

PSEUDOPHILOSOPHEN BEI LUKIAN IATROMAGIE UND TERATOLOGIE IN DEN ‚LÜGENFREUNDEN‘

Unter der Devise eines skeptischen Rationalismus ist Lukian von Samosata in der Mehrzahl seiner satirischen, von gedämpften Tönen spöttischer Ironie oder auch schärferen Hieben gezielter Polemik geprägten Schriften gegen Auswüchse, Entartungen, Verfälschungen und traditionelle Verkrustungen auf dem gesamten Gebiet rhetorischer, literarischer, religiöser und philosophischer Aktivitäten seiner Zeit, des zweiten Jahrhunderts n.Chr., zu Felde gezogen¹. Dabei spielt der Begriff des *ψεῦδος*, des nicht der Wahrheit Entsprechenden, eine erhebliche Rolle. Einige seiner Werke enthalten ihn bereits in ihren Titeln: Im *Ψευδολογιστής* wendet sich der Autor, selbst mit der Redekunst durchaus vertraut, gegen den Rigorismus hyperattizistischer Rhetorik². Der *Ἀλέξανδρος ἢ Ψευδόμαντις* entlarvt die Gaukeleien und Täuschungsmanöver des ‚Lügenpropheten‘ Alexander von Abunoteichos³. Mit dem *Ψευδοσοφιστής ἢ Σολοικιστής* mokiert sich der gebürtige Orientale, der das Griechische erst auf der Schule erlernt hatte, gleichwohl aber die formalen Feinheiten der *Epideixis* bestens beherrschte, wie die *Μυῖα*, sein Enkomion auf die Fliege, erweist⁴, über die stilistischen Spitzfindigkeiten und Empfindlichkeiten gegenüber sprachlichen Verstößen⁵ in den Erzeugnissen der sogenannten ‚Zweiten Sophistik‘⁶. Seine *Ἀληθῆ Διηγήματα* sind, wie er selbst am Anfang betont, „in Wahrheit unwahr“ (ver. hist. 1, 4 *ἀληθεύσω λέγων ὅτι ψεύδομαι*) und entwerfen die illusionären Bilder romanhafter phantastischer Reisen⁷, bewegen sich persiflierend auf den

¹ Vgl. A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern 1957/58, 759–763.

² Vgl. H. Hommel-K. Ziegler, *Rhetorik, Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike 4*, 1972, 1402.

³ O. Weinreich, *Alexander der Lügenprophet und seine Stellung in der Religiosität des II. Jh. n.Chr.*, in: *NJbb* 47, 1921, 129–151; A.D. Nock, *Alexander von Abunoteichos*, in: *CQ* 22, 1928, 160–162; M. Caster, *Études sur Alexandre ou le faux prophète de Lucien*, Paris 1938 (Text und Kommentar); J. Annequin, *Recherches sur l’action magique et ses représentations*, Paris 1973, 101–106; C.P. Jones, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge/Mass.-London 1986, 133–148.

⁴ J. Martin, *Antike Rhetorik. Technik und Methode* (Handbuch der Altertumswissenschaft II 3), München 1974, 203.

⁵ H. Lausberg, *Elemente der literarischen Rhetorik*, München 1963, 45. 49.

⁶ M. Clarke, *Die Rhetorik bei den Römern*, Göttingen 1968, 167–168. Vgl. Jones (wie Anm. 3) 101–116.

⁷ W. Fauth, *Utopische Inseln in den ‚Wahren Geschichten‘ des Lukian*, in: *Gymnasium* 86, 1979, 42–44.

Spuren der ποικίλα ψεύσματα (ver. hist. 1, 2) von Dichtern, Geschichtschreibern und Philosophen der Vergangenheit⁸.

Philosophen aller drei Hauptschulrichtungen (Stoiker, Peripatetiker, Akademiker) der lukianischen Gegenwart sind in seinen Φιλοφουδεῖς ἢ Ἀπιστῶν unter anderen um das Krankenbett des Eukrates, eines ihrer Zunftgenossen, versammelt, um dem von Podagra Geplagten ihre Teilnahme zu bekunden und ihn durch Gespräche aufzumuntern. Doch sie sollten wohl, einschließlich des Patienten, besser als Pseudophilosophen betrachtet werden, da sie allesamt, laut Auskunft des vom Autor instituierten Gewährsmannes Tychiades⁹ an seinen Dialogpartner Philokles, statt tiefgründiger Betrachtungen über Sinn und Stellenwert körperlicher Leiden und ihre Relativierung durch die Kraft des νοῦς sich – Eukrates allen voran – darin gefielen, ἄπιστα καὶ μυθώδη auszukramen und πολλὰ τεράστια καὶ ἀλλόκοτα vorzubringen (Philops. 5).

Nicht ohne Absicht und mit rhetorischem Spürsinn für die Pointe hat Lukian seine Darstellung nach dem Muster des platonischen Dialogs mit Rahmenkomposition angelegt und um den fußkranken Eukrates ein Szenarium gleich dem der Kerkerzene des ‚Phaidon‘ aufgebaut¹⁰. Aber die Schmerzen an den Beinen des Sokrates rührten nicht von der Gicht her, sondern von seinen Fesseln. Nachdem sie ihm kurz vor seinem Tode abgenommen worden waren, läßt ihn Platon die durch das Zurückströmen des Blutes in die abgestorbenen Glieder den vorhergehenden körperlichen Schmerz allmählich ablösende Annehmlichkeit aussprechen (60 bc), übrigens durchaus im Einklang mit dem eigenartigen Umstand, daß sich – angesichts seines bevorstehenden gerichtlich verordneten Hinscheidens – der um ihn versammelten Schüler und Freunde schon vorher ein seltsames stimmungsmäßiges Gemisch von Freude und Trauer bemächtigt hatte (59 a). Und während der ebenfalls absichtlich von Lukian mit einem an ‚Sokrates‘ anklingenden Namen ausgestattete Eukrates samt seinen Besuchern sich in superstitiösen Rezepten und abenteuerlichen Geschichten von übernatürlichen Remedien oder magischen Prozeduren aller Art ergeht, führt der platonische Sokrates angesichts der bevorstehenden Exekution

⁸ Jones (wie Anm. 3) 53. – Zu Homer s. W. Fauth, Mythische Metamorphosen in der homerischen Dichtung, in: Poetica 7, 1975, 235–268; D. Page, Folktales in Homer's Odyssey, Cambridge/Mass. 1973; zu Hesiod s. E. Heitsch (Hrsg.), Hesiod, Darmstadt 1966 (WdF 44); zu Herodot s. W. Aly, Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen, Göttingen 1921, 228–263; vgl. W. Fauth, Zum Motivbestand der platonischen Gygeslegende, in: RhM N.F. 113, 1970, 1–42; zur alten Komödie s. W. Fauth, Kulinarisches und Utopisches in der griechischen Komödie, in: WSt 86 (N.F. 7), 1973, 54–61.

⁹ Über die Symbolik des Namens im Zusammenhang mit der Tyche bei Lukian s. Jones (wie Anm. 3) 46. 51. – Nach J. Schwartz, Biographie de Lucien de Samosate, Bruxelles 1965 (Collection Latomus 83), 146 repräsentiert Tychiades die Position des von Lukian geschätzten Epikureismus. – Nicht zugänglich: B. Galerikina, Les conceptions philosophiques de Lucien, in: DVI 98, 1966, 166–172.

¹⁰ Vgl. Jones (wie Anm. 3) 46–47; J. Bompaigne, Lucien écrivain. Imitation et création, Paris 1958, 309–310.

durch den Schierlingsbecher mit den Anwesenden ein Gespräch über die Unsterblichkeit der Seele und die Haltung von „wahren Philosophen“ (ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες) zum Tode als dem Ende aller leiblichen Beschwerden (67 e). Nach dem Trunk des Giftes mit seiner eigentümlichen Wirkung des allmählichen Erkaltsens und damit Gefühlloswerdens der Glieder von den Füßen her erteilt er seinen Schülern den Auftrag, dem Heilgott Asklepios als dem Erlöser von allen physischen Leiden ein Dankopfer darzubringen (117 d–118 a)¹¹.

Die ethisch fundierte, dialektisch-kritische Suche nach der Wahrheit bis zum letzten Augenblick im ‚Phaidon‘, durch einen mit großen Jenseitsvisionen ausgestatteten Schlußmythos überhöht, hat wenig gemeinsam mit dem rationalistischen Wahrheitsfanatismus des Tychiades in den ‚Lügenfreunden‘ Lukians. Denn hier wird im Rahmendialog zwischen jenem und Philokles das zum Abwenden von Schaden oder Gefahr eingesetzte *ψεῦδος*, die pragmatisch angewandte Lüge, akzeptiert, ja sogar gelobt, wobei die listigen Tarnungen und Irreführungen des homerischen Odysseus¹² als Paradigma dienen; verdammt werden dagegen die Erfinder und Erzähler fiktiver Begebenheiten, die ohne praktischen Nutzen die Lüge höher schätzen als die Wahrheit (Philops. 1)¹³, anscheinend aus „Unverstand“ (ἄνοια), wie Philokles meint (Philops. 2). Doch zu ihnen zählen eben auch verständige und wegen ihrer Einsicht angesehene Leute, dabei weniger die erwähnten ‚Philosophen‘ des Eukrates-Kreises, sondern vielmehr die alten Dichter und Geschichtsschreiber: Homer, Herodot und Ktesias mit ihren Imaginationen von Giganten, Mischwesen, verwandelten Göttern und Heroen.

Das Wort *ψεῦδος* oder *ψεῦσμα* erhält demnach einen anderen Begriffsgehalt: Es handelt sich nicht um Lüge im Sinne von zweckbestimmtem Verhehlen oder Verdrehen der Wahrheit, sondern um mythische Inventionen aus Lust am Fabulieren ohne irgendeinen Nutzeffekt. Die Empörung des Tychiades hat also keine moralischen Ursachen, sondern richtet sich gegen die *Φιλοψευδεῖς* als Vertreter der Thaumasiologie und Deisidaimonie in einer Epoche weltanschaulicher Konfusionen. Zwar hatte schon Platon Kritik an Homers Mythologie (wie an der des Aischylos) geübt (Polit. II 383 a-c; III 386 c–387 c; X 598 d–599 e), aber eben unter ethisch-pädagogischer Perspektive, ohne sich zu scheuen, selbst zum Verfasser großer mythischer Panoramen zu werden, um Metaphysisches und Eschatologisches aussagbar zu machen¹⁴, und Aristoteles (Poet. 1452 a, p. 16–17 Kassel) rechnet die Erzählung von der Statue des Mitys in Argos, die den an dessen Tod Schuldigen bestrafte, indem sie ihn beim Betrachten umfallend erschlug, zu den ‚besseren Mythen‘, weil er das Paradoxon der schauerhaften und zugleich wundersamen Bege-

¹¹ E. Schmalzriedt, *Phaidōn*, Kindlers Literatur Lexikon VI, Weinheim 1981, 7432–7433.

¹² Vgl. W. Eisenberger, *Studien zur Odyssee*, Wiesbaden 1973 (Palingenesia 7), 330.

¹³ Allgemein zu Lukians Kritik an den Philosophenschulen V. Gazza, *Luciano di Samosata e la polemica sulla filosofia*, in: RIL 138, 1955, 373–414.

¹⁴ W. Hirsch, *Platons Weg zum Mythos*, Berlin/New York 1971.

benheit ausdrücklich sanktioniert¹⁵. Der Tychiades des Lukian muß dagegen den Bericht des Eukrates von den gespenstischen Umtrieben, aber auch heilsamen Fähigkeiten der Statue des korinthischen Feldherrn Pellichos in seinem Hause (Philops. 18–19) zu den *δείματα καὶ ἀλλόκοτα μυθολογήματα* (Philops. 37) rechnen, von mirakelauskramenden Greisen gutgläubigen Halbwüchsigen aufgetischt, so daß sie für den Rest ihres Lebens der Dämonenfurcht verfallen sind¹⁶.

Aber die Aretalogien und Teratologien drücken eben der paradoxographischen und romanhaften Literatur jener Spätepocher ihren Stempel auf¹⁷, und die prononcierte Antipathie des Tychiades ihnen gegenüber erscheint mit ihrer unverblühten, aggressiven Ausdrucksweise überzogen im Vergleich zu den leiseren und leichteren Tönen skeptischer Relativierung der Mär von einem der Apotheosis des Herakles auf dem Oita assimilierten Aufflug des geläuterten Philosophen zum Himmel in Lukians ‚Hermitimos‘ (7–8. 70–71)¹⁸. Sie ähnelt mehr dem im ‚Ikaromenippos‘ aus der heiter-satirischen Seifenblase vom dädalischen Flug des Kynikers Menippos von Gadara durch den Luftraum über die Stationen der Himmelskörper bis zum Sitz des Zeus entwickelten Unterfangen, von olympischer Warte das leere und widersprüchliche Geschwätz der Philosophen über das Weltgebäude zu prüfen und ad absurdum zu führen (Icarom. 4–9. 29–32)¹⁹. Denn dort wird mit Hilfe eines längst seiner religiösen Basis, somit auch seiner Existenzgrundlage beraubten mythischen Götterensembles in rigoroser Schärfe der Nimbus jener entlarvt, die sich Philosophen nennen, obwohl sie – nach dem Urteil des Lukianischen Zeus – nichts anderes sind als ein *γένος ... ἀργὸν φιλότικον κενόδοξον ὀξύχολον ὑπόλιχρον ὑπόμωρον* (Icarom. 29). Wenn nämlich Menipp, der geistige Ziehvater Lukians, in seiner Aporie bezüglich des Kosmos, seiner Entstehung und seiner Ordnung die angeblichen Koryphäen unter ihnen um Rat anging, mußte er erleben, daß sie, statt seine Unwissenheit zu beheben, ihn vollends verwirrten mit ihrem Gerede von Elementen, Urgründen, Atomen, Materien und Ähnlichem mehr, wobei jeder dem anderen widersprach, gleichwohl aber versuchte, ihn für seine jeweilige Anschauung einzunehmen (Icarom. 5)²⁰.

¹⁵ K. Kerényi, Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Darmstadt 1962, 5 u. Anm. 25; vgl. O. Weinreich, Antike Heilungswunder Gießen 1909 (RVV 8, 1), 137–161.

¹⁶ Vgl. Bompaire (wie Anm. 10) 465. 498. – Zur Pellichos-Episode s. Jones (wie Anm. 3) 49 mit Verweis auf heilende Statuen (Lucian. deor. conc. 12; Pausan. 6,5,4–9. 11,2–9; Athenag. leg. 26,3–4; C.P. Jones, Neryllinus, in: CPh 80, 1985, 40–45).

¹⁷ Kerényi (wie Anm. 15) 4–5 u. Anm. 22.

¹⁸ V. Longo, Luciano e l'Ermitimo, Genua 1964.

¹⁹ I. Bruns, Lucians philosophische Satiren, in: RhM 43, 1888, 190–196; R. Helm, Lukian und Menipp, Leipzig/Berlin 1906, 80–114. – Über das Verhältnis Lukians zu Menipp s. Jones (wie Anm. 3) 152–153. – Über die gedankliche Verwandtschaft mit den ‚Philopseudeis‘ bezüglich der *ἀπίστα* s. Schwartz (wie Anm. 9) 71.

²⁰ Vgl. Helm (wie Anm. 19) 80–114.

Geht es hier um das Abwerten haltloser und kontroverser kosmologischer Spekulationen von bramarbasierenden Vertretern diverser philosophischer Schulrichtungen (Icarom. 29), wobei das abstoßende, verwahrloste Äußere ihren verstiegenen Faselien über ‚Gott und die Welt‘ adäquat erscheint, so sind Eukrates und seine Gäste als ebensolche Vertreter auf das inferiore Niveau von magischer Quacksalberei, von Spuk- und Wundergeschichten abgesunken. Obwohl sich der Arzt Antigonos unter ihnen befindet (Philops. 6), gibt der Peripatetiker Kleodemos bei der Ankunft des Tychiades bzw. unmittelbar danach ein Rezept gegen Podagra aus dem Reservoir des vulgären Heilzaubers²¹ zum besten, indem er empfiehlt, mit der linken Hand den Zahn einer nach ritueller Vorschrift getöteten Spitzmaus aufzuheben und, in ein Stück frisch abgezogener Löwenhaut gebunden, um die kranken Füße zu wickeln; das werde den Schmerz unverzüglich beseitigen (Philops. 7). Wenn der Stoiker Deinomachos dagegenhält, es müsse vielmehr das Fell einer jungen, jungfräulichen Hirschkuh sein, so löst das zwar einen Disput zwischen beiden hinsichtlich der iatromagischen Potenz des Löwen einerseits, der größeren Schnelligkeit des Löwen oder der Hirschkuh andererseits aus²², verbleibt aber, nachdem man sich eingedenk der Autorität eines „weisen Libyers“ (Λίβυς ἀνὴρ σοφός) auf den Löwen geeinigt hat, gleichwohl innerhalb des naiven Blickfeldes eines magischen Analogieprinzips, wonach der Mäusezahn als Symbol des nagenden Schmerzes von dem ihn umhüllenden Fell des schnellfüßigen Tieres eingebunden und geschwind davongetragen wird²³.

*

Das Verfahren der ‚Entfernung‘ gilt in der Antike trotz individueller Varianten unverändert: Neben apotropäischen Sprüchen gegen Fuß- und Gliederschmerzen²⁴ gibt es Anweisungen zum Kurieren von Magenweh durch in Schaf- oder Ziegenfell gewickelte, aus der linken Seite des Maules genommene Hyänenzähne (Plin. nat. hist. 28,95 p. 79/71 König) oder von Lähmung durch den in Gazellenhaut eingebundenen Schwanz einer Riesenschlange (Plin. nat. hist. 30,91 p. 170/171 König)²⁵.

²¹ Vgl. H.D. Betz, Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen (TU 76), Berlin 1961, 150. – Ähnliche Rezepte bieten die Zauberpapyri (PGM VII 194–214. 219–222; K. Preisendanz-A. Henrichs, Papyri Graecae Magicae 2, Stuttgart 1974, 8–10).

²² Einzelheiten bei O. Herzig, Lukian als Quelle für die antike Zauberei, Würzburg 1940, 20–22.

²³ Annequin (wie Anm. 3) 53–54.

²⁴ Varro, de re rust. 1,2,27; Marc. Emp. de medicam. 15,101; vgl. W. Fauth, Carmen Magicum. Das Thema der Magie in der Dichtung der römischen Kaiserzeit, Frankfurt a.M./Berlin/Bern 1999 (Studien zur Klassischen Philologie 114), 16–18.

²⁵ Mehr oder weniger gut vergleichbare Stellen aus der Rezeptsammlung des Plinius Maior (nat. hist. 28–30) verzeichnet Jones (wie Anm. 3) 47 und n. 6.

Und wenn bei Lukian Hermes die Kurzsichtigkeit des Charon mit einem als Inkantation (ἐπιφθῆ) verwendeten Zweizeiler aus Homers ‚Ilias‘ (5, 127–128) behebt (Char. 6–7)²⁶, es also dem Helios (Eur. Hec. 1068–1069) in der magischen Medizin gleichtut²⁷, so läßt das „tragikomische Drama“ (Wieland) Ποδάγρα die zur machtvollen Göttin emporstilisierte Gicht versichern, weder göttliche Ärzte noch von Menschenhand zubereitete Pharmaka vermöchten ihr beizukommen, sollten auch alle nur denkbaren Mixturen und Dekokte, darunter solche von Spitzmäusen, gegen sie aufgeboten werden:

ἔψουσι φρύνους, μυγαλάς, σαύρας, γαλάς.
 βατράχους, υαίνας, τραγελάφους, ἀλώπεκας.
 ποῖον μέταλλον οὐ πεπείρασται βροτοῖς,
 τίς οὐχὶ χυλός, ποῖον οὐ δένδρου δάκρυ;
 ζώων ἀπάντων ὅστᾶ, νεῦρα, δέρματα,
 στέαρ, αἷμα, μύελος, οὔρον, ἀπόπατος, γάλα²⁸

(Lukian. Podagr. 163–168).

Während also Lukian an anderer Stelle und in einer anderen, poetischen Diktion die angeblichen Heilmittel aus der Hexenapotheke auf witzige, hyperbolische Weise abqualifiziert, bildet unter den philosophischen ‚Lügenfreunden‘, die es nun ihrerseits für ἄνοια (Philops. 8) halten, wenn Tychiades derartige Zauberlieder und -praktiken als Medikamente in Frage stellt, nur der Arzt Antigonos eine rühmliche Ausnahme mit seinen der medizinischen Kunst entsprechenden, jedoch von Eukrates anscheinend kaum beachteten diätetischen Empfehlungen²⁹. Die anschließende Streiterei zwischen Kleodemos und Deinomachos einerseits, dem alle Quacksalberei als nutzlos ablehnenden Tychiades andererseits (Philops. 8–10) bringt zutage, daß die selbstgefälligen Jünger des Aristoteles und des Zenon borniert genug sind, alten Weibern das Vertreiben von Fieberanfällen, das Beseitigen von Geschwüren und das Heilen von Tumoren zuzutrauen³⁰, daß der unerschrocken und mit sarkastischer Schärfe dagegenhaltende, überlegen sich dünkende Skeptiker aber alles das als „Altweibermärchen“ (Philops. 9), γῶων μῦθοι³¹, verwirft.

²⁶ J.B. Bauer, Die SATOR-Formel und ihr Sitz im Leben, in: ADEVA-Mitteilungen 31, 1972, 13.

²⁷ Herzog (wie Anm. 22) 19–20 u. Anm. 55; W. Fauth, Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike, Leiden/New York/Köln 1995 (Religions in the Graeco-Roman World 125), XX; vgl. R. Heim, Incantamenta Magica Graeca, in: JbklPh Suppl. 19, 1892, 496.

²⁸ IV p. 8 MacLeod. Vgl. G. Petzl, Lukians Podagra und die Beichtschriften Kleinasians, in: Metis 6, 1991, 131–145.

²⁹ Auch Galen. de simpl. med. temp. 6 (11,792–793 Kühn) verwirft Zaubermittel in der Medizin. Vgl. Jones (wie Anm. 3) 47.

³⁰ J.C. Baroja, Die Hexen und ihre Welt, Stuttgart 1967, 40–41.

³¹ Der Ausdruck ist, genau genommen, inkorrekt; denn ‚Altweibermärchen‘ als erfundene Geschichten alter Frauen gehören nicht in den Heilzauber, sondern in den Bereich der Kinderstube („Ammenmärchen“) und sind mit ihrem Zweck der Unterhaltung oder der Ab-

Damit ist der Anschluß an den Pseudos-Begriff wiederhergestellt; denn das Anpreisen von Hexensprüchen und das Vertrauen auf Vettelsalben oder -sudeleien bedeutet dem Verfechter der *Ratio* Betrug beziehungsweise Selbstbetrug, weswegen die ‚Philosophen‘ diesem groteskerweise vorwerfen, nicht an Götter zu glauben (Philops. 10), weil er die Wirksamkeit „heiliger Namen“ (ιερω̄ν ὀνομάτων) nicht anerkenne, obwohl Tychiades deutlich genug mit der Wendung ὄνομα θεσπέσιον ἢ ῥῆσιν βαρβαρικῆν (Philops. 9) auf die *nomina abscondita* obskurer Zauberformeln gezielt hatte³², die medikative Macht des Gottes Asklepios und seiner ‚Söhne‘ aber durchaus anerkennt (Philops. 10)³³.

Die anschließend von dem Akademiker Ion vorgetragene Wundergeschichte (Philops. 11) unterbricht den heftigen Wortwechsel für eine kurze Weile, hält thematisch aber insofern Kontakt zum Vorhergehenden, als sie das Kurieren eines Schlangenbisses und die Vertilgung von giftigen Nattern zum Gegenstand hat (Philops. 11–12): Die durch das Gift einer Schlange an Fuß und Bein des Winzers Midas hervorgerufenen Krankheitssymptome gleichen bis zu einem gewissen Grade der Gicht, doch besteht infolge des septischen Charakters der von Schwellung, Verfärbung, Fäulnis und Atemnot begleiteten Intoxikation unmittelbare Lebensgefahr³⁴. Bei Ailian (de animal. 1,54) heißt es, man kenne zwar Tränke gegen Schlangenbiß, der einer ägyptischen Kobra (ἄσπίς) sei jedoch unheilbar, und schlimmer als dieses Untier sei lediglich eine Giftmischerin vom Schlage der Medeia und der Kirke, da jenes durch sein Zubeißen vergifte, diese aber allein schon durch magische Berührung zu töten vermöchte³⁵. Danach erscheint es nur folgerichtig, wenn zum Sanieren der lebensgefährlichen Affektion des Knechtes auf dem Gut von Ions Vater ein Magier, und zwar „ein Chaldäer aus Babylon“ (Philops. 11 ἄνδρα Βαβυλωνίων τῶν Χαλδαίων), herbeigeholt wurde; noch näher hätte es allerdings wohl gelegen, sich an einen solchen aus dem Lande des zuvor als Experten herangezogenen Libyers zu wenden, da der Exkurs des neunten Buches von Lucans Bürgerkriegsepos das Grenzgebiet Libyens als den Tummelplatz aller von Medusa her-

schreckung phantastisches ψεῦδος. Er wäre nur angebracht, wenn damit ‚Märchen über die Heilkünste alter Weiber‘ gemeint wäre; aber das würde voraussetzen, daß die alten Frauen Fabeleien (μῦθοι) = Lügen (ψεῦδη) über ihre magischen Fähigkeiten selbst verbreiten würden.

³² Vgl. A. Abt, Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei, Gießen 1908 (RVV 4,2), 115–117; Herzig (wie Anm. 22) 9–10.

³³ Annequin (wie Anm. 3) 49–50. – Zur Verbindung von Magie und göttlicher Hilfe gegen Gift von Schlangen und Skorpionen s. A. Moret, Horus Sauveur, in: RHR 72, 1915, 213–287.

³⁴ W. Morel, Iologica, in: Philologus 83, 1928, 345–389; J.A. Oliver, Snakes in Fact and Fiction, New York 1959; Betz (wie Anm. 21) 34; W. Richter, Schlange, Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike 5, 1975, 13–16.

³⁵ Vgl. Betz (wie Anm. 21) 36–37; Fauth (wie Anm. 24) 117.

kommenden Giftschlangen beschreibt (de bello civ. 9,700–733)³⁶. Aber der Chaldäer, eigentlich der bekannten Gilde von Astrologen und Wahrsagern zuzurechnen³⁷, vermochte laut Ion nicht nur das Gift aus dem Bein des Midas vermittels einer Beschwörung und eines um den Fuß gebundenen Splitters vom Grabstein einer verstorbenen Jungfrau³⁸ zu extrahieren, sondern bei anderer Gelegenheit nach einer kathartischen dreifachen *circumambulatio*³⁹ des Feldes mit Feuer und Schwefel sowie dem Aufsagen von sieben heiligen *nomina apocrypha* aus einem alten Zauberbuch (Philops. 12)⁴⁰ das gesamte solchermaßen herbeigezogene Reptiliengezücht durch Anhauchen zu verbrennen⁴¹. Ein solches Verfahren des Herbeiziehens und Verbrennens findet sich übrigens auch in der von Hieronymus verfaßten legendarischen ‚Vita des heiligen Hilarion‘ (c. 39), wo der bejahrte Gottesmann für eine menschen- und tierverschlingende Riesenschlange (*boas*) einen Scheiterhaufen errichten läßt, zu Christus betet, dann das Monstrum herbeiruft und hinaufzukriechen zwingt, Feuer legt und es vor aller Augen auf dem Holzstoß zu Asche verglühen läßt⁴².

³⁶ W. Ehlers (Hrsg.), Lucanus, Bellum civile. Der Bürgerkrieg, München 1973, 556; vgl. O. Phillips, Singing Away Snakebite. Lucan's Magical Cures, in: M. Meyer-P. Mirecki (Eds.), Ancient Magic and Ritual Power, Leiden/New York/Köln 1995 (Religions in the Graeco-Roman World 129), 391–400. – Übersicht über die griechischen (und ägyptischen) Schlangennamen bei Chr. Leitz, Die Schlangennamen in den ägyptischen und griechischen Giftbüchern, Wiesbaden 1997 (AbhMainz 1997, 6).

³⁷ Th. Hopfner, Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber II 1, Frankfurt a.M. 1924 (Amsterdam 1983), 25–28 (Lit.); Herzig (wie Anm. 22) 23. – Der Zusammenhang von Astrologie und Magie dargestellt bei F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Darmstadt 1959⁴, 162–177.

³⁸ Vgl. E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum, Gießen 1910 (RVV 6), 54–55; Herzig (wie Anm. 22) 24.

³⁹ A. Hildebrandt, Circumambulatio, in: Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde 13/14, 1911, 3–5; S. Eitrem, Opferritus und Vopfer der Griechen und Römer, Kristiania 1915 (Hildesheim/New York 1977), 21–22; E.F. Knuchel, Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch, Bonn 1919; W. Pax, Circumambulatio, RAC 3, 1957, 143–152; W. Brashear, Zaubertexte, in: APF 36, 1990, 64 (Lit.).

⁴⁰ Herzig (wie Anm. 22) 10; Betz (wie Anm. 21) 154 Anm. 4; O. Böcher, Dämonenfurcht und Dämonenabwehr, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1970 (BWANT 90), 175.

⁴¹ Herzig (wie Anm. 22) 24–25; Betz (wie Anm. 21) 174–175; Böcher (wie Anm. 40) 220; Jones (wie Anm. 3) 48 (mit Hinweis auf die Parallele bei L. Radermacher, Lucian Philopseudes Cap. 11 und 24, in: RhM N.F.60, 1905, 315–317); vgl. Bompaine (wie Anm. 10) 458; M.P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion 2, München 1961, 521; Brashear (wie Anm. 39) 54–55 (Lit.).

⁴² PL 23,29–54; M. Fuhrmann, Christen in der Wüste. Drei Hieronymus-Legenden, Zürich/München 1983, 72–73 (Übs. u. Lit.); vgl. R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, Leipzig 1906, 3–4; H. Kech, Hagiographie als Unterhaltungsliteratur. Studien zum Phänomen des Erbaulichen anhand der Mönchsviten des hl. Hieronymus, Göttingen 1977; G. Baudy, Die Wiederkehr des Typhon, in: JbAC 35, 1992, 70.

*

Die von beißender Ironie durchtränkte Reaktion des Tychiades auf die Reminiszenz des Ion an den viperbezwingenden Babylonier provoziert Kleodemos zu einer Antwort, welche die Heilung seines eigenen früheren Unglaubens (Philops. 13), also gewissermaßen seine Konversion zur Wundergläubigkeit aufgrund der Autopsie eines fliegenden, über das Wasser und durch das Feuer spazierenden Hyperbo-reers⁴³ mit der Aufzählung von dessen weiteren magischen Kunststücken rechtfertigt, ihm zufolge samt und sonders anlässlich eines Liebeszaubers dargeboten (Philops. 13–14). Damit erscheint der Bezug zur Ausgangssituation aufgegeben, es sei denn, man wollte den Zustand des Verliebten als Krankheit definieren⁴⁴. Jedenfalls behauptet der Peripatetiker, sein ehemaliger Schüler Glaukias, infolge der Leidenschaft für die schöne Chrysis im Studium arg behindert, habe sich hilfesuchend an ihn gewandt, und er habe „den hyperboreischen Zauberer“ (τὸν Ὑπερβόρειον ἐκείνον μάγον) gegen entsprechende Bezahlung dazu gebracht, folgende geheimen Handlungen vorzunehmen: nach Ausheben einer Grube bei Vollmond um Mitternacht⁴⁵ den unlängst verstorbenen Vater des Glaukias heraufzuzitieren⁴⁶, damit er – wenn auch widerstrebend – der Liaison zustimme, ferner die unterweltliche Hekate, von Kerberos begleitet, aus der Tiefe und umgekehrt die himmlische, nacheinander dreierlei Gestalt (Frau – Kuh – Hund)⁴⁷ annehmende Selene aus der Höhe herabzuholen⁴⁸, schließlich einen kleinen Eros aus Lehm zu formen und ihn mit dem Auftrag entfliegen zu lassen, die Chrysis herzubringen. Nachdem diese unverzüglich erschienen sei und die Liebeswünsche des Glaukias bis zum Anbruch des Tages er-

⁴³ E. Rohde, *Psyche* 2, Darmstadt 1961, 90–91; Herzig (wie Anm. 22) 11; Betz (wie Anm. 21) 166–168; vgl. R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983, 209.

⁴⁴ Liebe als Krankheit: W. Fauth, *Hippolytos und Phaidra I*, Wiesbaden 1958 (Abh. Mainz 1958, 9), 14–16; H. Funke, *Liebe als Krankheit*, in: 3. Kolloquium der Forschungsstelle für europäische Lyrik des Mittelalters, Tübingen 1990, 11–30; D. Martinez, 'May she neither eat nor drink': Love Magic and Vows of Abstinence, in: M. Meyer-P. Mirecki (Eds.), *Ancient magic and Ritual Power*, Leiden/New York/Köln 1995 (*Religions in the Graeco-Roman World* 129), 356–357.

⁴⁵ Zum Mond in der Magie s. Abt (wie Anm. 32) 197–199; S. Lunais, *Recherches sur la Lune I: Les auteurs latins*, Leiden 1979 (EPRO 72), 223–229.

⁴⁶ Nekromantie bei Vollmond: Heliod. *Aeth.* 6,14. Vgl. Herzig (wie Anm. 22) 16–17 u. Anm. 44. – Zur Totenbeschwörung bei Lucan s. W. Fauth, *Die Bedeutung der Nekromantie-Szene in Lucans Pharsalia*, in: *RhM N.F.* 118, 1975, 338–340; bei Apuleius s. zuletzt W. Fauth, *Magie und Mysterium in den Metamorphosen des Apuleius*, in: *Chartulae. Festschrift für Wolfgang Speyer*, Münster 1998 (*JbAC Erg.* Bd. 28), 136. – Reichhaltige Literatur zum Nekydaimon bei Brashear (wie Anm. 39) 53–54.

⁴⁷ Jungfrau-, Rinder- und Hundekopf bei der (mit Selene verschmolzenen) Hekate: PGM IV 2118–2123. K. Preisendanz-A. Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* 1, Stuttgart 1973, 136.

⁴⁸ Hekate-Selene im erotischen Zubringezauber: PGM IV 2708–2784. Preisendanz-Henrichs (wie Anm. 47) 158–161.

füllt habe, sei beim Hahnenschrei zur Morgenröte der ganze magische Spuk verschwunden und auch Chrysis wieder fortgeschickt worden⁴⁹. Auffällig ist hier die nekrodämonische, infernale und nächtlich-düstere Einfärbung des magischen Spektakels –, eine Art Vorklang zu dem ab Kap. 22 aufkommenden hypochthonischen Szenarium.

*

Im Vergleich zu dieser tellurischen und uranischen Phantasmagorie nimmt sich der Einsatz einer „nützlichen syrischen Hexe“ (χρησίμη φαρμακίς, Σύρα τὸ γένος) in den Ἑταιρικοὶ Διάλογοι Lukians (4,4) weit weniger aufwendig aus, nicht nur in materieller Hinsicht, sondern auch, was die rituelle Praxis angeht: Zu den Begleitrequisiten ihrer ἐπωδαί gehören lediglich etwas Salz, sieben Obolen, ferner Schwefel, eine Fackel und ein Mischkrug Wein, von der Hexe selbst getrunken, sowie ein Objekt aus dem Besitz des Mannes (Kleider, Schuhe oder Haare); das wird aufgehängt und mit dem Schwefel geräuchert; das Salz wird ins Feuer gestreut, dazu die Namen der beiden erotischen Kontrahenten (Phanias und Bakchis) gesprochen (4,5). Dann schließt sich unter Schwingen eines Zauberrades die Inkantation an, bestehend aus fremdartigen, schaudereinflößenden Namen⁵⁰. Der Erfolg stellt sich so gleich ein, indem Phanias sich mit Phoibis, seiner neuen Geliebten, entzweit und wieder der Bakchis zuwendet, die nun, um ihn für immer der Rivalin abgeneigt zu machen, nach Anweisung der Syrerin buchstäblich, wenn auch ‚verkehrt‘, in deren Fußstapfen tritt, um damit gleichsam ‚auf sie zu treten‘ (ἐπιβέβηκά σοι καὶ ὑπεράνω εἰμί)⁵¹.

Die syrische Hexe der Lukianischen ‚Hetärogenespräche‘ erhält in den Φιλοψευδοεῖς herkunftsmäßig ein (allerdings kostspieligeres) männliches Äquivalent, einen „Syrer aus Palästina“ (Philops. 16 Σύρον τὸν ἐκ τῆς Παλαιστίνης), von den Pseudophilosophen als Sachverständiger für die Technik des Befreiens der Besessenen und Mondsüchtigen von ihren Dämonen präsentiert⁵². Die mit einem Dialog zwischen dem Hexenmeister und dem griechisch oder barbarisch redenden bösen Geist über dessen Herkunft, Identität und die Weise seines Eindringens in den Kör-

⁴⁹ Siehe insgesamt Herzig (wie Anm. 22) 15–19 Anm. 50 mit Hinweis auf L. Radermacher, Cyprian der Magier, in: ARW 21, 1922, 233–234.

⁵⁰ Vgl. M. Siebourg, Ein gnostisches Goldamulett aus Gellep, in: BJ 103, 1898, 141; W.M. Brashear, The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography, ANRW II 18,5, Berlin/New York 1995, 3429–3438.

⁵¹ Herzig (wie Anm. 22) 12–15 (Lit.).

⁵² Vgl. Abt (wie Anm. 32) 272–273; J. Tamborino, De antiquorum daemonismo, Gießen 1909 (RVV 7,3), 16. 38–39. 67–68; Herzig (wie Anm. 22) 22–23; Böcher (wie Anm. 40) 169; W.D. Smith, So-called Possessions in Pre-Christian Greece, in: TAPhA 96, 1965, 403–426, hier 409; R. Kotansky, Greek Exorcistic Amulets, in: M. Meyer-P. Mirecki (Eds.), Ancient Magic and Ritual Power, Leiden/New York/Köln 1995 (Religions in the Graeco-Roman World 129), 246 und n. 7 (Lit.).

per verbundene Austreibung führt wieder näher an das Phänomen der Krankheit heran, wobei Merkmale der Epilepsie (Verdrehen der Augen, Schaum vor dem Mund) sich mit solchen der geistigen Verwirrung (glossolalisches Stammeln) verbinden, wird aber, dem Vorgehen des Syrsers (Inquisition, Beschwörung, Drohung)⁵³ und dem leibhaftigen Ausfahren des rauchschwarzen Teufels⁵⁴ nach, dem Bereich des auch aus christlichen Quellen bekannten Exorzismus zuzuweisen sein⁵⁵, wie ihn die *Πράξις γενναία ἐκβάλλουσα δαίμονας* des Pariser Papyrus (PGM IV 1227–1250) vorführt⁵⁶, während der scharfe Blick und der Befehl des Apollonios von Tyana den Dämon eines sich absonderlich gebärdenden und wirres Zeug redenden jungen Mannes ohne weitere magische Subsidiën dazu gezwungen haben soll, seinen obsessorsischen Gelüsten zu entsagen und sein Opfer freizugeben (Philostr. vit. Ap. 4,20)⁵⁷.

*

Der sichtbare Exodus des Dämons aus der leiblichen Hülle des von ihm okkupierten Jünglings bildet in den ‚Lügenfreunden‘ eine Art assoziatives Signal für den allmählichen Übergang der Gesprächs- und erzählthematik auf das teratologische Terrain der Geisterseherei (Philops. 17), so daß das therapeutische Moment zurücktritt und nur noch gelegentlich wieder auftaucht. Der von einem Araber erworbene, von einem Galgen stammende eiserne Ring samt der dazugehörigen *ἐπωδή πολώνυμος* dient dem Eukrates als Amulett bei seinen angeblich höchst zahlreichen übersinnlichen Begegnungen. Dem Eisenring von einer Fußfessel (PGM VII 628–641)⁵⁸ soll das Bild des Asklepios von Memphis (Imhotep)⁵⁹ eingraviert sein und er soll, am Zeigefinger der rechten Hand getragen, beim siebenmaligen Epiphaniegebel⁶⁰ an

⁵³ Vgl. Heim (wie Anm. 27) 476–478; Tambornino (wie Anm. 52) 77–81. 89.

⁵⁴ Tambornino (wie Anm. 52) 71–72; Betz (wie Anm. 21) 55 u. Anm. 7. 155–157.

⁵⁵ Orig. c. Cels. 7,9. Tambornino (wie Anm. 52) 16–54 (Belege). 89. 107–108; Betz (wie Anm. 21) 11–12; K. Thraede, Exorzismus, RAC 7, 1966, 55–56; H. Biedermann, *Medicina magica*, Graz 1972, 34; Jones (wie Anm. 3) 48. – Zu NT Luk. 11,14–15 und Mark. 12,22–24 s. R. Helms, *Gospel Fictions*, New York 1988, 72–73.

⁵⁶ Preisendanz-Henrichs (wie Anm. 47) 114–115. Vgl. die exorzistische Prozedur des Ägypters Pibeches (PGM IV 3008–3085; Preisendanz-Henrichs [wie Anm. 47] 170–171. 172–173).

⁵⁷ L.V. McCasland, *By the Finger of God. Demon Possession and Exorcism in Early Christianity in the Light of Modern Views of Mental Illness*, New York 1951, 115–117 (Vergleich zwischen Jesus von Nazareth und Apollonios von Tyana).

⁵⁸ Preisendanz-Henrichs (wie Anm. 21) 29; vgl. PGM IV 2130–2138; Preisendanz-Henrichs (wie Anm. 47) 138–139; Herzig (wie Anm. 22) 30–31; I. Goldziher, Eisen als Schutz gegen Dämonen, in: ARW 10, 1907, 41–46.

⁵⁹ H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, 322–324.

⁶⁰ Siebenzahl des Logos beim Ringzauber: PGM V 448–459; Preisendanz-Henrichs (wie Anm. 47) 196–197.

diesen Gott zum Bärengestirn (Ἄρκτος) emporgestreckt werden⁶¹, hat also attrahierende Wirkung und tangiert immerhin noch die Sphäre der Therapie, so wie der erfolg- und gunstverleihende Ring mit dem inskultierten Uroboros und Skarabäus (PGM XII 271–282), dämonisch Besessenen angesteckt, die augenblickliche Flucht des Unholds (τὸ δαιμόνιον) veranlaßt⁶². Prophylaktische, beschwörende und apotropäische Macht kann also dem magischen Metallrequisit innewohnen –, jedenfalls nach der Überzeugung aller von Tychiades so sehr verachteten und verspotteten Zaubergläubigen.

Die von Eukrates unmittelbar an seine mit dem schützenden Eisenring verbundenen Gespenstervisionen angeschlossene, oben bereits erwähnte Begebenheit von der in seinem Haus umherwandelnden Bildsäule des Pellichos (Philops. 18–20) setzt die zunehmende Tendenz zur ‚Ghost-Story‘ fort, wenn auch der korinthische ‚Heros‘ dem Eukrates ein rezidivierendes Fieber vertrieben, sich demnach als Arzt betätigt haben soll (Philops. 19)⁶³, andererseits den afrikanischen Haussklaven, einen frechen und pietätlosen Dieb seiner Opfergaben, angemessen zu peinigen wußte (Philops. 20)⁶⁴. Sogar der anfangs beim Erörtern der Podagra-Behandlung relativ vernünftig gezeichnete Arzt Antigonos schwenkt nun auf diese Linie ein, indem er versichert, bei ihm zuhause gehe die Bronzestatue des Hippokrates lärmend um und richte schlimmes Durcheinander unter seinen Arzneivorräten und -behältern an, wenn einmal die vor ihr brennende Lampe nicht nachgefüllt oder das gewohnte jährliche Opfer vergessen worden sei (Philops. 21). Mit der Pervertierung des berühmten Mediziners zum ‚Poltergeist‘ hat der kaum merkliche Übergang von der Iatromagie zur Gespenstermär einen sinnfälligen Ausdruck gefunden.

Die der Angabe des gichtgeplagten Hausherrn gemäß fünf Jahre zuvor erfolgte persönliche Waldbegegnung mit der gigantischen, fackel- und dolchbewehrten, von ihren schwarzen, struppigen Hunden begleiteten Hekate, einem drachenfüßigen und schlangenhaarigen Monstrum von annähernd dreihundert Fuß Höhe (Philops. 22–24)⁶⁵, gehört ganz der letzteren Kategorie an, wird aber dabei noch angereichert durch den apotropäischen Effekt des vom arabischen Zauberer erworbenen, nunmehr nach innen gedrehten ehernen Ringes (Philops. 24), der die Unterweltsgötin dazu bringt, eine riesige Kluft zu öffnen und darin zu verschwinden⁶⁶, dafür aber

⁶¹ Über das Bärengestirn in der Magie s. W. Fauth, Arktos in den griechischen Zauberpapyri, in: ZPE 57, 1984, 93–99.

⁶² Preisendanz-Henrichs (wie Anm. 21) 77; vgl. weitere Stellen über Ringe in der Zauberei bei Herzog (wie Anm. 22) 29–30.

⁶³ Statuen im Aberglauben: Nilsson (wie Anm. 41) 524–525.

⁶⁴ Betz (wie Anm. 21) 177–179 (mit Parallelen). Vgl. M. Schuster, Der Werwolf und die Hexen, in: WSt 48, 1930, 168–171; Jones (wie Anm. 3) 49.

⁶⁵ Vgl. E. Küster, Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion, Gießen 1913 (RVV 13,2), 115 Anm. 5.

⁶⁶ Rohde (wie Anm. 43) 83 Anm.; Reitzenstein (wie Anm. 42) 4–5; Betz (wie Anm. 21) 56; Böcher (wie Anm. 40) 93; vgl. Jones (wie Anm. 3) 50. – Der von Gyges gefundene Zauberring (Plat. Polit. III 359) stammt aus einem Heroen- oder Königsgrab und macht, nach innen gedreht, seinen Träger unsichtbar (Fauth [wie Anm. 8] 34–35).

den Blick in den Tartaros freizugeben, so daß dem vom Rande des Abgrunds hinunterspähenden Eukrates eine Hadesschau, mithin ein visionäres Erlebnis zuteil wurde, vom feurigen Phlegethon über den acherontischen See und den Kerberos bis zu den Totenseelen, einschließlich der des eigenen Vaters und seines philosophischen ‚Urahnens‘ Sokrates.

Nachdem der phantasiereiche Erzähler seine Zuhörer in kindliches Erstaunen über die unglaubliche Größe des Hekate-Kolosses versetzt und es dabei noch fertiggebracht hat, mit dem vagen Hinweis auf die Präsenz des Sokrates in der Unterwelt den längst verlorengegangenen Kontakt zur seriösen philosophischen Tradition dem Anschein nach wieder herzustellen, glaubt sich der Akademiker Ion ironischerweise berechtigt, aus diesem Jenseitsgemälde die Bestätigung für die Richtigkeit von Platons Seelenlehre abzuleiten (Philops. 24). Einer solchen naiven, der Lächerlichkeit nicht entbehrenden Präntention schließt sich folgerichtig ein ähnlicher Erlebnisbericht des Kleodemos an, der – bezeichnend genug – von einem Krankheitszustand mit hohem Fieber zu einer Katabasis an der Hand eines weißgekleideten jugendlichen Jenseitsboten (Hermes ?) und zur Todesprognose für den Nachbarn des Peripatetikers führt. Lukian hat hier sehr geschickt einen letzten Rückgriff auf das Krankheitsmotiv mit der Augentäuschung des Fieberwahns als Auslöser der Unterweltsreise und damit verbundener fataler Vorerfahrung eingebracht (Philops. 25), um die Perspektive noch stärker auf nächtliche, gespenstische, hypochthonische, mantische, schatten- und traumhafte Impressionen innerhalb seiner narrativen Kette von τέρατα auszurichten. Die infernaln Gesichte des Kleodemos involvieren außer den klassischen Büßern Tantalos, Tityos und Sisypchos den Höllenherrscher Pluton selbst, umgeben von Aiakos, Charon, den Moiren und Erinyen, beim Totengericht; sie münden in seiner Remission zur Region der Lebenden mit den wundersamen Folgen der eigenen Genesung vom Fieber und der Möglichkeit, den von Pluton verhängten bevorstehenden Tod des Nachbarn Demylos zu prophezeien⁶⁷, so daß die morbide Transition ins Schattenreich sowohl einen therapeutischen als auch einen divinatorischen Effekt erbringt.

*

Der mit einem solchen Kolorit versehenen Episode aus den *Φιλοψευδεῖς* läßt sich die vom chaldäischen Magier Mithrobarzanes, einem Schüler und Nachfolger des Zoroaster, inszenierte nekromantische Katabasis des Menippos (Lucian. *Menipp.* 6–11)⁶⁸ an die Seite stellen. Sie weist allerdings zusätzlich zahlreiche rituelle Präli-

⁶⁷ Reitzenstein (wie Anm. 42) 5–6 (mit Parallelen); vgl. Rohde (wie Anm. 43) 364 Anm.; W. Fauth, *Katabasis*, *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike* 3, 1969, 152–153; W. Ax, *Timons Gang in die Unterwelt*, in: *Hermes* 119, 1991, 177–178.

⁶⁸ Helm (wie Anm. 19) 63–79; J. Kroll, *Gott und Hölle*, Leipzig/Berlin 1936 (Darmstadt 1963), 477–478; vgl. Bompaire (wie Anm. 10) 364; Betz (wie Anm. 21) 84–86; W. Fauth, *Dardaniel* (PGM LXII 12–16), in: *ZPE* 98, 1993, 71. – Die Andersartigkeit ägypti-

minarien und Präparationen auf (Menipp. 7–8): Flußfahrt auf dem Euphrat, Blutopfer von Schafen in eine ausgehobene Grube, Berufung der unterweltlichen Götter und Dämonen durch den Magier (Menipp. 9) sind erforderlich, bis der Boden sich öffnet, das Gebell des Kerberos hörbar und das chthonische Interieur sichtbar wird, darunter das Schloß des Pluton, Rhadamanthys und der Nachen der schmerzgeplagten Abgeschiedenen samt seinem Fährmann (Menipp. 10)⁶⁹. Auf der Asphodeloswiese von den zwitschernden Schatten der Toten umschwirrt, gelangen Mithrobarzanes und Menipp schließlich zum Richterthron des Minos, von den Straf- und Rachegeistern eingerahmt, wo unter dem Strom der in Ketten vorgeführten Sünder sich auch die zinsraffenden Reichen heranschleppen, ὄχροι καὶ προγάστορες καὶ ποδαγροί (Menipp. 11).

Mag der Anklang der ποδαγροί an den gichtfüßigen Eukrates der ‚Lügenfreunde‘ beabsichtigt sein oder nicht –, der Exotismus des Beschwörers, die finsternen Verrichtungen der Nekromantie, das Elend der von Wunden und anderen körperlichen Misereen gepeinigten Ankömmlinge im Orkus, die schwirrenden Schatten und die angeketteten Delinquenten vor dem Tribunal des Minos ergänzen hinlänglich die oben genannte Perspektive der Φιλοψευδεῖς, welche sich nach dem Fiebergemälde des Kleodemos vom Besuch des Totenreichs der Tiefe nun umgekehrt mit der Wiederkunft einer Toten zur oberweltlichen heimischen Behausung fortsetzt (Philops. 27)⁷⁰. Die Manifestation der verstorbenen Frau des Eukrates, eines Gespenstes also, erfolgt sinnigerweise gerade dann, als der Hausherr, auf seiner Kline ruhend, zum Trost für den schmerzlichen Verlust Platons Abhandlung über die Seele (τὸ περὶ ψυχῆς τοῦ Πλάτωνος βιβλίον) liest. Die erneut mit dem philosophischen Ahnenerbe kokettierende interne und familiäre Gruselgeschichte des ‚Pseudosokrates‘ wird hinsichtlich der teratologischen Tendenz weiter verstärkt durch die Eröffnungen des unmittelbar danach eintretenden und den Zirkel der Möchtegern-Philosophen erweiternden Pythagoreers Arignotos (Philops. 29–31) über seine aretalogische Leistung des Bezwingens und Bannens eines furchterregenden und überaus ruhestörenden Gespenstes im menschenleeren Haus eines gewissen Eubatides nahe dem Kraneion von Korinth (Philops. 31): Zu mitternächtli-

scher und gnostischer Jenseitsreisen verdeutlicht K. Rudolph, Zweierlei Jenseitsreisen. Die altägyptische Nachtfahrt der Sonne und die gnostisch-mandäische Jenseitsreise der Seele, in: C. Fluck-L. Langner-S. Richter-S. Schaten-G. Wurst (Hrsgg.), *Divitiae Aegypti. Koptologische und verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause*, Wiesbaden 1995, 271–278. – Den Hintergrund mesopotamischer Magie beleuchtet E. Reiner, *Magic Figurines, Amulets and Talismans*, in: A.E. Farkas-P.O. Harper-E.B. Harrison (Eds.), *Monsters and Demons in the Ancient and Mediaeval World. Papers presented in Honor of Edith Porada*, Mainz 1987, 27–36.

⁶⁹ Kroll (wie Anm. 68) 370. 477–478.

⁷⁰ Vgl. Rohde (wie Anm. 43) 363 Anm. 3; Betz (wie Anm. 21) 162; Jones (wie Anm. 3) 50.

cher Stunde allein beim Licht einer Lampe seine mitgebrachten apokryphen ägyptischen Bücher lesend, erlebte er das Nahen des gräßlichen, schwarzbehaarten Dämons, welcher versuchte, den Weisen zu schrecken, indem er nacheinander die Gestalt eines Hundes, eines Stieres und eines Löwen annahm. Doch der trieb ihn mit der Kraft einer ägyptisch formulierten $\varphi\rho\iota\kappa\omega\delta\epsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\tau\eta\ \acute{\epsilon}\pi\iota\rho\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ in den dunkelsten Winkel des Hauses, wo er versank, um am folgenden Tage ebendort auf Geheiß des Arignotos als klappriges Skelett ausgegraben und an anderer Stelle wieder der Erde übergeben zu werden, so daß das verwunschene Haus fortan frei von jeglichem Geisterschreck blieb⁷¹. Ähnliches kehrt übrigens bei Plinius Minor (ep. 7,27) wieder⁷², und auch die von dem Neupythagoreer Apollonios angeordnete Steinigung eines pestverursachenden dämonischen Wesens in Ephesos, zunächst unter der Hülle eines alten, blinzelnden Bettlers verborgen, danach aber als feurig-blickender löwen großer Hund sichtbar werdend (vit. Ap. 4,10)⁷³, läßt sich vergleichen, nicht minder die Entlarvung der Empuse zu Korinth durch den berühmten Zunftgenossen des Arignotos (vit. Ap. 4,25)⁷⁴.

Die kathartische Prozedur der Geisteraustreibung durch den Thaumaturgen mit ihrer zumindest latent heilsamen Konnotation stößt zwangsläufig auf die Ablehnung des rigiden Anwalts der Ratio: Demgemäß wartet Tychiades konfrontierend mit seiner persönlichen Fassung der auch bei Plinius Maior (nat. hist. 30,8–9) bezeugten Legende vom kryptischen Aufenthalt des Demokrit von Abdera zwecks arkaner Studien in einer abseits gelegenen Gruft⁷⁵ auf, wonach der den letzteren dort heim suchende schwarzgewandete und schädelgesichtige Spuk nur ein Schabernack junger Leute gewesen sei und ihn nicht im mindesten irritiert habe (Philops. 32). Nach-

⁷¹ Betz (wie Anm. 21) 163; vgl. 169; Böcher (wie Anm. 40) 74. 81. 86. 101. 153. 169.

⁷² Herzig (wie Anm. 22) 26–27; vgl. Reitzenstein (wie Anm. 42) 4; Rohde (wie Anm. 43) 363 Anm. 3.

⁷³ Möglicherweise wird hier auf das magische Phänomen des ‚Bösen Blicks‘ angespielt. Vgl. dazu R. Schlesier, Zauber und Neid. Zum Problem des bösen Blicks in der griechischen Tradition, in: Chr. Elsas u.a. (Hrsg.), Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene. Festschrift für Carsten Colpe, Berlin/New York 1994, 96–112; Th. Rakoczy, Böser Blick, Macht des Auges und Neid der Götter, Tübingen 1996 (Classica Monacensia 13) und dazu W. Fauth, in: Gnomon 71, 1999, 719–720 (Lit.); s. ferner Fauth (wie Anm. 24) 191–193.

⁷⁴ V. Mumprecht (Hrsg.), Philostratos, Das Leben des Apollonios von Tyana. Griechisch-Deutsch, München/Zürich 1983, 362–367. 402–409; vgl. Rohde (wie Anm. 43) 83. 407. 410; F. Gasco, Magia, religion e filosofia. Una comparacion entre el Philopseudes de Luciano e la Vida de Apolonio de Tiana de Filostrato, in: Habis 17, 1986, 271–281; G. Fernando, Arignoto el Pitagorico (Luciano, Philopseudes 29 ss.), in: Gerion 9, 1991, 195–198 (Identifikation von Arignotos und Apollonios von Tyana).

⁷⁵ E. Diels-W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker 2, Dublin/Zürich 1966¹², 217 (nr. 688,13); R. Wünsch, Der Zauberer Dardanus, in: ARW 14, 1911, 319–320; F. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum, Gießen 1909/12 (RVV 5,1. 2), 504; W. Speyer, Bücherrunde in der Glaubenswerbung der Antike, Göttingen 1970 (Hypomnemata 24), 72–73; Fauth (wie Anm. 68) 59–60.

dem er aber kein Gehör bei den teratomanen Kontrahenten gefunden hat, bekommt er sogleich von Eukrates einen die von Arignotos eingeführte ägyptophile Note vertiefenden Reisebericht aufgetischt über dessen Nilfahrt bis nach Koptos zum Empfang eines Versorakels aus dem singenden Mund des Memnon⁷⁶ und über sein Zusammentreffen mit dem memphitischen Priester und Geheimwissenschaftler Pankrates, einem früheren Lehrer des Arignotos (Philops. 33–34). Hier findet sich neben der mantischen Komponente (Memnon) die des hypogäischen Aufenthalts (Pankrates soll dreiundzwanzig Jahre unter der Erde gewohnt haben und dort von der Göttin Isis selbst in die Geheimnisse der Zauberei eingeführt worden sein)⁷⁷, das Reiten auf Krokodilen und die Macht über andere Wassertiere nach dem Vorbild des Horus⁷⁸ und nicht zuletzt jener Konnex zwischen griechischer Philosophie und der magischen Esoterik Ägyptens⁷⁹, welcher nicht wenige der seltsamen Blüten spätantiker Teratologie und Thaumasiologie erklärt. Ein vom Geruch der Heiligkeit und dem Nebel des Okkultismus umgebener Ägypter imponierte laut PGM IV 2444–2455 sogar dem römischen Kaiser Hadrian: Pachrates, der Prophet von Heliopolis, demonstrierte ihm einen Zwangzauber, beruhend auf einem Rauchopfer an die Mondgöttin (Selene-Aktiophis = Isis Hathor)⁸⁰ und imstande, innerhalb einer Stunde alle möglichen dämonischen Mächte herbeizuholen, innerhalb von zwei Stunden schwere Krankheiten zu verursachen, innerhalb von sieben Stunden den Tod zu bringen, aber auch Träume zu senden und herbeizufordern, bewährt und bestaunt in einer großen Anzahl nie versagender Darbietungen, die seine übermenschliche magische Potenz eindrucksvoll vor Augen führten⁸¹.

⁷⁶ Vgl. Philostrat. vit. Ap. 6,4. Mumprecht (wie Anm. 74) 482–485; Fauth (wie Anm. 27) XXIX. Siehe ferner J. Nickell, *Looking for a Miracle. Weeping Icons, Relics, Stigmata, Visions and Healing Cures*, New York 1993, 45–46.

⁷⁷ Abt (wie Anm. 32) 109 u. Anm. 1; vgl. Reitzenstein (wie Anm. 42) 39. – Isis als Zauberin: M. Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis*, Berlin 1968 (Münchener Ägyptologische Studien 11), 192–196; R.K. Ritner, *Egyptian Magical Practice under the Roman Empire*, ANRW II 18,5, Berlin/New York 1995, 3343–3344. Vgl. Herzig (wie Anm. 22) 27–28; Fauth (wie Anm. 46) 136.

⁷⁸ Abt (wie Anm. 32) 127; Herzig (wie Anm. 22) 11; Betz (wie Anm. 21) 174–175. – Horus auf den Krokodilen: F. Chabas, *Horus sur les crocodiles*, in: ZÄS 6, 1868, 99–106; K. Parlasca, *Herakles-Harpokrates und Horus auf den Krokodilen*, Akten des XXIV. Internationalen Orientalistischen Kongresses München 1957, Wiesbaden 1959, 71–74; R.K. Ritner, *Horus on the Crocodiles*, in: W.K. Simpson (Ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt* (Yale Ägyptological Studies 3), New Haven/Conn. 1989, 105–111.

⁷⁹ Vgl. Bompaigne (wie Anm. 10) 458–459; Jones (wie Anm. 3) 51.

⁸⁰ W. Fauth, *Götter- und Dämonenzwang in den griechischen Zauberpapyri*, in: ZRGG 50, 1998, 53; ders. (wie Anm. 61) 93–94, 96–98.

⁸¹ Preisendanz-Henrichs (wie Anm. 47) 148–149; vgl. Abt (wie Anm. 32) 227, 318–319; Herzig (wie Anm. 22) 49–50; Jones (wie Anm. 3) 49–50.

*

Die dem ägyptischen Priesterpropheten Pachrates zugesprochenen Fähigkeiten des Dämonenzwanges⁸², des Krankheit und Tod verursachenden Schadenzaubers⁸³, aber auch der Oneiromantie⁸⁴ ergänzen bestens das von Lukian skizzierte, die Person der Pankrates umgebende ägyptische Milieu –, unabhängig davon, ob die beiden Personen identisch sind oder nicht⁸⁵. Darüber hinaus läßt sich das Krankheits- und Todesmotiv mit den zuvor in den *Φιλοψευδεῖς* thematisierten körperlichen Affektionen (Gicht, Geschwüre, Fieber) verbinden⁸⁶, das der Traumweissagung wiederum mit dem am Schluß der Schrift einbezogenen Orakelwesen (Philops. 38–39). Zum Dämonenzwang gehört hingegen die nach dem Reisebericht des Hausherrn von Pankrates beherrschte Technik des Gewinns eines dienstbaren Geistes (*διάκονος*)⁸⁷ aus einem verwandelten, anthropomorph gestalteten leblosen Gegenstand (Philops. 35–36)⁸⁸. Was indes bei Lukian infolge der Unfähigkeit des Eukrates, den durch drei dem Meister abgelauschte magische Silben heimlich aktivierten und zum Wasserholen aufgeforderten Besen oder Mörserstößel wieder in den ursprünglichen Zustand zu versetzen, die Züge einer Farce annimmt, stellt sich PGM I 43–129 ganz anders dar⁸⁹. Es präsentiert sich als exklusive Unterweisung des ägyptischen Tempelschreibers Pnuthis⁹⁰, wie man nach einer Vorschrift aus einschlägigen Büchern die Götter dazu bringen kann, das Erlangen eines *πάρεδρος* zu gewähren: Nach umständlichen Gebeten und Opfern zum Salut an die Sonne, nach dem Gravieren und Umhängen eines vom Sonnenfalken überbrachten länglichen

⁸² Abt (wie Anm. 32) 118–123; Fauth (wie Anm. 80) 41–59. Vgl. L. Kákosy, *Zauberei im alten Ägypten*, Leipzig 1989, 38–39, 90–91, 108–116.

⁸³ Vgl. C. Zintzen, *Zauberei, Zauberer*, *Der Kleine Pauly*. Lexikon der Antike 5, 1975, 1467, 1470; Fauth (wie Anm. 80) 42–43; ders. (wie Anm. 24) 18–21, 25–27.

⁸⁴ E. Stemplinger, *Antiker Volksglaube*, Stuttgart 1948, 36–37; C. Zintzen, *Mantik*, *Der Kleine Pauly*. Lexikon der Antike 3, 1969, 970–971 (Lit.); K. Seligmann, *Das Weltbild der Magie*, Eltville 1988, 69–71. Vgl. P. Frisch, *Die Träume bei Herodot*, Meisenheim am Glan 1968 (Beiträge zur Klassischen Philologie 27), 62–63.

⁸⁵ Vgl. Jones (wie Anm. 3) 49–50. – Zu Lukian in Ägypten s. J. van der Leest, *Lucian in Egypt*, in: GRBS 26, 1985, 75–82.

⁸⁶ Vgl. Tambornino (wie Anm. 52) 63–64. – Die Sprüche gegen die Fiebererreger des Osiris (Sro, Kai, Tepie) bei J. Osing, *Der spätgriechische Papyrus BM 10808*, Wiesbaden 1966 (Ägyptische Abhandlungen 33), 46–80, 82–112, 114–126.

⁸⁷ Vgl. Reitzenstein (wie Anm. 42) 5. – Nach Iren. adv. haer. 1,13–22 war der Gnostiker Markos praktizierender Magier und besaß einen ‚dienstbaren Geist‘ (P. Hayman, *Was God a Magician? Sefer Yesira and Jewish Magic*, in: JJS 40, 1989, 231).

⁸⁸ Vgl. Radermacher (wie Anm. 49) 234; Herzig (wie Anm. 22) 28–29.

⁸⁹ Preisendanz-Henrichs (wie Anm. 47) 5–13; Reitzenstein (wie Anm. 42) 5 Anm. 3.

⁹⁰ H.D. Betz, *The Formation of Authoritative Tradition in the Greek Magical Papyri*, in: B.F. Meyer-E.P. Sanders (Eds.), *Jewish and Christian Self-Definition 3: Self-Definition in the Graeco-Roman World*, Ircchester 1982, 163; vgl. Herzig (wie Anm. 22) 28. – *Zauberkundige ägyptische Priester*: Th. Hopfner, *Orientalisch-Religionsgeschichtliches aus den griechischen Zauberpapyri Ägyptens*, in: *Archiv Orientalný* 3, 1931, 332.

Steines, nach abendlichem Hymnos und Myrrhenrauchgruß an die Mondgöttin erhält der Adept das gewünschte Zeichen in Form eines Sternes, der zerfließend als gerufener und gesandter Bote den Willen der Götter kundtut⁹¹. Diesen göttlichen Boten gilt es anzufassen, anzureden und zu beschwören, daß er ständig zugegen und in allem gehorsam sei. Der Λόγος aber lautet: ἔξω φίλον σε πάρεδρον, εὐεργέτην θεὸν ὑπηρετουντά μοι; ὡς ἂν εἶπω, τάχος, τῆ σῆ δυνάμει ἤδη ἔγγαιος, ναὶ ναί, φαίνέ μοι, θεέ (I 88–90).

Der exakt formulierten Subordination muß eine ebenso korrekte ‚Entlassung‘ entsprechen, wenn die jeweils auf drei Stunden bemessene Frist der Dienstbarkeit verstrichen ist. Pnuthis zufolge hat sie zu lauten: χῶρει, κύριε, θεέ μάκαρ, ὅπου διηνεκῶς σὺ εἶς, ὡς βούλει (I 94–95). Das mag grundsätzlich mit der Notwendigkeit magischer Desaktivierung des hölzernen Dieners bei Lukian übereinstimmen, bewegt sich aber auf einem anderen, weitaus höheren Niveau. Der Parhedros des Pnuthis ist kein durch Hexerei menschenähnlich gemachtes und mobilisiertes Werkzeug, sondern ein θεὸς μάκαρ, substantiell ein πνεῦμα ἄεριον (I 97), jedenfalls ein übermenschliches Wesen, das Verfügen über ihn somit eine exzeptionelle Möglichkeit, daher ἱερά λῆψις (I 96) genannt. Die ihm aufgetragenen Tätigkeiten reichen demnach weit über das monotone, mechanisch wirkende Agieren eines seelenlosen Domestiken hinaus. Er trägt zwar auch Wasser (I 104), bringt Feuer und schafft alle verlangten Lebensmittel herbei, aber die Palette seiner Kompetenzen ist weitgefächert; sie reicht, wie allgemein in der Magie⁹², auf alle denkbaren Gebiete hinüber: Er richtet ein kostbares, palastartiges Ambiente für das Gastmahl her samt dem dazugehörigen edlen Wein und der notwendigen (dämonischen) Dienerschaft; er hält Schiffe an und läßt sie wieder weiterfahren, hemmt eine Vielzahl böser Genien, zähmt wilde Tiere, bricht die Zähne der Reptilien, läßt Hunde verstummen und einschlafen, verwandelt seinen Herrn in alle beliebigen Kreaturen des Wassers, der Erde und der Luft, trägt ihn in die Höhe und läßt ihn wieder in die See fallen, er kann Flüsse und Meere verdichten, so daß sie nach Belieben begehbar sind; auf Wunsch wird er den Schaum des Meeres verfestigen, Sterne herabziehen, Warm in Kalt verwandeln und umgekehrt, Lichter entzünden und wieder auslöschten, Mauern zum Wanken bringen und in Brand setzen; in allem nur Erdenklichen wird er – ähnlich dem ‚Flaschengeist‘ orientalischer Märchen – seinem Meister dienstbar sein. Darum kann dieser als μακάριε μύστα τῆς ἱεράς μαγείας (I 127) apostrophiert werden, der alles vollbringende Geist aber als ὁ κράτιστος πάρεδρος (I 128) und ὁ μόνος κύριος τοῦ ἀέρος (I 129)⁹³.

⁹¹ Die Dämonen als ἄγγελοι: R. Sheppard, Pagan Cults of Angels in Roman Asia, in: Talanta 12/13, 1980/81, 77–101; A. Magris, Aufklärerischer Platonismus: Kelsos und Origenes, in: Chartulae. Festschrift für Wolfgang Speyer, Münster 1998 (JbAC Erg. Bd. 28), 236 u. Anm. 45.

⁹² Vgl. P. Schäfer, Jewish Magic Literature in Late Antiquity and Early Middle Ages, in: JJS 41, 1990, 81–82; P. Schäfer-S. Shaked, Magische Texte aus der Kairoer Geniza I, Tübingen 1994 (Texte und Studien zum antiken Judentum 42), 237–239.

⁹³ Fauth (wie Anm. 27) 88–89. – Vgl. ferner L.J. Ciruolo, Supernatural Assistants in the

Das hieratisch-mystische Kolorit des Vorgangs, die Herkunft des Geistes aus höheren Sphären, seine Gottähnlichkeit, seine Epiphanie als Gestirn weisen auf die uranisch-astrale Ebene von Sonne und Mond als Ausgangsort der Beglückung des zauberkundigen Sterblichen mit einem omnipotenten Helfer. Ein solcher kann aber auch in der Ἄγωγη Πίτυος βασιλέως (PGM IV 1928) von dem Sonnengott aus der Tiefe der Erde erbeten werden, wenn dieser auf seiner Nachtfahrt die Region der Toten berührt. Es handelt sich dann um den Geist eines gewaltsam Gestorbenen (IV 1950), und der versierte König hat dessen Schädel in Besitz, so daß der Nekydaimon auf Geheiß des lichten Gottes zu mitternächtlicher Stunde unter Zwang heraufkommen muß, um die Wahrheit zu verkünden (IV 1974) und alles Erwünschte mitzuteilen, ohne etwas Böses gegen den Herbeirufenden zu sinnen, so wie Helios über dessen Beschwörungen keinen Groll empfinden möge. Vielmehr soll der Totengeist mitteilen, auf welche Weise, in welchen Bereichen und wie lange er die Funktion des πάρεδρος ausüben kann (IV 1980)⁹⁴.

Es geht folglich um eine Synthese von Parhedros-Tätigkeit und Nekromantie. Der subterrane Charakter der letzteren haftet aber auch durchweg den zum Abschluß der Φιλοψευδεῖς angeführten Orakeln und Prophezeiungen (Philops. 37) an⁹⁵. Nachdem Tychiades den Vorwurf erhoben hat, die Erzähler der vorangegangenen abstrusen Schauergeschichten erfüllten die Köpfe junger Menschen ihr Leben lang mit jeder nur denkbaren Art von Aberglauben⁹⁶, beeilt sich Eukrates, diese Diskriminierung durch den Hinweis auf Zukunftseröffnungen aus gruftartigen Heiligtümern oder aus dem Mund einer von chasmatischen Dämpfen enthusiasmierten Jungfrau⁹⁷ abzuwehren. Daß er dabei – gleichsam beiläufig und unwillkürlich – auf einen Ring mit dem eingravierten, bei Gelegenheit prophetisch sich artikulierenden Bild des Apollon zu sprechen kommt (Philops. 38), ist typisch für seinen eingefleischten Hang zur Magie, wo ja nicht nur, wie sich oben gezeigt hat, der Ring eine Rolle spielt, sondern auch Apollon selbst über das Medium seiner sakrosankten Pflanze, den Lorbeer, nächtlich weissagen soll (PGM VI 27–28), weil es dem Delier angeblich angemessen ist, nachts durch Traumorakel die Wahrheit kundzutun (VI 47)⁹⁸. Die dunkle Prozedur des apollinischen Traumorakels entspricht der Inkubationsatmosphäre⁹⁹ hypogäischer Heilstätten des Apollonsohnes Asklepios,

Greek Magical Papyri, in: M. Meyer-P. Mirecki (Eds.) *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden/New York/Köln 1995 (Religions in the Graeco-Roman World 129), 279–295.

⁹⁴ Fauth (wie Anm. 27) 90. 224–225; vgl. Radermacher (wie Anm. 49) 234.

⁹⁵ Vgl. E. Rohde, *Psyche I*, Darmstadt 1961, 115–125. – Zum Orakelwesen im zweiten Jahrhundert n. Chr. s. Betz (wie Anm. 21) 57–58.

⁹⁶ Vgl. Theopr. char. 16; P. Steinmetz, *Theophrast, Charakteres*, München 1962, 179.

⁹⁷ Vgl. W. Fauth, *Pythia*, RE 24, 1963, 515–547. – Zu den Orakeln bei Lukian s. Bompaire (wie Anm. 10) 460.

⁹⁸ Preisendanz-Henrichs (wie Anm. 47) 198–200.

⁹⁹ Vgl. W. Fauth, *Orakel*, *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike 4*, 1972, 325; J.S. Hanson, *Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity*, ANRW II 23,2, Berlin/New York 1980, 1397–1398.

etwa in dem von Eukrates erwähnten kleinasiatischen Pergamon (Philops. 38)¹⁰⁰. Das ebenfalls von ihm genannte Patara mit dem ἄψευδὲς μαντεῖον des Apollon Patroos im heiligen Hain¹⁰¹ besaß zwar keine unterirdische Lokalität, jedoch durch den nächtlichen Einschluß der Priesterin im Tempel des Gottes die düstere Note der von PGM VI bewahrten apollinischen Oneiromantie. Der weissagende Heros Amphilochos von Mallos schließlich (Philops. 38) war schon durch den mythischen Vater Amphiaraios¹⁰² vom Typus her festgelegt: Gleich seinem prophetischen Konkurrenten Mopsos soll er lebendig in der Erde gehaust und den Schlafenden im Traum die Zukunft enthüllt haben¹⁰³.

*

Abschließend ist zu konstatieren: Lukians Schrift hat Dialogform wie viele seiner *Opuscula*. Es sind sogar gewisse, wenn auch bewußt verfremdete Anklänge an Platons ‚Phaidon‘ für die Ausgangssituation intendiert¹⁰⁴, allerdings nur, um die inhaltliche Diskrepanz desto deutlicher hervortreten zu lassen. Das in der Nacherzählung des Tychiades reflektierte Streitgespräch über die Existenz oder Nichtexistenz magischer und teratologischer Phänomene entbehrt der sachlich begründeten Argumentation, da die ‚Lügenfreunde‘, obwohl sie sich Philosophen nennen, lediglich mit novellistisch und zugleich thaumasiologisch disponierten subjektiven Erlebnis schilderungen aufwarten, ihr Gegner Tychiades wiederum keine grundsätzliche, rational fundierte Widerlegung des Geister- und Wunderglaubens liefert, sondern sich auf ebenfalls subjektive, ironische und sarkastische, in jedem Falle aber abwertende Er widerungen beschränkt.

Bei der Abfolge der einzelnen phantastischen Episoden ist keine Systematik zu erkennen; vielmehr entsteht der Eindruck einer lockeren, gleichwohl recht geschickten Komposition mit dem Tenor eines unverbindlichen, von Assoziationen und Reminiszenzen fiktionaler Phantasie gelenkten und inspirierten, durchweg rhetorisch gefärbten Redeflusses, der – wenn auch durch skeptische Einwände und polemische Proteste ständig konterkariert – den Faden irrationaler Fabelei unbeirrt und scheinbar endlos fortspinn. Inhaltlich findet sich ein buntes Konglomerat aller möglichen einschlägigen Vorgänge. Es fällt aber doch auf, daß viele der gerühmten Magier und Wundermänner exotischer Herkunft sind (wie der Autor selbst) und daß

¹⁰⁰ W. Fauth, Asklepios, *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike* 1, 1964, 645–647. Vgl. allgemein S. Herrlich, *Antike Wunderkuren*, Berlin 1911, 28–33.

¹⁰¹ G. Radke, Patara, *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike* 4, 1972, 544.

¹⁰² Rohde (wie Anm. 95) 115. 119; Herrlich (wie Anm. 100) 25–28; W. Fauth, Amphiaraios, *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike* 1, 1964, 309.

¹⁰³ Rohde (wie Anm. 95) 116 u. Anm. 2. 186.

¹⁰⁴ Vgl. E. Schmalzriedt, Philopseudēs ē Apistōn, *Kindlers Literatur Lexikon* VI, Weinheim 1981, 746.

insgesamt eine düstere, von Krankheit, toxischer Schädigung, Dämonenzwang, Tod und Totenerweckung, Gespenstererscheinung, Katabasis und Hadesschau gekennzeichnete, vom Aufenthalt im Grab bis zu subterranean Mantik reichende Skala von Tönen und Themen dominiert.

Der Disput findet keinen Abschluß. Er wird abgebrochen, da Tychiades es vorzieht, die von Eukrates inszenierte *περὶ τὰ χρηστήρια τραγωδία* (Philops. 39) nicht weiter anzuhören, sondern sich mit der Empfehlung verabschiedet, die Wunder-süchtigen möchten doch die Götter selbst um Nachschub von weiterem Mythenstoff angehen, wenn ihnen der Vorrat an menschlichen Vorkommnissen nicht mehr ausreiche. Die Pseudophilosophen spulen demnach ihr Märchengarn auf Dauer unverdrossen weiter ab. Tychiades aber – eine letzte Pointe Lukians – fühlt sich nach dem Besuch bei diesen Leuten verwirrt und krank, wie nach dem Genuß ungegorenen Weines eines Brechmittels bedürftig; da er nur noch *τέρατα καὶ δαίμονας καὶ Ἑκάτας* zu sehen meint, wünscht er sich eine „vergessenbringende Arznei“ (*ληθεδανόν τι φάρμακον*). Sein Zuhörer Philokles aber hat das Gefühl, es ergehe ihm wie einem, der durch den Biß eines vom tollwütigen Hund Angefallenen selbst infiziert worden sei, weil Tychiades, *ἐν Εὐκράτους δηχθεὶς ὑπὸ πολλῶν ψευσμάτων* (Philops. 40), ihn bei seinem Report mit dem Gift der Lyssa versehrt und seine Seele mit Dämonen erfüllt habe. Die von Krankheit, Gift, Besessenheit und Fieber über weite Strecken getränkte Situation des narrativen Kerns hat somit auf den Rahmendialog übergreifen, und Tychiades kann nur noch seiner Überzeugung von Wahrheit und Vernunft als den einzig geeigneten Remedien gegen solche Verseuchung Ausdruck geben.

Das mag zum Ende recht apodiktisch klingen. Gleichwohl kam es Lukian sicherlich nicht darauf an, als engagierter Anwalt einer antimagischen Weltsicht aufzutreten. Es genügte ihm, zur Erheiterung seines literarischen Publikums die Überspanntheit und Beschränktheit gewisser Zeitgenossen deutlich werden zu lassen, die Anfälligkeit auch gebildeter Kreise für Magie und Mirakel aller Art mit der radikalen Einseitigkeit hartnäckiger Vernunftverfechter satirisch zu konfrontieren. Die gelegentliche thematische oder motivische Berührung mit einigen Passagen der griechischen Zauberpapyri erscheint – angesichts eines in etwa gemeinsamen zeitlichen Rahmens – immerhin bemerkenswert. Allerdings werden von ihnen die magischen Praktiken und Formeln ernstgenommen und dementsprechend bestimmten sozialen Schichten ernsthaft offeriert, während bei Lukian hinter den Extravaganzen des eifrigen Disputs die überlegen sich gebende spöttische Distanz eines weder der Philosophie sonderlich verpflichteten noch für die Auswüchse des Wunderglaubens im mindesten empfänglichen Geistes spürbar wird.