

## ZUR WEGMETAPHORIK BEIM GOLDBLÄTTCHEN AUS HIPPONION UND DEM PROÖMIUM DES PARMENIDES

Die Goldblättchen aus Gräbern in Unteritalien, Thessalien und Kreta mit Vorschriften über die erste Strecke des Weges ins Jenseits gebenden Hexameter-Texten sind seit langem bekannt und in bezug auf mögliche orphische oder pythagoreische Verbindungen des Bildes der Seelenerfahrung, das sie schildern, viel diskutiert worden<sup>1</sup>). Der Neufund aus Hipponion, der den ältesten Text bietet, hat besonders viel Erörterung erregt, weil er allein einen offenen Hinweis auf Mysterien und bacchischen Kult gibt und die Vermutung verstärkt, daß bacchische Mysterien, trotz des scheinbaren Schweigens über das Jenseitige bei den *Bacchai* des Euripides, schon im 5. Jh. als Jenseits-Religion zu fassen sind<sup>2</sup>). Darüber hinaus aber stellt das Hipponionblättchen (kurz H) die Frage der naheliegenden, rituellen Basis der Jenseitshoffnungen, die bei den anderen Goldblättchen ausgedrückt sind. Effektiv also wirft es die Frage der rituellen Basis der orphischen *und* pythagoreischen Seelenlehre auf. Zwar galt Dionysos für Platon als Herr des ‚telestischen‘ Wahnsinns, er spricht also von einem traditionsbeladenen Ritus: durch *teletai* und *katharmoi* schafft der Gott ‚Erlösung‘ für das Individuum von der alten, angeborenen Schuld des Menschengeschlechts<sup>3</sup>); durch die *λυσίπνοος τελετά* wird ein Zugang zur Seligkeit bewirkt, die den Eingeweihten am

---

1) Vgl. G. Zuntz, *Persephone*, 1971, 277–393: aktuellster Kommentar und umfangreiche Bibliographie; vgl. auch W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, 1977, 436 ff.

2) Vgl. G. Pugliese Carratelli, *PP* 154/5 1974, 108–26; dazu M. L. West, *ZPE* 18 1975, 229–36; G. Zuntz, *WSt* 10 1976, 129–151; W. Burkert, *ebd.*; S. G. Cole, *GRBS* 1980, 223–38 (mit umfangreicher Bibliographie). Zum „scheinbaren Schweigen“ des Euripides, B. Feyerabend, „The Concept of Elysium: Clan, Cult and Message (Eur. *Bacch.* 1338 f. & Pind. *Ol.* II 78 f.)“, in Kürze erscheinend.

3) Vgl. Plat. *Phdr.* 265B, 244DE; *Res.* 364Bff.; *Leg.* 870DE (zum letzten vgl. unten Anm. 59). Vgl. auch Plat. *Leg.* 701C; Kern, *OF* 232. Weiteres zu *teletai* und *katharmoi*: vgl. Plat. *Leg.* 815C; vgl. *Acta Timothei*, ed. Usener Bonn 1877, 11; *Klem. Al. Protr.* I. 2. 2 Herakl. *Frr.* 14 und 15 DK; Eur. *Bacch.* 72–7 und 130; *Hymn. Orph.* 54; *Serv. zu Verg. Georg.* I. 166. Vgl. auch E. Rohde, *Psyche*, 1925 (englische Übersetzung) 342 ff.

Ende ‚des Weges‘ erwartet<sup>4</sup>). Doch nur etappenweise kommt die Seele des Toten zum Ziel. Aus diesem Grunde ragt Persephone sowohl im dionysischen Einweihungsritual als auch in diesen Hexameter-Texten hervor<sup>5</sup>). Von Dionysos selbst, als Gott der *Telestike*, dürfte man logischerweise erwarten, daß er seine Eingeweihten jenseits des Todes so führen würde, wie er sie diesseits geführt hatte<sup>6</sup>). Aber trotz seines teilweise chthonischen Charakters endet seine Rolle gegenüber den *bakchoi* und *mystai* seines Kultes, sobald diese ins Grab gelegt worden sind<sup>7</sup>). Jetzt müssen sie die Wiesen der Persephone und die Säle des Hades durchgehen, einem weiteren Ort entgegen: hier herrschte Kronos als einziger<sup>8</sup>); hier konnte ‚der kommende Gott‘ gar keine Rolle spielen. Erst nachdem die Lage Elysiums vom sublunaren zum himmlischen Bereich emporgehoben worden war, konnte von der fahrenden Seele gesagt werden, daß sie sich zu den Göttern geselle und unter ihnen lebe<sup>9</sup>). Es liegt nahe zu vermuten, daß der bacchische Kult den ‚wahren *bakchoi*‘ schon im 5. Jh. solches versprochen hat<sup>10</sup>).

Zwar hat Platon gegen den Ritus, als ‚Rettungsmittel‘ für die Seele, *phronesis* und *philosophia* ausgetauscht, hat sich aber zugleich die ganze Terminologie des Einweihungsprozesses und bacchischen Wahnsinns angeeignet und als umfassende Metaphorik für seine Seelenlehre verwendet, die vom Anfang bis Ende diese geradezu dominiert. Das Ziel war ihm also etwas ähnliches, die Mittel dazu aber anders. Wie schildert man nun eine solche Lage der ‚Seligkeit‘? Wie malt man ein Gebiet der ‚Wirklichkeit‘ aus, das ‚farblos, gestaltlos und nicht greifbar‘ ist<sup>11</sup>)? Laut Platon hat freilich kein Dichter ein Loblied darauf angemessen gesungen und würde keiner je. An derselben Stelle hat er immerhin, vielleicht mit Anspielung auf ‚die elysische Ebene‘ in der *Odyssee*, von ‚der Ebene der Wahrheit‘ gesprochen, während ‚das für den

4) Pind. fr. 136 Turyn.

5) Vgl. unten, Anm. 20.

6) So z. B. G. Zuntz, WSt 10 1976, 149. Offensichtlich führt gerade diese Erwartung zu Fehlschlüssen.

7) Detaillierte Erörterung in B. Feyerabend, a. o.

8) Vgl. unten, Anm. 15.

9) Zur wechselnden Lage Elysiums und zu den terminologischen Unterschieden vgl. W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, 1972 (englische Übersetzung), 357–68; vgl. E. Rohde, a. O. 346 f. und W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, 1966, 184 ff.

10) Vgl. Plat. Phd. 69C, 81A. Vgl. W. Burkert, ebd. 359, Anm. 44 und 363, Anm. 71.

11) Phdr. 247C.

besten Teil der Seele geeignete Weiden‘, das ‚von der dortigen Wiese‘ zu gewinnen ist, von einem Motiv jegliches *locus amoenus* einen Widerhall erweckt<sup>12</sup>). Zwar hat Pindar (Ol. II. 68 ff.) traditionellerweise von ‚den Inseln der Seligen‘ gesungen, doch kann man kaum bezweifeln, daß Pindar den Äther meint, wenn er den Weg dahin als ‚den Weg des Zeus‘ bezeichnet, und daß folglich ‚der Turm des Kronos‘ am Himmel (oder selbst über dem Himmel) sein sollte<sup>13</sup>). Mit dichterischer Freiheit spricht man von einer goldblumigen Aue, um die kühle Meerwinde herumwehen. Daß von alters her eschatologische Vorstellungen sich mit dem Okeanos verknüpften<sup>14</sup>), erklärt die unheimliche Zähigkeit des Begriffs der seligen Inseln, deren alter traditionsgebundener Herrscher Kronos nicht so leicht zu entthronen war<sup>15</sup>). An *πίερατα*

12) Ebd. 248C. ‚Kostenloses Essen‘ oder der automatische Reichtum der Erde ist ein herkömmliches Thema der Gattung, am bekanntesten vielleicht in bezug auf die Mythe des Goldenen Zeitalters. Ersatzworte innerhalb der Kategorie der Gattung sind zulässig; dieses Prinzip wird veranschaulicht durch Euripides‘ geistreiche Ersetzung des herkömmlichen ‚Futters‘ des *locus amoenus* durch ‚sophia‘ – passenderweise in seiner Hymne an Athen, Med. 824 ff.: *φροβόμενοι κλεινῶν σοφίαν*. Vgl. Pind. Ol. 2.73f. Interessanterweise ist die Wendung ‚Ebene der Wahrheit‘ offenbar in der exzentrischen Lehre des Pythagoreers Petron vorgekommen, Plut. de def. or. 422C. Nach Plutarchs Darstellung heißt sie auch ‚der gemeinsame Herd des Alls‘, anscheinend ein Anklang an philolaische Kosmogonie (vgl. dazu Anm. 13 und 57).

13) Die darauffolgende Beschreibung der Inseln der Seligen auf die herkömmliche Weise macht eine auf den Himmel bezogene Deutung keineswegs unmöglich. Vom Ausdruck her ist es schwer zu erraten, ob die ‚Kronou tursis‘ als Teil oder Ganzes konzipiert wird, obwohl *para*, als sei es ‚dem Hof des Kronos entgegen‘ eher das letztere zu implizieren scheint. Der ‚Herd des Alls‘ scheint dagegen eine gewisse kosmologische Analogie für die erstere Vorstellung zu implizieren; eine noch nähere Analogie ist ‚die Burg des Zeus‘, Arist. fr. 204. Zu diesen pythagoreischen Metaphern vgl. W. Burkert, *Lore and Science*, 37. In diesem Kontext ist es interessant, sich daran zu erinnern, daß Klemens den Pindar einen Pythagoreer genannt hat (Strom. V. 14. 102). Vgl. auch oben Anm. 9 und unten 57.

14) Vgl. O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, 1975, 384–99.

15) In der lunaren und solaren Eschatologie des Plut. de fac. 940 ff. ist Kronos‘ Herrschaft über die Inseln der Seligen rationalisiert worden: seine Insel liegt im nordwestlichen Ozean (vgl. de def. or. 419E–20A, auf einer Insel in der Nähe Britanniens). Plutarchs Darstellung bezeugt die Zähigkeit der Überlieferung und daher indirekt auch ihr wahrscheinlich hohes Alter, wie wir auch immer die problematischen hesiodischen Verse auslegen wollen (Erga 173 a ff; vgl. hierzu M. L. West). ‚Die Mythen über Kronos‘ (?Goldenes Zeitalter und die Inseln der Seligen) wurden mit den dionysischen teletai von Hekataios von Abdera in Zusammenhang gebracht (Diod. I. 97.4) und mit einer sehr frühen Periode, d. h. Melampous, (vgl. Hdt. 2.49, u. hierzu Anm. 67). Vgl. auch IG 14.1389 i 8 f., und vgl. hierzu B. Feyerabend, a. O.

γαίης, also am Weltenstrom oder in ihm liegen für Homer und Hesiod die Inseln der Seligen oder das Elysium<sup>16</sup>). Nach Quintus Smyrnaeus ist noch immer dort der Aufstieg zum Himmel<sup>17</sup>). Aber vielleicht schon bei Pindar liegt ‚der Weg des Zeus‘ von dort aus zum emporgehobenen Elysium: von den Quellen des Okeanos her führen die Moiren auf ihrem herrlichen Wagen dem Zeus die himmlische Themis als Braut zu – auf einem glänzenden Weg nach der heiligen Treppe des Olympos hin<sup>18</sup>). Es ist ja ‚ein weiter heiliger Weg dahin, den die Mysteren und Bacchen ziehen‘, dessen Ziel ewige Seligkeit ist – ein Weg ins Jenseits, der einfach als Iteration des diesseitigen Einweihungsweges aufgefaßt wurde. In diesem Kontext also fordern die Übereinstimmungen zwischen der Wegmetaphorik des Goldblättchens aus Hipponion und des Proömiums des Parmenides, der gewöhnlich als ehemaliger Pythagoreer gilt, zu genauerer Betrachtung auf: beide Hexameter-Texte sprechen von einem Weg in eine ganz verschiedenartige Wirklichkeit.

## I

Die folgenden Äußerungen handeln nur von den letzten zwei Zeilen des H, insbesondere von der Lacuna, die sich am Ende findet, und deren bei der Editio princeps stehende Ergänzung noch immer unbestritten bleibt<sup>19</sup>):

*καὶ δὴ καὶ συχνὰν ὁδὸν ἔρχεται ἄν τε καὶ ἄλλοι  
μῦσαι καὶ βᾶκχοι ἱερὰν στείχουσι κλ(ε)εινοί*

H bricht gleichsam in *media re* ab; weder von Unsterblichkeit noch von der Lage der Gesellschaft der ‚Erlösten‘, noch von ihrem Bau ist hier die Rede, sondern von einem langen, heiligen Weg, den eine besondere Kategorie der Menschen entlangreist. Dieser Weg fängt mit ritueller Initiation und Reinigung an und fährt in einem *hosios bios* fort, der jetzt dem Eingeweihten zugänglich ist, und sollte im Idealfall bis zum Tode weitergeführt werden. Aber dieser irdische Weg war bloß Vorspiel und Vorbe-

16) Od. 4.563 und Erga 169.

17) 14.225

18) Pind. fr. 19 Turyn.

19) *συχνὸν* ed. pr.; *συχνῶν* Merkelbach *συχνὰν* Burkert; *κλεινοί* ed. pr., *κλ(ε)εινοί* Merkelbach und Burkert.

reitung auf die Reise der Seele nach dem Tode auf einer Straße, die zuerst zu ihrem unterirdischen Warteplatz hinunterführt, und dann über diesen hinweg. Glücklicherweise tritt bei H die Abhängigkeit der Jenseiterwartungen vom Ritual deutlich hervor, d. h., es exponiert die Verbindung zwischen der Göttin der Unterwelt und dem Gott der bacchoi, ja dem Dionysoskult, die anderswo bezeugt wird<sup>20</sup>). Hier, wie bei den anderen Goldblättchen, soll der Seele Trinkwasser aus der Mnemosyne-Quelle gegeben werden. Es liegt deshalb nahe, daß die Seele ‚Befreiung vom Kreis‘ gefunden hat, d. h., daß sie ihre letzte Verkörperung erlitten hatte und jetzt dazu bereit war, sich zu ihrem endgültigen Aufenthalt zu begeben. Ob diese Gegend als ursprüngliches Heimatland der Seele, wie beim Timaiosmythos, betrachtet wurde, steht hier nicht in Frage<sup>21</sup>). H bricht ab, ohne den gewöhnlichen *makarismos* oder das Reiseziel zu erwähnen. Es besteht jedoch kein Zweifel darüber, daß der Weg, von dem H spricht, irgendwohin geführt hat und daß der Ort am Ende dieses Weges die Heimat der Seligen hieß.

Man könnte sich vielleicht vom Fehlen des Ortnamens betrogen fühlen: der Eingeweihte hat es anscheinend nicht so empfunden. Dies erklärt eine wichtige Tatsache in bezug auf alle Goldblättchentexte. Wegen des extremen Platzmangels, wurden nur ein oder zwei Elemente des Makarismoskomplexes ohne jegliche weitere Ausführung (außer H) ausgewählt, die alles andere implizieren sollten. Eines der kürzesten Blättchen, das aus Thurioi, endet mit einem Gebet an Persephone, sie solle die Seele des Eingeweihten zu den ‚Sitzen der Frommen‘ senden. Dazu ist es möglich, daß das längste der Thurioiblättchen von einem Weg spricht – in hoch symbolischer Sprache, die einen recht liturgischen Klang hat – nämlich von der ganzen Reise der Seele, sowohl in den Bereich des Werdens hinein, als auch darüber hinaus<sup>22</sup>). Erst bei H aber wird die Reise direkt erwähnt, rhetorisch

20) Vgl. z. B. Procl. in Plat. Tim. 42CD = Kern, OF 229: ... *οἱ παρ' Ὀρφεὶ τῶν Διονύσων καὶ τῆ Κόρηι τελούμενοι τυχεῖν εὐχονται* ...; vgl. dazu E. Rohde, a. O. 342 ff. Vgl. Harpokr. *leúke*, dazu Phot. *leúke*, Schol. A. Il. 13.389, Eratosthenes FGrHist. 241 F 6. Vgl. W. Burkert, Griech. Relig. 438 f. Besonders wichtig ist Diod. 4.4.1. Vgl. Plut. Mor. 388 f. 219A, 364F; zum Zusammenkommen Männer u. Frauen in diesen Mysterien vgl. oben Anm. 3.

21) Vgl. oben, Anm. 9 f.

22) DK IB 19 = Zuntz (oben, Anm. 1) A bzw. DK IB 18, 7, 9 = Zuntz, ebd. A 1. Das Epitheton *ἰμεροῦ* verstehe ich als Zierat: ‚schön‘, nicht, wie üblich: ‚erwünscht‘. Vgl. oben, Anm. 10 und Procl. (oben Anm. 20). Zu *ἐπιβαίνω* vgl. Plat. Tim. 41Df. wo er vom ‚Beritten-Machen der Seele, gleichsam auf einem Wagen‘ spricht; vgl. Plat. Phdr. 247C.

etwas ausgearbeitet und sogar betont, da sie eben am Ende des Gedichts vorkommt.

Gerade am Ende von Zeile 16 steht die Lacuna; die Buchstaben *K* und *Λ* scheinen deutlich genug, die anderen aber müssen ergänzt werden. Allerdings läßt das gelesene *κλεινοί* sich konstruieren; dabei wird auch die syntaktische Verbindung zwischen den letzten zwei Versen beibehalten. Sicherlich ist sie dem Vorschlag *κέλευθον* vorzuziehen, obwohl das radikale Hyperbaton dadurch vermieden wird<sup>23</sup>). Man kann also einerseits für die Lesart *κλεινοί* syntaktische Gründe anführen; andererseits aber läßt sich etwas Schwerwiegendes einwenden – und meines Erachtens ist dieser Einwand unwiderlegbar; er betrifft gerade den Sinn des Wortes: ‚berühmt‘. Zuntz hat beiläufig bemerkt, daß *κλεινοί* schlecht zu *bakchoi* und *mystai* passe – „ein sonderbares Attribut“<sup>24</sup>). Ferner aber muß man sagen, daß dieses Attribut nicht nur bizarr und unbezeugt ist, sondern auch eine eklatante Ungehörigkeit nach sich zieht. Wenn es eines gibt, was von *bakchoi* nicht ausgesagt werden kann, ist es genau, daß sie *κλεινοί* seien. Dagegen stimmt es, daß sie namenlos und gesichtslos sind; zwar singt man oft genug von ihrem glückseligen Schicksal, nennt sie aber nicht beim Namen in den Liedern<sup>25</sup>). Götter, merkwürdige Individuen, insbesondere Dichter und die Philosophen, die dichten, Stammesgenossen oder die Stämme selbst besitzen *kleos*; sie werden in den Liedern der Menschen *genannt*<sup>26</sup>). Gleichfalls heißen die oft besungenen, namentragenden Städte *κλειναί*<sup>27</sup>). Auch un-

23) Vgl. z. B. G. Zuntz, WSt 10 1976, 146 und Anm. 56.

24) Ebd.

25) Zur Verankerung des dionysischen-orgiastischen Ritus in den bacchischen und agenoridischen Stämmen vgl. B. Feyerabend, a.O. Während des ganzen griechischen Altertums sind die große Mehrheit der ‚Erlösten‘ unbedeutende Menschen, nicht Mitglieder der Stämme. Die dem Diogenes zugeschriebene Bemerkung veranschaulicht die Sache, D. L. 6,39; vgl. Julian, Orat. 7.238A; D. L. 6.4; Plut. Lak. apophth. 224E; vgl. dazu W. Burkert, *Lore and Science*, 132 und Anm. 68.

26) Hades, ursprünglich ein neutraler Begriff, war der Wohnsitz des Aristokraten nach dem Tod – daher Od. 10.526 – Elysium, eine ‚zweitbeste‘ Alternative; vgl. oben, Anm. 25. Vgl. z. B. Od. 9.364; Ibyk. 10 A; Platons Verletzung des normalen Prosagebrauches Soph. 243 A *κλεινοίς* *καὶ* *παλαιοὶ ἀνδράσιν* ist in dieser Beziehung interessant: bezüglich der Philosophen, die in Versen schreiben.

27) Bei Pindar wird *kleinos* sehr häufig Städten zugeschrieben. *Klutan Italian* bei Soph. Ant. 1118f. verstehe ich als Hinweis auf das Wiederauftreten der Namen der Städte von Magna Graecia, nicht nur in den Werken der Dichter, sondern auch bei den Philosophen, z. B. Empedokles, der auch in Versen schrieb. Es wäre nicht verfehlt, hier einen indirekten Hinweis auf die dionysische-pythago-

beseelte und namenlose Dinge können *kleos* besitzen, wenn sie viel besungen werden. Deshalb kann ‚Orpheus‘ von den ‚berühmten Werken der Natur‘ sprechen<sup>28</sup>); denn *ta physika* waren sicher ein Liedthema. Schon die Schriften des Parmenides und des Empedokles garantieren die Angemessenheit dieses Beiworts<sup>29</sup>). Doch müssen leider die Menschen Namen tragen um *kleos* zu gewinnen, *kleinoi* zu heißen.

Auch wenn dieses Attribut den *bakchoi* und *mystai* wenig angemessen, ja ausgesprochen unangemessen ist, gibt es immerhin ein Substantiv in diesem Satz, zu dem es besonders gut paßt. Deswegen schlage ich folgende Ergänzung vor:

*καὶ δὴ καὶ συχνὰν ὁδὸν ἔρχεται ἄν τε καὶ ἄλλοι  
μῦσαι καὶ βᾶκχοι ἱερὰν στείχουσι κλυτὰν τε*

Zuntz hat darauf hingewiesen, daß sich hier ein stilistisches Problem ergibt, das durch Gebrauch der *κλεινοί* nicht gelöst wird, nämlich, das extreme Hyperbaton, das für Chorlyrik geeignet ist, nicht aber für diese einfachen epischen Verse<sup>30</sup>). Freilich wird bei meiner Ergänzung das Problem des Hyperbatons nicht behoben; in der Tat erweitert sich dabei diese ‚Sperrung‘. Doch halte ich es für möglich zu zeigen, daß diese Ausdehnung, angesichts des Charakters der Text-Stelle, durchaus angemessen ist. Dazu kommt noch, daß ein zweites Hyperbaton dabei vermieden wird, obwohl es weniger radikal ist, nämlich: ... *βᾶκχοι ἱερὰν στείχουσι κλεινοί*. Darüber hinaus kann man darauf hinweisen, daß es, wenn beide Verben (*ἔρχομαι*, *στείχω*) regelmäßig dasselbe innere Objekt haben, als mildernder Faktor empfunden würde, während die Umstellung eines (in diesem Falle, zweier) das Beziehungswort modifizierenden Adjektivs in den Relativsatz hinein keineswegs selten ist.

Charakteristisch für epischen Stil ist der Gebrauch zweier ornamentaler Epitheta: Dubletten, die aus einem Mengen- und Qualitätsadjektiv bestehen, sind besonders häufig am Ende der Zeile<sup>31</sup>). Bei H bleibt das Mengenadjektiv im Hauptsatz, indem

---

reiche Verbindung zu erblicken: die neue Begründung von Thurioi kann diese ungewöhnlich radikale geographische Verallgemeinerung nicht ohne weiteres erklären. In kultischen Hymnen wird die Amplificatio normalerweise durch Aufzählung spezifischer Kultsitze erreicht. Vgl. unten, Anm. 66.

28) Kern, OF 95.

29) Vgl. oben, Anm. 26.

30) Oben, Anm. 23.

31) Vgl. z. B. Hes. Th. 2; Il. 24.381, vgl. W. Peek, Griech. Vers-Inschr. I

die beiden Qualitätsadjektive, statt die naheliegende Dublette am Ende der Zeile zu bilden, in ineinandergreifender Reihenfolge auftreten – eine gezielte Lösung, aber nicht ohne Belege. Ein einziges  $\tau\epsilon$  am Ende der Zeile, das zwei Elemente in einem hexametrischen Vers verbindet, ist ziemlich oft bezeugt<sup>32</sup>); es kommt ein abschließendes, eine Dreiergruppe verbindendes  $\tau\epsilon$  auch manchmal vor<sup>33</sup>). Es bleibt also lediglich eine hervorstechende Schwierigkeit, nämlich das Hyperbaton selbst. Es bestehen doch, neben der normalen epischen Parataxe, stilistische Ausnahmefälle, welche gerade bei Text-Stellen enkomiaistischen Charakters vorkommen<sup>34</sup>). In solchen Fällen schreibt manchmal das Leitprinzip der *amplificatio* Abweichungen von den normalen syntaktischen Formen vor. Vor allem aber dürfte das Wort selbst ( $\kappa\lambda\epsilon\iota\nu\acute{o}\varsigma$ ) als rein enkomiaistisch gelten. Dieses Wort also, wie auch die Hypotaxe, kennzeichnen diese Text-Stelle als enkomiaistisch. Hier ist das offensichtliche Objekt des Lobes der Weg selbst, zu dem also  $\kappa\lambda\upsilon\tau\acute{\alpha}\nu$  gut paßt; dabei wird der rhetorische und semantische Schwerpunkt der letzten zwei Zeilen nicht aufgehoben.

Daß  $\kappa\lambda\upsilon\tau\acute{\alpha}\nu$  als Epitheton von  $\delta\acute{o}\delta\upsilon\nu$  hier angemessen vorgebracht würde, könnte man vielleicht näher begründen. Bedeutsam ist das, was den eigenen und hier sonst ungemilderten Sinn des Epithetons ‚lang‘ betrifft; denn es stimmt, daß man sich sehr bemühen muß, um eine lange Reise zu Ende zu führen. Anstrengung und Rettung hängen im Jenseits wie auch im Diesseits immer zusammen. Seelenreise entspricht ‚dem Weg‘ der Initiation und des Lebens des bacchos. Auf die analogische Beziehung zwischen der rituellen Praxis und der Reiseroute der Seele des eingeweihten Toten hat schon Platon im *Phaedon* hingewiesen<sup>35</sup>). Da-

1344 = Griech. Grabgedichte 178. 3F.  $\acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma \kappa\epsilon\iota\varsigma \delta\acute{\rho}\omicron\varsigma \acute{\eta}\gamma\epsilon \kappa\alpha\iota \delta\acute{\rho}\omicron\gamma\iota\alpha \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \kappa\alpha\iota \iota\acute{\rho}\acute{\alpha} / \acute{\eta}\nu\epsilon\iota\kappa\epsilon\mu \dots$

32) Vgl. z. B. Il. 24.459.

33) Vgl. z. B. Hymn. Hom. II.165.

34) Reihen von adjektivischen Epitheta sind besonders häufig in der hymnischen Epiklesis; vgl. Parm. Fr. 8 DK, wo die Dichte der Verneinungspartikeln – ein weiteres Merkmal dieses Stils – bemerkenswert ist (obwohl die Bezeugung meistens spät ist); vgl. Hymn. Orph. 10 *pass.*; Kern, OF 168,22f., vgl. unten. Modifizierende Partizipien und Relativsätze in dichter Verbindung sind bekannte auxetische Figuren in enkomiaistischen Abschnitten – zu Lob der Götter und der Städte der Menschen. Siehe E. Norden, *Agnostos Theos*, 1913.

35) 108A; vgl. dazu Guthrie a. O. 176: „... it is certainly probable that Plato had heard of the practice which our discoveries (i. e. the Gold Plates) illustrate. On the other hand, *nomima* – *customary, established*, does not seem an appropriate word for the practices of the Orphics, which were far from being established or universal.“ Im Gegenteil – diese ‚orphanischen‘ *bakchika* waren anscheinend lange

her bedarf das das Bemühen bedeutende Attribut *συχνάν* eines anderen, das zu ihm im starken, oder wenigstens eindeutigen Kontrast steht. Denn beim Topos des Weges sind die *ponos*-Motive paradoxerweise ausgedrückt. Bei H fehlt dann gerade dieses das ‚lang‘ ausgleichende Attribut, da *ἱερὸν* hierfür wirkungslos bleibt. *κλυτάν* ist also nicht nur ein geeigneter, sondern auch ein wichtiger Zusatz zur Wegmetaphorik, zu deren naheliegender Ausführung im Text des Archetypus sie als Anhaltspunkt aufgefaßt werden kann. Anhand mehrerer Beispiele aus etwa derselben Zeit wie H kann dieses rhetorische Prinzip belegt werden: in den *Bacchai* des Euripides heißt der Weg, den die lydischen Frauen ziehen, ‚süße Mühe, glückliche Arbeit‘<sup>36</sup>). Solche religiös-formelhaften Paradoxe sind im Zusammenhang mit dem bacchischen Kult natürlich besonders eindringlich und häufig<sup>37</sup>). Bei Aristophanes steht dieselbe Formulierung – hier von der ‚heiligen Straße‘ nach Eleusis, aber in Verbindung mit Iakchos: ‚der Weg ist lang, das Gehen aber mühelos‘<sup>38</sup>). Im *Staat* gibt Platon noch eine andere parallele Formulierung, aber umgekehrt, er spricht von den Seelen, die *aus* dem Himmel und der Erde herausgekommen sind, ‚wie von einer langen Reise‘<sup>39</sup>); später wird gesagt, daß die himmlische Reise, sei es hinauf oder hinunter, ‚glatt‘ sei. Hier scheint Platon die hesiodische Fassung des Topos des Weges nachzuahmen, während er die Epitheta umstellt<sup>40</sup>). Könnte vielleicht Heraklit (Fr. 84 ab DK) auch für eine Anspielung auf dieselbe Formel gelten? Er wußte von dionysischen Mysterien, welche ein Neufund des 5. Jh. aus Olbia, deren Mutterstadt Milet unweit von Ephesos war, mit dem Namen Orpheus verbinden läßt, d. h. mit ‚Büchern‘ oder genauer gesagt, hexametrischen Versen<sup>41</sup>).

---

vor Platons Zeit tatsächlich ‚etabliert‘ und ‚universell‘. Vgl. z. B. Herakl. fr. 14: *τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια*. Die Betonung des ‚nomos‘ (Alter, also Legitimität) bezüglich gerade dieser Riten ist verständlich; vgl. Eur. Bacch. 71: *τὰ νομισθέντα ... αἰεὶ*; vgl. ebd. 201; vgl. Inschr. Magn. 215 a 12 f.: *ὄργια καὶ νόμιμα ἐσθλά / καὶ θιάσους Βάκχοιο ...* Und siehe unten Anm. 40, 41.

36) 65 ff.

37) Vgl. ebd. 902 ff. und Dodds hierzu. Vgl. Dem. de cor. 259; Klem. Protr. XII. 118.

38) Ran. 400 f.

39) 614E–615A.

40) Res. 620A; vgl. unten, Anm. 42.

41) Vgl. Vestnik Drevnej Istorii, 1978, 87 ff. (Diesen Hinweis verdanke ich W. Burkert.) Knochenblättchen mit Graffiti enthalten Hinweise auf Dionysos und ‚Orphiker‘ (*ΟΡΦΙΚΟΙ*). Vgl. unten, Anm. 66. Vgl. Hdt. 4.79; die Universalität der *trieterides* und *bakcheia* ist eine einleuchtende Folgerung aus ebd. 4.108.

Es liegt deshalb nahe zu vermuten, daß die beginnende Amplifikation des Topos des Weges, die sich bei H findet, im Text des Archetypus ausgedehnt worden war, da er einer ist, der spätestens seit Hesiods Zeit rhetorisch ausgearbeitet wurde und durch die Mysterienkulte einen tieferen Sinn erhalten hatte. Schon beim Gedicht des Parmenides aber taucht die überzeugendste Parallele auf, denn sein Ziel ist ebenso dringend wie das irgendeines Mythen, seine herrschende Metapher ist dieselbe und die Ausarbeitung ganz umfassend. Deswegen ist es möglich, daß sein Gedicht Anhaltspunkte enthält, die auf einen *hieros logos* des 5. Jh. deuten, welcher der Archetypus des H gewesen sein könnte.

## II

In den *Erga* hatte Hesiod einen Unterschied zwischen zwei Wegen gemacht; sein Kriterium war rein ethisch: der Weg der *κακότης* ist glatt und zugänglich, der der *ἀρετή* lang und steil, obwohl es leicht wird, wenn man die Spitze erreicht hat<sup>42</sup>). Parmenides hat sich diese hesiodsche Dichotomie angeeignet, während er sie vom moralischen in den epistemologischen Bereich verlegt hat<sup>43</sup>). Doch ist sein Gebrauch der Metapher des Weges als philosophischer *methodos* eine naheliegende Ausführung des Bildes des Proömiums, also noch ein weiteres Element in einer komplexen Variation über diesen Topos. In den ersten Zeilen des Gedichts bezieht sich Parmenides auf eine gut etablierte, von Hesiod eingeführte Tradition der *ὄδοιπόροι* – Sucher nach einem richtigen Weg: derjenige, den Parmenides ziehen wird, heißt *πολύφημος*. Aber dieser ‚vielberühmte Weg‘ ist auch das Gedicht selbst<sup>44</sup>). Wie des öfteren bei Pindar ist es ein ‚Weg des Gesangs‘.

42) 286 ff.

43) Vgl. W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, 1947, 99 f. und Anm. 22.

44) DK 28 B1, 2; dazu J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, 1964, 229: „ruhmvoll und Ruhm verleihend“; W. K. C. Guthrie folgt, indem er ‚far-famed‘ angibt, *A History of Early Greek Philosophy*, Bd. II. 1965, 7. Eine umfassende Behandlung bei L. Tarán, *Parmenides, A text with translation, commentary and critical essays*, 1965, 10 und 17–31; vgl. A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 1970, 41, Anm. 93: „Mansfeld thinks that we have here a reference to the fame achieved by Parmenides as a result of the revelation. I cannot imagine that Parmenides would have wanted to spoil the mood of solemnity and otherworldliness in the poem with such an autobiographi-

In diesem Sinn also können wir den scheinbaren Widerspruch in der dritten Zeile verstehen<sup>45</sup>). Parmenides betont das esoterische Wesen seiner Sendung und Botschaft und zugleich auch das Ausmaß des exoterischen Ruhms, der ihm zukommen soll. Pindars elitäre Einstellung konnte ja dieselben entgegengesetzten Ansprüche (d.h. den engen Umkreis der ‚wenigen die verstehen‘, an die allein er seine wahre Rede richtet, und die breite oder universelle Basis seines Ruhms) nicht nur erfassen, sondern sie hat sie geradezu verlangt. Denn *kleos* wurde in jedem Kontext nicht von den wenigen erteilt, sondern von der Mehrheit.

Unter den berühmten ‚Reisenden‘ der früheren säkularen Dichtung oder den bekannten oder unbekanntenen der esoterischen Tradition hat man freilich oft ein spezifisches Musterbild für Parmenides zu identifizieren versucht<sup>46</sup>). Allerdings, wenn eine homerische Person als Paradigma herangezogen wird, dann sollte es nicht Odysseus sein, der schon ein ‚Mann‘ ist und dessen ‚Weg die Götter beschädigen‘, sondern Telemachos, der auch ‚Jüngling‘ heißt<sup>47</sup>). Auch ihn treibt eine Göttin dazu zu verreisen – ‚um zu erfahren‘. Auch wird er, begleitet von der Gottheit (und moralische Imperative vervollständigen jene göttliche Leitung) die Städte der Menschen besuchen, um das Kindliche wegzulegen und zu einem Mann zu werden zu lernen; er soll den Übergang von einem Status zu einem anderen vollbringen, wobei er sein *kleos* begründet, dessen Erwerbung nicht nur sein Vorrecht, sondern auch seine Adelspflicht ist<sup>48</sup>). In der *Telemachie*, wie auch im Proömium ist die innere Entwicklung und Verwandlung im Sinne räumlichen Ausmaßes zu begreifen. Bei den Griechen ist *kleos* sowohl Garantie dieser Vollendung als auch ihre natürliche Nebenerscheinung. Parmenides' Alter also läßt sich nicht vom Ge-

---

cal aside.“ ‚Das Aparte‘ ist weit davon entfernt, „the mood of solemnity“ zu verderben, es erhöht sie sogar: dieses Aparte ist ebenso ‚autobiographisch‘ wie Pindars Selbstdarstellungen, bei welchen wir eine unzertrennbare Einheit des Gattungseigenen und des Persönlichen und Aktuellen finden. Vgl. U. Hölscher, Parmenides, Vom Wesen des Seienden, Die Fragmente, griechisch und deutsch, 1969, 72: „Die Wagenfahrt erzählt den Grund seines philosophischen Berufs als Berufung.“ Er übersetzt aber *polyphemon hodon* durch ‚Kunde-reichen Weg‘.

45) Vgl. z. B. W. Jaeger, a. O. 98 und Anm. 23. Meiner Auslegung nach ist die Verbesserung der kritischen Wendung in Zeile 3 nicht nur unnötig, sondern auch unerwünscht.

46) Vgl. ebd. und M. R. Cosgrove, *Phronesis* 19, 1974, 81–94. Vgl. W. Burkert, *Phronesis* 14, 1969, 1–30.

47) Od. I. 195.

48) Vgl. z. B. Od. I.93 ff.; I.296 ff.; 4.826 ff.; I.281 ff.; I.444; I.222.

dicht herleiten: der Zweck seines Schreibens verlangt, daß er Kouros ist<sup>49</sup>). Auch die ‚Reise durch alle Städte‘ sollte nicht wortwörtlich verstanden werden, obschon wir von der Wanderlehre anderer Vorsokratiker wissen, und von Parmenides, daß er Athen besucht haben soll<sup>50</sup>). Gleichsam als Erkennungszeichen steht die Wagenfahrt durch alle Städte, also als herrliches Bild seines dichterisch-philosophischen Berufs und Zeichen seines bevorstehenden Ruhms. Darüber hinaus aber wirkt sie gleichzeitig als Gegenbild zum Streben und Aufsteigen seines Geistes aus der Scheinwelt in die Welt der Wirklichkeit hinein – auf seinem mühelosen Weg (*sun theo*), der ‚ja fernab vom Verkehr der Menschen liegt‘. Es besteht hier also kein innerer Widerspruch; man stelle sich zwei gleichlaufende Bewegungen in vollkommen verschiedenen Sphären vor; die Verbreitung seines Ruhms unter Menschen entspricht seiner Entrückung von ihrer Welt. Der irdische Weg ist sozusagen Objektivation oder Widerschein des unsichtbaren Weges der Vernunft zum Ziel der Wahrheit; *kleos* war immer schon am Ziel. Allein solch einen ‚Schein‘ hat sogar Heraklit als unverderbliches Zeichen der menschlichen Würde und zwar als reinen Gegensatz zu allem Vergänglichen bestimmt<sup>51</sup>). Solche Ansprüche waren vor allem den Dichtern vorbehalten: indem sie andere – Menschen, Dinge, ja den Weg des Gesangs selbst – lobten, feierten sie vor allem sich selbst.

Die sich überall verzweigende Wegmetaphorik des Gedichts entstammt also zwei verschiedenen Traditionen, die eine, dichterisch und säkular, stammt aus Homer und Hesiod, die andere aus den Mysterienkulten, deren Lehre auch in hexametrischen Versen verfaßt wurde. Beide kreuzen und ergänzen sich formell im Proömium. Was aber ‚Orphisch‘ heißt, wie herrlich die Dichtung auch sei, oder wie schwerwiegend sein philosophischer Inhalt, bedeutet vor allem öde Anonymität<sup>52</sup>). Gerade hier weicht das

---

49) Vgl. Cosgrove, a. O. Die wortwörtliche Deutung hat noch angesehene Vertreter, z. B. G. S. Kirk and J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, 1962, 268.

50) Und die wortwörtliche Deutung findet man wieder ebd. 267f., Anm. 1.

51) Fr. 29DK.

52) Es gab andere Namen, deren Alter ebenso ehrwürdig war, die den Namen Orpheus manchmal ersetzen, z. B. Linos oder Musaios; vgl. dazu unten, Anm. 68. Zur Vorstellung der Tradition der bacchischen *sophia* bei Herodot siehe unten, Anm. 67. Im großen und ganzen herrschte aber der Name Orpheus über all solche Tätigkeiten vom Anfang bis zum Ende.

‚Orphische‘ in höchstem Maße vom hauptsächlichlichen Streben der Griechen ab, das sich immer auf eine Form der Ewigkeit richtet. Daß der Name selbst nicht zusammen mit dem Leib im Grab verfinstert liege, dies war der Brennpunkt des griechischen Willens – zum Ruhm, zum Auftürmen des Namens sowohl nach dem Tode wie auch im Leben. Solch eine Ewigkeit gehört ganz und gar zum Gesang; er war Bauwerk und Abbild dieses Willens. Auf diese haben die ‚Orphischen‘ Intellektuellen gegen die Verheißung einer ganz verschiedenen, ‚seligen‘ Ewigkeit Verzicht geleistet. Sie haben freiwillig ihre eigenen Namen durch den Namen des ‚Orpheus‘ verschleiern lassen, indem sie die Augen auf den ‚Turm des Kronos‘ richteten<sup>53</sup>). Der Weg der fahrenden Seele zur solcherart geschilderten Wirklichkeit war offenbar würdigstes Objekt des Feierns. In der Mysteriendichtung aber taucht das Bild dieses Weges zum ersten Mal bei H ausdrücklich auf. Dennoch läßt das Proömium die Vermutung zu, daß beide Schilderungen des Weges auf eine gemeinsame kultschriftliche Quelle zurückzuführen sind.

Freilich spricht Parmenides weder von ‚Seligkeit‘, noch von ‚Erlösung‘. Ganz im Hintergrund seiner Rede stehen die stillschweigenden Konsequenzen für die menschliche Seele. Trotz alledem ist ihre ‚Unsterblichkeit‘ eben eine selbstverständliche Ableitung seiner strengen Logik, wonach es überhaupt kein Werden und Vergehen geben kann. Daß Parmenides etwas aus der Mysterienliteratur des archaischen Zeitalters entliehen hat, wird allgemein zugegeben: „Not only the passage from darkness into light but many minor details throughout the poem ... suggest that Parmenides desired, particularly in the Proem, to arm himself in advance, by stressing the religious nature of his revelation, with an answer to his potential critics ... probably ‚his fellow Pythagoreans‘<sup>54</sup>).“

Das Durchfahren vom Dunkel zum Licht, das Entschleiern und das Entriegeln von Türen sind freilich bedeutsame Motive der Offenbarung. All diese wirken jedoch als Hilfsmotive, die sich als Markierungen der Etappen des Fortschreitens verstehen lassen, welche sich der herrschenden Metapher des Weges selbst unter-

---

53) Herodot (2.81) protestiert eindeutig gegen diese Tendenz; offensichtlich hält er die Urheberschaft der bacchischen *logoi* für pythagoreisch; und Ion von Chios bezeugt die Gehörigkeit der Tendenz in seinen *Triagmoi*, DK 36Ba = D. L. 8.8. Vgl. ferner, W. Burkert, *Lore and Science*, 126–32; und unten, Anm. 66 f.

54) Kirk and Raven, a. O. 268.

ordnen. Bei dieser untergeordneten Symbolik erheben sich verschiedenartige Interpretationsfragen, welche hier nicht diskutiert werden können. Es genügt zu sagen, daß all diese Elemente sich als Anspielungen auf einen Einweihungsritus interpretieren lassen (insbesondere die Dualität des Lichts und Dunkels, auf mystisches Licht- und Schattenspiel – worauf wahrscheinlich auch Platon beim Höhlengleichnis im *Staat* anspielt), dessen Höhepunkt die Offenbarung ist: ‚der runden Wahrheit unerschütterliches Herz‘.

Die vielfältigen Auslegungen des Proömiums zeigen die Entwicklung seiner Struktur. Wir wissen zwar nicht von Ähnlichem aus der Mysteriendichtung (freilich ist auch wenig vorhanden); dennoch sollte man die Korrespondenzen zwischen dem Proömium (kurz P) und den letzten zwei Zeilen des H genauer betrachten. Denn die Lehrgedichte des bacchischen Kults haben auch Gewicht auf eine verschiedenartige Wirklichkeit gelegt, die den Eingeweihten am Ende des Weges ins Jenseits erwartet – ein Weg, der gerade als Iteration des Einweihungsprozesses betrachtet wurde. Darauf dürfte man laut Loblieder singen.

Bei H klingt das echt prosaische Bindeglied *καὶ δὴ καὶ* grell gegenüber dem rein enkomastischen, poetischen Epitheton *κλεινοί (κλυτάν)*, welches damit die naheliegende Bestätigung erbringt, daß diese Zeilen irgendwo anders im Text des Archetypus standen. Inwieweit dieser Topos ausgedehnt worden ist, kann man nur erraten. Daß er es war, kann meines Erachtens fast als sicher gelten. Eine Satzanalyse der ersten fünf Zeilen des P dürfte die syntaktischen Möglichkeiten deutlich werden lassen; einschlägige Worte sind hier unterstrichen:

- 1 ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι
- 2 πέμπον, ἐπεὶ μ' ἔς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
- 3 δαίμονος, ἢ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα
- 4 τῆι φερόμην' τῆι γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι
- 5 ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἠγεμόνευον.

*πολύφημον ὁδόν* (2) legt den Weg des Gesangs, d.h. die dichterische Tradition, dar, während *ἢ . . . φέρει εἰδότα φῶτα* (3) den individuellen *hodoiporos* als abgesonderten, dichtenden Philosophen in diese Tradition stellt. Die nachdrückliche Wiederholung des *τῆι . . . τῆι* und *ὁδόν* (4) zeigt, daß *ὁδόν* (2) das wahrscheinliche Beziehungswort des *ἢ* (3) ist. Folgende Übereinstimmungen zwischen H und P sind zu bemerken: die Weite des Weges, die bei H durch ein einfaches Adjektiv (*συχνάν*) ausgedrückt wird, wird bei P durch adverbiale Bestimmung amplifiziert (*ὅσον*

τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνου (1), welche dann Zeilen 25, 27 glossieren. Zwar fehlt bei P das genaue Wort *ἰερὰν* als Epitheton der *ὁδὸς*; vergleichbar aber ist die Wortfügung mit Genitiv (*ὁδὸν ... δαιμονος* 2 f.), die durch *θέμις τε δίκη τε* (28) erweitert wird. Es scheint also möglich, daß die Komplementär-Formel des Topos des ‚langen‘ Weges (nämlich, ‚müheles‘ ‚glatt‘ oder ähnliches), die bei H auffällig fehlt und bei P ganz anders ausgedrückt wird, durch einen Relativsatz oder gleichwertiges im Text des Archetypus ergänzt worden ist.

Wenn wir davon ausgehen, daß das Proömium irgend etwas mit Einweihungsprozeß und -dichtung zu tun hat, dann läßt es sich am besten als Parodie der beiden verstehen. In der dritten Zeile spielt Parmenides auf eine besondere Klasse der Menschen an, die auch *eidotes* sein wollen, wie zum Beispiel ‚die Freunde des Orpheus‘, die bei Euripides *Rhesos* (966 ff.) als *eidotes* in Zusammenhang mit Bacchos gebracht werden. Während solche in die ‚Wirklichkeit‘ prächtig, jedoch zu Fuß (*στείχουσι*) – und gewiß nur nach dem Tode – hineingehen, fährt Parmenides dahin als Lebendiger – kraft der Vernunft – auf göttlichem Wagen<sup>55</sup>). Bei den Griechen ist vielleicht die Wagenfahrt das vornehmste Bild der irdischen Herrlichkeit und immer eine Ausnahme – im Jenseits wie auch im Diesseits<sup>56</sup>). Vor allem sondert sich Parmenides durch ein solches Motiv von den meisten der *eidotes* in der ersten Zeile ab. Darüber hinaus hebt die adverbiale Bestimmung (*ὄσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνου* (1) das Ich, das Individuum stark hervor, das als ‚Sieger‘, als Besitzer des Ruhms, als Einziger gegenüber der Mehrzahl der ‚Wenigen‘, der undifferenzierten, namenlosen ‚Fußgänger‘, die als Ganzes dahin ziehen. Indem Parmenides diesen Topos des Weges parodiert, läßt er seine zwei entsprechenden Fassungen (d. h. den Einweihungsweg, dessen Stufen eine vorbildliche Darstellung waren, und seine jenseitige Iteration) verschmelzen. Gerade diese parodistische Verschmelzung der dem ontologischen Dualismus der Orphiker und Pythagoreer (und

55) Am Ende der Reise begrüßt die Göttin Parmenides: „Heil dir, denn es war kein schlechtes Geschick (*οὔτι ... μοῖρα κακή*) das dich leitete / diese Reise zu machen ... sondern Fug und Recht (*θέμις τε δίκη*).“ *οὔτι ... μοῖρα κακή* dürfte man vielleicht verstehen als parodistisches Understatement des bacchischen Anspruchs auf ein glückseliges Geschick (vgl: ... *καλῶμ μοῖραν ἐπισταμένη*, Grabinschrift aus Milet, oben, Anm. 31.). Eine ungefähr zeitgenössische Teilparallele bietet Pindar (siehe oben, Anm. 18): Wagenfahrt der Themis, begleitet von den Moirai.

56) Vgl. U. von Wilamowitz-Moellendorff, Euripides Herakles, Bd. III, 1969, 172 f.

später Platons) entsprechenden ‚zwei Wege‘ bereitet die Interpretationsschwierigkeiten des Proömiums.

Im Proömium werden Beginn und Ende der Wagenfahrt durch den archaischen Rahmen der Ringkomposition klar markiert: die in den ersten drei Zeilen erscheinenden Elemente kommen in den Zeilen 25–27 nochmals vor, d. h. gerade am Punkt der Offenbarung. Sie wiederholen sich aber in der Weise, daß jeder Satz gegenüber seinem korrespondierenden Satz gegensätzlich oder zumindest kontrastiv ist, worüber einiges oben bemerkt wurde. Beim Bild der runden Wahrheit, aus der die ‚Offenbarung‘ selbst besteht, wird gleichfalls das Gegenbild des Werdens oder Nicht-Seins als Widerschein beleuchtet. Diese vier strukturellen Komponenten des Proömiums sind also chiasmisch angeordnet: die zwei inneren Elemente betonen das Sein, indem die zwei äußeren, welche das Werden hervorheben, jetzt als Überbrückungsmittel und Folie dem im übrigen Gedicht (bis zu Fr. 8.51 ff.) geschlossenen Kreis des Seins dienen können. Die ‚trügerische Ordnung‘ der Worte und des Werdens – mit einem Wortspiel auf die beiden Sinne des Wortes *kosmos* – wird dann wiederum als Gegenbild des einer Kugel gleichen Seienden dargestellt<sup>57</sup>).

---

57) Der abschließende Abschnitt dieses Fragments hat wieder den Rahmen der Ringkomposition: 51 f. und 60 f. Es ist vielleicht nicht verfehlt, ein verstecktes biologisches Modell im Wort ‚*diakosmon*‘ zu erblicken. Nach Aristoteles muß es eine ‚*arche*‘ (d. h. das Herz) geben, woraus alle folgende Anordnung (*diakosmesis*) des Körpers abgeleitet wird, GA 740 a 7 ff. Die einzige Stelle, die das Herz innehaben kann, ist das Zentrum, der wertvollste Punkt im Raum. Vgl. G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy*, 1966, 231 ff. und 267. Philolaos gebraucht dieses Modell in seiner Kosmogonie bei der Theorie des zentralen Feuers, das er ‚den Herd des Alls‘ und ‚Mutter der Götter‘ nennt. Vgl. Plat. Phdr. 247A, anscheinend ein seltsamer Anklang, und oben, Anm. 12. Zum Vergleich zwischen den parmenideischen und philolaischen Kosmogonien siehe U. Hölscher, a. O. 110 f. Vielleicht das Überraschendste bei Parmenides ist der auffällige Gebrauch der biologischen Metapher (*ἀτρομεὲς ἦτορ*) in bezug auf die ‚wohlgerundete Wahrheit‘, die dem *μεισσοθέν* beim *sphaira*-Gleichnis (Fr. 8.44) also entspricht. Vgl. dazu beim Gegenbild, Fr. 12, 3 f. und siehe Hölscher, a. O. 108 f. Zum Ausdruck *ἀτρομεὲς ἦτορ* vgl. G. Jameson, *Phronesis* 3, 1958, 15–30, der ihn einfach als militärische Metapher versteht. Leider ist es hier nicht möglich, seine Erläuterung kritisch zu besprechen, außer das zu sagen, daß *ἀλήθεια* dabei zu stark personifiziert wird. Ich verstehe den ganzen Ausdruck *ἀληθείης ἐνκυκλῆος ἀτρομεὲς ἦτορ* vielmehr im Sinn solcher wie *τὸ ἀληθείας πεδίον*. Vgl. oben, Anm. 12. Zu den möglichen eschatologischen Nebenbedeutungen des Beiworts *ἀτρομεὲς* vgl. Plat. Phdr. 250C und unten s. 18; vgl. Plut. de def. or. 422C. Weiter zum Herz vgl. W. Burkert, *Lore and Science*, 181 f. und M. P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, 1957, 43 f.

Zweimal hebt Parmenides das Bild der Kugel also gerade beim Übergang zum Schein hervor<sup>58</sup>).

Zwangsläufig erhebt sich die Frage: hat das Bild der Kugel, mit welchem Parmenides zum Thema des Scheins übergeht, etwas mit irgendeinem eigentlichen Objekt einer Offenbarungszeremonie zu tun? Ist das Bild der Kugel, wie der Topos des Weges, gleichsam ein Erbe aus der esoterischen Tradition? Ist auch dieses Bild ein Teil dieser ernsthaften Parodie?

Es liegt auf der Hand, daß die Vorstellung des Ziels mit dem Topos des Weges untrennbar zusammenhängt. Beim Einweihungsprozeß tritt die Offenbarung als Ziel der ganzen Zeremonie auf, welche dann als Skizze oder Vorahnung des Ziels der jenseitigen Reise aufgefaßt wurde: man enthüllt ein heiliges Objekt; dann wird ein *logos* darüber gesprochen. Im *Meno* spricht Platon von den Priestern und Priesterinnen (diese halte ich für bacchisch), die sich damit beschäftigen, das, was sie tun oder behandeln (im Wurzelsinn – *μεταχειρίζονται*), mit einem *logos* begründen zu können<sup>59</sup>). Die folgende Erörterung macht es klar, daß es eine direkte Beziehung zwischen ritueller Praxis und rituellem Objekt und dem jenseitigen Los der Seele geben sollte. Alle Erklärungen also wurden bezüglich des Ziels der ewigen Wirklichkeit angeordnet: jede Tat und jedes Objekt sollte in diesem Kontext begründet werden. Das Ziel der Initiation und das der völlig gereinigten Seele nach dem Tode entsprechen sich also strukturell. Es liegt deshalb nahe, daß der *logos* über das heilige Objekt, vor dem man immer größte Ehrfurcht hatte, nicht nur ein ganz besonderer Be-

---

58) Vgl. U. Hölscher, a. O. 100f. Bemerkenswert ist, daß die Epitheta *tetelesmenon* und *asylon*, die das sphaira-Gleichnis einführen bzw. abschließen, beide religiöse Nebenbedeutungen haben; vgl. z. B. Plat. Phd. 69D; Klem. Al. Protr. II.12.2: *tetelesmenos* zur Schlange als *semeion* der bacchischen Orgien; vgl. *agalma tetelesmenon*, Olympiodor. von Theben, bei Müller FHG IV. 60.15 (= Photius, Bibl. 58.22 Bekker). *asylon*, das oft als Bezeichnung eines Tempels oder Schreines vorkommt, mag einen entfernten Anklang haben bei Platons Beschreibung des sphärischen Weltalls (das selbst ein ‚lebendiges‘ Bild (*eikon*) der sphärischen Ewigkeit ist) als „a shrine brought into being for the everlasting gods“, Tim. 37C. Zur Bedeutung von *agalma* an dieser Stelle, vgl. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, 1977, 99 ff.

59) 81A. Daß die Priester und Priesterinnen zusammen und in der Mehrzahl auftreten, deutet vor allem auf das Bacchische hin; vgl. A. Henrichs, a. O. 237f. (unten, Anm. 65). In der Tat wird diese Stelle (Men. 81A.) allgemein als Hinweis auf ‚orphische‘ Riten verstanden, was m. E. auf das gleiche hinausläuft. (Zu den komplexen Fragen, die diesen terminologischen Unterschieden zugrunde liegen wie auch zu den Katagoga, muß ich auf mein in Kürze erscheinendes Buch hinweisen: „Dionysiac Orgiastic Religion“, im folgenden DOR.)

richt war, sondern auch das Objekt an das Wirklichkeitsbild, das geschildert wurde, auf irgendeine Art anknüpfte. Das verlangte das richtige Reden<sup>60</sup>).

Wenn man vermutet, daß Parmenides mit dem Offenbarungsbild der ‚runden Wahrheit‘ irgendeinen Bestandteil einer mystischen Offenbarung parodiert, dann bleibt nichts anderes übrig, als zu zeigen, daß ein ähnliches Objekt zu finden ist. In der Tat gab es solch eines beim bacchischen Kult unter den heiligen Objekten der Offenbarung. Diese Objekte (*orgia*) sind besser bekannt in Verbindung mit dem sogenannten orphischen Mythos der Erbsünde und ausschließlich in diesem Kontext diskutiert worden. Ich gehe hier auf die wohlbekanntesten Einzelheiten des Mythos nicht ein. Doch gerade unter diesen ‚Kinderspielsachen‘, die beim Einweihen aus dem sonst gedeckten ‚mystischen Korb‘ herausgenommen wurden, lag eine *sphaira*, die selbst einen *logos* für sich verlangte<sup>61</sup>).

Während nun der aetiologische Mythos des Kultes eine Erklärung des Vorhandenseins des Objekts beim Ritus als einmaliges Ereignis in der Geschichte des Gottes darstellt, an das dann der Ritus wiederholt erinnert und das den Ritus als *nomos* legitimiert, unterstreicht der *logos* den Zusammenhang zwischen dem Objekt und dem Zweck des Ritus. Er erklärt es also in bezug auf das Ziel der gereinigten Seele. Wer den konkreten Umriß der Wirklichkeit gesehen hat, den *logos* über ihn gehört und sonst einen *hosios bios* geführt, soll dazu bereit sein, sich in diesen Bereich zu begeben und die Wahrheit, ja die wohlgerundete, gleichsam von Angesicht zu Angesicht zu sehen. Auch das dortige Sehen, das Die-Ebene-der-Wahrheit-Betrachten, kann *epopteia* und *telete* heißen, in Vergleich mit welchem sogar die besten der irdischen *teletai* bloß ein Traum sind<sup>62</sup>). Besonders dringend braucht solch ein Bericht Beweisführung und Begründung (*ἀπόδειξις τοῦ λόγου καὶ πί-*

---

60) Vgl. Plat. Men. 81A: *alethes logos*. Diese eindeutige Billigung dieser Riten veranschaulicht Platons eigene Ambivalenz gegenüber den ‚orphischen‘ *bakchika*. Im allgemeinen neigt die Forschung dazu, seine negativen oder spöttischen Darstellungen der gleichen Riten oder der Mißbräuche und Ekzesse zu betonen, die, wie man sich leicht vorstellen kann, mit ihnen verbunden waren. Vgl. z. B. Res. 364 f.

61) Vgl. unten, Anm. 65. Vgl. Paus. 5.20.3; Emp. fr. 29 (vgl. 28) und 134 DK. Zur möglichen dionysischen Bedeutung des verworfenen Bildes (bes. duo kladoi) siehe DOR; zur Verbindung zwischen den heiligen Objekten der männlichen *bakcheia* und deren der geschlechtsindifferenten *mysteria* siehe ebd.

62) Plut. de def. or. 422C; vgl. oben, Anm. 12.

σις)<sup>63</sup>) wie Platon beim *Meno* es auch erklärt<sup>64</sup>). Alle ‚Spielsachen‘ würden eines *logos* bedürfen – jedes Objekt für sich: *Konus*, *Rhombus*, *Spiegel*, usw. und vor allem der *Spielball* (*σφαῖρα*), der eigentlich als *dodekaedron* gelten kann (und alles andere umfassen kann)<sup>65</sup>). Beachtenswert in diesem Kontext ist die Mehrzahl von *phasmata* im *Phaidros* 250C, wie auch die Epitheta: bei *ἀτρεμῆ* gibt Platon das *ἀτρεμῆς* (*ἦτρος*) des *Parmenides* (vgl. Fr. 8,4) deutlich wieder, während bei *ὀλόκληρα* und *ἀπλᾶ* mehrere Prädikate des Seinsbildes anzuklingen scheinen. Man stelle sich nur die möglichen *logoi* zum Beispiel bei den frühen *Pythagoreern* vor, deren spärliche schriftliche Reste nicht von *bacchischen* Spuren frei sind<sup>66</sup>) und die schon *Herodot* der Tradition der *bacchischen*

63) Ebd.

64) 81A.

65) Diese *orgia* waren *aporrheta* – Sachen, die man nicht benennen, noch mit den Ungeweihten besprechen durfte. Im großen und ganzen wurden die Verbote der *Mysterien* im heidnischen Altertum geachtet; aber dank der christlichen Verachtung und Indiskretion wissen wir den Inhalt der *dionysischen*, *mystischen* Körbe. Schließlich hat der *Papyrus* des 3. Jh. v. Chr. aus *Gurob* die christliche Genauigkeit bestätigt. Zu *orgia* vgl. oben, Anm. 31 u. 35; zum konkreten Sinn des Wortes vgl. A. Henrichs, *ZPE* 4, 1969, 229 ff. *Klemens* (*Protr.* II.17 f.) bietet die vollständigste Liste. Zum *konos*, vgl. Nilsson, a. O. 84 und Abb. 16: ein Gemälde aus *Neros Domus Aurea*, das nur als Zeichnung erhalten ist, zeigt die ‚*Offenbarung*‘ eines großen *konos*; zu *rhombos* und *esoptros* siehe unten, Anm. 66. Zu den *astragaloi* vgl. *Herakl.* fr. 52DK = *Marcovich* 93. Vgl. *Guthrie*, *Orpheus* and *Greek Religion*, 227 f., der *Macchiore's* ‚*orphische*‘ Deutung dieses Fragments behandelt. Zu den *paignia kampsiguia* vgl. *ta agalmata neuropasta*, Hdt. 2.48; zu den ‚*goldenen Äpfeln der Hesperiden*‘ und der möglichen Verbindung des *Hesperidengartens* mit dem *Jenseits*, vgl. O. Gruppe, a. O. 394 f. und *Guthrie*, ebd. 123. (*Guthrie's* Behandlung der ‚*Kinderspielsachen*‘ wird bei *DOR* ausführlich kritisiert.) Vgl. *Klem.* ebd. 118: τῶν ἐν οὐρανοῖς . . . ἀποκεκρυμμένων.

66) Vgl. z. B. *Archytas*, *Bl DK*: . . . τοῖς ῥόμβοις τοῖς ἐν ταῖς τελεταῖς κινουμένοις . . . Zum *Spiegel* vgl. *Harpokr.* *Euoi saboi*, dazu vgl. *W. Burkert*, *Gnomon* 39, 1967, 551; *R. Eisler*, *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1922–1923/II Teil, 1925, 371. Ferner zu *Arignote* vgl. *Sud. Arignote* und *Harpokr. nebrizon*; *Klem. Al. Strom.* 4.121. Weiteres zum *Spiegel* beim *dionysischen Ritus*, vgl. die *Neufunde* aus *Südrußland*, welche die Benennung ‚*ORPHIKOI*‘ bezeugen (vgl. oben Anm. 41) – darunter befindet sich ein *Spiegel* aus einem *Grab* (6. Jh.), der folgende *Inscription* trägt: ΔΗΜΩΝΑΣΣΑ ΛΗΝΑΙΟ ΕΥΑΙ ΚΑΙ ΛΗΝΑΟΣ ΔΗΜΟΚΛΟ ΕΥΑΙ ebd. 97 – interessant in bezug auf den Hinweis auf *ekstatisches euhai!* sowie auf das *Lenäische Fest* des *Dionysos* (vgl. *Herakl.* fr. 14 u. 15) und auch in bezug auf ihre *chthonischen Verbindungen*; vgl. *Inscr. Magn.* 117, hierzu siehe *M. P. Nilsson*, a. O. 65. In diesem Zusammenhang ist der *Spiegel* des 5. Jh., der die älteste Darstellung des *leierspielenden Orpheus* unter den *Tieren* bietet, besonders wichtig. Im Vordergrund springt ein *Panther*. Dazu wird eine *cista mystica* mit geöffnetem *Deckel* dargestellt, in der zwei *Schriftrollen* stehen, vgl. *Eisler*, a. O., 97 ff. u. Anm. 2 mit Abb. 34f. Zu *Philolaos* vgl. unten, Anm. 75; zum *pythagoreischen tetractys* vgl. *Burkert*, *Lore and Science*, 186 f. Zu seiner

*sophistai* zugerechnet hatte<sup>67</sup>). Von früheren Zeiten wissen wir freilich ganz wenig. Doch war ein Titel – *Sphaira* – dem Linos oder Orpheus zugeschrieben<sup>68</sup>). Daß auch dem Musaios derselbe Titel zugeschrieben war, zeigt, daß die Überlegung über eine *sphaira* sehr alt sein sollte und legt die Vermutung nahe, daß sie gerade in der Mitte der esoterischen Tradition stand.

Wenn demnach die Wegmetaphorik des Proömiums und das Offenbarungsbild der wohlgerundeten Wahrheit, das im Grunde das *sphaira*-Gleichnis rekapituliert, eine Parodie auf bacchischen Ritus und *logos* darstellt, so ist der Schluß erlaubt, daß der *logos* ernst zu nehmen war. Dies hat einen Sinn, wenn, wie Herodot andeutet, die Pythagoreer (wahrscheinlich frühere wie auch damalige) *logoi* in dieser Tradition verfaßten. Darüber hinaus paßt es zur gewöhnlichen Meinung, daß Parmenides besonders beim Proömium dafür Sorge, daß er die Pythagoreer gleichsam von der selbst gelegten Bombe zerreißen lasse.

Wir wissen von einem pythagoreischen *akusma*, nach dem der *kyklos* und *sphaira* die schönsten Figuren seien<sup>69</sup>); sonst ist das Bild leider sehr bruchstückhaft, eben weil solche Erläuterungen bei den Pythagoreern *arrheta* waren, worüber man natürlich schweigen mußte<sup>70</sup>). Am wichtigsten hier ist also die berühmte Übertretung des Hippias bezüglich des *dodekaedron*, das wohl ein pythagoreisches *symbolon* gewesen sein mag<sup>71</sup>). Daß beim

---

Stellung in der philolaischen Kosmogonie vgl. ebd. 271, Anm. 159 und 275, Anm. 182. Zur sogenannten orphisch pythagoreischen Zahlenhymne und der Verbindung des Dionysos mit der Zahl vier vgl. E. Rohde, a. O. 350, Anm. 9. Zu Pythagoras in Verbindung mit ‚Orpheus‘, *orgia*, und thrakischen ‚dionysischen‘ Bergen, vgl. Porphy. VP 146 = Kern, test. 249. Vgl. auch Plut. de gen. Socr. 580 C: *φασμάτων δὲ καὶ μύθων καὶ δεισιδαιμονίας ἀνάπλεω φιλοσοφίαν ἀπὸ Πυθαγόρου καὶ τῶν μετ’ αὐτοῦ γενομένην καὶ διῆ καὶ παρ’ Ἐμπεδοκλέους ... εὖ μάλα βεβακχουμένην ...*

67) Eine Tradition, die nach den Spekulationen des Historikers mit der ‚historischen‘ Person Melampous ‚anfang‘ (offensichtlich verwirft er die Geschichtlichkeit des ‚Orpheus‘ – 2.49 und 2.81). Der ‚ganze *logos*‘, den Melampous nicht ganz begriffen hatte, war die Weiterentwicklung sukzessiver Generationen von ‚Intellektuellen‘ (*epigenomenoi sophistai*, 2.49), die innerhalb der Tradition der bacchischen Lehre und des bacchischen Ritus arbeiteten. Unter diesen *epigenomenoi sophistai* waren die Pythagoreer die bedeutendsten Beitragenden der neueren Zeit: 2.81. Weitere Belege und ausführliche Behandlung bei B. Feyerabend, DOR.

68) Vgl. Kern, a. O. 314 ff., 27.; vgl. DK 2A 4 = D. L. proem. I 3. Vgl. Arist. phys. IV 10 S. 21 8 b, vgl. dazu, O. Gruppe, a. O. 427 und Anm. 4.

69) Vgl. W. Burkert, *Lore and Science*, 168 f. Anm. 18 u. 23.

70) Bei Burkert, ebd. 461 f., eine detaillierte Behandlung des rituellen Hintergrundes dieser *arrheta*.

71) Vgl. ebd. 460.

*Timaios* dieselbe Figur unerwartet als Bild des Alls auftaucht, hat man gewöhnlich der pythagoreischen Tradition zugerechnet – genau jener, die die Hipposgeschichte voraussetzt<sup>72</sup>). Hinter dieser Tradition, wie Burkert mit Recht vermutet, steht das *dodekaedron* als kultisches Objekt<sup>73</sup>). Während er aber auf die zahlreichen keltischen *dodekaedra* und den prähistorischen Fund aus Norditalien hinweist, gab es höchstwahrscheinlich immerhin ein echt griechisches *dodekaedron* unter den heiligen Objekten des bacchischen Kults, an dem die Pythagoreer sich beteiligen sollten. Denn im *Phaedon* macht Platon es klar, daß der griechische Kinderspielball herkömmlicherweise aus dodeka Lederstücken bestand, was kaum eine Erfindung des 5. Jh. gewesen sein kann<sup>74</sup>). Mit solch einem Bild beschreibt er ‚die wahre Erde‘, die auch den *noetos topos* symbolisiert. Die Übertretung des Hippos besteht also darin, daß er seine mathematische Analyse dieses heiligen Objekts bekanntgemacht hatte. Also auch in diesem Kontext läßt sich der sonst höchst erstaunliche Titel des Buches des Philolaos, nämlich, *Bakchai*, der wahrscheinlich auf das *περὶ φύσιος* hinweist<sup>75</sup>), und selbst die Anklage gegen Platon, daß der *Timaios* ein Plagiat von Philolaos sei, verstehen<sup>76</sup>); denn beim *Timaios* sind auch sonst Anspielungen auf das Bacchische zu entdecken<sup>77</sup>).

Das entweder ‚Mystische‘ oder ‚Vernünftige‘, das bei den Interpretationen des Proömiums sich so laut hervorhebt, beruht also auf einer falschen Dichotomie: das richtige Reden, die feste Begründung, ja die *philosophia* gehörten gerade dem bacchischen

72) Tim. 55C. Vgl. Plut. de def. or. 422F. Vgl. W. Burkert, ebd. 460.

73) Burkert, ebd.

74) 110B; vgl. R. Hackforth, Plato's Phaedo, 1955, 172–75 u. 179 f. In der Tat machen es die keltischen und norditalienischen Funde höchst wahrscheinlich, daß der homerische ‚Ball‘ (Od. 6.100) eine ähnliche Bauweise hatte.

75) Vgl. W. Burkert, Lore and Science, 242 und 268 f. u. Anm. 148. Zum *περὶ ἡλίου* vgl. Eur. Bacch. 918 f.; vgl. Klem. Protr. XII.118.5 und hierzu, R. Seaford, CQ, XXXI, 2, 1981, 259 f. Zum ‚Doppeltsehen‘, *eidola* und Spiegel, siehe oben, Anm. 66. Vgl. Plut. de gen. Socr. 580C, oben zitiert, Anm. 66. Zu den Bildnissen der Sonne und anderen natürlichen Phänomenen, die bei dionysischen und nachgemachten dionysischen Zügen getragen wurden vgl. Athen. V. 198; V. 194 f.; vgl. Paus. 10.19.3. Detaillierte Behandlung dieser Stellen und der betreffenden orphischen Hymnen bei DOR.

76) Zu dieser Kontroverse, vgl. W. Burkert, ebd. 227 ff.

77) Vgl. z. B. zum *krater* (Tim. 41D) Macrob. in somn. Scip. I.12.7–12; zu dem dem frühen ‚Orphiker‘ Zopyros zugeschriebenen ‚Krater‘, vgl. Kern, test. 179, 222 und s. 308 f. 21; vgl. R. Eisler, a. O. 178 ff.; zum ‚Gefaß des Werdens‘ (Tim. 48 ff.) und zum Worfelkorb-Gleichnis vgl. F. M. Cornford, a. O. 201 ff.; Kern, OF 199.

Kult des Dionysos. Seelenreinigungslehre (*καθαρισμός τῆς ψυχῆς*), Ontologie (*πεδίον ἀληθείας*) und Naturwissenschaft (*τὰ φυσικά*) standen eng zusammen. Im Sinn des philosophischen Wettkampfes, der sich gerade innerhalb dieser Tradition entwickelt hatte, bietet Parmenides ein richtigeres Reden, eine festere Begründung, einen wahreren Logos über die Wirklichkeit. Für den Mysten war der ‚Weg‘ eine Brücke zwischen zwei Welten – aus dem Werden und Vergehen in die selige Wirklichkeit – eine Spaltung, die die monistische Ontologie des Parmenides streng verneinte. Aber gleichfalls baut die Metaphorik des Proömiums einen Übergang zwischen den zwei Welten der Erscheinung und des Seins auf. Paradoxerweise führt der Weg über Etappen des scheinbaren Werdens und Sichbewegens immer weiter in die Stille des Wirklichkeitsbildes hinein, bis die Metaphorik selbst im Kreise des Seins verschmilzt.

Wenn es also stimmt, wie vielfach angenommen wird, daß Parmenides einmal ein Pythagoreer war, kann man seinen vermutlichen ‚Abfall‘ als Folge, nicht nur irgendeiner lehrmäßigen Abweichung, sondern auch des griechischen Verlangens nach *kleos* verstehen. In diesem Kontext läßt sich auch sein Aufgeben der traditionellen Prosaform der jonischen Lehrschrift verstehen. Der Topos des Weges gehörte zur Mysteriendichtung wie auch zur säkularen Tradition des Gesangs, war also schon ‚berühmt‘. Im stärksten Kontrast zu seinem Gedicht steht die reine Anonymität der bacchischen Dichtung, ob sie ‚orphisch‘ oder ‚pythagoreisch‘ hieß, und die Namenlosigkeit aller *bacchoi* und *mystai* gegenüber dem ruhmvollen Weg, den sie ziehen.

Oxford

Barbara Feyerabend