Apg 19,18).⁴ Vorbildhaft wird hier von den Gläubigen in Ephesos, einem Ort, mit dem die *Ephesia grammata*, sagenumwobene Zauberbücher, verbunden sind, erzählt, was Lukas von den Christen in seinen Gemeinden tatsächlich erwartet.

Es liegt ganz auf dieser Linie, dass Lukas diejenigen Geschichten aus seiner Quellenschrift, dem Markusevangelium, nicht rezipiert, die von ihrem Erzählduktus her Jesus selbst in die Linie magischer Praktiken stellen. Es sind dies vor allem die Erzählungen von der Heilung eines Taubstummten in Mk 7,31–37 sowie die Heilung eines Blinden

⁴ Vgl. H.-J. KLAUCK, Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas (SBS 167), Stuttgart 1996, 116f. Vgl. auch Apg 19,13–16, wo von den üblen Folgen erzählt wird, die ein magischer Missbrauch des Namens Jesu mit sich bringt. Zum magischen Gebrauch des Namens Jesu vgl. PGRM IV 3007–3027.

in Mk 8,22–26. Insbesondere in Mk 7,31–37 finden wir den klassischen magischen Zweitakt von Praxis und Logos (vgl. die Einleitung unter Punkt 3.5): Jesus steckt dem Taubstummen seine Finger in die Ohren, spuckt Speichel auf seine Zunge und spricht ein aramäisches Wort, „Effata“, das in der griechischen Erzählung wie ein Zauberwort klingen muss. Als weiteres Moment kommt hinzu, dass Jesus vor dem eigentlichen Heilungsakt „zum Himmel aufschauend seufzt“ (V. 34), also himmlische Kräfte in sich aufsaugt, wie es auch von heidnischen Magiern erzählt wird.⁵ Wenn die Heilung schließlich abseits von der Menge vollzogen und dann zusätzlich ein Schweigegebot auferlegt wird, so kann das – auf dieser Linie gelesen – mit der in den Zauberpapyri des öfteren anzutreffenden Anweisung in Verbindung gebracht werden, die Zauberpraxis streng geheim zu halten.⁶ Etwas spärlicher, aber noch deutlich genug, fällt der Befund für die Heilung des Blinden in Mk 8,22–26 aus: Auch hier führt Jesus den Kranken von der Menge weg, heilt ihn also „im Geheimen“. Wiederum geschieht die Heilung mit Hilfe von Speichel und mehrfachen Handauflegungen. Auch in diesem Fall wird dem Geheilten verboten, ins Dorf hineinzugehen.

2.2 Kontextualisierung

Ganz anders als Lukas und auch Matthäus⁷, die diese Geschichten aus ihren Evangelien eliminieren, geht Markus vor. Sein Mittel der Neutralisierung heißt: bewusste Kontextualisierung. Er baut die fragwürdigen Geschichten so in den Kontext seines Evangeliums ein, dass die magischen Züge an Bedeutung verlieren. Zusammen mit einer weiteren Blindenheilungsgeschichte rahmt Mk 8,22–26 den Mittelteil des Evangeliums, in dem Jesus mit seinen Jüngern vom nördlichsten Punkt Israels bis in die feindliche Stadt Jerusalem, die Stadt seines Leidens, zieht. Inhaltlich geht es in diesem zentralen Teil des Evangeliums um nichts anderes, als das Jüngersein, eben die Nachfolge, zu lernen. Jesus will also, so wird die Rahmung durch die beiden Blindengeschichten zu verstehen sein, seinen Jüngern die Augen für die

⁵ Entsprechende Parallelen finden sich bei J. GNILKA, Das Evangelium nach Markus (EKK II/1-2), Neukirchen-Vluyn 1978/79, hier: I 297f.

⁶ Vgl. PGrM IV 1251: κρύβε.

⁷ Matthäus hat Mk 7,31–37 zwar nicht gestrichen, aber stark bearbeitet. Er benutzt lediglich noch Exposition und Demonstration, lässt aber die gesamte „Zauberhandlung“ (Mk 7,33–36) weg: Mt 15,29–31.

Nachfolge öffnen.⁸ Die Taubstummgengeschichte wird im Markusevangelium im Zusammenhang mit der so genannten „Nordreise“ Jesu erzählt und steht hier symbolisch für die Öffnung Jesu zur Heidenwelt. Nachdem im unmittelbar vorausgehenden Streitgespräch über „Rein und Unrein“ (Mk 7,1–23) zunächst argumentativ die Grenzen fallen – Jesus erklärt *alle* Speisen für rein (Mk 7,19) –, folgt in den anschließenden Perikopen die entsprechende Praxis: Jesus durchzieht das heidnische Land, signalisiert durch die Städte Tyros und Sidon sowie das Gebiet der Dekapolis. Unter diesen geographischen Vorzeichen erscheinen alle magischen Praktiken der Taubstummgengeschichte als Zeichen intimer Kontaktaufnahme des Juden Jesus mit einem heidnischen Kranken. Und das ist noch nicht alles. Das Schweigegebot, das innerhalb der Zauberpapyri sozusagen der Bewahrung des Berufsgeheimnisses dient, wird von Markus zur Folie für einen überraschenden Verkündigungserfolg. Je mehr Jesus *verbietet*, über die Heilung zu reden, desto mehr kommt die *Verkündigung* in Gang (Mk 7,36).⁹

2.3 Nutzung

Voller magischer Elemente und ohne die Rückwand der magischen Zauberbücher der Antike überhaupt nicht zu verstehen sind die neutestamentlichen Exorzismen. Die summarische Beschreibung der Tätigkeit des Syrsers aus Palästina in den „Lügenfreunden“ (§ 16) bietet eine exzellente Zusammenstellung der entscheidenden Elemente:¹⁰ Hier werden die wesentlichen empirischen Daten für Besessenheit genannt: vor dem Mond niederfallen¹¹, die Augen verdrehen, den Mund mit Schaum füllen (vgl. Mk 9,17–22; Mt 4,24). Hier wird die magische „Sitzung“ umrisshaft geschildert: Der Exorzist tritt in auf-

⁸ B. VAN IERSEL, Markus. Kommentar, Düsseldorf 1993, 70f.

⁹ Vgl. die erhellende Analyse von R. FENEGER, Der Jude Jesus und die Heiden. Biographie und Theologie Jesu im Markusevangelium (HBS 24), Freiburg i. Br. 2000, 173–186.

¹⁰ Vgl. die eingehende Analyse dieser Passage bei D. TRUNK 1994, 318–328.

¹¹ Bis ins 3. Jh. n. Chr. Terminus für epileptische Anfälle; vgl. M. WOHLERS, Heilige Krankheit. Epilepsie in antiker Medizin, Astrologie und Religion (MThSt 57), Marburg 1999, 118–121.

rechter Haltung an die vor ihm Liegenden heran (vgl. Lk 4,39).¹² Hier dürfen wir einen Blick in das „Sitzungsprotokoll“ werfen: Der Exorzist fragt die Dämonen, wie und woher sie in den Körper eingefahren sind. Gleichsam nebenbei wird hier festgehalten, dass der eigentliche Gesprächspartner des Exorzisten nicht der Kranke, sondern der Dämon ist. Er hält das Personenzentrum des von ihm Befallenen im wahrsten Sinne des Wortes „besetzt“. Als „Besatzungsmacht“ spricht er natürlich die Sprache desjenigen Landes, aus dem er kommt.¹³ Umgekehrt erweisen sich, so lässt sich aus anderen Dämonengeschichten der „Lügenfreunde“ ergänzen, diejenigen Bannsprüche als besonders wirksam, die ebenfalls in einer fremden Sprache erfolgen, vorzugsweise in Ägyptisch. Die entsprechenden „schauerlichen Beschwörungsformeln“ werden in der Geschichte von Arignotos in § 31 als verbale Attacken innerhalb eines Kampfesgeschehens interpretiert.

Diesen Horizont vor Augen, werden die neutestamentlichen Exorzismen ein ganzes Stück durchsichtiger. Rede und Gegenrede zwischen Dämon und Exorzisten gehören zum üblichen Ritual. Dass der Geheilte nach der Austreibung sozusagen von nichts weiß und ein völlig anderer Mensch zu sein scheint (vgl. Mk 5,15; 9,26), wird auf dem Hintergrund der Vorstellung, dass der Dämon das Personenzentrum besetzt hält, leicht einsichtig.

Umgekehrt fällt bei dieser weitgehenden Übernahme des gängigen Exorzismusrituals in neutestamentlichen Geschichten die Abstinenz urchristlicher Autoren in die Augen: In der Überlieferung vorgegebene ῥῆσις βαρβαρική wird durch beigefügte Übersetzung entweder rationalisiert oder ganz gestrichen.¹⁴ Nirgends ist die Rede davon, dass der Dämon selbst bei der Ausfahrt zu sehen ist. Letzteres betrifft genau den Punkt, an dem sich in den „Lügenfreunden“ die Geister scheiden: „Ich für meinen Teil habe sogar schon einen (Dämon) aus-

¹² § 16: ἐπειδὴν γὰρ ἐπιστὰς κειμένοις; vgl. Lk 4,39: καὶ ἐπιστὰς ἐπάνω αὐτῆς; vgl. PGrM IV 1228f mit der Anweisung, die magischen Worte über dem Kopf des Klienten zu sprechen.

¹³ Soziologisch verortet G. THEISSEN, Gottes Herrschaft – Ende der Dämonenangst, in: R. Degenhardt (Hrsg.), Geheilt durch Vertrauen (KT 110), München 1992, 62–79, hier: 70f, dieses Phänomen als krankhaften Ausdruck realer Unterdrückungserfahrung.

¹⁴ Z. B. das „Effata“ in der Taubstummengeschichte Mk 7,34: Mit „Öffne dich!“ übersetzt bezeichnet es im Kontext des Evangeliums die Öffnung des Heiden für Jesus. Mt streicht die entsprechenden Stellen radikal (vgl. Mk 4,39 mit Mt 8,26; Mk 5,41 mit Mt 9,25).

fahren sehen mit schwarzem und rußigem Teint“ – darin gipfelt die Exorzismusschilderung des Ion (§ 16). Und es ist genau dieser Punkt, an dem die sarkastische Kritik des Tychiades/Lukian ansetzt.

Neben Adaptation und bewusstem Verzicht gibt es aber auch den geschickten Nutzen vorgeprägter Erzählmuster. Gemeint ist der Namenszauber im Rahmen des Kampfes zwischen Dämon und Exorzist. In urchristlichen Erzählungen wird das stereotype „Ich weiß, wer du bist“¹⁵ nicht, wie üblich und zu erwarten, dem Exorzisten, sondern dem Dämon in den Mund gelegt (vgl. Mk 1,24). Nicht dass urchristliche Erzähler Jesus damit der Gefahr aussetzen wollten, in die Gewalt eines Dämons zu kommen. Viel raffinierter: Sie nutzen das literarische Formular des Namenszaubers, um einen christologischen Titel sozusagen aus berufenem Mund aussprechen zu lassen: „Ich weiß, wer du bist: der Heilige Gottes.“ Allerdings scheint in diesem Punkt Markus weniger Berührungsängste zu haben als z. B. Matthäus, der auf diese magische Identitätsbezeugung durch die Dämonen zugunsten eines rational nachvollziehbaren Schriftverweises verzichtet (vgl. Mt 8,17 diff. Mk 1,34).

2.4 Eine verbindende Stoßrichtung

Als generelle Tendenz der Evangelisten lässt sich festhalten: Sie nehmen magische Erzählelemente aus den bereits überkommenen Geschichten zurück, neutralisieren sie oder streichen dubiose Geschichten *in toto*. Lukians Redaktionstätigkeit geht in die umgekehrte Richtung. Er verstärkt die magischen Anteile der ihm überkommenen Wundergeschichten. Allerdings ist auch in diesem Fall zu differenzieren. Lukian verstärkt die magischen Elemente seiner Geschichten, um den Glauben an magische Wirkkräfte um so leichter kritisieren zu können. Damit ergibt sich eine übergeordnete, verbindende Stoßrichtung zwischen den Evangelisten (als Redaktoren) und Lukian (als Instanz hinter Tychiades): Beide Seiten distanzieren sich vom Glauben an magische Praktiken und deren Vollzug, setzen dafür aber andere Mittel ein – gemäß den Möglichkeiten der von ihnen benutzten Großgattungen. Im Rahmen seines Dialoges kann Lukian beide Positionen direkt zur Sprache bringen und es innerhalb der argumentativen Auseinandersetzung zum Schlagabtausch kommen lassen. Je mehr er

¹⁵ Vgl. PGrM VIII 13: οἶδά σε, Ἐρμη, τίς εἶ καὶ πόθεν εἶ. Vgl. B. KOLLMANN 1996, 203.

die narrativen Beiträge seiner Gesprächsteilnehmer mit magischem Gedankengut befrachtet, desto leichter gestaltet sich die Kritik in der Gegenrede. Die Erzählungen der Evangelisten, in denen der Protagonist Jesus selbst als Wundertäter agiert, lassen diese dialektische Möglichkeit nicht zu. Die Distanzierung von Magie muss hier andere Wege einschlagen: neue Kontextualisierung, provokative Nutzung bzw. Vermeidung dubioser Stoffe.

Ein sozialgeschichtlich bedeutsamer Punkt jedoch, den Lukian nur süffisant streift, wird gerade vom Jesus der Evangelien direkt angesprochen: die finanzielle Vergütung erwiesener Hilfeleistung. Lukian lässt seine „Lügenfreunde“ sich gleichsam verplaudern, wenn Ion von dem „großen Honorar“ erzählt, das der Syrer aus Palästina für seine exorzistischen Sitzungen nimmt (§ 16), und Kleodemos die in Vorauszahlung und Erfolgsprämie gestaffelten Zuwendungen für den Hyperboreer erwähnt (§ 14). Die diesbezügliche narrative Leerstelle in den neutestamentlichen Erzählungen ist auf jeden Fall bemerkenswert. Von hoher Sensibilität für diesen heiklen Punkt zeugt das ausdrückliche Verbot, das nach Mt 10,8 Jesus selbst in den Mund gelegt wird: „... Dämonen werft hinaus! Umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebt!“¹⁶ Allerdings war das für christliche Wundercharismatiker nicht ganz so schwer: Sie wurden von den Gemeinden, in denen sie wirkten, versorgt (vgl. Mt 10,10; Lk 10,7). Ihre privatisierenden heidnischen Kollegen waren auf sich selbst angewiesen.¹⁷

3. Die Attraktion von Wundergeschichten

Ohne Frage: Die neutestamentliche Wundergeschichtentradition ist im gleichen kulturellen Stratum verankert wie die üblichen hellenistischen Wundergeschichten auch. Sie sind nicht nur von der Form her gleich aufgebaut,¹⁸ neutestamentliche Wundergeschichten partizipie-

¹⁶ Zur Wirkungsgeschichte dieses Verbots gehört das Diktum von Jesus als umsonst heilendem Arzt (ActJoh 22; 56; 108; ActThom 156). Vgl. die entsprechenden Milieuschilderungen in Apg 8,18–25 und 16,16–24, wo das Verhalten der christlichen Apostel vom Profitdenken, das heidnischer Magie angelastet wird, vorbildhaft abgesetzt wird.

¹⁷ Vgl. B. KOLLMANN 1996, 362–375; H. AVALOS, *Health Care and the Rise of Christianity*, Peabody (MA) 1999, 91–95; 117–119.

¹⁸ Vgl. M. WOLTER, *Inschriftliche Heilungsberichte und neutestamentliche Wundererzählungen. Überlieferungs- und formgeschichtliche Betrachtun-*

ren offensichtlich auch an dem Flair, das Wundergeschichten in der hellenistischen Welt genießen.¹⁹ Wenn es stimmt, dass Wundergeschichten in der urchristlichen „Mission“ die entscheidende Rolle spielten,²⁰ dann haftet ihnen offensichtlich eine besondere Anziehungskraft an, die ganz normale Zeitgenossen zum Eintritt in die christliche Sondergemeinde bewegen konnte. Diese Attraktion, die von Wundergeschichten ausgeht, scheint nicht unbedingt schicht- oder bildungsspezifisch zu sein. In den Augen Lukians ergötzen sich auch Vertreter verschiedener philosophischer Richtungen an derlei Erzählungen – allerdings aus einem anderen Grund: Die philosophischen „Lügenfreunde“ wollen mit Wunder- und Spukgeschichten ihre metaphysischen Theorien „beweisen“. Genau an diesem Punkt setzt die Kritik Lukians an, d. h. nur innerhalb dieser Auseinandersetzung spielt das Bildungswissen eine Rolle. Die pragmatische Funktion urchristlicher Wundergeschichten dagegen dürfte – analog zu den Wundergeschichten von Epidaurus²¹ – in der Propaganda für den „Heilgott“ liegen: das Vertrauen wachsen zu lassen, Linderung von körperlicher und seelischer Not zu erfahren.²² Hier geht es nicht um die Verifizierung von Spekulationen, sondern um narrative Hoffnungsschimmer in konkreter Not. Und auf dieser Traditionsstufe, d. h. im Rahmen der mündlichen Weitergabe, werden die Wundergeschichten im Urchristentum natürlich isoliert erzählt, nicht in der speziellen redaktionellen Verarbeitung, wie sie im vorausliegenden Punkt besprochen wurde. Das heißt aber wiederum: Die mündlich weitergegebenen und im Sinn der Propaganda erzählten Geschichten dürften einen wesentlich höheren Anteil an magischen Elementen gehabt haben,²³ als die Evangelisten uns das heute glauben machen wollen. Noch zugespitzter: Die

gen, in: K. BERGER u.a. (Hrsg.), Studien und Texte zur Formgeschichte (TANZ 7), Tübingen 1992, 135–175.

¹⁹ Vgl. G. THEISSEN 1990, 266f.

²⁰ Vgl. W. REINBOLD, Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche (FRLANT 188), Göttingen 2000, 344–346, wobei „Mission“ in die Mikrokommunikation verlegt und als Mund-zu-Mund-Propaganda verstanden wird.

²¹ Vgl. R. HERZOG, Die Wundergeschichten von Epidaurus. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion (Ph.S 22/3), Leipzig 1931, 59–61; L. R. LIDONNICI, The Epidaurian Miracle Inscriptions. Text, Translation and Commentary (SBL.TT 36), Atlanta (GA) 1995.

²² Vgl. G. THEISSEN 1990, 257–261.

²³ Vgl. das Urteil von B. KOLLMANN 1996, 377f.

isoliert erzählten und wohl von Wandercharismatikern überlieferten urchristlichen Wundergeschichten entsprechen – bei unterschiedlicher pragmatischer Zielrichtung – eher den von den „Lügenfreunden“ vortragenen und verteidigten Vorstellungen, während die Redaktoren der Evangelien, jedenfalls der Tendenz nach, eher auf der Seite Lukians zu platzieren wären. Während aber Lukian dem magischen Wunderglauben anderer kämpferisch entgegentritt, bewegen sich die Evangelisten im Strom ihrer eigenen Tradition und bleiben von daher auf redaktionelle Eingriffe, neue Akzentsetzungen oder gar Streichungen beschränkt.

4. Erscheinungen Toter

Obwohl der Erzählreigen der „Lügenfreunde“ mit einer Wundergeschichte eröffnet wird (§ 11) und mit dieser Therapie sowie einem generalisierend erzählten Exorzismus (§ 16) die prominenten Subtypen der neutestamentlichen Wunderüberlieferung vertreten sind,²⁴ legt Lukian den eigentlichen Akzent bei seiner Stoffauswahl auf eine andere Spezies: Mit der Geschichte von der vergessenen Sandale (§ 27), dem Spukhaus in Korinth (§ 31) sowie der Anti-Wundergeschichte von Demokrit im Grabmal (§ 32) stehen die „Erscheinungsgeschichten“ im Vordergrund. Hadesschilderung (§ 21) und Jenseitsreise (§ 25) bilden dazu den Motivhintergrund. Inhaltlich geht es um die Streitfrage der Existenz von Totengeistern.

Hinsichtlich der christlichen Überlieferung wird damit ein besonders sensibler Punkt berührt: Nicht nur, dass auch Leser des Neuen Testaments einen Blick in den Hades werfen dürfen (Lk 16,19–31; Offb 20,13f); nicht nur, dass eine der großen Figuren des Urchristentums von sich selbst eine Jenseitsreise behauptet (2 Kor 12,2–4); herausfordernd ist vor allem der Tatbestand, dass von der Zentralfigur der neutestamentlichen Überlieferung jeweils am Höhepunkt der Evangelien Erscheinungsgeschichten erzählt werden: von Jesus von

²⁴ Hinzuweisen wäre noch auf das Strafwunder der Pellichosstatue (§ 20; vgl. Apg 5,1–11). Eine systematisierende Typisierung hat G. THEISSEN 1990, 90–125, etabliert. Er rechnet allerdings die Epiphanien zu den Wundergeschichten, obwohl hinsichtlich des von ihm erstellten Motivgerüsts erhebliche Inkongruenzen bestehen. Die seit Bultmann „klassische“ Einteilung in Heilungswunder (Therapien, Exorzismen) und Naturwunder findet sich dagegen erneut bei B. KOLLMANN 1996, 174–281.

Nazaret, drei Tage nach dessen Kreuzigung und Bestattung. Die beißende Kritik, die Lukian an diesen Vorstellungen übt, bekommt im Blick auf die Rezeption christlicher Erzählungen im hellenistischen Raum besondere Relevanz. Allerdings wird sich auch in diesem Punkt zeigen, dass sich die neutestamentlichen Autoren nicht ohne weiteres auf die Seite der „Lügendichter“ stellen lassen. Bei genauerem Hinsehen stoßen wir auf große Zurückhaltung, bewusste Umakzentuierungen und sogar deutliche Verweigerung gegenüber populären Geistervorstellungen.

Die Parabel vom reichen Prasser und vom armen Lazarus (Lk 16,19–31) greift zwar mit ihrer Schau in die strikt voneinander getrennten Hadeszonen eine ganze Reihe traditioneller Topoi der üblichen Hadesgeographie²⁵ auf und rechnet sogar mit der Möglichkeit, aus dem Totenreich in die Welt der Lebenden zurückzukehren. Aber am entscheidenden Punkt setzt sie ein deutliches „Nein!“ Der Bitte des Reichen, Lazarus zu seinen Brüdern zu schicken und diese zu warnen, wird nicht entsprochen: „Wenn sie auf Mose und die Propheten nicht hören, werden sie sich auch nicht überzeugen lassen, wenn einer von den Toten aufersteht“ (V. 31).²⁶ Alles Wissen, das Leben gelingen lassen kann, steht in den Büchern. Der Erscheinung des aus dem Totenreich zurückkehrenden Lazarus wird keinerlei Beweiskraft für die drohende jenseitige Vergeltung zuerkannt.²⁷

Eine eigentliche Hadesreise wie die des Kleodemos (§ 25) findet sich im Neuen Testament zwar nicht. Aber dafür erzählt Paulus das Gegenstück dazu: eine Himmelsreise (2 Kor 12,2–4). Allerdings lässt er seine gespannten Hörer im Regen stehen: Er bietet ihnen lediglich eine „second hand“-Geschichte: „Ich kenne einen Menschen ...“ Von einem autoptischen Bericht scheint er sich gerade distanzieren zu wollen. Und noch enttäuschender: Vergeblich warten die Hörer auf

²⁵ Außer dem Stichwort „Hades“ (V. 23) sind vor allem die Termini *φλόξ* („Feuer“: V. 24; vgl. *Pyriphlegethon*) und *χάσμα* („Spalte“: V. 26) zu nennen, sowie die Motive der Qual (*βάσανος*: V. 23; *ὀδυνομαί*: V. 24) und der Reise (*διαβαίνειν*, *διαπερᾶν*: V. 26).

²⁶ Vgl. im Kontrast dazu die Beweiskraft, die der Arzt Antigonos in § 26 diesem Phänomen zuschreiben will.

²⁷ Bei dieser Pointe (VV. 27–31) könnte es sich um die spezielle Bearbeitung der vorliegenden Tradition durch den Evangelisten Lukas handeln; vgl. B. HEININGER, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas* (NTA NF 24), Münster 1991, 179; 190f.

blumige Jenseitsschilderungen. Sogar ihre letzte Hoffnung, wenigstens „unsagbare Worte“ ausgeplaudert zu bekommen, zerschlägt sich jäh. Der Erzähler hält sich an sein himmlisches Redeverbot.²⁸ Unabhängig davon, ob Paulus mit dieser Verfremdung den üblichen Erzählplot von Jenseitsreisen²⁹ parodiert³⁰ oder nicht: Er spricht derartigen Widerfahrnissen jeglichen Erkenntnisgewinn ab.³¹ Nehmen wir hinzu, dass gegnerische Apostel ihren Status und ihre Stellung in der korinthischen Gemeinde gerade auf Grund eigener Jenseitsreisen zu legitimieren versuchen (vgl. 2 Kor 12,1.11f), dann können wir in diesem Fall beobachten, wie ein urchristlicher Theologe auf diesem Feld Front macht. Paulus bietet einen Alternativvorschlag: Er will danach beurteilt werden, was man an ihm selbst sieht und was man aus seinem Mund hört (2 Kor 12,6). Das erinnert an einen Schachzug des Erzählers Lukian in seinen „Lügenfreunden“: Das einzige, was Tychiades wirklich mit eigenen Augen „schaut“, sind die offenen Mäuler der kindlichen Philosophen – gerade als die „Schau“ der Hekate von Eukrates erzählt wird (§ 23).

Im Blick auf die Beleuchtung speziell der neutestamentlichen Erscheinungsgeschichten im hellenistischen Rezeptionsmilieu werden die beiden Axiome akut, die Lukian/Tychiades in den „Lügenfreunden“ aufstellt: (1) Könnte Tychiades die Geister der Toten sehen, so würde auch er glauben (vgl. § 30). (2) Totengeister können keine sichtbare Gestalt annehmen; es lässt sich nicht von ihnen behaupten, dass sie eine bestimmte Existenz hätten (vgl. § 29). Die Gesprächsteilnehmer behaupten genau das Gegenteil. Und es ist Lukian selbst, der in seinen „Wahren Geschichten“ diese Position auf den Punkt bringt: „Sie selber (sc. die Verstorbenen auf den Inseln der Seligen) haben keine Körper, sondern sind untastbar und fleischlos und weisen nur leibliche Gestalt und Form auf. Und obwohl sie körperlos sind, haben sie doch Bestand, bewegen sich, denken und geben Laute von

²⁸ Ganz im Gegensatz zu Lukians Menipp, der sich auf Drängen seines Freundes dann doch dazu hinreißen lässt, die in der Unterwelt erfahrenen Geheimnisse auszusprechen (*Nec.* 2).

²⁹ Texte und Motive sind zusammengetragen von P. HABERMEHL, Art. Jenseitsreise (B.III), in: RAC 17 (1996) 502–534. Für Lukian wäre auf die Schriften *Icaromenipp* und *Necyomantia* zu verweisen.

³⁰ So H.D. BETZ, Eine Christus-Aretalogie bei Paulus, in: ZThK 66 (1969) 289–305.

³¹ Vgl. H.-J. KLAUCK, 2. Korintherbrief (NEB.NT 8), Würzburg 1986, 91–93; B. HEININGER 1996, 246–254.

sich, und überhaupt sieht es aus, als ob ihre bloße Seele herumspazier- te, äußerlich körperähnlich. Wenn einer also nicht hingriffe, würde er nicht darauf kommen, dass das, was er vor Augen hat, kein Körper ist“ (VH II 12). In den Augen Lukians, der in dieser Schrift bewusst und erklärtermaßen lügt, wie er im Vorwort ausdrücklich schreibt (VH I 4), sind derartige, offensichtlich populäre Vorstellungen natürlich Lug und Trug.

Ist es verwunderlich, dass sich in dem Evangelium, das sich ganz bewusst an die hellenistische Welt wendet, also im Lukasevangelium, innerhalb der Erscheinungsgeschichten geradezu eine Replik zu diesen, von Lukian abgelehnten Definitionen findet? Nach Lk 24,39 sagt Jesus seinen Jüngern: „Seht meine Hände und meine Füße, dass ich es selbst bin! Berührt mich und seht, dass ein Geist Fleisch und Knochen nicht hat, gleich wie ihr mich (es) haben seht.“ Nehmen wir die zitierte Passage aus Lukians „Wahren Geschichten“ als gängige Definition in der hellenistischen Welt wahr, so schreibt der Evangelist Lukas genau vor dieser Wand. Den Volksglauben aufgreifend, nach dem Geister sichtbar anwesend sind, ohne jedoch Fleisch und Blut zu haben, überbietet er diese Vorstellung bis ins Groteske hinein: Jesus ist kein „Geist“ im Sinn einer Totenseele, sondern er ist leibhaft gegenwärtig. Wenn Jesus anschließend seine Jünger dazu auffordert, ihm zu essen und zu trinken zu geben (Lk 24,41–43), soll diese Behauptung sozusagen experimentell nachgewiesen werden. Die Intention des christlichen Erzählers ist klar: Im Horizont der gängigen Vorstellung von Totengeistern will er die „Erscheinung“ Jesu davon abheben. Was die Jünger sehen, ist keine „Erscheinung“ im Sinn der Spukgeschichten, sondern ein ganz normaler Mensch.

„Wenn ich aber sähe, würde ich natürlich auch glauben“ (§ 30). Mit dieser Einstellung könnte Tychiades im Thomas des Johannes- evangeliums geradezu einen Gesinnungsgenossen finden:³² Auch dieser ist nicht bereit, der Behauptung der anderen Jünger, sie hätten Jesus gesehen, ohne autoptische Verifizierung zu glauben. Er fordert sogar die taktile Bestätigung ein (Joh 20,24–29). Seine Haltung wird allerdings kritisch unterlaufen: „Selig, die nicht sehen und doch glauben!“ (Joh 20,29). Wird hier „blinder“ Geisterglaube idealisiert? Ganz im Gegenteil! Die narrativ eingelöste Forderung des Thomas wird

³² Genauso wie in der Shakespeare-Figur des Horatio: „Before my God, I might not this believe / Without the sensible and true avouch / Of mine own eyes“ (Hamlet I 1,56-58).

abgewertet. Den Lesern und Rezipienten des Johannesevangeliums wird gesagt: Fundament ihrer Glaubenshaltung sollte gerade nicht die Berufung auf irgendeine „Schau“ Jesu sein, sondern das Vertrauen in die Inhalte, Lehren, also kurz den Lebensentwurf, wie er in der Buchrolle des Johannesevangeliums vorgelegt wird (vgl. Joh 20,30f).³³

Liest man die „Lügenfreunde“ mit den christlichen Ostergeschichten im Ohr, dann wird mit dem Text, mit dem Tychiades sich auf das Argumentationsgenre seiner Gegner einlässt, um sie sozusagen auf ihrem eigenen Feld zu schlagen, ein besonders heikler Punkt berührt. Gemeint ist die Anekdote von Demokrit aus Abdera in der Grabhöhle vor der Stadt (§ 32). Mit dieser Geschichte soll der Glaube an Totengeister als Spuk entlarvt werden. Lukian wählt dafür eine Szenerie, die im besonders hohen Grade für das Erscheinen von Totengeistern prädestiniert ist: ein Grabmal.

Bekanntermaßen macht es den Höhepunkt der synoptischen Evangelien aus, dass die Frauen am Ostermorgen zum Grabmal Jesu gehen. Christliche Hörer erwarten dort die Erscheinung Jesu. Und sie werden nicht enttäuscht. Im Markusevangelium treffen die Frauen immerhin auf einen Boten, der ihnen die Auferweckungsbotschaft verkündet, im Matthäusevangelium dürfen sie Jesus selbst sehen. Bei genauerer Analyse stellt sich der Sachverhalt jedoch differenzierter dar.

Die markinische Erzählung (Mk 16,1–8) ist äußerst vorsichtig. Von einer eigentlichen Erscheinung Jesu ist nicht die Rede. Es ist ein junger Mann, den die Frauen im Grab finden, nicht einmal ein Engel. Wenn die Frauen den inzwischen geflohenen Jüngern die Botschaft ausrichten sollen, dass Jesus ihnen nach Galiläa vorausgeht und sie ihn dort „sehen“, dieser Auftrag aber weder ausgeführt noch irgendeine Erscheinung erzählt wird, dann lässt sich das nach neueren synchron ausgerichteten Auslegungen³⁴ so verstehen, dass die Hörer der Geschichte motiviert werden sollen, den Weg Jesu, wie er im Evange-

³³ Vgl. U. WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen 1998, 318f. Wenn C. WELCK, *Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21* (WUNT II/69), Tübingen 1994, 279–312, den Verweis auf die „Zeichen“ in Joh 20,30f ausschließlich auf die Wundergeschichten des Evangeliums beziehen will, so bleibt auch in diesem Fall das gesamte Buch die eigentliche Interpretationsinstanz dafür, wie die erzählten „Zeichen“ zum Glauben führen können, d. h. zum Sich-Einlassen auf den Lebensentwurf, wie ihn das Gesamtevangelium vorstellt.

³⁴ Vgl. B. VAN IERSEL, *Markus* (s. Anm. 8) 249–253.

lium in Galiläa beginnt, im Lesen erneut zu gehen und so Jesus zu „sehen“. Im Grabmal des Markusevangeliums wird nicht die Erscheinung eines Totengeistes angekündigt, sondern zum Studium eines Buches animiert.

Im Matthäusevangelium tritt Jesus den Frauen am Grabmal zwar gegenüber (Mt 28,9f), aber von einer eigentlichen Erscheinung ist nicht die Rede.³⁵ Obwohl der Tod Jesu erzählt wurde und von seiner „Auferweckung“ die Rede war, wird hier eine ganz alltägliche Begegnung geschildert, die sich von den vielen Begegnungsgeschichten des Evangeliums nicht unterscheidet.³⁶ Das geschieht offensichtlich mit Bedacht und geradezu im Kontrast zur Epiphanieschilderung des Engels zu Beginn der Grabgangperikope (28,2–4). Was sich narrativ ändert, ist nicht die Rede von der „Erscheinungsweise“ Jesu, sondern das Verhalten der Frauen. Sie vollziehen an dieser Stelle zum ersten Mal die Proskynese, Signal für die Anerkennung eines Universalherrschafters, im Judentum exklusiv auf Gott bzw. seinen Bevollmächtigten beschränkt. Nimmt man hinzu, dass die Proskynese vor demjenigen, der die Reiche der Welt verteilt, als satanische Versuchung am Anfang des Evangeliums steht (Mt 4,8–10) und dass in der Realpolitik zumindest unter Caligula und Nero die Belehnung römischer Vasallen tatsächlich mit der Proskynese vor dem römischen Kaiser verbunden war,³⁷ dann geht es bei der Erzählung von der Begegnung Jesu mit den Frauen am Ende des Evangeliums gerade nicht um den demonstrativen Auftritt eines Totengeistes, sondern um die Frage der Anerkennung von Machtpositionen. Die Frauen entscheiden sich am Grabmal vorbildhaft.³⁸

5. Schlechte Presse für Wundergeschichten?

Trotzdem bleiben Reste von Unsicherheiten: Es ist fraglich, ob die Hörerinnen und Hörer der Evangelien immer die kritischen und sub-

³⁵ Die gattungstypischen Elemente des Erscheinens und Sich-zu-erkennen-Gebens fehlen gerade (vgl. aber Lk 24,30f.38–40; Joh 20,16.20.27).

³⁶ Signifikativ ist der Alltagsgruß *χαίρετε* („Seid begrüßt!“); vgl. H. FRANKEMÖLLE, *Matthäus. Kommentar*, Bd. 2, Düsseldorf 1997, 528–531.

³⁷ Vgl. G. THEISSEN, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition* (NTOA 8), Göttingen 1989, 218–222.

³⁸ Sie erkennen, so die Intention des Gesamtevangeliiums, Jesus als Bevollmächtigten Gottes (vgl. Mt 28,18) an.

limen Untertöne wahrgenommen haben. Es ist fraglich, ob die christlichen Erzählungen von den Erscheinungen Jesu immer auch in der speziellen redaktionellen Bearbeitung weitererzählt worden sind, oder nicht vielmehr vor allem ihr Plot und die „Fakten“ – isoliert vom Erzählkontext und den überlegt gesteuerten narrativen Linienführungen. Alle kritischen Vorbehalte und sensiblen Differenzierungen fallen dann unter den Tisch. Das gleiche gilt für die Wundergeschichten. Damit setzten sich aber die urchristlichen Wunder- und Erscheinungsgeschichten der Gefahr aus, im hellenistischen Milieu entweder folkloristisch auf die Linie der bekannten Magie- und Spukgeschichten gebracht zu werden oder das müde Lächeln der Skeptiker zu ernten.

Im Blick auf die sensible Vorgehensweise der neutestamentlichen Autoren kommt es allerdings geradezu einer Ehrenrettung gleich, den eigentlichen Ansatzpunkt der skeptischen Kritik, wie sie in den „Lügenfreunden“ ständig vorgetragen wird, präzise wahrzunehmen: mit Wunder- bzw. Erscheinungsgeschichten metaphysische Sachverhalte, im Falle der Lügenfreunde also die Wirkkraft von Magie bzw. die Existenz von Totengeistern, beweisen zu wollen. Genau das steht sicherlich nicht im Zentrum urchristlicher Erzählungen. Sie wollen in erster Linie Handlungsmodelle in Gang setzen. Ob das jedoch in der weiteren Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte immer so geblieben ist, steht auf einem anderen Blatt.³⁹

³⁹ Vgl. dafür bereits den kanonischen Markusschluss (Mk 16,9–20), der die „Fakten“ aller Ostergeschichten aufreißt, oder die Aufnahme der mathäischen Grabesgeschichte im EvPetr 35–49 (Ende 2. Jh.), wo die himmlische Erscheinung Jesu drastisch geschildert wird.

IV. „Die ich rief, die Geister ...“ Zur späten Wirkung einer Zaubergeschichte Lukians

(Ernst Ribbat)

„*Ein Volk von Zauberlehrlingen*“ – unter dieser Überschrift bilanzierte „Der Spiegel“ am 20.11.2000 Tendenzen eines neuen Spiritualismus. Sinnfälligster Ausdruck sei der große Erfolg der Kinderromane um den „Zauberlehrling“ Harry Potter von Joanne K. ROWLING. Damit ist ein Wort wieder in aller Munde, das von Goethe für seine 1797 entstandene Ballade geprägt wurde.¹ Dieses Gedicht ist bis heute jedermann bekannt. Die Fabel indessen, auf die das Wort sich bezieht, ist schon eintausendsechshundert Jahre zuvor, in den „Lügenfreunden“ des Lukian von Samosata erzählt worden. Beispielhaft wie selten sonst lässt sich hier eine Daueraktualität bestimmter Probleme und die unverbrauchte Vitalität einer poetischen Erfindung studieren.

1. Von Pankrates bis Goethe

Die Geschichte vom Wasser holenden Besen oder Stößel ist am Ende des Zyklus von Lügennovellen platziert, welche am Krankenbett des Eukrates erzählt werden.² Bei ihr ist Eukrates sowohl Erzähler als auch Protagonist, nämlich als der Zauberlehrling, der es freilich nur zur halben Magier-Kompetenz bringt. Nachdem Tychiades, offenbar Lukians *alter ego*, diese Geschichte hat anhören müssen, platzt ihm der Kragen: Er protestiert gegen die angsterregende, besonders für junge Menschen gefährliche Suggestivkraft des Aberglaubens und verlässt, während nun auch noch von Orakeln die Rede ist, die Gesellschaft der Lügenfreunde, besser: der nach Lügen süchtigen Philosophen. Indessen verdient die Erzählung des Eukrates, so verständlich dem Leser die allergische Reaktion des Tychiades scheinen mag, genauere Aufmerksamkeit: Zuvor hatte Lukian einen Hinweis auf Demokrit von Abdera eingeschoben, und dessen unbeirrbare Skepsis gegenüber Spekulation und Mysterien. Um nun Demokrit zu bestrei-

¹ Aus Platzgründen wird der Text hier nicht abgedruckt. Der Erstdruck: *Der Zauberlehrling. Romanze*. In: *Musen-Almanach für das Jahr 1798*. Hrsg. VON SCHILLER. Tübingen (1797), 32-37 (Reprint Hildesheim 1969).

² Vgl. die Einleitung zur Schrift.

ten, greift Eukrates zum stärksten Mittel, in der spätantiken Kultur Mystisches zu präsentieren – er zitiert ägyptische Tradition. Zunächst die Stimme der Bildsäule Memnons, die Eukrates gehört haben will, sodann die Unterweisung in ägyptische Wissenschaften durch die Göttin Isis persönlich, welche seinem Lehrer Pankrates zuteil geworden sei. Pankrates, schon vom Namen her ausgewiesen als unüberbietbarer Magier, fungiert nun als jener Zaubermeister, dessen Besen- oder Stößel-Verwandlungen den Eukrates zu (halb gelingender) Nachahmung motivieren.

Mit Pankrates sei der Erzähler Eukrates durch Ägypten gereist, ihn habe er auf Krokodilen reiten gesehen und diese Ungeheuer hätten Respekt vor ihm gehabt und ihn schwanzwedelnd begrüßt. Und ägyptisches Kolorit haftet wohl auch der Geschichte selbst an. Denn für Leben und Kultur am Nil ist ja elementar, dass man mit Wasser richtig umzugehen weiß: Einerseits kann man seinen Bedarf durch Wasserholen am Fluss decken, andererseits muss sehr sorgfältig Überschwemmungskatastrophen vorgebeugt werden. Der leichtfertige Eukrates hat von seinem ägyptischen Meister aber nur gelernt, wie aus totem Geäst lebendige Dienstboten werden können – nicht jedoch, wie man deren Aktivität, die rasch zur Überflutung führt, wieder beendet. Schon darum ist die Empörung des vernünftigen Tychiades offenbar sehr berechtigt, entsteht doch durch die Anpreisung von Aberglauben und magischen Praktiken eine geradezu existentielle Unsicherheit, und dies nicht nur im ägyptischen Stromland.

Lukians Geschichte vom wassertragenden Stock (Besen oder Stößel), der selbst durch einen Axthieb nicht ruhig zu stellen ist, weil vielmehr „Zellteilung“ eintritt und in der Folge zwei Wasserträger wirksam werden – sie hat über viele Jahrhunderte keine eigenständige Geltung erlangt, sondern wurde vielmehr als kleine Episode in den „Lügenfreunden“ rezipiert, wie auch diese Gesprächsreihe als nur ein Text unter vielen im Gesamtwerk des Lukian. Die Lukian-Rezeption als ganze ist hier nicht darzustellen, so interessant für Editoren die Vielzahl griechischer Handschriften wohl ist oder für den Historiker des Humanismus die außerordentliche Verbreitung der Texte seit dem Beginn des 15. Jahrhunderts in den westlichen Gelehrtenkreisen.³ Lukians flexible, pointenreiche Dialogsprache in einem eleganten Latein nachzubilden, war für die bedeutenden Schriftsteller der Re-

³ Vgl. die bei H.-G. NESSELRATH, Lukian: Leben und Werk 30, Anm. 51, angegebene Literatur.

naissance eine zeitweise geradezu obligatorische Aufgabe, und in ihren eigenen Werken feierte Lukians Geist, seine liberale Polemik gegen Dogmen und widervernünftige Machtansprüche eine fröhliche Wiederkehr. Das „Lob der Narrheit“ von Erasmus (1509) vor allem signalisierte eine Erneuerung kritischer Redelust, deren Erzvater Lukian gewesen ist. Freilich eine Erneuerung von nur episodischer Dauer, da Reformation und Gegenreformation (1590 steht Lukian auf dem Index) Zensur üben gegen die glaubenzersetzende Kraft einer nur sich selbst verantwortlichen Literatur, wie es die Lukians schon ist. Diskursgeschichtlich wichtig ist, dass von jetzt an der Spötter gegen die überlebten antiken Mythologien als Zweifler an einer anderen, der christlichen Religion aufgefasst wird. Im spätantiken Christentum konnte Lukian offenbar noch toleriert werden, weil man sich nicht getroffen sah – inzwischen aber wird die verbal gegen Jupiter oder seine Priester vorgetragene Skepsis als maskierter gegenkirchlicher Atheismus eingeschätzt. Der antike Autor kann nur mehr seiner Stilqualitäten wegen im Sprachunterricht überleben.

Konträr dazu wächst Lukians Ansehen, ja seine Autorität, sobald der kritische Diskurs der Aufklärung die europäische Öffentlichkeit zu prägen beginnt. Die französische Literatur von Boileau und Fontenelle bis hin zu Voltaire verwendet die Dialogtechnik Lukians, um psychologische Analysen und moralistische Reflexionen zu betreiben, vor allem den Gebrauch der Vernunft einzuüben in der polemischen Auseinandersetzung mit dogmatisierter Theologie und volkstümlichem Aberglauben. Wenn Voltaire als „Lukian der Aufklärung“ figurierte, so ergab sich für Lukian das Prädikat eines „griechischen Voltaire“. Am Ende des 18. Jahrhunderts aber ereignet sich im Werk Christoph Martin Wielands (1733-1813) eine glanzvolle Wiederkehr Lukians. Sie ist keineswegs auf die große Übersetzung des Gesamtwerks zu begrenzen, sondern betrifft Schreibweise und Darstellungssinn vieler Schriften Wielands, bis hin zu dem umfangreichen Roman „Geheime Geschichte des Philosophen Peregrinus Proteus“ (1791). Schon Jahrzehnte zuvor, bereits bei Gottsched,⁴ ist Lukian auch in der deutschen Aufklärung präsent. So begegnet Goethe ihm in der frühen Jugend, als Lieblingsautor und Verhaltensvorbild des Frankfurter Schuldirektors

⁴ Lukian von Samosata: Auserlesene Schriften. Hrsg. v. Joh. Christoph GOTTSCHEDEN. Leipzig 1745.

Johann Georg Albrecht.⁵ Freilich wird man anzunehmen haben, dass in der Wirkungsgeschichte die „Göttergespräche“ und „Totengespräche“ (und unter dem Tisch die „Hetärogenespräche“) so sehr im Vordergrund des Interesses standen, dass eine spezifische Rezeption der „Lügenfreunde“ und nun gar der Fabel vom „Zauberlehrling“ nicht zu identifizieren ist. Indessen gibt es wiederum bei Goethe einen Beleg dafür, dass die Bildlichkeit dieser Geschichte schon vor Wielands Übersetzung (1788) geläufig war. In „Wilhelm Meisters theatralischer Sendung“ (5. Buch, wohl 1784) nämlich heißt es:

Man erzählt von Zauberern, die durch magische Formen eine ungeheure Menge allerlei geistiger Gestalten in ihre Stube herbeiziehen. Die Beschwörungen sind so kräftig, daß sie bald den Raum des Zimmers ausfüllt, die Geister, bis an den kleinen Kreis hinangedrängt, um denselben und über dem Haupte des Meisters in ewig drehender Fortwandlung sich bewegend vermehren. Jeder Winkel ist vollgepfropft, jedes Gesims besetzt, Eier dehnen sich aus und Riesengestalten ziehen sich in Pilzen zusammen. Unglücklicherweise hat der Schwarzkünstler das Wort vergessen, womit er diese Geisterflut wieder zur Ebbe bringen könnte.⁶

Goethe verwendet hier Lukians Zauber Geschichte metaphorisch, um die unerhörte Gewalt der „Shakespearschen Welt“ über den lesenden Wilhelm Meister zu illustrieren: Die theatralischen Imaginationen sind so übermächtig, dass für bürgerliche oder adelige Wirklichkeiten des 18. Jahrhunderts kein Raum mehr bleibt. Im übrigen ist es kennzeichnend, dass Goethe ausgerechnet mit den Erzählelementen des griechischen Schriftstellers die ästhetische Faszination durch den Gegenklassiker Shakespeare illustriert – eine intertextuelle Verknüpfung von besonderem Reiz.⁷

⁵ J. W. GOETHE: Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit. In: Goethes Werke. Hamburger Ausgabe (HA). Bd. IX, 124-125.

⁶ J. W. GOETHE: Wilhelm Meisters theatralische Sendung. Frankfurt am Main und Hamburg 1960, 237.

⁷ Andere Verwendungen dieser Bildlichkeit sind erst nach dem „Zauberlehrling“ zu datieren. So die Übertragung auf den eigenen Vater, vgl. GOETHE: HA. Bd. X, 68.

2. Wieland

Es bedurfte dann allerdings noch der großen Übersetzung durch Wieland, um Lukian einen unbezweifelbaren, kanonischen Rang für die sich aus der Aufklärung zur Klassik entwickelnde deutsche Literatur zu verleihen. Wieland hatte den Plan zu diesem Unternehmen schon in den 1760er Jahren gefasst, widmete sich damals aber – neben dem eigenen Werk – der epochenmachenden Shakespeare-Übertragung. So wurde der Lukian erst realisiert, als Wieland die Höhe seiner prosaischen Meisterschaft erreicht hatte und als Vielfalt und Anspruch der literarischen Übersetzung in Deutschland zu einem nie wieder erreichten Gipfel gelangt waren.

Einige Worte zunächst über diesen Kontext⁸: Die Aneignung antiker Autoren, vor allem der griechischen Dichter für die deutsche Literatur beschleunigte sich gegen Ende des 18. Jahrhunderts – natürlich auch unter dem Eindruck der Kunstschriften Winckelmanns –, und es ergaben sich konkurrierende Strömungen. Einerseits gewann Johann Heinrich Voss mit der 1781 vorgelegten „Odyssee“ eine herausragende Autorität, weil seine Hexameter die größtmögliche Treue zum Original zeigten und derart – wie die folgenden Übertragungen der „Ilias“ und der Tragiker, aber auch der „Aeneis“ – eine gewissermaßen authentische Antike vergegenwärtigten. Diese Zielsetzung wird trotz aller Abweichungen im Detail auch von den großen Übersetzern der Romantik übernommen werden. Freilich ging die Werktreue bei Voss oder Friedrich Stolberg und anderen nicht selten auf Kosten der Lesbarkeit, der Eleganz und Verständlichkeit. Diese Qualitäten aber wollte Wieland – Repräsentant der Gegenposition – keinesfalls aufgeben. Bei allem Ehrgeiz, den charakteristischen Sprach- und Denkstil des übersetzten Dichters zu akzentuieren, blieb die Rücksichtnahme auf das gegenwärtige Publikum – und zwar das einer gebildeten Öffentlichkeit, nicht das gelehrter Spezialisten – von primärer Bedeutung. Um eine Vermittlungsleistung ging es mit dem Ziel, dass wir den „Autor einer fremden Nation (...) als den unsrigen ansehen können“, so Goethe bei der Gedenkrede auf Wieland.⁹

⁸ R. TGAHRT (Hrsg.): Weltliteratur. Die Lust am Übersetzen im Jahrhundert Goethes. Ausstellungskatalog. München 1982, bes. 269–295.

⁹ J. W. GOETHE: Zu brüderlichem Andenken Wielands 1813. In: Berliner Ausgabe. Bd. XVI. Berlin und Weimar 1981, 490.

Ausführlich wird in der Vorrede zur Lukian-Übersetzung („Über Lukians Lebensumstände, Charakter und Schriften“) diese Intention formuliert:

Die Gesetze, die ich mir bei den Horazischen Episteln und Satiren vorgeschrieben, habe ich auch bei Lukians Werken immer vor Augen gehabt. Mein angelegenstes Bestreben war, daß ich ihm kein Unrecht tun, und daß er von den Schönheiten, welche die Kenner der griechischen Sprache an ihm bewundern, so wenig als möglich unter meinen Händen verlieren möchte. Ich habe mich seines Geistes, seiner Laune, seiner Genialität zu bemächtigen, und, soviel es der Natur unserer von der seinigen so verschiedenen Sprache, die Deutlichkeit, und andere Rücksichten nur immer erlauben wollten, auch seine Wendungen und das Colorit seiner Schreibart nachzuahmen gesucht. (...) Die Gelehrten werden es vielleicht am ersten gutheißeln, daß ich hier und da, aus allerley Grunde, bald kürzer bald weiltäufiger im Ausdruck bin als Lukian; daß ich seine eleganten Tautologien (eine Art von damaliger Modeschönheit, an die unser Geschmack sich nicht wohl gewöhnen kann) überall, wo sie ihm nur Schaden getan hätten, zu vermeiden gesucht, dagegen aber auch ihm zuweilen Worte geliehen habe, um seine Gedanken desto sichtbarer zu machen.¹⁰

Wenn Wieland in der Vorrede zu dem kurz danach geschriebenen Roman „Peregrinus Proteus“, dessen Form die des Dialogs zwischen dem Idealisten Peregrinus und dem Skeptiker Lukian im Elysium ist, sagt, dass Lukian „mein sehr guter Freund ist“,¹¹ dann unterstellt er die Gegenwärtigkeit des griechischen Schriftstellers und seiner Werke, etwa der „Lügenfreunde“, im Diskussionshorizont der eigenen Epoche.

Begabt mit einem geraden Sinn und aufrichtigen Hang zum Wahren in allen Dingen, ein gebohrner herzlicher Feind aller Affektation und falschen Anmaßung, alles Überspannten und Unnatürlichen, aller Übervortheilung der treuherzigen Einfalt (...) machte er zum Geschäfte seines Lebens und zum Hauptzweck seiner Schrif-

¹⁰ Lukian von Samosata: Sämtliche Werke. Erster Theil. Übers. von C. M. WIELAND. Leipzig 1788, XLIV–XLV.

¹¹ C. M. WIELAND: Peregrinus Proteus. Nördlingen 1985.

*ten, alle Arten von Lügen, Blendwerken und Künsten des Betrugs – von den theologischen Lügen der Dichter bis zu den Märchen der Geisterseher und Zaubermeister (...) – hauptsächlich aber und mit der unerbittlichsten Strenge, die falsche Weisheit und Gravität, die unwissende Vielwisserey, die gleißnerische Tugend, die niedrige Sinnesart und pöbelhaften Sitten der Handwerks-Philosophen seiner Zeit zu entlarven (...).*¹²

– so porträtiert Wieland seinen Freund, in dessen Schriften er „wahre Sokratische Weisheit“, „Horazischen Witz“ und „Aristophanische Laune“ verbunden sieht. Was aber die Aktualität der „Lügenfreunde“ anlangt, so betont Wieland in einer ersten Anmerkung zu diesem Werk ausdrücklich: „Vor etwa 25 Jahren“ habe man nur kuriose Außenseiter, Mönche besonders, in „Schwaben, Bayern oder Österreich“ als Verkörperungen der Lukianschen Philosophen finden können, jetzt aber könne man „mitten unter lauter Protestanten“ allen „Arten von Adepten und Wundermännern“ begegnen. Ja, die „Geisterseher, Zauberer, Mystagogen“ „unserer aufgeklärten Zeiten“ überträfen Lukians Figuren im „Jahrhundert der Antonine“ bei weitem.¹³

Es wird hier spürbar, dass der ältere Wieland allerdings einen Rückzugskrieg führt und Lukian als einen Bundesgenossen anruft: Wielands Geltung und die von ihm repräsentierte Aufklärungskultur skeptischer Toleranz und pragmatischer Humanität wurden in der Literatur schon seit dem Sturm und Drang der siebziger Jahre und in der politisch-philosophischen Debatte durch die Polarisierungen des Revolutionszeitalters an den Rand gedrängt, ihrer Autorität beraubt. Von seiner Rückstufung zugunsten Goethes, dann auch Schillers und der Romantiker hat Wieland sich, allen Rettungsversuchen der jüngeren Zeit zum Trotz, nicht wieder erholen können.¹⁴

¹² Lukian von Samosata: Sämtliche Werke. Erster Theil. Übers. von C. M. WIELAND. Leipzig 1788, XXXIV.

¹³ Vgl. Lukian von Samosata: Lügengeschichten und Dialoge. Übers. v. C. M. WIELAND. Nördlingen 1985. Wieland kommentiert das Zauberlehrling-Wunder dann auch sarkastisch genug, indem er aus Shakespeares „Hamlet“ zitiert: „Es giebt der Dinge viel im Himmel und auf Erden wovon sich unsere Philosophie nichts träumen lässt!“, ebd., 44.

¹⁴ Vgl. K. SCHAEFER: Christoph Martin Wieland. Stuttgart und Weimar 1996.

3. *Mysteriose Poesie*

Dass Wielands Lukian-Übersetzung von Goethe wahrgenommen wurde und er ihr die Episode vom Zauberlehrling entnommen hat, daran ist kaum zu zweifeln. Alle Kommentare, auch solche für den Schulgebrauch, gehen davon aus.¹⁵ Es mag sein, dass Goethes Besuch in Wielands Haus am 19.6.1797 – es herrschte Regenwetter, ein Wassergespräch lag nahe – den „Auslöser“ darstellte.¹⁶ Dennoch bleiben Zweifel, zumal direkte Zeugnisse über die Niederschrift fehlen, auch keine Handschrift überliefert ist. Von einer Nachfolge Wielands jedenfalls kann die Rede nicht sein, mit dem „Zauberlehrling“ beginnt eine neue Phase in der Wirkungsgeschichte des spätantiken Themas.

Die dominante Motivation Goethes war, sich mit einer weiteren Ballade – oder „Romanze“, wie der Erstdruck sagt – an einem mit Schiller durchgeführten Gemeinschaftsunternehmen zu beteiligen: der Etablierung einer neuen Gattung, der klassischen Kunstballade. Auf den „Schatzgräber“, die „Legende“, „Die Braut von Korinth“ und „Der Gott und die Bajadere“ folgte „Der Zauberlehrling“ als ein weiteres Musterstück lyrisch-episch-dramatischer Poesie. Schiller hatte in diesem Sommer 1797 unter anderem „Der Ring des Polykrates“, „Der Handschuh“, „Der Taucher“ und „Die Kraniche des Ibykus“ gedichtet. Alle Texte sollten dem für den Herbst geplanten „Musenalmanach für 1798“ zugute kommen, und so reagierte Schiller auch höchst erfreut über den „Zauberlehrling“ und schickte den Text sogleich weiter an einen befreundeten Komponisten, weil „er sich vortrefflich zu einer heitern Melodie qualifiziert, da er in unaufhörlicher, leidenschaftlicher Bewegung ist“ (an Goethe am 23.7.1797). Kennzeichnend ist, dass – anders als es bei den „Kranichen des Ibykus“ geschieht – eine inhaltliche Diskussion über das Thema oder das Verhältnis von Antike und Neuzeit nicht geführt wird. Nur in indirekter Weise lässt Goethes Schreibintention sich bestimmen, nämlich so, dass man aus der Nachbarschaft zu anderen poetischen und theoretischen Projekten Rück-

¹⁵ Als Standardinterpretation vgl. R. WILD: Der Zauberlehrling. In: Goethe-Hb. Bd. I. Hrsg. v. R. OTTO und B. WITTE. Stuttgart und Weimar 1996, 293. Die Stoffgeschichte ist ausführlich untersucht von L. BRÜGGER: Der Zauberlehrling und seine griechische Quelle. Eine vergleichende Interpretation. In: GOETHE. Bd. XIII. Weimar 1951, 243–258.

¹⁶ Goethe/Schiller Briefwechsel. Hrsg. v. P. STAPF. München o. J., 307. Danach auch im folgenden.

schlüsse zieht.¹⁷ Dabei ist freilich Vorsicht geboten. Denn zwar nimmt Goethe etwa zu dieser Zeit auch wieder seine Arbeit am „Faust“ auf, und man könnte sich den „Zauberlehrling“ als eine volkstümlich schlichte Variante zum Drama des gelehrten Magiers zurechtlegen, welcher ja selbst schon bei der Beschwörung des „Erdgeistes“ in große Schwierigkeiten gerät und welcher noch ganz am Ende ausrufen wird „Könnt' ich Magie von meinem Pfad entfernen, / Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen“¹⁸. Man könnte zusätzlich an die anderen „Lehrlinge“ denken, die im „Faust“ unterwiesen werden, an Wagner oder den durch Mephisto verwirrten jungen Mann in der „Schüler-szene“. Doch wirklich passend wird niemand den Vergleich zwischen „Faust“ und „Zauberlehrling“ finden wollen.

Die vehemente Zuwendung der beiden „Klassiker“ zur Balladenproduktion hatte nicht zum wenigsten literaturpolitische Gründe. Denn im vorausgehenden „Musenalmanach“ hatten sie mit einer langen Reihe von „Xenien“, von satirischen Distichen einen erregten und lange nachwirkenden Literaturstreit heraufbeschworen – ohne selbst ethisch-ästhetische Maßstäbe verbindlich setzen zu können.¹⁹ Diese jetzt gewissermaßen nachzuliefern, schien durch die künstlerische Vollen-dung einer Gattung möglich zu sein, welche bislang nur als reflexionslose „Volkspoesie“ sich in den Almanachen oder auch Singspielen verbreitet hatte.²⁰ Unter solchem „Zugzwang“ stehend, gehörte nun alle Aufmerksamkeit der Prosodie, der Vers- und Reimgestaltung, auch der genau kalkulierten Erzählperspektive, insgesamt einer schlüssigen Abrundung des Textes als einer autonomen Werkeinheit. Für ein Gelingen in diesem Sinne kann „Der Zauberlehrling“ mit gutem Grund als ein Musterstück gelten. Zwar hat man im engeren Weimarer Kreis die Ballade als eine Art Fortsetzung der „Xenien“ eingeschätzt, nämlich als bissige Satire gegen das Unglück dilettantischer Schreiber und Schriftstellerinnen, denen niemand anders als Goethe

¹⁷ Vgl. K. O. CONRADY: Goethe. Leben und Werk. Bd. II: Summe des Lebens. Königstein 1985. 176–188.

¹⁸ Goethe: HA. Bd. III, 343.

¹⁹ Die beste Darstellung gibt B. LEISTNER: Der Xenien-Streit. In: Debatten und Kontroversen. Literarische Auseinandersetzungen in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts. Bd. I. Hrsg. v. H.-D. DAHNKE und B. LEISTNER. Berlin und Weimar 1989, 451–539.

²⁰ Zur Entwicklung der Ballade: H. LAUFHÜTTE: Literaturhinweise und Nachwort. In: Deutsche Balladen. Hrsg. v. H. LAUFHÜTTE. Stuttgart 1995, 587–632.

selbst in der Rolle des „Meisters“ entgegentritt. Aber diese spezielle Referenz war für die Leser keineswegs zwingend. Vielmehr hatte die Parabelstruktur, insofern sie sich auf suggestive Darstellung des dramatischen Vorgangs beschränkte, eine weite Allgemeinheit erreicht. Durch die Stoffwahl der Lukian-Geschichte war das „Mysteriose“ der Volksballade, ihr „Geisterwesen“ (man denke an G. A. Bürgers „Lenore“, an Goethes eigene Dichtung „Erlkönig“ oder „Fischer“) auch für die Kunstballade neuer Art gewährleistet. Ihren eigentlichen Erfolg aber verdankte sie – wie bei Schiller auch – der aufwendigen Vortragsweise. Hervorzuheben ist das selbst in Goethes Werk einmalige Raffinement des Strophenbaus: achtzeilige und sechszeilige Strophen wechseln miteinander, wobei die längere Strophe zunächst vierdann aber dreihebige Trochäen aufweist, die kürzere mit zweihebigen beginnt und vierhebige folgen lässt. Nicht weniger präzise kalkuliert sind das Reimschema und die Abfolge der Kadenz – dennoch, nein gerade deswegen ist die Mündlichkeit einer immer erregter werdenden Rede des von den Auswirkungen seines Leichtsinns schockartig betroffenen Zauberlehrlings höchst sinnfällig gespiegelt. Charakteristisch für das Gedicht ist die Rollensprache: Zwar endet alles demonstrativ meisterhaft mit den Worten „der alte Meister“ und der autoritativen Wiederherstellung von Ordnung (der Besen in seine Ecke, die „Geister“ als verfügbare Instrumente des Herrschers). Jedoch gehören dem Meister nur die letzten sechs Zeilen, während im übrigen sich redend, rufend, klagend, flehend jemand präsentiert, dessen Unreife von Beginn an recht lächerlich wirkt, einen komischen Effekt produziert. Wenn einem so vorwitzigen und eitlen Lehrling dann von Gegenkräften übel mitgespielt wird, dann ist das dem Leser nicht sehr überraschend. Die Interpreten verzichten denn auch auf eine weitere Auslegung und konstatieren eine „biedere Lehre“²¹, welche mit großem Aufwand illustriert wird.

Freilich ist dies eine Lehre, deren Allgemeingültigkeit so breit angelegt ist, dass sie zu vielfältigen Konkretionen angeregt hat: Die Ballade konnte als Gleichnis für die Französische Revolution gelesen werden (und dann wäre dem Schluss die Utopie des Revolutionsgegners Goethe eingeschrieben). Aber auch als kritischer Kommentar zur Emanzipation einer säkularen Wissenschaft und Technik im Widerspruch zu einer geheiligten Naturordnung. Oder auch, wie schon erwähnt, als literatursatirische Abwehr der auftrumpfenden Trivialauto-

²¹ So K. O. CONRADY (s. Anm. 17) 186.

ren, speziell als Verhöhnung der jungen Romantiker von der Warte klassischer Meisterschaft aus.

Je verbreiteter das Gedicht im 19. und 20. Jahrhundert wurde, desto mehr Anwendungen fand es, ablesbar immer wieder an Auslegungen der Deutschlehrer, an pädagogischen Aufsätzen oder Lektürehilfen.²² Hier wurde „Der Zauberlehrling“ offensichtlich als Disziplinierungsinstrument eingesetzt: Der „Meister“ konnte Gott sein, der Staat, der künftige Lehrherr, die Schulleitung oder auch gleich der Deutschlehrer. Entsprechend figurierte der exemplarische Chaosverursacher als ein Freigeist, gar Atheist, oder als ein „Linker“ und Modernist, im psychologisch verständnisvollsten Falle immerhin nur als ein pubertierender Halbstarker.

Von Lukian oder Wieland aus gesehen hat „Der Zauberlehrling“ ihre alte, der falschen Magie widersprechende Geschichte umgepolt, sie zum Legitimationstext der Gegenmacht werden lassen: Herrschaft durch Magie wird affirmiert, und das Arkanwissen der „Meister“ jeder Kritik entzogen. Verspottet aber werden die Unterlegenen, die „einmal“ Selbständigkeit erproben möchten. Soll man resümieren: ein fatales Ergebnis, kein Grund für Goethe-Verehrung?

Oder soll man sich mit einem anderen Strang der „Zauberlehrling“-Rezeption trösten? Denn diesen gibt es, weil die Ballade rhythmisch und klanglich so reizvoll ist, dass sich ihr immer wieder Komponisten zugewandt haben.²³ Es hat viele Vertonungen gegeben, in unterschiedlichen Genres vom Strophenlied bis hin zur Ballett-Suite. Musik erklang auch, als während des Goethe-Jubiläums 1999 in Frankfurt am Main „Der Zauberlehrling“ als Open-Air-Performance dargeboten wurde, unter tätiger Mithilfe der städtischen Feuerwehr. In jeder Generation bewährt sich der große Unterhaltungswert der dramatisch gesteigerten Handlungsfolge. Auch Mickey Mouse hat sich als Zauberlehrling kostümiert, in Walt Disneys „Fantasia“ (1940)²⁴ und „Fantasia 2000“. Die Wundergeschichte wurde und wird also auf mannigfache Weise inszeniert – beitragend zu einer freien Ästhetik des Spiels, auch im Deutschunterricht –, ohne dass ein politisches, morali-

²² Diese vollständig zu erfassen, ist unmöglich. Vgl. Hinweise in: H. SCHMIDT: Quellenlexikon zur deutschen Literaturgeschichte. Bd. IX. Duisburg 1996, 90-91.

²³ Vgl. als Überblick mit Literaturhinweisen: M. WALDURA: Vertonungen. In: Goethe-Hb. Bd. IV/2. Stuttgart und Weimar 1998, 1096-1101.

²⁴ Vgl. M. TÖTEBERG: Fantasia. In: Metzler Film Lexikon. Hrsg. v. M. TÖTEBERG. Stuttgart und Weimar 1995, 191-193 (m. Abb.).

sches oder ideologisches Interesse bedient wird. Mit solchem Wechsel in die Sphäre wären Lukian und Wieland vielleicht sogar einverstanden: Wenn Spuk und Aberglaube nicht mehr böse Gewalt ausüben, sondern nur als Requisiten einer spielerischen Dramaturgie eingesetzt werden, dann könnten selbst die „Lügenfreunde“ ihren schlechten Ruf verlieren, weil ihr Name gleichbedeutend würde mit „Liebhaber der Phantasie“.

Literaturverzeichnis

Aufgenommen sind im folgenden außer den Textausgaben, Übersetzungen und Kommentaren zu den „Lügenfreunden“ nur Werke, die über die einzelnen Beiträge hinaus häufiger zitiert wurden; seltener benutzte Sekundärliteratur ist jeweils an Ort und Stelle vollständig ausgewiesen bzw. durch einen Verweis auf die entsprechende Anmerkung kenntlich gemacht.

1. Textausgaben, Übersetzungen und Kommentare

- M. D. MACLEOD, *Luciani Opera*, Vol. II, Oxford 1974.
- CHR. M. WIELAND, *Lucian von Samosata, Sämtliche Werke*. Aus dem Griechischen übersetzt und mit Anmerkungen und Erläuterungen versehen, Erster Band, 1. Teil, Leipzig 1788, Repr. Darmstadt 1971.
- A. M. HARMON, *Lucian with an English Translation in Eight Volumes*, Vol. III, Cambridge (MA)/London 1921.
- L. MÜLLER, In *Luciani Philopseuden Commentarius* (Eos.S 13), Warschau 1932.
- K. MRAS, *Die Hauptwerke des Lukian*. Griechisch und deutsch, München 1954.
- J. SCHWARTZ, *Lucien de Samosate. Philopseudès et De Morte Peregrini* (Publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg. Textes d'étude 12), Paris 1951, Repr. 1963.
- B. KYTZLER, *Lukian, Der Lügenfreund und andere phantastische Erzählungen*. Übersetzt von Christoph Martin Wieland und Karl Mras. Mit einer Einleitung und Erläuterungen, Zürich 1990.
- F. ALBINI, *Luciano, L'amante della menzogna, testo, trad. e commento*, Venezia 1993.
- MAURIZIA MATTEUZZI, *Luciano, Racconti fantastici*, Milano 1995.

2. Häufiger zitierte Literatur zu Lukian

- G. ANDERSON, *Studies in Lucian's Comic Fiction* (Mnemosyne Supplementum 43), Leiden 1976.
- G. ANDERSON, *Lucian. Theme and Variation in the Second Sophistic* (Mnemosyne Supplementum 41), Leiden 1976 (= G. Anderson 1976a).
- J. BERNAYS, *Lucian und die Kyniker*, Berlin 1879.
- J. BOMPAIRE, *Lucien écrivain. Imitation et création* (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 190), Paris 1958.
- R. B. BRANHAM, *Unruly Eloquence. Lucian and the Comedy of Traditions* (Revealing Antiquity 2), Cambridge (MA) 1989.
- E. BRAUN, *Lukian: Unter doppelter Anklage. Ein Kommentar*, Frankfurt a.M. 1994.
- M. CASTER, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris 1937.

- D. FELTON, *Haunted Greece and Rome. Ghost Stories from Classical Antiquity*, Austin (TX) 1999.
- CARLA FERRETTO, *Luciano di Samosata, Il negromante. Traduzione, introduzione e commento*, Genova 1988.
- JENNIFER HALL, *Lucian's Satire*, New York 1981.
- R. HELM, Lucian und die Philosophenschulen, in: *NJA* 9 (1902) 188-215; 263-278; 351-369.
- R. HELM, *Lucian und Menipp*, Leipzig/Berlin 1906.
- R. HELM, Art. Lukianos, in: *PRE* XIII 2 (1927) 1725-1777.
- O. HERZIG, *Lucian als Quelle für die antike Zauberei*, Diss. Tübingen 1940.
- C. P. JONES, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge (MA)/London 1986.
- MAURIZIA MATTEUZZI, *Luciano di Samosata, L'Alessandro. Traduzione, introduzione e commento*, Genova 1988.
- P. VON MÖLLENDORFF, *Lucian, Hermetimos oder: Lohnt es sich, Philosophie zu studieren?*, Darmstadt 2000.
- H.-G. NESSELRATH, Rez. zu M.D. Macleod, *Luciani Opera I-III*, in: *Gnomon* 56 (1984) 577-609.
- H.-G. NESSELRATH, *Lukians Parasitendialog. Untersuchungen und Kommentar*, Berlin/New York 1985.
- H.-G. NESSELRATH, *Kaiserzeitlicher Skeptizismus in platonischem Gewand: Lukians 'Hermetimos'*, in: *ANRW* II 36.5 (1992) 3451-3482.
- H.-G. NESSELRATH, *Lucien et le Cynisme*, in: *L'Antiquité Classique* 67 (1998) 121-135.
- L. RADERMACHER, *Aus Lucians Lügenfreund*, in: *FS T. Gomperz*, Wien 1902, Repr. Aalen 1979.
- L. RADERMACHER, *Lucian. Philopseudes Cap. 11 und 21*, in: *RhM* 60 (1905) 315-317.
- L. RADERMACHER, *Die apokryphen Apostelakten und die Volkssage*, in: *Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien* 60 (1909) 673-683.
- L. RADERMACHER, *Cyprian der Magier*, in: *ARW* 21 (1922) 233-235.
- L. RADERMACHER, *Griechische Quellen zur Faustsage. Der Zauberer Cyprianus. Die Erzählung des Helladius. Theophilus (SAWW.PH 206,4)*, Wien 1927.
- CHR. ROBINSON, *Lucian and his influence in Europe*, London 1979.
- O. SCHISSEL VON FLESCHENBERG, *Novellenkränze Lukians (Rhetorische Forschungen 1)*, Halle 1912.
- U. VICTOR, *Lucian von Samosata. Alexandros oder der Lügenprophet (Religions in the Graeco-Roman World 132)*, Leiden 1997.

3. Sonstige, häufiger zitierte Literatur

- J. BRAARVIG, *Magic: Reconsidering the Grand Dichotomy*, in: D. R. Jordan/H. Montgomery/E. Thomassen (Hrsg.), *The World of Ancient Magic*, Bergen 1999, 21-54.
- F. GRAF, *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*. München 1996.
- B. HEININGER, *Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie (HBS 9)*, Freiburg i.Br. 1996.

- B. KOLLMANN, Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum (FRLANT 170), Göttingen 1996.
- E. ROHDE, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, Bd. I–II, Freiburg i. Br. 1898, Repr. Darmstadt 1980.
- S. SWAIN, Hellenism and Empire: Language, classicism and power in the Greek world A. D. 50 - 250, Oxford 1996.
- G. THEISSEN, Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien (StNT 8), Gütersloh ⁶1990.
- D. TRUNK, Der messianische Heiler. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Exorzismen im Matthäusevangelium (HBS 3), Freiburg i.Br. 1994.

1. Stellen (in Auswahl)

<p><i>Aelian</i> Var. Hist. IX 29: 45</p> <p><i>Aischines</i> 2,40: 117⁴⁵</p> <p><i>Albinos</i> Didaskalikos 15: 160²³</p> <p><i>Ambrosius</i> [Hymnus] <i>Aeterne rerum conditor</i>: 122f.⁹³</p> <p><i>Anthologia Palatina</i> V 23: 122⁹² V 145: 122⁹² VII 471: 130¹⁵⁹</p> <p><i>Apollodor</i> Bibl. I 140f.: 126¹¹⁹</p> <p><i>Apollonios Rhodios</i> I 739.764: 124¹⁰⁹ IV 984-986: 113¹⁷ IV 1638-1688: 126¹¹⁹</p> <p><i>Apuleius</i> Apol. 43: 165 De deo Socr. 13: 160² Met. II 5,4: 51⁴¹</p> <p><i>Aristophanes</i> Ach. 280-330: 140 Av. 1549: 22³¹ Lys. 808-820: 22³¹</p> <p><i>Aristoteles</i> Eth. Nic. III 4,1112a16: 112¹⁰ III 6,1113a23f.: 112¹⁰ Poet. 9,1452a7-9: 49³³ Pol. V 11,1314a5: 118⁵⁶</p>	<p><i>Athenaios</i> XV 677d-e: 131¹⁷⁶</p> <p><i>Augustin</i> Civ. Dei VIII 14-22: 165 X 9: 159¹⁷. 161²³ XXII 28: 48²⁸ Cur. Mort. 15: 48²⁸</p> <p><i>Biblische Bücher und außerkanonische Schriften</i> <i>Vetus Testamentum</i> Gen 2: 55⁵⁰ Ex 7,8-12: 55 Ex 7,11f.: 55 Ijob 4,9: 51⁴¹ Ps 91,6: 118⁶⁰ Weish 4,11: 117³⁹ Sir 38,1-15: 118⁵⁸ Jes 6,1: 127¹³⁰ 11,4: 51 Jer 1,1-3: 127¹³⁰ 26,1: 127¹³⁰ 42,7: 127¹³⁰ Ez 1,1-3: 127¹³⁰ 3,16: 127¹³⁰ 8,1: 127¹³⁰ Dan 3: 120⁷¹ Hos 1,1: 127¹³⁰ Am 1,1: 127¹³⁰ Sach 1,1: 127¹³⁰ 7,1: 127¹³⁰</p> <p><i>Novum Testamentum</i> Mt 4,8-10: 181 4,24: 171 8,17: 173 8,26: 172¹⁴ 9,1f.: 168 9,1-8: 167¹ 9,25: 172¹⁴</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

- 10,8: 174
 10,10: 174
 15,29-31 170⁷
 28,2-4: 181
 28,9f.: 181
 28,18: 181³⁸
- Mk 1,24: 173
 1,34: 173
 2,1-4: 168
 2,1-12: 167¹
 4,39 172¹⁴
 5,15: 172
 5,41 172¹⁴
 6,45-51: 120⁷⁰
 7,1-23: 171
 7,19: 171
 7,31-37: 169f.
 7,33-36 170⁷
 7,34: 170. 172¹⁴
 7,36: 171
 8,22-26: 169f.
 9,17-22: 171
 9,26: 172
 14,66-72: 122⁹³
 16,1-8: 180f.
 16,9-20: 182³⁹
- Lk 4,39: 172
 5,17-19: 168
 5,17-26: 167¹
 10,7: 174
 16,19-31: 176. 177
 16,23-26: 177²⁵
 16,27-31: 177²⁷
 16,31: 177
 24,30f.: 181³⁵
 24,38-40: 181³⁵
 24,39: 179
 24,41-43: 179
- Joh 11,39: 121⁷⁷
 20,16.20.27: 181³⁵
 20,24-29: 179
 20,29: 123⁹⁶. 179
 20,30f.: 180
- Apg 2,13 132¹⁸⁴
 5,1-11: 176²⁴
 8,18-25 174¹⁶
- 8,39: 117³⁹
 16,16-24 174¹⁶
 19,13-16: 169⁴
 19,17-20: 169
 19,18: 169
 22,6: 119⁶⁰
- 2 Kor 12,1: 178
 12,2: 127¹³⁰
 12,2,4: 117³⁹
 12,2-4: 176. 177f.
 12,6: 178
 12,11f.: 178
- 1 Thess 4,17: 117³⁹
 2 Thess 2,8: 51⁴¹
 Offb 12,5: 117³⁹
 20,13f.: 176
- Intertestamentaria*
 ApkEsr 5,7: 117³⁹
 ApkMos 37,3: 117³⁹
 syrBar 1,1: 127¹³⁰
 4 Esra 3,1: 127¹³⁰
 13,10f.: 51⁴¹
- Neutestamentliche Apokryphen*
 ActJoh 22: 174¹⁶
 56: 174¹⁶
 88-93: 122⁹⁰
 108: 174
 ActPhil 102-106: 52⁴³
 ActThom 156: 174¹⁶
 EvPetr 35-49: 182³⁹
- Rabbinische Literatur*
 KohR 12,6: 121⁷⁷
 LevR 18,1: 121⁷⁷
- Cassius Dio*
 XLVIII 43,4-6: 50³⁵
- Corpus Hippocraticum*
 Ep. 10-23: 131¹⁷³
 Morb. Sacr. 1,2: 162⁺²⁹
- Diodor*
 V 55,3: 159¹⁷

- | | | | |
|-----------------------------|-----------------------------------------|---------------------------|--------------------|
| XX 41,3-6: | 116 ²⁹ | VIII 37,2: | 131 ¹⁷⁸ |
| <i>Diogenes Laertios</i> | | <i>Hesiod</i> | |
| VIII 11: | 161 ²⁶ | Op. 130f. | 127 ¹³⁴ |
| VIII 59: | 159 ²³ | 181 | 127 ¹³⁴ |
| <i>Dion von Prusa</i> | | Theog. 310-312: | 122 ⁸⁹ |
| Or. 3,30f.: | 120 ⁷⁰ | 584: | 124 ¹⁰⁹ |
| Or. 31,95f.: | 49 | 769-773: | 122 ⁸⁹ |
| <i>Empedokles</i> | | <i>Hieronymos</i> | |
| VS 31 B 111: | 159 ²³ | chron. ad ann. 28 | |
| VS 31 B 136: | 159f. ²³ | p. 163,26-164,2 Helm: | 161 ²⁴ |
| <i>Epiktet</i> | | <i>Homer</i> | |
| Diss. I 29,16-29: | 112 ¹⁰ | II. IV 194.218: | 118 ⁵⁹ |
| <i>Eunapios</i> | | XI 515: | 118 ⁵⁹ |
| Vit. Soph. II 1,9: | 11. 29 ⁴⁵ . 135 ² | XIII 27-31: | 120 ⁷⁰ |
| <i>Euripides</i> | | XIV 228: | 120 ⁷⁰ |
| Bacch. 262: | 111 ² | XVIII 417-421: | 55 ⁵¹ |
| <i>Euseb</i> | | XVIII 548: | 124 ¹⁰⁹ |
| Praep. Evang. | | XXIII 65-76: | 130 ¹⁶¹ |
| V 34,9-15: | 49 ³³ | Od. I 5: | 111 ⁵ |
| 11,36,1: | 48 ²⁸ | IV 417-422: | 122 ⁹⁰ |
| <i>Galen</i> | | X 80-132: | 115 ²⁸ |
| ad Hipp. Epid. II 6,29: | 14 | XI 374: | 111 ⁷ |
| <i>Gregor d.G.</i> | | XI 539: | 127 ¹³⁹ |
| Dial. IV 36: | 48 ²⁸ | XI 576-600: | 128 ¹⁴⁴ |
| <i>Herakleides Pontikos</i> | | XIII 313: | 122 ⁹⁰ |
| fr. 93 Wehrli: | 47 ²¹ | XV 250f.: | 117 ³⁹ |
| <i>Heraklit</i> | | XVII 485: | 122 ⁹⁰ |
| VS 22 B 14: | 162 | <i>Homer. Hymnen</i> | |
| VS 22 B 83: | 117 ⁴⁵ | Hymn. Dem. 153.474: | 116 ³⁷ |
| <i>Herodot</i> | | <i>Horaz</i> | |
| I 47-49: | 132 ¹⁸³ | Carm. III 10: | 122 ⁹² |
| IV 32-36: | 120 ⁶⁹ | Epod. 5: | 51 ³⁷ |
| V 92 η 1-4: | 46 | 17,76: | 55 ⁵⁰ |
| VI 105: | 117 ³⁸ | <i>Iamblich</i> | |
| | | De myst. V 7: | 160 ²³ |
| | | <i>Isidor v. Pelusion</i> | |
| | | ep. IV 55: | 29 ⁴⁵ |

<i>Laktanz</i>					
Div. Inst. I 9,8:	29 ⁴⁵				
<i>Lukian</i>					
Adv. Ind. 13:	152 ³⁸				
14:	147				
19:	147				
27:	21 ²⁹				
Alex. 1:	158 ¹⁵ 161 ²⁵				
4:	161 ²⁶				
5:	154 ³ 158 ¹⁵ 162 ²⁶ 166				
6:	158 ^{14,15}				
17:	146 ²² 158 ¹⁵				
20:	118 ⁵⁰ 25: 128 ¹⁴⁰ 143. 146 ^{19,22} 158 ¹⁵ 158 ¹⁶ 161 ^{25,26}				
33:	162 ²⁶				
40:	161 ²⁶				
43:	146 ²² 158 ¹⁵				
47:	146 ²²				
54:	158 ¹⁵				
56:	13 ⁷				
60:	161 ²⁵				
61:	146 ²²				
Anach. 2:	49 ³²				
Apol. 1:	14 ¹³				
4:	14 ¹³				
15:	11. 13 ⁶ . 123 ¹⁰⁰				
Bacch. 6:	15				
Bis Acc. 1:	159 ²¹				
2:	147 ²⁴				
9:	117 ³⁸				
11:	137 ⁴				
15-18:	149				
20:	144. 146. 147 ²⁴				
21:	144. 146. 153 ²				
24:	147				
27:	12f ^{3,4} 13 ⁵				
30-32:	16 ¹⁸				
31	122 ⁹²				
33:	21 ²⁹ 28				
Catapl. 4:	52				
Dear. Iud. 6:	117 ³⁹				
		10:	159 ²⁰		
		Demon. 1:	14 ¹¹		
		12:	123 ¹⁰⁰		
		20:	151 ³⁵		
		23:	54 ⁴⁷ 157f. 158 ¹⁴		
		24:	117 ⁴¹		
		25:	158 ¹⁴		
		62:	152 ³⁶		
		Deor. Conc. 4-8	113 ¹⁶		
		4:	113 ¹⁶		
		6:	116 ³²		
		10:	113 ¹⁶ 116 ³⁰		
		12:	158 ¹⁶ 159 ¹⁹		
		D. Deor. 6[2],1:	158 ¹⁵		
		6[2],2:	114 ²⁰		
		9[6],3:	122 ⁹⁰		
		18[16],1:	159 ²⁰		
		20[12],1:	122 ⁹⁰		
		D. Mar. 4,1:	159 ¹⁶		
		14,2:	115 ²⁵		
		D. Mer. 2,4:	48		
		4:	53. 55 ⁵⁰		
		10,1:	144		
		10,4:	144		
		D. Mort. 6[20],3:	145 ¹⁸		
		10[3],2:	159 ¹⁹		
		11[16],5:	123 ¹⁰⁰		
		12[14],5:	158 ¹⁶ 159 ²⁰		
		13[13],5:	145. 159 ¹⁸		
		20[10],8:	159 ¹⁸		
		Dips. 3:	119 ⁶⁷		
		Eun. 3:	142f.		
		7:	149		
		Fugit. 3f.:	142		
		8:	158 ^{14, 15}		
		12-21:	142		
		13-15:	142		
		17:	159 ¹⁸		
		19:	146 ²³		
		27:	159 ¹⁸		
		Gall. 4:	161 ²⁴		
		11:	144		
		18:	145		
		21-23:	148		
		24f.:	148		

	29-32:	148		4f.:	137f.
Herc.	7f.:	14f.		5:	144
Hermot.	9:	144 ⁺¹⁵		6-9:	155 ⁶
	9-11:	121 ⁸⁰		6:	59 ⁶² . 155 ⁺⁷ .
	13:	16 ¹⁸ . 117 ⁴⁴			158 ^{14,15}
	16:	144. 145. 146		7-9:	53
	18:	144		7f.:	155
	24:	16 ¹⁸		9:	156
	51:	16 ¹⁸		10:	156
	71:	131 ¹⁷²		18:	147
	80:	144 ¹⁵		21:	138
	84:	151 ³³		22:	158 ^{14,15}
Hist. Conscr.	3:	147	Nigr.	2:	144 ¹⁶
	14:	14 ⁹		15:	158 ¹⁶
Icar.	9:	147 ²⁴	Paras.	10:	146
	16:	137. 144 ⁺¹⁵		11:	146 ²²
		146. 147		27-30:	150
	18:	146 ²²		43:	147
	20f.:	137	Peregr.	2:	15
	22f.:	49 ³⁰		11-13:	15 ¹⁵
	24-28:	113 ¹⁶		16:	15 ¹⁵
	25:	149 ⁺²⁶		32:	123 ¹⁰⁰
	27:	113 ¹⁶		39:	162 ²⁷
	29-33:	137	Phal. I	1:	112 ¹³
	29:	149	Philops.	5:	159 ²²
	32:	137 ⁶ . 147 ²⁴		6:	57 ⁵⁷ . 144
Jupp. Conf.	19:	123 ¹⁰⁰		8:	166
Jupp. Trag./JTr.	2:	113 ¹⁶		11:	51. 167f. 176
	17:	147 ²⁴		12:	50-52
	20:	113 ¹⁶		14:	53f. 55. 157.
	27:	144			169. 174
	31:	159 ²⁰		15:	53. 158 ¹³
	35:	147 ²⁴		16:	144 ¹⁷ . 171-174.
	45:	113 ¹⁶			172 ¹ . 176
Laps.	6:	21 ³⁰		19-20:	49f.
	7:	118 ⁵⁶		20:	176 ²⁴
Luct.	20:	123 ¹⁰⁰		21:	176
Merc. Cond.	27:	154 ³ . 158 ¹⁴		22:	47
	33:	144		23:	178
	33-35:	149		24:	47f. 146 ²¹ .
	40:	142. 154 ⁴			156 ¹⁰
Navig.	41-44:	157		24f.:	58
	42:	157 ¹¹		25:	48f. 176. 177
	42f.:	132 ¹⁸⁰		26:	177 ²⁶
	45f.:	157		27:	46. 57f. ⁺⁵⁸ 176
Nec.	2:	178 ²⁸			

	29:	57 ^{56,59} . 131 ¹⁶⁸ . 178		11:	144
	30:	178f.		12:	138
	31:	44f. 172. 176		15:	145
	32:	45f. 55. 132 ¹⁶⁸ . 176. 180		22-27:	138. 144
	34:	161 ²⁴		22f.	144
	35f.:	54-56		30-33:	138f.
	39f.:	58f.		30:	145
Pisc.	1:	146		31:	146
	1f.:	140		32:	145. 159 ¹⁸
	4:	140		33:	145. 146
	15:	159 ¹⁸		34f.:	139
	19:	27 ⁴² . 140 ¹⁰		36:	144. 145
	20:	158 ¹⁶		37:	145
	25f.:	28. 140f		39:	144
	27:	141		42:	144
	29:	16 ¹⁸ . 28. 141f. 159 ¹⁸		42f.:	139
	30-37:	142		44f.:	145
	32:	117 ⁴⁵		47:	146
	36:	117 ⁴⁵		48:	139
	37:	142	Tim.	1-4:	113 ¹⁶
	42:	159 ¹⁸		32f.:	22 ³²
	43:	144. 145. 146. 149		34:	114 ²⁰
	44:	159 ¹⁸		41:	131 ¹⁷²
	49:	144		54f.:	159 ¹⁸
	50:	145	Toxaris	27-34:	147
	51:	144	VH	I 4:	59. 113 ¹⁶ . 179
Prom.	16:	114 ²⁰		I 26:	47f. ²⁵
Prometheus Es	5-7:	28		II 6-29:	59
Pseudol.	4:	21 ³⁰		II 10:	49 ³⁰
	17:	158 ¹⁶		II 12:	178f.
Rh. Pr.	1:	123 ¹⁰⁰		II 15:	113 ¹⁶
Sacr.	4-7:	113 ¹⁶		II 17:	48 ²⁵
	14:	113 ¹⁶		II 18:	146. 147. 149. 150 ²⁷
Salt.	1-6:	147			
	85:	147	Vit. Auct.	2-6:	145
Sat.	5:	113 ¹⁶		2:	161 ²⁴
Somn.	6-16:	12		6:	161 ²⁶
	14f.:	11		8f.:	147
	15:	116 ³⁷		10f.:	147
Symp.	6-7:	138		12:	123 ¹⁰⁰
	6:	144. 145		18:	144
	9:	146		19:	146. 147
				20:	144
				20-25:	144
				24:	144
				26:	145

	27:	149. 150 ²⁷		Pap. Oxy. 2087,22:	130 ¹⁵
Zeux.	2:	131 ¹⁷²		1085:	131 ¹⁷⁶
<i>Ps.-Lukian</i>			<i>Pausanias</i>		
Am. 53:		116 ³⁵		VI 11,6	49
Cyn. 15:		117 ⁴⁵		<i>Petron</i>	
<i>Moschos</i>				Sat. 63	50 ³⁴
Eur. 47:		124 ¹⁰⁹		<i>Philodem</i>	
<i>Nonnos</i>				De Ira p. 97,3f. Wilke:	118 ⁵⁵
Dion.				<i>Philostratos</i>	
XXIII 125-127:		120 ⁷⁰		Her. p. 151f. Kayser:	49 ³³
XXIII 168f.:		120 ⁷⁰		Imag. I 17,2:	120 ⁷⁰
XXV 443.:		124 ¹⁰⁹		VA V 12:	166 ³⁷
XXXI 118f.:		122 ⁹⁰		VA VII 38:	166
XXXIX 12f.:		120 ⁷⁰		VA VII 39:	166
<i>Origenes</i>				<i>Photios</i>	
Contra Celsum				Bibl. cod. 128 p. 96a26-33:	135f.
V 57:		166 ³⁹		cod. 128 p. 96a35-38:	135
<i>Ovid</i>				cod. 128 p. 96a38-96b4:	29 ⁵⁰
Fast. IV 497:		116 ³⁷		<i>Phrynichos</i>	
Met. VII 248.258:		51 ³⁹		fr. 19,2 K.-A.:	22 ³¹
XII 556:		122 ⁹⁰		<i>Pindar</i>	
<i>Papyri</i>				Ol. 1,40:	117 ³⁹
PGM/PGrM I 42-195:				3,16:	120 ⁶⁹
I 103-115:		54 ⁴⁹		Pyth. 10,29f.:	120 ⁶⁹
IV 1227-1264:		51 ³⁹		10,29:	123 ⁹⁷
IV 1228f.:		172 ¹²		<i>Plato Com.</i>	
IV 1228-1264:		119 ⁶⁵		fr. 237 K.-A.:	22 ³¹
IV 1242.1244:		51 ³⁹		<i>Platon</i>	
IV 1251:		170 ⁶		Euthyd. 295c:	111 ⁴
IV 1402:		156 ⁹		Gorg. 523a:	129 ¹⁵¹
IV 1871-1927:		55 ⁵⁰		Leg. X 885b8f.:	163 ³⁰
IV 2006-2139:		53 ⁴⁵		X 905d-907b:	163 ³⁰
IV 2088-2092:		53		X 907b6:	163 ³⁰
IV 2446-2456:		131 ¹⁷⁶		X 909a8-c4:	163 ³¹
IV 3007-3027:		169 ⁴		XI 932e3:	163. 164
IV 3009-3086:		119 ⁶⁵		XI 933a1:	164
VII 862-918:		53 ⁴⁶		XI 933a2	164
VII 883:		156 ⁹			
VII 899-907:		53 ⁴⁶			
VIII 13:		173 ¹⁵			

- XI 933a5-b5 164³³
 XI 933b2-3: 164
 XI 933b7-c4: 164³²
 XI 933d4f.: 164
 XI 933d5-7: 164
 XI 933e2: 164
 XI 933e3-5: 164
 Phaed. 59d: 57⁵⁷
 77e: 115²⁸
 88d: 59⁶¹
 89b: 57⁵⁸
 89c: 58
 107d-114c: 58
 111c-e: 58⁶⁰
 113b: 58⁶⁰
 114c: 58
 118a: 59
 Phaedr. 229b: 117³⁹
 Rep. II 359c-360b: 48²⁶
 II 364b-c: 163
 II 377d-III 391e: 115²⁷
 III 398a: 115²⁷
 IX 590b: 117⁴⁵
 X 614a-621d: 48²⁷
 X 614b-621b: 127¹³⁵
 Symp. 202d-203a: 160²³
 212d: 57⁵⁶
- Plautus*
 Mostell. 470-505: 45
- Plinius d.Ä.*
 HN/NH VII 7,177: 48²⁸
 XXVIII-XXXII: 165
 XXVIII 19: 165³⁵
 XXX: 165³⁵
 XXX 1-20: 164
 XXX 2: 164
 XXX 3-9: 155⁵. 164f.
 XXX 9f.: 165
 XXX 11-13: 165
 XXX 14-17: 165
 XXX 17: 165
 XXX 19f.: 165
 XXXIV 55f.: 125¹¹²
- Plinius d.J.*
 Ep. VII 27: 56⁵⁵
 VII 27,2: 56⁵⁵
 VII 27,4-11: 44
- Plotin*
 Enn. II 9,14: 160²³
 IV 4,40,1-20: 160²³
 IV 4,41,1-9: 160²³
 IV 4,42,6-10: 160²³
 IV 4,43: 160²³
 IV 4,45,1-8: 160²³
- Plutarch*
 Def. or. 10,415b: 160²³
 13,416c-d: 160²³
 14,417c: 160²³
 17,419a: 160²³
 De Is. 25,360d: 160²³
 25,360e: 160²³
 26,361b: 160²³
 Quaest. Graec.
 40,300f-301a: 50³⁵
- Porphyrrios*
 De abst. II 36,5-41,5: 160²³
- Poseidonios*
 fr. 106 Edelstein-Kidd: 160²³
- Proklos*
 In Plat. Remp.
 II p. 119 Kroll: 47²¹
 II p. 337,14-17 Kroll: 160f.²³
- Properz*
 I 1,19: 121⁷⁹
- Scholien*
 zu Apoll. Rhod. II 675: 120⁶⁹
 zu Aristoph. Pax 758: 116²⁹
 zu Theokr. Id. 15,40: 115²⁸
- Seneca d.Ä.*
 Contr. IV 5: 16¹⁹

<i>Seneca</i>		8,74f.:	119 ⁶⁶
Clem. I 25,4:	120 ⁶⁸		
<i>Sextus Empiricus</i>		<i>Xenokrates</i>	
PH I 23:	151 ³³	fr. 222 Isnardi Parente	
		= fr. 23 Heinze:	160 ²³
<i>Sophokles</i>		fr. 225-230 Isnardi Parente	
Ant. 1200:	129 ¹⁵¹	= fr. 24f. Heinze:	160 ²³
OR 387f.:	162		
fr. 596-617a Radt:	116 ³⁷	<i>Xenophanes</i>	
fr. 956 Radt:	120 ⁶⁹	VS 21 B 1,19-24:	114 ²⁹
<i>SVF</i> II 77,21-23:	118 ⁵⁵	<i>Xenophon</i>	
		Hell. V 4,17:	115 ²⁸
<i>Strabon</i>		Mem. II 1,21-34:	12
I 2,8:	115 ²⁸		
I 2,19:	116 ²⁹		
<i>Suda</i>			
s.v. <i>Lamía</i> :	116 ²⁹		
s.v. <i>Lukianós</i> :	15 ¹⁵ . 29		
<i>Tertullian</i>			
Apol. 7,12:	111 ⁷		
Nat. 1,7:	111 ⁷		
<i>Theokrit</i>			
Id. 1,41:	124 ¹⁰⁹		
2:	51 ³⁷ . 121 ⁷⁶		
2,43:	119 ⁶⁶		
<i>Theophrast</i>			
Char. 27,9:	122 ⁹		
<i>Thukydides</i> I 29,2:	125 ¹¹⁴		
<i>Tibull</i> I 2,43:	121 ⁷⁹		
<i>Vergil</i>			
Aen. V 254:	124 ¹⁰⁹		
II 341:	116 ³⁵		
IV 510f.:	119 ⁶⁵		
IV 510:	119 ⁶⁶		
Ecl. 8:	121 ⁷⁶		
8,64-109:	51 ³⁷		
8,73-78:	119 ⁶⁶		

2. Namen und Sachen

- Affe (sprichwörtl., als Sinnbild) 117⁴⁵
- Agrippa (Jungpyrrhoneer) 151
- Ägypten, ägyptisch 184
- Aiakos (Totenrichter) 128¹⁴⁷; s. auch Hades
- 'Ακαδημία/'Ακαδημαῖκοί 149f.^{+26. 27}; s. auch Skeptizismus
- Akademie (platon.) 149f.⁺²⁷
- Alexander (von Abonuteichos) 13. 26, als Magier 161f.^{+25. 26}
- Anaxilaos von Larissa (Pythagor.) als Magier 161²⁴
- Antiphanes 22³¹
- Apollonios von Tyana 123⁹⁹. 162²⁶. 166
- Apuleius 165, *Apologia* 153². 165, *Metamorphoses* 165; s. auch Magiekritik
- Aristipp (Philosoph) 139⁹. 140. 146
- Aristophanes 21f., *Acharner* 22³³, *Plutos* 22³², *Vögel* 22^{31. 32}; s. auch Komödie
- Aristoteles 140, *Analytica* 121⁸², *Nikomachische Ethik* 121⁸², Prohairesis-Theorie 112¹⁰; s. auch Peripatos
- Arkesilaos von Pitane 149
- Arm u. Reich 177 (s. auch Lazarus)
- Arzt s. Medizin
- Asebie 117⁴⁰. 118⁵⁷
- Asklepios 118⁵⁹; s. auch Medizin
- Asphodelos (Pflanze) 127¹³⁹
- Augeas Δις κατηγορούμενος 23³⁵
- Ausonius' *Ludus septem Sapientum* 141¹²
- Αυτόχθωνες (Athenen) 116³³
- Autopsie/Augenzeugenschaft 113¹⁵. 123^{95. 96}
- Ballade (Kunst-, Volks-) 190-192; s. auch „Zauberlehrling“
- Besessenheit/Epilepsie 171f., in *Morb. sacr.* 162
- Bildbeschreibungen (Ekphraseis) 17. 124¹⁰⁹, bei Christodoros (*Anth. Pal. II*) 124¹⁰⁹, in Lukians *De Domo* 16, in Philostrats *Eikones* 124¹⁰⁹
- Chaldäer („Zauberer“) 59⁶². 119⁶². 138. 155⁷. 158¹⁵
- Charon 25. 128¹⁴⁸; s. auch Hades
- Chimära 115^{23. 24}
- Chrysipp 139⁹. 140
- Daidalos 126¹²⁰
- Dämon(-en) (Wesen zw. Gott u. Mensch) 160²³, Assistenz-Dämon 53. 54⁴⁸, πάρεδρος-53; s. auch Zauberlehrling
- Dämonologie, dämonolog. 160²³. 167. 169. 172f. 174; s. auch mag. Begriffe
- Datierungen/Zeitangaben 47²⁴. 118⁶⁰. 119⁶¹. 121f.^{86. 87} 122⁹³. 127¹³⁰
- Demetrios (Bronzebildner) 124¹⁰⁷
- Demokrit 131¹⁷³. 139⁹; s. auch *Philopseudeis*
- Demonax (Philosoph) 14¹¹. 27. 135. 148. 151f. 157f.

- deus ex machina* 130¹⁶²
 Dialog(-form, plat.) 18. 19-21. 28
 Diogenes von Sinope 25. 139⁹.
 140. 147
 Ehe(-bruch) 122⁸⁸. 123⁹⁴
 Empedokles 159f.²³
 Entrückung 117³⁹
 Epheben, Ephebie 129¹⁵⁶
 Epidaurus 175 s. auch
 Wundergeschichten
 Epiktet 152³⁸
 Epikur 139⁹. 140. 146f.⁺²², im
 Jenseits 127¹⁴⁰, Vorstellung d.
 Götter 148²⁴
 Epikureer 137⁷⁶. 138. 146
 Epimenides 129¹⁵⁵
 Erinyen 117⁴²
 Erscheinungen Toter s. Hades
 Eukrates 41⁶. 42. 47f., als γόνος
 159²², u. Sokrates 57, als
 Zaubrerlehrling 54-56. 183f.; s.
 auch *Philops*.
 Eunapios von Sardes 135
 Eupolis 21f., *Demen* 22³³; s. auch
 Komödie
 Evangelisten s. Lukas, Markus,
 Matthäus
 Exorzismus/Exorzist in *Philops*.
 171-173, Begriff 123¹⁰², Kritik
 Lukians 172, im NT 171-173
 Favorinus von Arelate 151
 Feuerbestattung 129¹⁵⁸. 130¹⁶¹
 Gattungskreuzung bei Lukian 18.
 28
 Giganten (Gigantomachie)
 113f.¹⁹, Fortleben u. Deutung
 114¹⁹
 Goethe 185f.⁺⁵, G. u. Lukian
 185f., G. u. Wieland 187. 190,
 Lukian vs. Shakespeare 186,
 „Wilhelm Meisters
 theatralische Sendung“ 186;
 s.auch „Zauberlehrling“
 „göttl. Gerechtigkeit“ 126¹²⁴
 „Golem“ (bei Lukian d.
 „Erosknabe“) 55⁵⁰. 157
 Gorgonen 115²⁵
 Gottheiten/Götter u.
 Krankheiten/Heilung 125¹¹⁶,
 Heilheroen 126¹²²,
 Vielgestaltigkeit 122⁹⁰; s. auch
 Medizin, Pellichos
 Gyges' Ring 48²⁶. 157¹¹; s.auch
 Zauberring
 Haar (d. Arignotos) 131¹⁶⁸,
 (graues) 127¹³⁴
 Hades/Unterwelt: χάσμα (Kanal
 z. Unterwelt) 127¹³⁵, Kritik
 Lukians 177, Jesus in der
 Unterwelt (Ostergeschehen)
 177. 180f., „Lazarus“ (d.
 Bettler aus Lk) 177,
 Rationalisierung bei Lukas
 179, Hadesschau 47-49,
 Qualen/Büßer im H. 128¹⁴⁴⁻¹⁴⁶
 Hadesreise/Jenseitsr. 24. 48⁺²⁷.
 127f.¹⁴⁰. 128¹⁴³, bei Lukian
 137f. 140. 176. 177. 178²⁹,
 irrtümliche 48⁺²⁷, in d. *Nec*.
 24. 155f., Vergleich von *Nec*.
 u. *Nekyia* 156; s. auch
 Erscheinungen, Tod
 Hahnenschrei 53. 122⁹³
 Harmodios/Aristogeiton 125¹¹³; s.
 auch Kunst
 Hausgespenst 44f.
 Heilung s. Exorzismus, Medizin,
 Wundergeschichten
 Hekate 121⁷⁸. 127¹³¹. 178,
 Erscheinung 47f.⁺²⁴. 156¹⁰;
 νόχτιος als Beiwort 156⁹

- Herakleides Pontikos 43¹². 47
 Heraklit 139⁹. 162
 Herodot, herodoteisch 112f.¹⁴⁻¹⁵,
 antike u. mod. Kritik 112f.¹⁴,
 herodot. Manier 27
 Herondas 23
 Hesiod 113¹⁶, *Theogonie* 113f.¹⁶⁻¹⁹
 Hestia 118⁴⁶
 Himmelsreise 177f.
 Hippias (Architekt) 151³⁴
 Hippokrates 118⁵⁹. 126¹²⁷,
 H.-Statue 41
 Homer 113¹⁶, als γόης 159²¹,
Nekyia (Od. XI) 48²⁷. 53.
 122⁸⁷. 156⁴⁹
 „Honorar“ bei Lukian 121⁸⁰.
 123¹⁰¹, in *Nec.* 155, Verbot in
 NT 174¹⁶
 Hunde: Gebell 47²⁴. 127¹³¹, Jagd
 47
 Hyperboreer 120⁶⁹⁻⁷⁴. 123⁹⁷
 Jenseits s. Tod
 Jesus von Nazareth 123⁹⁹. 169⁴.
 Vielgestaltigkeit 122⁹⁰
 Kallisto (Nymphe) 114²²
 Katabasis s. Hadesreise
 Kelsos (Epikureer) 146⁺²⁰
 Kerberos 121⁸⁹
 Komödie: Alte 21-23. 24, Neue
 21³⁰. 23, K.-Elemente und
 Motive 22f.⁺³²⁻³⁴, Timon
 („Misanthrop“) 22⁺³¹
 Korinth 130¹⁶⁷
 Koroibos 116³⁵
 Krates von Theben (Kyniker) 148
 Kratinos' *Pytine* 21²⁹. 23
 Kroisos 132¹⁸³
 Ktesias 26. 113¹⁵
- Kunst, bildende 123¹⁰⁷⁻¹⁰⁸⁻¹⁰⁹⁻¹¹¹,
 Bildhauerk. 124f.¹¹², Statuen
 126¹²⁰. 131¹⁷⁵ (Memnon),
 Terminologie bei Lukian
 124f.¹⁰⁸⁻¹⁰⁹⁻¹¹¹⁻¹¹²,
 „Tyranntöter“ (Statuen)
 125¹¹³
 Kyklopen 115²⁶
 Kyniker, kynisch 137-139. 143.
 147-149; s. auch Menipp
 28
 Lästrygonen 115²⁸
 Lazarus (Bettler bei Lk) 177
 Lazarus (aus Bethanien bei Joh)
 121⁷⁷
 Lamia 115f.²⁹
 Lebensfaden 129¹⁵²⁻¹⁵³
 Lehrer/Schüler/Studium 57⁺⁵⁷⁻⁵⁹.
 121⁸¹⁻⁸³
 Licht/Finsternis 122f.⁹³
 Literaturkritik, Sprachkritik 21,
 26, attisch, attizistisch 18. 21
 Löwe (als Sinnbild) 117⁴⁵,
 nemeischer 118⁵¹
 Lügengeschichten 111⁷
 Lukas/Markus: Darstellung von
 Magie 169, Haltung z. Magie
 169, Lukas u. Lukian 179, Un-
 terschied z. Markus 170
 Lukian von Samosata: Leben 12-
 15, Reisen 13⁺⁶, in Antiocheia
 13. 15¹⁶, in Athen 14. . 15¹⁶.
 141, in Samosata 12f., in
 Ägypten 14, Galens Zeugnis
 14; philosoph. Credo 150-152,
 Konversion z. Philosophie
 16¹⁸. 20²⁵. 28, u. die Zweite
 Sophistik 11. 28, Lebenswahl
 (*Somnium*) 12, griech. Paideia
 11f. 27, rhetor. Ausbildung 12,
 Pseudonyme Lukians s. Lyki-
 nos/Tychiades

Lukian von Samosata: Nachleben 29-31. 184f., bei Arethas 29⁴⁹, Alkiphron 29⁴⁶, Julian (Kaiser) 29, „Aristainetos“ 29, Claudian 29, in Byzanz 15¹⁵. 29, Photios 29⁵⁰. 30⁵². 135f., Suda 15¹⁵, von Humanismus bis Aufklärung 30. 184f., Erasmus 30. 185, „Cróton“ (in Spanien) 30, des Périers („Cymbalum Mundi“) 30, Index librorum prohibitorum 30. 185, Pierre Bayle 30, Voltaire 30. 185, Beurteilung Lukians 30f. 135f., bei Christen 15¹⁵. 29⁴⁷. 185, Imitationen 29, Übersetzungen 29f. 185-189, unechte Werke 29, „Totengespräche“ „Wahre Geschichten“ 30; s. auch Wieland, Goethe

Lukian von Samosata, Werkübersicht, -gruppen 16-27, allg. (Werkchronologie) 13-15¹⁶. 141, Deklamationen, διάλειξις 16f., Dialogformen 19-21, διήγησις 17, ἔκφρασις 16f. (s. auch Bildbeschreibung), Enkomiaistisches 18-20, Komödienadaptationen 21-23. 28, literaturkrit. Werke 26, paradoxe „Spielereien“ 17f., Prolalien 17, rhetorikkritische Werke 18f., zeitkrit. Werke 26f.

Lukian von Samosata, Einzelwerke: *Alexander* 26. 143. 146, *Anacharsis* 21, *Bis Accusatus* 21²⁹. 22f. 28. 153⁺², *Cataplus* 25. 59. 148, *Charon* 25. 148, *De Dea Syria* 27, *Demonax* 27. 135⁵, *Deorum concilium* 24, *Dialogi meretricii* 23, *Dialogi deorum/marini* 23, *Dialogi mortuorum* 25 (Nachahmer

30). 59, *Eunuchus* 20. 142f. 145, *Gallus* 24f. 145. 148, *Fugitivi* 25. 142. 148, *Hermotimus* 20. 144. 150⁺³⁰. 151³³, *Icaromenippus* 24. 59. 137, *Iuppiter confutatus* 24. 143, *Iuppiter tragoedus* 24. 143, *Lexiphanes* 21, *De luctu* 16. 148, *De mercede conductis* 27. 142. 149. 153f., *De morte Peregrini* 14. 15. 27. 148, *Navigium* 21. 148. 157, *Necyomantia* 24. 29 (Imitationen). 59. 137f. 154-156, *Nigrinus* 19f.⁺²⁵. 144¹⁶, *Piscator* 22^{+33.34}. 140-142, *De sacrificiis* 16. 148, *Saturnalia* 25, *Symposion* 20. 59⁺⁶². 138f. 143. 145f., *Timon* 22^{31.32}, *Toxaris* 21, *Verae Historiae* 26. 178f., *Vitarum Auctio* 22. 139f. 141f. 145-147; s. auch *Philopseudeis*

Lykinos (Alter Ego Lukians) 19-21. 148. 150

Magie/magisch /Zauber:

„Amulett“ (apotrop.) 51. 119⁶⁴. 167f., ant. Geschichte d. M. 155⁵. 164 (Plinius), Eisen (apotrop.) 121⁹⁸, Def. bei Lukian 154³, mag. Formel 36. 51. 119⁶⁴⁻⁶⁶, Götterepiklese 51, Liebeszauber 53f. 55⁵⁰. 120f.⁷⁶ 153. 169, oriental. u. gr. 138. 155f.⁴⁹ (Nec.), M. u. Philosophie 159f.²³, als Prozessgegenstand 153², SchadENZAuber 120⁷⁶. 154 (in *Merc. cond.*) 163f. (bei Plat.), Schwächung mag. Züge in NT 169. 173, M. u. Stoa (Poseidonios) 160²³, Sympathiezauber 160²³, Verstärkung mag. Züge bei Lukian 168f. 173, Verbinden-

- des (Distanzierung) bei Lukian u. in NT 173f.
- Magiekritik, antike: bei Apuleius 165, bei Heraklit 162⁺²⁸, in *Morb. sacr.* 162. 162f.²⁹ bei Philostrat 166, in Platons „Staat“ 163, in Platons „Gesetzen“ 163f., bei Plotin 160²³, Sophokles 162; s. auch Plinius
- Magiekritik bei Lukian: allg. 154-162, qua Philosophie-Kritik 160²³, in *Bis acc.* 153, in *Dem.* 157f., in *Navigium* 157, in *Nec.* 154-156, in *Philops.* 166; s. auch Lykinos, Tychiades
- Magier/Zauberer: Cyprianus (Zauberer) 54⁴⁸, Empedokles als M. 159f.²³, M. u. Philosophen 154⁴. 155⁺⁷. 159f. 166, Hyperboreer in *Philops.* 157, Kritik an M. 158, Pythagoras u. Pythagoreer als M. 159-162⁺²³. 24. 26; s. auch Pankrates
- magische u. magiekritische Begriffe/Terminologie: ἀπατᾶν 158⁺¹⁶, ἀπο-/ἐπιπέμπειν 125¹¹⁶, δεισιδαμονία 131¹⁷⁷, ἐπῳδή 51. 153⁺². 155. 157, γόης/γόητες 158f.⁺¹⁵. 17, γόης (Bedeutungserweiterung) 159¹⁸⁻²², γοητεία 160²³. 161²⁴, (κατα-)γοητεύειν 158. 159²⁰, goëtia u. magia bei Augustin 159¹⁷. 161²³, μαγεία 158¹⁵ (μαγεία ἀληθινή 160²³), μάγος/μάγοι 158f.⁺¹⁵. 159¹⁷. 162⁺²⁸, μαγγανεία, μαγγανεύειν 158¹⁵, φαρμακ / -α / -εία / -ίς 153⁺². 164, τελετή 155
- Marc Aurel 15¹⁶. 20. 143
- Margites 116³⁶
- Markus vs. Matthäus 172¹⁴. 173; s. auch Lukas
- Matthäus 170⁷
- Medizin, Medizinisches 118⁴⁹. 52.⁵⁸. 59, Ärzte 118⁵⁹, (Gallen-) Fieber 128¹⁴², σύντροφος 118⁴⁸
- Memnon (ägypt. Statue) 131¹⁷⁵. 184
- Menander, Δις ἐξαπατῶν; 23³⁵; s. auch Komödie
- Menippos (Kyniker), menippeisch 23-25. 136-138, Διογένους πρᾶσις 22, Prosimetrum 24, menipp. Satire 23-25. 28, in *Icar.* 147, in *Nec.* 137f. 147
- Minos 126¹¹⁹. 125
- Moiren 129¹⁴⁹
- Mormo 115²⁸
- Mond (Herunterholen) 121⁷⁹. 163²⁹
- Moschos' Einfluss auf Lukian 120⁷⁰
- Myron (Bildhauer) 124¹¹⁰
- Mythenkritik: bei Lukian 113¹⁶. 117⁴³, bei Platon 115²⁷
- Namenszauber 119⁶⁵. 173, Name Jesu 169⁴. 173
- Nekromantie 121f.⁸⁷ 169, in Platons „Gesetzen“ 163³¹
- Nigrinos (Philosoph) 19f. 144¹⁶. 151³⁴
- Nikanders *Heteroiumena* 114²²
- Odysseus 111⁵. 7, im Hades 155f.
- Orakel von Delphi 131¹⁷⁸, Prophezeiungen 132¹⁷⁹, Prüfung/Probe 132¹⁸³
- Origenes zu Wundergeschichten 166³⁹
- Ovid 114f.²²
- Pan 117³⁸

- Pankrates (Zauberer) 54-56.
131¹⁷⁶. 161²⁴. 184, als θεῖος
άνήρ 56
- Paraklausithyron 122⁹²
- Parthenios' *Metamorphosen* 114²²
- Pellichos (korinth. Stratege)
125¹¹⁴, P.-Statue 126¹²²; s.
auch „Strafwunder“
- Pegasus 115²³
- Perigrinos (Kyniker) 14. 27. 148,
u. d. Neupythagoreismus
162²⁷
- Periander von Korinth 46
- Peripatos, Peripatetiker 20. 117⁴⁷.
138. 139⁹. 145. 152
- phantastische Reisen 24. 26; s.
auch Hadesreisen
- Philippusakten 52⁴³
- Philomele 114²¹
- Philopseudeis* 20, Arignotos als
„verspäteter Gast“ 38. 57⁵⁶,
Aufbau/ Komposition 36-42.
36¹. 37³, Aufbauschema 39f.,
Aufführungspraxis 60, Demo-
krit-Anekdote 45f. 176. 180.
183, Entstehungszeit u. -ort
60, Erosknabe (122⁹¹), Formen
d. Darstellung 42⁸, Hades-
schau 58, Inhalt (Zus.-fass.)
35, Kyniker abwesend 148,
Personen, auftretende 35,
Platonparodie 57-59. 60, Quel-
len 43¹⁰⁻¹². Rahmendialog 20.
36. 57, Ringstruktur 40-42,
Sitzordnung d. Dialogpartner
57. 60, Titel 36. 111¹. 112¹²,
Tradition, allg. (d. „Lügende-
schichten“) 43f. 52⁴²⁻⁴³.
(Schlangenaustr.). 111⁷
- Philosophen, Philosophie,
Philosophisches: Schein-/
Pseudoph. 25. 142, Philos-
phiekritik 20f. 136-140. 142,
an einzelnen Schulen: Peripa-
tetiker 145, Platoniker 56.
138. 144¹⁷, Pythagoreer 56.
145. 161, Skeptizismus,
pyrrhon. 139¹⁹, Sokrates 139⁹,
Stoiker 24, 137-139. 143f., in
Vit. auct. 139¹⁹, Wunderglau-
ben (in *Philops.*) 146
- philosophische Begriffe: αγαθόν
111⁶, αἰτία 112⁸, ἀναλύειν
121⁸², ἀπέραντος 118⁵⁵, γνώμη
112¹¹, κριτήριον 149f.,
πνεῦμα 159f.²³ προαίρεσις
112¹⁰, πρόφασις 112⁸, univer-
selles göttl. Prinzip d. Stoa
160²³, σύνεσις 111¹¹
- Philostrat 29. 166, Βίοι σοφιστῶν
29, *Eikones* 124¹⁰⁹; s. auch
Magiekr.
- Photios 29⁵⁰. 30⁵². 135f.
- Platon: Ideenlehre 123¹⁰³. 124¹⁰⁴.
144, *Phaidon* 20. 57-59.
127¹³⁷. 130¹⁵⁹, Περὶ ψυχῆς
(= *Phaidon*) 130¹⁵⁹, *Symposion*
20f. 57. 121⁸³. 160²³, Unsterb-
lichkeit d. Seele 58. 127¹³⁷⁻¹⁴⁰.
130¹⁵⁹; s. auch Dialog/
Platoniker
- Platonismus 144, mittlerer 160²³,
Neupl. 160²³
- Platoniker 56. 138. 144
- Plautus' *Mostellaria* 45
- Plinius d.Ä.: Geschichte d. Magie
155⁵. 164f., mediz.-mag.
Rezepte 165³⁵
- Plinius d.J. 44f.¹⁸. 56⁵⁵, vs.
Lukian 45¹⁹
- Plotin 160²³
- Plutarch, περὶ ψυχῆς (verlorene
Schrift) 48²⁸
- Pluton 129¹⁵¹; s. auch Hades
- Polyklet 124f.¹¹²

- Poseidonios: Sympathie-Lehre 160²³
- Prodikos-Fabel 12
- Prokne 114²¹
- Prometheus 113¹⁸
- Proskynese in NT 181
- Pseudo-Clemens 29
- Pseudo-Justin 29
- puer senex* (Sinnbild) 127¹³⁴
- Pyrrhon von Elis 139⁹. 149; s. auch Philosophie/ Skeptizismus
- Pyriphlegethon 58. 127¹³⁶
- Pythagoras 159/161, bei Lukian 25. 139⁹. 140. 145⁺¹⁸
- Pythagoreer 56. 144f. 159f.²³ 161
- Reinigung 51⁺⁴⁰
- Rezepte, mediz.-mag. 165⁺³⁵
- Rezeption Lukians s. Lukian, Nachleben
- ῥῆσις βαρβαρική 172
- Rhetorik allg. 11f. 16-19. 28
- rhetorische Begriffe: διατριβή 130¹⁶⁴, γένος ἐπιδεικτικόν 120⁷⁵, προλαλιά 17
- Rhetorik-Kritik 18f. 26
- Ritual, rituell 51. 119^{64. 65}
- Roman: *Toxaris* als R. 21¹⁷, *Ver. Hist.* als Reise-R. 26
- Schiller, Fr. 189. 190
- Schlangen 119^{67. 68}, Schlängenaustreibung 50-52
- Schreiten durch Feuer 120^{71. 73}, über Wasser 120⁷⁰
- Schweigegebot (mag.) 170
- Shakespeare: Horatio 179³². 186; s. auch Goethe
- Sisyphos 128^{144. 146}
- Skeptizismus, pyrrhon. u. akadem. 20. 139⁹. 149⁺²⁶, Lukians Haltung 150f.⁺³³, skept. Tropoi bei Lukian 150f., in *Hermot.* 149f., in *Paras.* 150
- Sokrates 118⁵⁷. 139⁹, Aussehen 128¹⁴¹
- „Sophist“ 123^{100. 101}
- Sprache Lukians: Muttersprache? 12, d. Attisch Lukians vs. Menipps Koine 24, Ionisch in *De dea Syria* 27, Sensibilität Lukians 27
- Sprachliches in *Philops.* 111^{2. 4}. 117⁴¹. 126¹²⁸. 127¹³³. 131^{169. 170}; Einzelnes: ἀνδριάς/ ἀνδρείος (Wortspiel) 125¹¹⁷, Anrede 124¹⁰⁵, ἀπάξειν 117³⁹, Δείνων (sprechender Name) 124¹⁰⁵, Idiomatisches 118⁵⁰ (s.auch Sprichwörter), *sermo amatorius* 120⁸⁴
- Sprichwörter 118⁵⁶
- „Spukhaus“ in Korinth (bzw. Athen) 56⁵⁵. 176
- Statuen: wundersame 49; s. auch Kunst
- Stoiker 24. 137f. 139⁹. 140. 143f.
- Talos (kret. Sagengestalt) 126¹¹⁹
- Tantalos 128¹⁴⁴
- Teiresias 138. 162
- Textgestaltung/-kritik-/ überlieferung bei Lukian 61⁺⁶⁸⁻⁷⁰
- Textkritisches zu *Philops.* 111^{1. 3}. 118^{52. 53}. 120⁷². 125¹¹⁵. 130¹⁶⁶. 131¹⁷⁴
- Thebaner als σαρτοί 116³⁴
- Theokrits 2. Idyll 121⁷⁶
- Thessalos von Tralles 43

Theurgie 160f.²³, *theurgia* bei Augustin 161²³

Thomas, d. „ungläubige“ (aus Joh) 123⁹⁶. 179f.

Tityos (Gigant) 128^{144. 145}

Tod 127f.¹⁴⁰, Auferstehung/Erweckung von T. 121⁷⁷, Seele nach d. Tod 127^{137. 140}, Vorstellungen 121⁷⁷. 127^{138. 140}

Tote, Totenreich s. Hades

Totengeister 128¹⁴³, (bei Lukian) 176-179

Totengericht (bei Platon) 127f.¹⁴⁰

Totenopfer/-gaben 122⁸⁷. 126f.¹²⁹

Totenvolksversammlung 138

Triptolemos 116³⁷

Tychiades als Alter Ego Lukians 166. 173. 183

Umkreisen/ Umschreiten 51. 126¹¹⁸

Uranos' Entmannung 113¹⁷. 114¹⁹

Vergils 8. Ekloge 121⁷⁶

Verwandlungsgeschichten 114f.²⁰. 21. 22

Voltaire 30. 185

Wachspuppen (bei Plat.) 164

„Wiedergänger“ 130^{161. 165}

Wieland 30. 185-189, Lukian als W.s „Bundesgenosse“ 188f., „Peregrinus Proteus“ 185. 188, Übersetzung Lukians 30. 185-190, W. vs. Voss u. Stolberg 187, W.s Geltung 189

Wunder (allg.) 176²⁴, „Strafwunder“ 49³². 126¹²⁴. 176²⁴

Wundergeschichten 167-176, Mündlichkeit 175f. 182, Attraktion 111⁷. 174f., Rezeption 182, in (urchr.) Mission

175, in NT 167f., bei Markus 169. 170f., bei Lukas 169, Haltung des Origenes 166³⁹ bei Lukian 167. 178, Unterschiede zw. Lukian u. NT 168f., Verbindendes bei Lukian u. in NT 176

Wunderheiler 167

Xenokrates 160²³

Zahl (-Zauber, Dreiz.) 119⁶⁶ Siebenz. 121⁸⁷

Zauber s. Magie

Zauberer s. Magier

Zauberkreis 51⁴⁰; s. auch Umkreisen

Zauberlehrling bei Lukian 54-56. 183f., Tradition 54f., in Zauberpapyrus 54⁴⁹

„Zauberlehrling“ (Goethes Gedicht) 183. 190-193, Deutung 192f., Entstehung 190, Erzählperspektive u. Rollensprache 191f., Parabelstruktur 191, Prosodie u. Strophenbau 191f., Verfilmungen 193, Vertonungen 193, Vortragsweise 192, „Z.“ als Ballade 190ff., „Z.“ u. „Faust“ 190f., „Z.“ vs. Lukian u. Wieland 193f.

Zauberpapyri 51. 53f. 119⁶⁵. 120⁷⁶

Zauberring 48²⁶. 132¹⁸⁰. 156¹⁰. 157¹¹

Zauberspruch/-wort 119⁶⁸, *Ephesia grammata* 169, bei Lukian 51. 172, bei Markus 170. 172¹⁴; s. auch Magie, mag. Begriffe

Zeitangaben s. Datierungen

Zeus 143, Grab auf Kreta 116³², Verwandlungen 114²⁰

