

# Einführung in die Schrift

*Irmgard Männlein-Robert*

## 1. ‚Wenn ich einmal soll scheiden‘ – das Thema des *Axiochos*

Ein Mann ist todkrank und sieht dem Tod ins Angesicht. Obgleich er sich nach einer kritischen Phase körperlich wieder einigermaßen erholt hat, befällt ihn Angst, große Angst sogar – vor dem Tod. Das Thema des *Axiochos* ist der Tod als unaufhebbares anthropologisches Problem, das von jedem einzelnen bewältigt werden muss. Sokrates, der Philosoph, der eilig zum kranken Axiochos herbeigerufen wird, spendet weniger Trost, vielmehr versucht er in mehreren Anläufen, Axiochos aufzumuntern, ihn angesichts des Todes emotional zu beruhigen, ihm die Aussicht auf ein Leben nach dem Tod zu vermitteln. Es dominieren also eher protreptisch oder paränetisch verwendete Argumente als literarisch etablierte Topoi der Konsolation. Exemplarische Standpunkte und Argumente vor allem zweier, einander gegensätzlicher philosophischer Schulen, der Epikurs und der Platons, werden hier nacheinander ins Feld geführt. Während die epikureischen, materialistischen Argumente bei Axiochos zu kurz greifen, ihn nicht beruhigen und überzeugen können, gelingt das erst durch die platonische Kernthese vom Fortleben der menschlichen Seele nach dem Tod. Zugleich finden sich etliche Philosopheme oder Formelemente aus anderen philosophischen Schulen (Haireseis), etwa der Stoa, der kynischen Lebensphilosophie oder orphisch-pythagoreischen Kreisen. Es handelt sich insgesamt um eine komplexe, eklektizistisch anmutende Gemengelage, deren platonischer Haupttenor jedoch immer vernehmbar bleibt. Nicht nur die These von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele entspricht der Platonschen Orthodoxie, nicht nur zahlreiche Anklänge an szenische oder argumentative Passus aus den Dialogen Platons sind erkennbar,<sup>1</sup> auch die Dialoggestaltung lehnt sich in ihrer Struktur, der szenischen Rahmung sowie der Sokratesfigur an die Tradition der sokratischen Dialoge Platons an.

Eine besonders zentrale Rolle spielt dabei der *Phaidon* Platons,<sup>2</sup> der freilich eher eine Tröstung der Anwesenden als eine des dem Tod ins Angesicht blickenden Sokrates beinhaltet, im Prinzip jedoch dieselbe Thema-

---

<sup>1</sup> Aufgelistet bei CHEVALIER 1915, 66–70.

<sup>2</sup> D. TARRANT, „The Pseudo-Platonic Socrates“, *CQ* 32 (1938) [167–173] 167.

tik wie der *Axiochos* verhandelt. Das Thema des *Axiochos* ist zeitlos: Der kranke, im Sterben liegende *Axiochos* ist als Musterbeispiel eines Menschen gezeichnet, der intensiv lebt und sich erst im Angesicht des nahenden Todes mit diesem auseinandersetzt. Zentral ist dabei seine Todesangst, die Sokrates durch verschiedene Argumente auszuräumen sucht. Es geht gar nicht so sehr um das Sterben, den oft schwierigen und schmerzhaften Übergang vom Leben zum Tod, sondern vor allen Dingen um den Tod als solchen und wie man ihn sich vorzustellen hat. Es geht darum, ob man den Zustand des Todes noch wahrnehmen kann oder nicht, es geht um das für Platoniker immer wichtige Seele-Leib-Problem, es geht um den Erweis der Unsterblichkeit der Seele, nachdem der Körper gestorben ist. Der *Axiochos* behandelt damit in Form eines philosophischen, sokratischen Dialogs zentrale anthropologische Fragen, die bis in die Gegenwart diskutiert werden. Ungeachtet der vielfach kritischen Beurteilung seiner philosophischen Argumente und Methoden durch die Jahrhunderte seiner Rezeption vor allem seit der Renaissance ist es zum einen das zeitlose, alle Menschen tangierende Thema des Todes und der Einstellung zu diesem, der Todesfurcht, zum anderen die eigenwillige Komposition und Verschmelzung verschiedener philosophischer, religiöser und literarischer Motive und Topoi und nicht zuletzt seine mitunter frappierende, singuläre Nähe zu Begrifflichkeiten und Anschauungen, wie sie aus der Frühzeit des Christentums sowie aus Plutarch bekannt sind, die eine Auseinandersetzung mit dem *Axiochos* reizvoll machen. Aus gutem Grund wurde der *Axiochos* seit der Renaissance als praktische Hilfe und Anleitung verstanden und als Arsenal wichtiger und bleibender Argumente rezipiert.

## 2. Zur Überlieferung des *Axiochos* und *terminus ante quem*

Die erste explizite<sup>3</sup> antike Erwähnung des *Axiochos* findet sich bei Diogenes Laertios, dessen Datierung nicht gesichert, nach der *communis opinio* jedoch in etwa auf das 2./3. Jh. n. Chr. anzusetzen ist. Diogenes Laertios nennt (III 62) den *Axiochos* in einer Reihe von Werken, die bereits in der Antike als unecht galten. *Axiochos* gehört damit zu den Spuria, die seit Karl-Friedrich Herrmann (Bd. VI seiner Platon-Ausgabe 1853) und dann vor allem seit C. W. Müller<sup>4</sup> als *Appendix Platonica* bezeichnet werden. Wie der Passus bei *Diog. Laert.* III 57–62 jedoch zeigt, gehören für diesen die *Appendix Platonica* und die Ordnung der Platon-Schriften nach Tetralogi-

<sup>3</sup> Siehe unten Kapitel 8 zur Rezeption: Dort weitere Belege für implizite Zitate und Anleihen aus dem *Axiochos* vermutlich vor Diogenes Laertios (Clemens von Alexandria und Basileios).

<sup>4</sup> MÜLLER 1975; v.a. 2005, 1 und 155–174.

en (Vierergruppen) zusammen.<sup>5</sup> Diese Tetralogien-Ordnung wird entweder dem römischen Universalgelehrten Varro (*De lingua Latina* VII 37) oder den Platonikern Derkylides und Thrasyllus, letzterer der Hofastronom des Kaisers Tiberius, zugeschrieben (Albinos, *prol.* 4 Reis). In jedem Fall scheint sich die Tetralogien-Ordnung im 1. Jh. v. Chr. oder wenig nach der Zeitenwende etabliert zu haben. Sie weist die Sinnstruktur eines intendierten Curriculums auf<sup>6</sup> und deutet durch ihre Nähe zu (neu-)pythagoreischen Zahlenmodellen eine pythagoreische Substruktur für Platons Œuvre an.<sup>7</sup>

Der *Axiochos* schließt sich, zusammen mit anderen pseudoplatonischen Kurzdialogen wie *Sisyphos*, *Demodokos*, *Über das Gerechte*, *Über die Tugend*, *Demodokos II–III–IV*, *Alkyon* und *Eryxias* als Appendix direkt an die neunte Tetralogie an.<sup>8</sup> Die genannten Schriften sind allesamt recht kurz, der *Axiochos* ist deutlich umfangreicher als die anderen. Sämtlich gehören sie der Gattung nach zu den sokratischen Dialogen (Σωκρατικοὶ λόγοι). Die Schriften der *Appendix* sind in der Überlieferung eng mit den Schriften der Tetralogien-Ordnung verbunden. Zusammen mit diesen waren sie wohl nach und nach in eine in der Akademie erstellte Schulausgabe gelangt, die sich somit bis ins 1. Jahrhundert v. Chr. immer weiter anreicherte und neben echten Platon-Texten auch solche enthielt, die unter seinem Namen verfasst waren. Als diese hellenistische Sammlung vermutlich im 1. Jh. v. Chr. dann nach Tetralogien geordnet wurden, blieben die Restbestände aus der alten Sammlung übrig und wurden in einem Anhang zusammengefasst, den wir heute als *Appendix Platonica* bezeichnen.<sup>9</sup> Anders als die Schriften, die in die Tetralogien-Ordnung aufgenommen und durch diese Systematik in gewisser Weise als Œuvre geschützt waren, sind die Schriften der *Appendix Platonica* nicht durch ein bestimmtes Ordnungsprinzip in ihrem Bestand gesichert. In den byzantinischen Handschriften gehören sogar nur noch die *Socratica* zur *Appendix* (darunter auch der *Axiochos*).<sup>10</sup> Der *Axiochos* gehört aufgrund sprachlich-stilistischer und inhaltlicher Argumente zu den jüngsten Schriften der *Appendix*.<sup>11</sup> Daraus ergeben sich als *terminus ante quem* für diesen Dialog die ersten Jahrzehnte nach der Zeitenwende, wenn tatsächlich erst Thrasyllus für die Tetralogienordnung verantwortlich sein sollte.

<sup>5</sup> Zum engen Konnex zwischen der Konstituierung der Tetralogien-Ordnung für das Platonische Œuvre und der sog. *Appendix Platonica* siehe MÜLLER 1975, 27–34, v.a. 33f. und ders. 2005, 170–173, v.a. 171.

<sup>6</sup> M. DUNN, „Iamblichus, Thrasyllus, and the Reading Order of the Platonic Dialogues“, in: R. B. HARRIS (ed.), *The Significance of Neoplatonism. Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern* (Norfolk 1976) 59–80.

<sup>7</sup> MÄNNLEIN-ROBERT 2012/13, §§ 43 (Derkylides) und 44 (Thrasyllus)

<sup>8</sup> MÜLLER 1975, 42.

<sup>9</sup> MÜLLER 2005, 172.

<sup>10</sup> MÜLLER 1975, 32–41.

<sup>11</sup> So MÜLLER 1975, 36.

### 3. Zeittypische Eigenheiten und geistiges Milieu des *Axiochos*

#### 3.1. Datierungen

Die derzeitige *communis opinio* der Gelehrten geht aufgrund inhaltlich-konzeptueller sowie sprachlich-stilistischer Phänomene von einer Abfassung des *Axiochos* in späthellenistischer Zeit, also im 1. Jh. v. Chr. aus und postuliert dabei einen innerakademischen Verfasser.<sup>12</sup> Zuletzt mehren sich die Stimmen, die den *Axiochos* eher der frühen kaiserzeitlichen Literatur zurechnen wollen (s.u.).<sup>13</sup> Lange dominierte freilich, vor allem in der älteren Forschung, die Suche nach dem Verfasser des *Axiochos*. Eine extreme Position nimmt Buresch ein, der sich auf die bei Diogenes Laertios (II 61) überlieferte Angabe bezieht, der Sokratiker Aischines habe einen (heute nicht mehr erhaltenen) Dialog mit dem Titel *Axiochos* verfasst,<sup>14</sup> und so für die Zuschreibung an Aischines, also eine Datierung ins ausgehende 4. Jh. v. Chr., plädiert.<sup>15</sup> Dieser Position schließt sich auch Immisch an, der eine Entstehung des *Axiochos* wenig nach 306 v. Chr., freilich mit anderen Argumenten, annimmt: Er postuliert eine Auseinandersetzung akademischer Kreise mit Vorläufern Epikurs, wie etwa Nausiphanes, und verortet den *Axiochos* in die Akademie unter Xenokrates' Schüler Polemon.<sup>16</sup> Dagegen legt Wilamowitz<sup>17</sup> in seiner Kritik an der Datierung Immischs zu Recht das Augenmerk auf die im *Axiochos* geschilderte Ephebie (*Ax.* 366e3), die es in dieser Form erst seit dem 3. Jh. v. Chr. gab.<sup>18</sup> Auch das erwähnte Amt des Gymnasiarchen (ebd. 367a1), kann so erst ab dem letzten Drittel des 4. Jh. v. Chr. bestanden haben.<sup>19</sup> Überdies verweist Wilamowitz auf das Argument gegen die Todesfurcht (*Ax.* 369b), das sich unverkennbar an Epikurs Spruch (ὁ θάνατος οὐδὲν πρός ἡμᾶς) anlehnt.<sup>20</sup> Es bleibt zu konstatieren, dass der pseudo-platonische *Axiochos* mit guten Gründen (s.u.)

<sup>12</sup> So z.B. MÜLLER 1975, 328 (aufgrund der eklektischen Methode Datierung in nachkarneadische Akademie); ganz ähnlich GÖRLER 1994, 843–845; ebenfalls datieren ins 1. Jh. v. Chr. HEIDEL 1896, 15. 18; CHEVALIER 1915, 9; MEISTER 1915, 9. 106–127; KASSEL 1958, 37 Anm. 5; SOUILHÉ 1930, 135f.; C. DE VOGEL, *Rethinking Plato and Platonism* (Leiden 1986) und ERLER 2005, 81f. Anm. 7; HERSHBELL 1981, 20f. plädiert für 2. oder 1. Jh. v. Chr.

<sup>13</sup> Zum Beispiel R. HIRSCH-LUIPOLD, „Einleitung“, in: HIRSCH-LUIPOLD u.a. 2005, [11–37] 35; Essay von R. FELDMAYER in diesem Band.

<sup>14</sup> Vgl. auch die Sammlung der überlieferten Zitate und Testimonien bei GIANNANTONI 1990, 611 A 56.58.

<sup>15</sup> BURESCH 1886, v.a. 9–20; dazu IMMISCH 1896, 4–7

<sup>16</sup> IMMISCH 1896 passim, v.a. 70f.; ähnlich A. E. TAYLOR, *Plato. The Man and His Work* (London<sup>6</sup> 1949) 551f.

<sup>17</sup> WILAMOWITZ 1895, 156.

<sup>18</sup> Vgl. Arist. *Ath. pol.* 42.

<sup>19</sup> Siehe Kommentar zur Stelle in den Anm. 56 und 57.

<sup>20</sup> Zuerst registriert von P. CORSEN, „Cicero's Quelle für Tusc. I“, *RhM* 36 (1881) [506–523] 513; dann auch WILAMOWITZ ebd.; BRINKMANN 1896, 444f.

in späthellenistische Zeit, vermutlich in das erste Jahrhundert v. Chr., zu datieren ist.

### 3.2. Der *Axiochos* als pseudo-platonischer Dialog

Vor allem seit den Arbeiten C. W. Müllers<sup>21</sup> kommt es zu einer sachlichen Neubewertung des *Axiochos* wie auch anderer Schriften der *Appendix Platonica*: Schriften, die unter Platons Namen überliefert wurden, von jeher aber nicht als Werke Platons galten, werden jetzt als Dokumente der Rezeption Platons gewürdigt, die sich auch mit nicht-platonischen philosophischen Auffassungen auseinandersetzen. In spielerischer Verwendung von genuin Platonischen Versatzstücken, wie etwa der Figur des Sokrates, der szenischen Einkleidung, der Dialogführung oder der Erzählung eines Mythos, wird ein Dialog ‚à la Platon‘ komponiert, der auf die Interessen, Vorlieben und Bedürfnisse seines zeitgenössischen Publikums abgestimmt ist.<sup>22</sup> Was man früher als ‚Fälschung‘ mit dem Prädikat *vóθος* im Vergleich zum Original als a priori minderwertig klassifizierte, wird mittlerweile in seinem eigenen Wert als literarisch-philosophisches Dokument einer zeitgebundenen Rezeption Platons gewürdigt.<sup>23</sup> Der *Axiochos* darf somit als Dokument einer innerakademischen Platon-Rezeption gelten, das sich mit Philosophemen anderer, zeitgenössisch virulenter philosophischer Richtungen, die konkurrierende Sinnangebote formulieren, auseinandersetzt. Der *Axiochos* ist damit eine innerakademische Reaktion auf den hellenistischen Zeitgeschmack, wie er vor allem seit dem 3. Jh. v. Chr. festzustellen ist. Dabei fokussiert der *Axiochos* eine ganz zentrale und grundlegende Auffassung der Philosophie Platons: die Weiterexistenz der Seele nach dem Tod. Diese bedingt vorab entsprechende Konsequenzen für die aktuelle Lebensführung, beseitigt zugleich aber den Affekt der Todesfurcht. Der *Axiochos* darf somit als Zeugnis einer Antwort aus akademischen Kreisen auf eine an sich zeitlose, allgemein anthropologische Problematik gelten.

### 3.3. Zeitgeist: Eklektizismus und Platon-Rezeption

Der *Axiochos* integriert nicht-platonische Philosopheme in den eigenen, platonisch dominierten Beweiskgang – und das ohne jede Polemik.<sup>24</sup> Ebenso finden sich unplatonische Begrifflichkeiten, die offenbar einem besseren Verständnis der Lehren und Vorstellungen Platons dienen. Vor allem die Wendung vom ‚göttlichen Pneuma‘ im *Axiochos*, die den letzten und

<sup>21</sup> MÜLLER 1975; auch MÜLLER 2005.

<sup>22</sup> Zu Sokratischen Dialogen als literarische Form v.a. in der popularphilosophischen Literatur seit dem Hellenismus siehe MÜLLER 1975, 18–20 mit Anm. 4; DÖRING 1979, v.a. 5–17.

<sup>23</sup> Siehe dazu TULLI 2005, 255.

<sup>24</sup> Vgl. dagegen den Essay von R. FELDMEIER in diesem Band, der hier Polemik sieht.

schließlich überzeugenden ‚Beweis‘-Gang markiert (Ax. 369e3–372a14, v.a. 370c5), legt zunächst eher stoische Provenienz denn ein genuin platonisches Milieu nahe. Das hier erkennbare Konzept vom ‚göttliche Pneuma‘ konvergiert begrifflich und inhaltlich mit Vorstellungen, wie sie sich bei Philon von Alexandrien, einem jüdischen Platoniker in Alexandria (ca. 15 v. Chr. – 40 n. Chr.), nachweisen lassen. Einschlägige Stellen aus dem Neuen Testament belegen wiederum mit dem Pneuma-Konzept des *Axiochos* verwandte Vorstellungen im frühchristlichen Schrifttum.<sup>25</sup>

Es sind jedoch nicht zuletzt die im *Axiochos* verwendeten epikureischen Themen und Thesen, die zu Beginn des Gesprächs zum Einsatz kommen, welche auf ein entsprechend interessiertes zeitgenössisches Publikum verweisen, dem Epikur und seine Lehre als attraktiv gelten. Spätestens nachdem Lukrezens werbendes Lehrgedicht über die Philosophie Epikurs (*De rerum natura*) von Cicero 55 v. Chr. postum publiziert worden war, wird man davon ausgehen können, dass zu dieser Zeit in Rom entsprechendes Interesse an Epikurs Philosophie vorhanden war. Die „Anwesenheit Epikurs“<sup>26</sup> im *Axiochos* hat seit jeher irritiert. Epikureische Dogmata werden zwar zitiert oder klingen an, sie werden jedoch ohne Beweisführung oder Begründung nur genannt, mitunter verkürzt, so dass sie zwar als prinzipiell bedenkenswert eine Zeitlang das Gespräch zwischen Sokrates und Axiochos dominieren, dann aber doch rasch als nicht plausibel, da nicht hilfreich, im Angesicht des Todes verworfen werden. Dennoch tragen solche Philosopheme im *Axiochos* vor allem in der dichten Häufung der ersten Hälfte des Dialogs zu einer Einstimmung und Vorbereitung des Axiochos auf die schließlich überzeugende platonische Auffassung bei. Außerplatonische Elemente haben also die Funktion einer *praeparatio philosophica* für den ‚Patienten‘, den moribunden Axiochos.

Das Phänomen der Häufung von (verschiedenen) Argumenten, von denen vielleicht nicht jedes einzelne plausibel ist, die jedoch in der Summe doch überzeugend wirken (Epilogismos),<sup>27</sup> verstärkt oder erweist sogar die Glaubwürdigkeit der These. Diese Methode wendet bereits der Platonische Sokrates im *Phaidon* an, wenn er mehrere ‚Beweise‘ für die Unsterblichkeit der Seele nacheinander formuliert, sie findet sich jedoch auch bei Epikur und epikureischen Philosophen, wie z.B. Lukrez.<sup>28</sup> Generell wird man die Beliebtheit des Epilogismos vor allem seit hellenistischer Zeit mit der zeittypischen Vorliebe für einprägsame Sentenzen, Gnomen

<sup>25</sup> Siehe den Kommentar zu Pneuma in Anm. 93 zur Übersetzung.

<sup>26</sup> So TULLI 2005, 256. 268.

<sup>27</sup> Siehe die Kommentare zu Epilogismos in Anm. 23. 34 zur Übersetzung.

<sup>28</sup> M. ERLER, „Exempla amoris. Der epikureische Epilogismos als philosophischer Hintergrund der Diatribe gegen die Liebe in Lukrez’ *De Rerum Natura*“, in: A. MONET / PH. ROUSSEAU (Éds.), *Le Jardin Romain. Épicureisme et Poésie à Rome. Mélanges offerts à M. Bolland*, (Lille 2003) 147–162.

und Chrien in Verbindung bringen, die in griffiger und prägnanter Kürze philosophische Erkenntnisse formulieren. Solche Sentenzen sind gut lehr- und lernbar, leicht anzuwenden und in beliebige Kontexte einzubauen, da sie als eine Art Ergebnis philosophischen Nachdenkens oder Kommunizierens keinen Beweis- oder Argumentationsgang mitliefern. Eine bemerkenswerte Parallele ergibt sich zwischen dem *Axiochos* und einigen Schriften des Mittelplatonikers Plutarch (1. Jh. n. Chr.), der ebenfalls epikureische Argumente in Form eines Epilogismos formuliert.<sup>29</sup>

Prinzipiell passt diese bei Platon selbst wurzelnde, dann aber vor allem hellenistische Methode und Beweisform ausgezeichnet zu den Phänomenen, die wir seit dem 1. Jh. v. Chr., vor allem seit der Zeitenwende, registrieren und gemeinhin mit der Platon-Renaissance des sog. ‚Mittelplatonismus‘ beschreiben. Dieser Platon-Rezeption wird auch als ‚Schulplatonismus‘ bezeichnet, da nach einer langen Phase des in der Neuen Akademie kultivierten Skeptizismus<sup>30</sup> Platons Lehren nun erstmals wieder im Rekurs auf die Schriften und Texte des Meisters selbst unterrichtet werden und zu diesem Zweck in Form von lehr- und lernbaren Hand- und Schulbüchern philologisch aufbereitet werden. Als charakteristisch dürfen die Intention des Bewahrens, des Rekurses auf Platon, auf den ursprünglichen Wortlaut seiner Schriften wie auf seine originalen Lehren selbst sowie die damit verbundene Intention des Kanonisierens und Dogmatisierens gelten. Eine besondere Rolle spielt in diesem Kontext der *Timaios* Platons, der dem zeitgenössischen Interesse an Pythagoreischem durch die Synthese von Psychologie, Physik und Kosmologie besonders entgegenkam.<sup>31</sup>

In diesem geistesgeschichtlichen Kontext ist aller Wahrscheinlichkeit nach auch die abschließende Konfigurierung des *Corpus Platonicum* (in der bekannten Tetralogien-Ordnung) mitsamt den Dialogen der *Appendix Platonica* (s.o.) zu verorten. Vor allem für Schüler und Anfänger konzipierte Sammelwerke bieten in knapper, an Merksätzen<sup>32</sup> reicher Form Grund- und Hauptlehren der Platonischen Hairesis, die freilich vielfach mittels stoischer und epikureischer, auch aristotelischer Begriffe, Methoden und Lehren unterstützend erläutert und besser begreiflich gemacht werden sollen.<sup>33</sup> Dasselbe Phänomen ist nun auch für den *Axiochos* festzustellen.

<sup>29</sup> ERLER 2011.

<sup>30</sup> Z.B. ERLER 2007, 522–524, dort Literaturangaben.

<sup>31</sup> Ciceros widmet in seiner Eröffnung der Übersetzung des *Timaios* dieses (geplante) Werk dem (Neu-) Pythagoreer Nigidius Figulus (Cic. *Tim.* 1).

<sup>32</sup> Vor allem das Platonische Telos der ‚Homoiosis Theoi‘ gerinnt seit dem Mittelplatonismus zu einer gängigen Formel, siehe MÄNNLEIN-ROBERT 2012.

<sup>33</sup> Ein gutes Beispiel dafür ist der *Didaskalikos* des Alkinoos, dessen Datierung nicht gesichert ist, meist aber auf das frühe 2. Jh. n. Chr. angesetzt wird; siehe Einleitung von J. WHITTAKER / P. LOUIS, *Alkinoos: Enseignement des doctrines de Platon*. Introduction, texte établi et commentaire par J. Whittaker et traduit par P. Louis (Paris 1990). Zum Eklektizismus dieser Phase des Platonismus siehe z.B. J. DILLON, „‘Orthodoxy’ and ‘Eclecticism’: Middle

#### 4. Sprache, Stil und Milieu

Der Axiochos weist zahlreiche sprachliche Besonderheiten und Unebenheiten auf: Der Partikelgebrauch ist eigenwillig,<sup>34</sup> die Verwendung von Demonstrativpronomina<sup>35</sup> und Präpositionen ist uneinheitlich: So findet sich häufig *πρός* mit dem Genitiv beim Passiv statt des klassischen *ὑπό*<sup>36</sup> in der Bedeutung ‚von‘. Schwierig ist die Interpretation der Wendung ‚die von dir immer im Munde geführte Weisheit‘ (*τὴν ἀεὶ θουλουμένην πρὸς σοῦ σοφίαν*, Ax. 364b4):<sup>37</sup> Während an anderen Stellen in diesem Dialog *πρός* mit dem Genitiv beim Passiv an Stelle des klassischen *ὑπό* steht,<sup>38</sup> ohne Deutungsprobleme zu verursachen, widerspricht der hier gegebene passive Sinn zumindest der für Platons und Xenophons Sokrates bekannten Bescheidenheit.<sup>39</sup> Es mag eine Rolle spielen, dass es sich dabei um Worte des Kleinias handelt, der Sokrates hier möglicherweise Selbstlob unterstellt. Nicht den Regeln der (klassischen) attischen Sprache entspricht die Formulierung ‚zum Schlechten/zum Nachteil‘ (*πρὸς κακοῦ*, Ax. 366a), die sich erst seit späthellenistischer Zeit nachweisen lässt.<sup>40</sup> Typisch hellenistisch ist auch die transitive Verwendung des Perfekts ‚jemanden zu etwas bringen‘ (*ἔστάναι*, z.B. *περιέστακας*, Ax. 370d).<sup>41</sup> Eher an lateinische als an griechische Wortstellung erinnert die Inversion von ‚damit‘ (*ἵνα*, Ax. 364c3).<sup>42</sup>

Der Text enthält überdies viele ursprünglich poetische Ausdrücke, die in die hellenistische Koiné integriert wurden und vor allem in späthellenistischer Zeit geläufiger geworden sind,<sup>43</sup> z.B. das Adjektiv ‚klaglos‘ (*ἀστενακτί*, Ax. 364c2; vgl. 370d3), ein bei Aischylos und Aristophanes belegtes,<sup>44</sup> zunächst seltenes Wort, das sich später einige Male in kaiser-

---

Platonists and Neo-Pythagoreans“, in: DILLON / LONG 1988, 103–25; P. DONINI, „The History of the Concept of Eclecticism“, in: DILLON / LONG 1988, 15–33.

<sup>34</sup> Der Gebrauch der Partikel ist so vielfach erst seit hellenistischer Zeit gebräuchlich: z.B. *καίτοι γε* (Ax. 364b; 368e) und *ἐπεὶ τοί γε* (368d), *ὡς ἄν* mit Partizip (369a) für das ältere *ἄτε* (366a. 371b. 372a), dazu auch BRINKMANN 1896, 452.

<sup>35</sup> So finden sich z.B. neben *τοσοῦτον ἀποδέω* (366b; 372a) vor allem Formen von *τοσοόδε* (365b. 366c. 368b etc.).

<sup>36</sup> Zum Beispiel Ax. 364b. 365b. 371e.

<sup>37</sup> Siehe den Kommentar in Anm. 11 zur Übersetzung.

<sup>38</sup> Etwa Ax. 365b; 371e.

<sup>39</sup> Siehe auch CHEVALIER 1915, 44.

<sup>40</sup> Zum Beispiel Philodem, *De morte* 24, 29 HENRY; Galen VIII p. 570, XI p. 203f. K.; Sext. Emp. VII 12; Al. Aphr. *De anima* p. 93, 7 BRUNS; Clem. Al. *Strom.* I 1, 18, 3. Weitere Belege dafür sowie für *πρὸς κακοῦ* (aus kaiserzeitlicher und patristischer Literatur) bei BRINKMANN 1896, 452f. mit Anm. 5.

<sup>41</sup> Belege vor allem aus der hellenistischen Literatur bei BRINKMANN 1896, 453 Anm. 5.

<sup>42</sup> Vgl. z.B. mit Cic. *De div.* I 40: *deus ut haberetur*; siehe unten Anm. 16 zur Übersetzung.

<sup>43</sup> Ausführlicher dazu ist CHEVALIER 1915, 45.

<sup>44</sup> Aesch. frg. 307, 2 *TrGrF* RADT III; Ar. *Eccl.* 464.

zeitlicher Literatur findet.<sup>45</sup> In adjektivischer Form (ἀστένακτος) verwenden es vereinzelt Dionys von Halikarnass und Plutarch.<sup>46</sup> Aber auch der Ausdruck für ‚abtreten/sterben‘ (εἰς τὸ χρεῶν ἀπιέναι, *Ax.* 365b6) ist genuin poetisch, wird beim kaiserzeitlichen Autor Lukian ähnlich wie im *Axiochos* verwendet.<sup>47</sup> Die Wendungen ‚die Unterirdischen [sc. Götter]‘ (οἱ ὑπένερθεν, *Ax.* 371b3), ‚Riegel‘ (κλειῖθρον, vgl. 371b5 κλειῖθροις), ‚strotzen‘ (βρούειν, *Ax.* 371c8) sind ebenfalls poetisches Vokabular, das sich in besonderer Häufung im letzten Teil des *Axiochos*, im Gobryas-Mythos, findet.<sup>48</sup>

Einige Begrifflichkeiten verweisen auf bestimmte religiöse Milieus: Etwa auf (neu-)pythagoreisch-orphische Vorstellungen der Seelenwanderung der Begriff *παρεπιδημία* in der Phrase ‚das Leben ist ein Aufenthalt in der Fremde‘ (*παρεπιδημία τις ἐστὶν ὁ βίος*, *Ax.* 365b4f.), die sich zwar bereits beim hellenistischen Historiographen Polybios, vor allem aber bei (früh-)kaiserzeitlichen Autoren und in der Septuaginta nachweisen lässt.<sup>49</sup> Besonders ungewöhnlich ist die Wendung ‚ich bin ein neuer Mensch geworden‘ (γέγονα καινός, *Ax.* 370e4): Diese Bedeutung von ‚neu‘ (καινός) im Sinne einer ‚inneren Erneuerung‘ findet sich nur im Neuen Testament,<sup>50</sup> reflektiert jedoch sicherlich eine Vorstellung, wie sie bereits in orphisch-(neu-)pythagoreischen Kreisen sowie im Kontext mystisch-kathartischer Vorstellungen bekannt war.<sup>51</sup> Etliche Wendungen im *Axiochos* weisen auf eine Geläufigkeit mit Begrifflichkeiten, Usancen und Konzepten aus dem Mysterienwesen hin.<sup>52</sup> Nur dem Anschein nach ist der Begriff des ‚göttlichen Hauches‘ (θεῖον πνεῦμα) stoisch konnotiert (*Ax.* 370c5),<sup>53</sup> vielmehr liegt hier ein Synkretismus zwischen stoischen und platonischen Elementen, genauer: die Belegung eines stoisch-medizinischen Terminus („Pneu-

<sup>45</sup> Etwa bei Herodian, *Partitiones* p. 257, 3 und Basileios von Caesarea, *De spiritu sancto*, c. 28, 70, 13.

<sup>46</sup> Dion. Hal. *Ant. Rom.* V 8, 6, 7; Plutarch, z.B. *De superstitione* 171C; *Parallela minora* 305E.; Ps.-Plut. *Cons. ad Apoll.* 107A.

<sup>47</sup> Vgl. jedoch bereits Plat. *Apol.* 42a2; Lukian, *Hermot.* 6; *Dialogi mortuorum* 27, 9.

<sup>48</sup> Liste bei CHEVALIER 1915, 62.

<sup>49</sup> Polybios IV 4, 2; X 26, 5; Diod. I 83; Plut. *Timoleon* 38; ders., *Eumenes* 1; Ael. *VH VIII* 7, 15 DILTS; Athenaios 196A16; LXX, z.B. Gen 23, 4; Ps 39, 13; 1 Petr 1, 1. 2, 11. Siehe unten Anm. 24 zur Übersetzung mit weiteren Verweisen. Umfassend dazu (mit weiteren Belegen) ist FELDMEIERS 1992, 23–38.

<sup>50</sup> LXX, z.B. 2 Cor 5, 17; Eph 2, 15.

<sup>51</sup> Siehe den Kommentar in Anm. 101 zur Übersetzung.

<sup>52</sup> Siehe z.B. *Ax.* 371d5f. ‚die in Mysterien Eingeweihten‘ (τοῖς μεμυημένοις) und ebd. ‚Ehrensitz‘ (προεδρία) mit Anm. 121; ebd. c6f. ‚Gefilde der Frommen‘ (τῶν εὐσεβῶν χώρον) mit Anm. 117–118; ebd. 371e6 ‚Ort für die Frevler‘ (χώρος ἀσεβῶν) mit Anm. 127; vgl. ebd. 371d6f. ‚die heiligen Riten vollziehen‘ (τὰς ὁσίους ἀγιστείας [...] συντελεῖν) mit Anm. 122; ebd. 371e6 ‚ohne Erfolg/uneingeweiht‘ (ἀτελεῖς) mit Anm. 129; Siehe auch CHEVALIER 1915, 62.

<sup>53</sup> Siehe den Kommentar in Anm. 93 zur Übersetzung.

ma')<sup>54</sup> mit einer Platonischen Vorstellung (der vom göttlichen, unsterblichen Seelenteil) vor. Sowohl dieselbe oder sehr ähnliche Junktoren wie  $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  als auch dieselbe Vorstellung wie hier im *Axiochos* lassen sich bei Philon von Alexandrien oder im Neuen Testament nachweisen.<sup>55</sup> Der *Axiochos* ist reich an Ausdrücken, Floskeln und Wendungen aus dem medizinischen und physiologischen Bereich, die oft metaphorisch angewandt sind.<sup>56</sup> Neben den zahlreichen Eigentümlichkeiten und dem vielfach singulär verwendeten Wortmaterial<sup>57</sup> lässt sich im *Axiochos* eine deutliche Konglomerierung von sprachlich-stilistischen Merkmalen feststellen, die nicht-attischen, mitunter sogar unhellenischen (‚barbarischen‘), punktuell sogar an das Lateinische erinnernden Wort-, Sprach- und Syntaxgebrauch dokumentieren und darin mit späthellenistischen und frühkaiserzeitlichen Autoren übereinstimmen. Auch an rhetorischen Tropen ist der *Axiochos* reich: Wir finden Antithesen und Schemata Lexeos, die Häufung von Synonymen wie von Gegensätzen (z.B. Ax. 367b; 368d; 369a). Damit freilich weist der *Axiochos* in rhetorisch-stilistischer Hinsicht eine Gemeinsamkeit mit stoisch-kynischen Texten, vor allem der späthellenistischen (kynischen) Diatribe auf.<sup>58</sup>

Spezifisch philosophische, gar platonische Begrifflichkeiten und Termini, die sich dezidiert nur dieser philosophischen Hairesis zuschreiben ließen, gibt es nicht, sie scheinen sogar bewusst vermieden zu sein. Dagegen finden sich Begrifflichkeiten, die von mehreren philosophischen Schulen, zugleich jedoch auch in außerphilosophischen Kontexten genutzt worden sind. Es handelt sich dabei um nicht-spezifische, einschlägig besetzte Termini, die im *Axiochos* eine aktuelle Umprägung und Umdeutung widerspiegeln.<sup>59</sup> Platonische Konzepte, wie z.B. die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, werden undifferenziert, ohne Bezugnahme auf die von Platon selbst genannten unterschiedlichen Seelenteile resp. Seelenvermögen oder auf Transzendenz und Weltseele populär paraphrasiert und lediglich wie Phrasen verwendet, ohne dass ein differenzierter Beweis- und Erkenntnisgang formuliert würde. Und dennoch weist der *Axiochos* etliche zitathafte Anleihen bei Platon auf.<sup>60</sup> Trotz all der genannten Eigenheiten des *Axio-*

<sup>54</sup> Siehe z.B. Chrysipp bei Plut. *De Stoicorum repugnantiis* 1052 F; Poseid. bei Diog. Laert. VII 157; Galen IV 783.

<sup>55</sup> Siehe Anm. 93 zur Übersetzung.

<sup>56</sup> Eine Liste bietet JOYAL 2005, 108 Anm. 37.

<sup>57</sup> Dazu CHEVALIER 1915, 44–63.

<sup>58</sup> Siehe den Kommentar in Anm. 50 zur Übersetzung.

<sup>59</sup> Z.B. ‚Hauch‘ [Pneuma] oder ‚Sinne‘ [Haphai]. Siehe dazu die Anm. 93 und 19 zur Übersetzung.

<sup>60</sup> Z.B. vgl. Ax. 365e:  $\psi\upsilon\chi\eta\acute{\iota}, \zeta\omega\nu\ \acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \theta\nu\eta\tau\omega\ \kappa\alpha\theta\epsilon\iota\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu\ \phi\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\omega$  mit Plat. *Phaidros* 245c5:  $\psi\upsilon\chi\eta\ \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\ \acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$  und *Phaid.* 82e1–3:  $\tau\eta\nu\ \psi\upsilon\chi\eta\nu\ [\dots]\ \acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\kappa\alpha\zeta\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\tau\omicron\ \delta\acute{\iota}\alpha\ \epsilon\iota\gamma\mu\omicron\upsilon\acute{\iota}$ . Dazu auch CHEVALIER 1915, 67–70; siehe den Kommentar in Anm. 136 zur Übersetzung.

*chos*-Textes wird dennoch gerade anhand der sprachlich-stilistischen, dramatischen und inhaltlichen Anklänge an Platon das Bemühen deutlich, einen klar an Platon angelehnten sokratischen Dialog, in gleichsam kondensierter, leicht eingängiger und fasslicher Form zu schreiben: Der *Axiochos* ist als ein Dialog ‚à la Platon‘ komponiert, erlaubt sich jedoch sprachliche und konzeptuelle Freiheiten, wie sie sich ein nach den Regeln der Kunst schreibender attizistischer Verfasser im strengen Sinne für seine *Imitatio Platonis* niemals genehmigt hätte. Man wird das Entstehungsmilieu des *Axiochos* daher nicht in die Kreise von Rhetoren, sondern von – innerakademischen oder platonischen – Philosophen verorten müssen. Denn die verschiedenen formalen und inhaltlichen Elemente und Konzepte, die Zeitgenossen attraktiv oder geläufig waren, werden eingesetzt, um die Philosophie Platons zu vermitteln und einen ersten Zugang zu ihr zu eröffnen.

## 5. Gattung, dialogische Form und Struktur des *Axiochos*

### 5.1. Gattung

Im *Axiochos* geht es um die Angst vor dem Tod, die Sokrates dem alten und todkranken Axiochos im Gespräch zu nehmen versucht. Diese Schrift gehört damit zur einer Reihe von antiken Schriften, die sich argumentativ, psychologisch und therapeutisch mit der ‚Kunst des Sterbens‘ (*ars moriendi*) beschäftigen.<sup>61</sup> Mit Blick auf den *Axiochos* ist Platons Dialog *Phaidon* zentral, in dem Sokrates, selbst im Angesicht des Todes, die anwesenden Schüler tröstet und darüber aufklärt, wie der Tod tatsächlich sei. Es geht ihm darum, das Sterben und den Gedanken an den Tod einzuüben (*μελέτη θανάτου*).<sup>62</sup> Basierend auf der Prämisse, die Seele sei unsterblich, der körperliche Tod daher nicht das Ende von allem, sondern lediglich ein Übergang in eine andere, rein seelisch einzunehmende Sphäre, ist der argumentative Ansatz des Sokrates im *Phaidon* durchaus praxisbezogen: Schließlich demonstriert dieser ja gerade selbst im philosophischen Gespräch über Seele und Tod seine gedankliche Einübung des Sterbens und der Gedanken an den Tod und beweist so seine eigene Freiheit von der Todesfurcht.<sup>63</sup> Da die Seele unsterblich ist, wird in Platons Darstellung der Tod zum Phänomen des Übergangs in einen erstrebenswerten Zustand der Seele. So verliert der Tod seinen Schrecken und stellt kein Übel mehr

<sup>61</sup> Grundlegend zur geistigen Übung des Sterbens ist HADOT 2005, hier S. 29–37. Zum *Axiochos* in dieser Hinsicht siehe ERLER 2005.

<sup>62</sup> Vgl. Plat. *Phaidon* 67d4–8.

<sup>63</sup> Vgl. auch Platons *Apologia*; dort beschreibt Sokrates den Tod in den prinzipiell denkbaren Ausformungen: Sterben und Tod gelten entweder als Nichtsein oder als Wechsel und Übersiedlung der Seele ‚von hier nach dort‘ (40c).

dar, bietet vielmehr die Perspektive auf eine andere, bessere, rein seelische Form der Existenz.

Der *Axiochos* stellt sich zwar in die Tradition philosophischer ‚Sterbehilfen‘ und Tröstungsschriften,<sup>64</sup> bietet jedoch die Besonderheit, dass hier weder der Sterbende andere über den Tod aufklärt (wie im *Phaidon*) noch jemand wegen des Todes eines anderen getröstet werden soll (wie in einschlägigen Konsolationsschriften). Vielmehr zeigt der *Axiochos*, wie sich der Titelheld dieses Dialogs zu Beginn desselben zwar an der Grenze zum Tod befindet und seelisch verzweifelt ist, sich dann jedoch im Gespräch mit dem Philosophen Sokrates zunehmend (seelisch) stabilisiert und am Ende des Dialogs gänzlich aus seinem liminalen Zustand und von seiner Todesfurcht befreit hat, sogar Pläne für die (nahe) Zukunft schmiedet.<sup>65</sup> Der Effekt der philosophischen, vor allem der platonischen Argumente zum Thema Tod, wie Sokrates sie bietet, ist also paränetisch oder paramythetisch:<sup>66</sup> Axiochos wird durch Sokrates ermahnt und belehrt, er erhält ‚Zuspruch‘ (παράμυθία), wodurch sich seine seelische Verfasstheit bessert und er fortan sowohl mit Blick auf die ihm noch verbleibende Lebenszeit als auch mit Blick auf den Zustand seiner Seele nach dem Tod bekehrt ist und entsprechende Konsequenzen ziehen kann.

In Sokrates‘ mehrfachen Anläufen, Axiochos von seiner Todesfurcht zu befreien, ist ein paränetischer Eklektizismus<sup>67</sup> zu erkennen. Das heißt, Sokrates benutzt Argumente verschiedener, nicht nur platonischer Provenienz, um Axiochos davon zu überzeugen, dass seine Angst vor dem Tod unbegründet ist. Im Dienste der Aufmunterung, Tröstung und auch Ermahnung werden zu Beginn des Gesprächs noch epikureische Argumente diskutiert, die sich dann jedoch als psychologisch nicht hilfreich für Axiochos erweisen. Erst der universal-kosmische Blickpunkt auf das, was die unsterbliche Seele des Menschen auszeichnet, der göttliche Geist im Menschen, vermag Axiochos zu überzeugen. Implizit findet hier eine Auseinandersetzung mit der Philosophie Epikurs statt, die im ersten Jahrhundert vor Christus maßgeblich durch die epikureischen Philosophen im römischen Raum, durch Lukrez und Philodem, repräsentiert wurde und in gehobenen Kreisen der römischen Gesellschaft Anhänger hatte. Lukrez und

<sup>64</sup> Siehe z.B. JOHANN 1968; KASSEL 1958; auch A. STÄHLI, *Antike philosophische Ars moriendi und ihre Gegenwart in der Hospizpraxis* (Münster 2010) und vor allem TULLI 2005.

<sup>65</sup> Etwa, wenn er Sokrates bittet, am Nachmittag wiederzukommen (*Ax.* 372a14).

<sup>66</sup> ERLER 2005, auch JOYAL 2005. Siehe auch Anm. 21 zur Übersetzung mit Literaturangaben, vgl. auch Anm. 102 zur Übersetzung.

<sup>67</sup> Dieser ist in antiken psychisch-therapeutischen Schriften seit dem Hellenismus etabliert, siehe z.B. den ‚Therapeutikos‘ des stoischen Philosophen Chrysipp (*SVF* III 474), der sich hier der Lehren unterschiedlicher philosophischer Schulen bedient, ebenso Seneca, der besonders häufig epikureische Lehrmeinungen zitiert, dazu I. HADOT, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung* (Berlin 1969) und HADOT 2005, 192 Anm. 179 mit weiteren Verweisen.

Philodem befassen sich ausführlich mit dem Problem der Todesfurcht und erweisen diese anhand epikureischer Lehrsätze mit dem Tenor, dass ‚der Tod für uns nichts bedeute‘ (Epic. *Rat. sent.* 2; *Ep. Men.* 124–127), als irrelevant.<sup>68</sup>

Während die zeitgenössischen epikureischen Philosophen dem Tod also jegliche Bedeutung für den Menschen absprechen, wird der Tod im *Axiochos* nicht nur als nicht schlimm, sondern sogar erstrebenswert beschrieben – zumindest für diejenigen, die zu Lebzeiten gerecht und fromm waren.<sup>69</sup> Philodems Schrift ‚Über den Tod‘ ist allem Anschein nach nicht nur für Epikureer, sondern auch für Anhänger anderer Philosophenschulen und nicht philosophisch Interessierte konzipiert.<sup>70</sup> Möglicherweise steht die so auffällige Integration und Adaptation epikureischen Gedankengutes im *Axiochos* in einer Art Konkurrenzverhältnis zu Philodems Schrift, die, wie der *Axiochos*, weitere Kreise für die eigene Philosophie werben will.

## 5.2. Dialogische Form

Der Dialog *Axiochos* hat dihegematische respektive narrative Form. Es handelt sich also um einen Dialog, den Sokrates zu einem unbestimmten Zeitpunkt in der Vergangenheit einmal geführt hat und jetzt (einem unbekanntem Publikum) erzählt. Der rein narrative Eingang geht jedoch rasch (*Ax.* 364c7) in einen (erzählten) dramatischen Dialog des Sokrates zuerst mit Kleinias, dann nur noch mit Axiochos über. Mit seinem narrativen Eingang lehnt sich der *Axiochos* an den Eingang von Platon-Dialogen wie z.B. *Politeia*, *Symposion* oder *Charmides* an. Der Kunstgriff, die Figur des Sokrates als Erzähler auftreten zu lassen, erinnert an Aischines.<sup>71</sup> Der *Axiochos* wird durch szenische Darstellung zu Beginn wie am Ende gerahmt: Zu Beginn (*Ax.* 364a1–365a5) erzählt Sokrates, wie er, offenbar am Morgen (vgl. *Ax.* 372a14),<sup>72</sup> auf dem Weg zum Kynosarges am Fluss Ilissos entlang läuft, als plötzlich Kleinias, der Sohn des Axiochos, seinen Namen ruft. Vermutlich will Sokrates gerade in das Gymnasion des Kynosarges gehen, um dort nach seiner Gewohnheit mit jungen Männern ins Gespräch zu kommen. Die Szene ist explizit außerhalb des Stadtgebiets von Athen lokalisiert, Sokrates hat den Bereich der Stadtmauer bereits verlassen, lässt

<sup>68</sup> Lukrez III 830–1094; Philodem (fragmentarische) Reste aus dem 4. Buch von ‚Über den Tod‘ (Περὶ θανάτου), ed. Henry. Ausführlicher zu Philodems Schrift ist ARMSTRONG 2004; siehe jetzt auch ERLER 2011, 137–140.

<sup>69</sup> Ausführlicher zum Lob des Todes im *Axiochos* siehe den Essay von H.-G. NESSELRATH in diesem Band.

<sup>70</sup> ARMSTRONG 2004, 15.

<sup>71</sup> Aischines, *Alkibiades*, frg. 2 DITTMAR = SSR VI A 43. Siehe dazu DÖRING 1998, 203 und ERLER 2007, 71f.

<sup>72</sup> Siehe Anm. 139 zur Übersetzung.

jedoch von seinem Weg ab, geht Kleinias und seinen Freunden entgegen, um dann gleich mit ihnen zum Haus des Axiochos zu eilen, das sicher in der Stadt liegt. Der Weg des Sokrates aus der Stadt hinaus wie zusammen mit den anderen wieder in die Stadt hinein wird ausgesprochen präzise beschrieben (Ax. 364a1f.; 364d1–365a1), athenisches Lokalkolorit wird *en detail* beschworen (Kynosarges, Ilissos, Kallirhoe; Itonisches Tor, Amazonenstele).<sup>73</sup> Am Ende des Dialogs, nachdem er Axiochos in dessen Haus offensichtlich überzeugt und beruhigt hat, kündigt Sokrates an, seinen am Morgen abgebrochenen Gang aus der Stadt hinaus zum Kynosarges nun zu tun, bevor er am Nachmittag noch einmal nach Axiochos sehen will (Ax. 372a15f.). Der *Axiochos* bietet somit hinsichtlich der szenischen Rahmung eine geschlossene Komposition.

### 5.3. Struktur

Der ganze Dialog gliedert sich, abgesehen von der szenischen Rahmung, im Wesentlichen in zwei Teile:<sup>74</sup>

1. Teil: Die von Sokrates vorgebrachten Argumente haben bei Axiochos keinen Erfolg (Ax. 365a6–369e2)
2. Teil: Das von Sokrates vorgebrachte Argument hat bei Axiochos Erfolg (Ax. 369e3–372a14).

Bezieht man Rahmung und die einzelnen Argumentationsschritte des Sokrates ein, ergibt sich folgende Binnendifferenzierung:<sup>75</sup>

- I. Szenische Rahmung: Sokrates wird zu Axiochos gebracht (364a1–365a5)
  1. Grundlegung des Gespräches: Der Tod als Problem für Axiochos und erste Ermahnung des Sokrates (365a6–365c7).
  2. Vier Argumentationsversuche des Sokrates:
    - 2.1. Sokrates argumentiert gegen Axiochos' Befürchtung, im Tod noch Sinneswahrnehmung zu haben und die Zersetzung des eigenen Körpers zu spüren. Nach Sokrates befreit sich die unsterbliche Seele beim Tod vom Körper (,wir sind doch Seele'). Axiochos ist nicht überzeugt. (365d1–366b1).

<sup>73</sup> Siehe die Anmerkungen 1–3; 9; 17–18 im Kommentar.

<sup>74</sup> Dazu siehe auch den Essay von R. FELDMAYER in diesem Band.

<sup>75</sup> Ähnlich, aber mit anderen Abgrenzungen, vgl. ERLER 2007, 334; auch SOUILHÉ 1930, 117–119.

- 2.2. Sokrates referiert einen Vortrag des Prodikos über die Mühen und Qualen des Lebens: Axiochos stimmt zu – auch wenn das natürlich seine Todesfurcht nicht beseitigt (366b2–369b2).
- 2.3. Sokrates argumentiert in Anlehnung an Prodikos: der Tod hat keine Auswirkung auf Lebende oder Tote: Axiochos lehnt solch modisches, oberflächliches, rhetorisch frisiertes Gerede ab (369b3–e2).
- 2.4. Sokrates illustriert Axiochos die Unsterblichkeit der menschlichen Seele anhand kultureller Leistungen des Menschen, die nur aufgrund eines göttlichen Elementes in der Seele möglich seien. Der Tod als Befreiung der Seele vom Körper bedeutet für diese erstmals reinen Genuss und heitere Ruhe mit Blick auf Natur und Wahrheit: Axiochos' Todesfurcht ist weg, er ist bekehrt und in euphorischer Stimmung, er sehnt sich jetzt sogar nach dem Tod (369e3–372a14).
  - 2.4.1. Zur Illustration seines letzten – erfolgreichen – Argumentationsversuches erzählt Sokrates unter Berufung auf den Mager Gobryas einen Mythos vom Jenseits mit Seelengericht und eigenen Bereichen für Fromme und Verbrecher: Axiochos wiederholt seine Befreiung von der Todesfurcht und seinen Wunsch zu sterben (371a1–372a14).

II. Szenische Rahmung: Sokrates will jetzt, wie ursprünglich geplant, zum Kynosarges hinausgehen (372a15f.).

## 6. Der Gobryas-Mythos oder: Der Tod und das Leben

Sokrates lässt auf seinen letzten – geglückten – Versuch, Axiochos von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu überzeugen, einen ‚anderen Logos‘ folgen (*Ax.* 371a1).<sup>76</sup> An keiner Stelle des *Axiochos* wird dieser als ‚Mythos‘ bezeichnet. Für Sokrates ist dieser ‚andere Logos‘ jedoch ein im Vergleich zum vorherigen, in Argumenthäufung geführten Gespräch ein weniger plausibler Logos (*Ax.* 372a4f.).<sup>77</sup> Er erzählt ihn dennoch, um den soeben bekehrten, nun gestärkten, sich nach dem Tod sehnenenden Axiochos in seiner neu gewonnenen Einsicht zu bestätigen. Dieser mythisch drapierte Logos beschreibt freilich dieselbe Einsicht, die Sokrates Axiochos auch vorher zu vermitteln suchte, nämlich, dass der Tod für Menschen, die anständig gelebt haben, nicht zu fürchten sei (*Ax.* 370d7f.). Der my-

<sup>76</sup> Zur Bezeichnung ‚Logos‘ für Mythos bei Platon siehe z.B. Plat. *Gorg.* 523a1f. ; vgl. aber auch Plat. *Phaid.* 114d7f. und *rep.* X 621b8 (Mythos).

<sup>77</sup> Siehe auch den Kommentar in Anm. 135 zur Übersetzung.

thische Logos, faktisch ein Mythos,<sup>78</sup> erweist sich damit als ein dem vorherigen Argumentationsgang komplementärer Logos, der in Bildern aus poetischen und philosophischen Mythen dieselbe Wahrheit, die Fortdauer der unsterblichen Seele nach dem Tod des Körpers, beschreibt.<sup>79</sup> Sokrates bezieht sich für den im Folgenden erzählten Mythos auf den Mager Gobryas, der diesen von seinem gleichnamigen Großvater, der ein Zeitgenosse von Xerxes I. war (482 v. Chr.), gehört hat, der ihn wiederum bronzenen Tafeln auf der Insel Delos entnommen hat, die ihrerseits vor Urzeiten aus dem Land der Hyperboreer dorthin verbracht worden waren.<sup>80</sup> Kurz: der Mythos stammt aus dem sagenhaften Land der Hyperboreer im hohen Norden, am Rande der Welt, das sich für die Griechen seit jeher der Kontrolle rationalen Augenscheins entzog. Seit Pindar<sup>81</sup> gelten die Hyperboreer den Griechen als seliges, heiteres, unsterbliches Volk am Weltenrand. Besonderes Interesse finden sie wohl aufgrund ihrer engen Verbindung zu Apollon bei den Pythagoreern: Pythagoras selbst soll sich sogar als ‚hyperboreischer Apollon‘ bezeichnet haben.<sup>82</sup> Vermittelt wird der Mythos an die Griechen (hier Sokrates) durch Gobryas. Dieser ist als Mager dem iranisch-persischen Kulturraum zuzuschreiben, der für die Griechen seit alters v.a. aufgrund seiner religiösen Weisheit berühmt ist.

Die zeitliche wie räumliche Wanderung und Platzierung dieses Mythos konvergiert zum einen mit traditionellen Vorstellungen der Griechen, wonach sowohl die Mager als auch die Hyperboreer in Fragen der Religion, des Umgangs mit Göttern sowie des Jenseits besonders weise, als Experten in Fragen der Transzendenz gelten, zum anderen konvergiert das mit Zügen, wie sie auch in den Jenseitsmythen Platons festzustellen sind, vor allem dem Er-Mythos der *Politeia*.<sup>83</sup> Auch Er gehört dem östlichen Kulturkreis an, er kommt aus Pamphylien (Plat. *Rep.* X 614b4). Die im eschatologischen Gobryas-Mythos identifizierbaren orphisch-pythagoreischen Anklänge<sup>84</sup> werden bereits im Eingang durch den Verweis auf Herkunft und Überlieferung des Mythos motiviert. Was der jüngere Gobryas Sokrates berichtet, erinnert in der sprachlichen Darbietung des *Axiochos* frappierend

<sup>78</sup> Die Kriterien für einen ‚Mythos‘ bei Platon stellt zusammen G. MOST, „Platons exotische Mythen“, in: M. JANKA / C. SCHÄFER (Hrsgg.), *Platon als Mythologe* (Darmstadt 2002), 7–19.

<sup>79</sup> Siehe Anm. 102 zur Übersetzung.

<sup>80</sup> Siehe Anm. 103 zur Übersetzung.

<sup>81</sup> *Ol.* 3, 15; *Pyth.* 10, 30–44.

<sup>82</sup> W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (Cambridge, Mass. 1972) 91f. 149f.; HERSHBELL 1981, 66 Anm. 61. Siehe unten die Anmerkungen 106–107 zur Übersetzung.

<sup>83</sup> Siehe Plat. *Rep.* X 614b–621b; vgl. auch *Phaed.* 107c–115a; *Gorg.* 523a–527e; vgl. *Apol.* 40d–41c; STANZEL 2010, 193–215.

<sup>84</sup> Vgl. z.B. *Ax.* 371c6f.: χῶρος εὐσεβῶν, ebd. c8: πηγαι δὲ ὑδάτων καθαρῶν, dazu HERSHBELL 1981, 67 Anm. 69–70; GRAF 1974. Siehe auch unten die Anm. 117–118 zur Übersetzung.

an den Er-Mythos: War der Pamphylier Er, wie er berichtet, von den Richtern im Jenseits dazu bestimmt worden, durch seine Rückkehr ins Leben den Menschen ein ‚Bote der jenseitigen Dinge‘ zu sein (Plat. *Rep.* X 614d1f.: ὅτι δέοι αὐτὸν ἄγγελον ἀνθρώποις γενέσθαι τῶν ἐκεῖ), behauptet Sokrates, Gobryas habe ihm die Erzählung übermittelt (*Ax.* 371a1f.: λόγον, ὃν ἐμοὶ ἤγγειλε Γωβρύης) und beschreibt damit Gobryas in der gleichen Rolle wie Er, nämlich als einen ‚Boten‘ von Nachrichten über das Jenseits.<sup>85</sup> Der Jenseitsmythos des *Axiochos* wandert also nicht nur von einer Person zur anderen, sondern auch durch Zeiten und Räume, wie das zuerst der Transfer der Bronzetafeln vom Land der Hyperboreer nach Delos, dann in mündlicher Kunde nach Griechenland beschreibt. Durch seine Provenienz vom fernen Weltrand, als aus dem hohen Norden kommendes Wissen, wird der mythische Logos vom Leben nach dem Tod als externe und damit unabhängige, zuverlässige Bestätigung dessen autorisiert, was der Athener Sokrates zuvor erklärt hatte.

### 6.1. Die Gliederung des Mythos oder: Erzählte Bilder vom Jenseits

Der erzählte Mythos gliedert sich wie folgt:

- I. Rahmen: Herkunft und Überlieferung des Mythos (371a1–6)
  1. Lokalisierung des Hades im Kosmos (371a7–b4)
  2. Differenzierung der Räume und Bereiche in der Unterwelt:
    - 2.1. Weg zur Toranlage; Flüsse Acheron, Kokyto (371b4–c1)
    - 2.2. Feld der Wahrheit mit Totenrichtern (371c1–c5)
    - 2.3. Menschen mit ‚gutem Daimon‘: Ort der Frommen (371c5–e4)
    - 2.4. Verbrecher werden in Erebus und Chaos gebracht (371e4–372a3)
- II. Rahmen: Sokrates verweist erneut auf seine (mündliche) Quelle Gobryas (372a3f.)

Insgesamt nimmt sich der Jenseits-Mythos im *Axiochos* sehr statisch aus: Neben wenigen Verben der Bewegung<sup>86</sup> dominiert der Eindruck, hier werde nach allen Regeln der (ekphrastischen) Kunst ein Bild in der Abfolge seiner Bildelemente beschrieben, das der Großvater des Gobryas auf den hyperboreischen Tafeln gesehen hat. Die Impression der verschiedenen Sphären und Bereiche erinnert nämlich an Bildbeschreibungen,<sup>87</sup> obgleich ‚Tafeln‘ (δέλτοι) in der Regel als Medium nur für schriftliche Texte verwendet wurden. Bronze ist als Material für schriftliche Texte seit der archaischen

<sup>85</sup> Dazu auch I. MÄNNLEIN-ROBERT, „Von Höhlen und Helden. Zur Semantik von Katabasis und Raum in Platons *Politeia*“, *Gymnasium* 118 (2011), im Erscheinen (Kap. „Die Katabasis des Pamphyliers Er“).

<sup>86</sup> Z.B. *Ax.* 371a7 (die Seele ‚geht‘ in die Unterwelt); ebd. c1. 2f.

<sup>87</sup> Vgl. auch die *Tabula Cebetis*, dazu HIRSCH-LUIPOLD u.a. 2005.

Zeit als angemessenes Medium der Überlieferung für alte heilige Gesetze bekannt.<sup>88</sup> Doch die plastisch-räumliche, kurze Benennung der Sphären im Jenseits macht eine Bildbeschreibung zumindest plausibel.<sup>89</sup> Frappierend sind auch die Übereinstimmungen mit der bei Vergil (*Aen.* VI) erzählten Katabasis des Aeneas, vor allem die Besichtigung des Tartaros (Verg. *Aen.* VI 548–627), die nämlich als Ekphrasis eines Ortsbildes im Jenseits geschildert ist.<sup>90</sup>

## 6.2. Der Raum des Jenseits

Gobryas erzählt, wie die Seele nach ihrer Trennung vom Körper zu dem ‚verborgenen Ort‘ (εἰς τὸν ἄδηλον [...] τόπον, *Ax.* 371a7) unter der Erde geht. In der kosmischen Lokalisierung dieses Ortes in den unterirdischen Bereich klingen Reminiszenzen zum einen an einen Threnos Pindars, zum anderen an die Beschreibung des Kosmos und seiner Bereiche aus dem Jenseitsmythos des Platonischen *Phaidon* an (*Ax.* 371a8–b4).<sup>91</sup> Platons Schüler Herakleides Pontikos integriert diese Vorstellungen in eine Schrift über den Hades, in der er die Milchstraße als den Weg der Seelen beschreibt und den Hades am Himmel lokalisiert.<sup>92</sup> Damit stimmen die Angaben aus dem Gobryas-Mythos des *Axiochos* überein, wenn dort (371b1) die Erde als kugelgestaltiger Mittelpunkt des Kosmos beschrieben ist, über dem sich sphärisch der Himmel (‚Palast des Zeus‘) wölbt und unter dem sich mit entsprechender Ausdehnung die Sphäre des Hades (‚Palast des Pluton‘) befindet. Das entspricht im Grunde einer Lokalisierung des Hades am (Süd-)Himmel, zu dem ein Tor unterhalb des östlichen oder unterhalb des westlichen Horizontes hinführte.<sup>93</sup> Der Verfasser der *Axiochos* folgt also der in der Akademie nach Platon gepflegten astrologischen Deutung hinsichtlich der Verortung des Hades und kombiniert somit den neuen kosmologisch-wissenschaftlichen Ansatz mit dem alten populären

<sup>88</sup> In der *Melanippe* des Euripides (frg. 506 *TrGF* 5,1 KANNICHT) schreibt Zeus die Vergehen der Menschen auf Deltoi und sorgt so dafür, dass sie nicht vergessen werden, dazu F. SOLMSEN, „The Tablets of Zeus“, in: *CQ* 38 (1944) 27–30; vgl. auch Pollux VIII 128. Zu erinnern ist hier an die orphischen Totenplättchen aus Gold, die einem Verstorbenen den Weg ins Jenseits erleichtern, dort Hilfe und Orientierung geben sollen, dazu HERSHBELL 1981, 65 Anm. 61. Zu bronzenen Deltoi v.a. W. BURKERT, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, transl. by M. E. Pinder and W. Burkert (Cambridge, Mass. / London 1992) 30 mit Anm. 21.

<sup>89</sup> Herodot erwähnt (V 49, 1) eine Landkarte auf einer Bronze-Tafel.

<sup>90</sup> E. NORDEN, *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI*. Vierte Auflage (Darmstadt 1957) 272–277.

<sup>91</sup> Pind. fr. 129. 130B; dazu DIETERICH 1893, 30f.; vgl. auch unten die Anm. 108–109. 111 zur Übersetzung.

<sup>92</sup> Diese Schrift Περὶ τῶν ἐν Αἴδου (Wehrli VII, Nr. 90–96) wird zitiert von Proklos (*In Rem publicam* II 119 KROLL) und benutzt von Varro (siehe Servius zu *Verg. georg.* I 34); siehe NILSSON 1988, 240f. Herakleides Pontikos: Seelen kommen von Milchstraße/Astralsphäre frg. 97 WEHRLI, dazu KRÄMER 1983, 91.

<sup>93</sup> NILSSON 1988, 241.

Unterweltsmythos, der wiederum seit Platons großen Jenseitsmythen<sup>94</sup> eine eigenwillige Verschmelzung traditioneller Vorstellungselemente, etwa topographischer Details (z.B. Flüsse), mit philosophischen, zunächst orphisch-pythagoreischen Lehren, etwa von Unsterblichkeit und Wanderung der Seele, der Kausalität von moralischer Reinheit und Belohnung (respektive von moralischer Verworfenheit und Bestrafung) vornimmt.

Auch die Topographie der Unterwelt ist im Vergleich zu den platonischen Jenseitsmythen vereinfacht und auf das beschränkt dargestellt, was im situativen Kontext des Gespräches zwischen Sokrates und Axiochos von Bedeutung ist: Der Weg zum Haus des Pluton wird durch eine Toranlage abgegrenzt.<sup>95</sup> Dahinter führt der Weg zunächst zum Fluss Acheron. Überquert man diesen und den Fluss Kokytos, gelangt man zur ‚Ebene der Wahrheit‘, wo Minos und Rhadamanthys Gericht halten. Der ‚Ort der Frommen‘ zeichnet sich durch gemäßigtes Klima, vegetative Fülle, synästhetisch beschriebene sinnliche und intellektuelle Genüsse und Festesfreude aus. Der ‚Ort für die Frevler‘, als Dunkel und Chaos beschrieben, liegt noch jenseits des Tartaros, in Erebos und Chaos (*Ax.* 371e5). Dort sind die mythischen Büsser, wie z.B. die Danaiden, Tantalos, Tityos und Sisyphos, in ihren unaufhörlichen Strafen und Qualen situiert.

Der Gobryas-Mythos des *Axiochos* lehnt sich zwar an die Platonischen Jenseitsmythen an, ist diesen hinsichtlich philosophischer Komplexität und hermeneutischer Tiefe jedoch nicht vergleichbar, richtet er sich doch offensichtlich an ein Publikum, das mit platonischen Vorstellungen und Lehren erst grundlegend vertraut gemacht werden muss. Vermutlich daher verzichtet man hier auf entsprechende Differenzierungen.<sup>96</sup> Vor dem Hintergrund des späten 1. Jh. v. Chr. als vermutlich anzunehmender Abfassungszeit des *Axiochos* erscheint es als überaus bemerkenswert, dass im Gobryas-Mythos die religiöse Dimension der Philosophie Platons so großes Gewicht erhält. Diese Beobachtung konvergiert mit entsprechenden Tendenzen und Interessen im zeitgenössischen, sich gerade neu formierenden, an (neu-)pythagoreischen Elementen reichen Mittelplatonismus,<sup>97</sup> so dass auch die religiöse Tendenz im Gobryas-Mythos durchaus auf das neue Interesse an Platon und Pythagoras zurückgeführt werden kann.

<sup>94</sup> *Rep.* X 614b–621b; *Gorg.* 523a–527e; *Phaed.* 107c–115a; vgl. *Apol.* 40d–41c. Siehe ALT 1982; STANZEL 2010; J. DALFEN, „Platons Jenseitsmythen“, in: M. JANKA / C. SCHÄFER (Hrsgg.), *Platon als Mythologe* (Darmstadt 2002), 214–230.

<sup>95</sup> Tore am Horizont finden sich bereits bei Homer, *Odyssee* XXIV 12.

<sup>96</sup> Siehe auch unten Kapitel 7.3.

<sup>97</sup> Vgl. z.B. das große Interesse der Platoniker am *Timaios* Platons und an der Figur des Demiurgen, an der Platonischen Telos-Lehre von der ‚Angleichung an Gott‘ sowie die Divinisierung Platons selbst.

### 6.3. Unterweltsgericht und Orte für Fromme und Frevler

Auch wenn sich in Homers *Ilias* zwar erste Hinweise auf ein Totengericht im Jenseits finden<sup>98</sup> und in die *Nekyia* der *Odyssee* ein vermutlich nicht homerischer, aber doch recht früher Passus eingeschoben ist, in dem von einem Totengericht und ewigen Büßern im Hades die Rede ist,<sup>99</sup> gewinnt die Vorstellung vom Totengericht und die von der Kausalität von Lohn und Strafe im Jenseits, entsprechend dem im Diesseits geführten Leben, zumindest für uns erst seit Pindar an Konturen.<sup>100</sup> Die Vorstellung vom Totengericht basiert vermutlich auf dem maßgeblich durch orphische Kreise propagierten Glauben an ein Fortleben der Seele im Jenseits.<sup>101</sup> Die von Orphikern wie Pythagoreern vertretene, von Platon adaptierte Lehre von der Seelenwanderung klingt im *Axiochos* jedoch nicht an. In Platons Er-Mythos werden die Namen der Jenseitsrichter nicht genannt (*Rep.* X 614c4–d2). Im *Gorgias* nennt Sokrates Minos, Rhadamanthys und Aiakos (*Gorg.* 523e8–a1), auch hier gibt es zwei Bereiche im Jenseits: die Inseln der Seligen für die Gerechten und den Tartaros für die Verbrecher. In der *Apologie* (41a2–4) erwartet Sokrates nach dem Tod Minos, Rhadamanthys, Aiakos, Triptolemos und andere ehemals gerechte Halbgötter als Richter. Im *Phaidon* wird das Gericht nur vage angedeutet, Richter gar nicht explizit genannt (*Phaid.* 113d).<sup>102</sup>

Während in den Jenseitsmythen Platons, in denen von einem Unterweltsgericht die Rede ist, der Hauptakzent nicht auf Belohnung und Bestrafung der Seelen liegt, sondern vielmehr deren künftiges Schicksal – zunächst im Jenseits, dann im neuen körperlichen Leben – im Vordergrund steht, begnügt sich der *Axiochos*-Mythos mit der kurzen, aber plastischen Schilderung der jenseitigen Bereiche und der dortigen Beschäftigung für die Seelen der Guten und der Schlechten. In Anlehnung an Platon bzw. dessen Adaptation orphischer Vorstellungen beschreibt also auch der *Axiochos* das jenseitige Schicksal des einzelnen Menschen in räumlichen Kategorien. Die jenseitige, für fromme Menschen reservierte Sphäre, der im *Axiochos* genannte ‚Ort der Frommen‘ (371c), wird bei Diodor, also ebenfalls im 1. Jh. v. Chr., explizit mit der Vorstellungswelt der orphischen Eschatologie in Verbindung gebracht, und bei Strabon, einem Zeitgenossen Diodors, wird der ‚Ort der Frommen‘ mit dem ‚elysischen Gefilde‘ iden-

<sup>98</sup> Z.B. Hom. *Il.* III 278f.; XIX 259f.

<sup>99</sup> Hom. *Od.* XI 568–616.

<sup>100</sup> Z.B. Pindars Ode auf Theron (*Ol.* 2, 57–80); Pindar frg. 133 BERGK<sup>4</sup> = 133 SNELL-MAEHLER.

<sup>101</sup> NILSSON 1967, 688–696.

<sup>102</sup> Herakleides Pontikos, ein Schüler Platons, der eine Schrift über den Hades verfasste (bei Procl. *In Rem publicam* II 119, 21–27 KROLL), hat allem Anschein nach ein Totengericht nicht erwähnt, siehe NILSSON 1988, 240f.

tifiziert.<sup>103</sup> Dem ‚Ort der Frommen‘ und deren angenehme Lebensweise im Mythos des *Axiochos* entspricht genau – mythisch-bildhaft – die Beschreibung des Sokrates vom Zustand der entkörpernten, in aller Ruhe philosophierenden Seele, wie er sie kurz vor dem Mythos gegeben hatte (*Ax.* 370c6–d6; s.u.). Im *Axiochos* ist an keiner Stelle die Rede von einer künftigen Wiedergeburt oder Einkörperung der Seele. Vielmehr scheint die vorher von Sokrates forcierte, von *Axiochos* schließlich akzeptierte Unsterblichkeit der menschlichen Seele ihren Sinn darin zu haben, dass der Seele nach ihrer Trennung vom Körper Angenehmes und Qualvolles widerfahren kann – und zwar in alle Ewigkeit. Die damit eröffnete mythische Perspektive auf das Totengericht sowie auf die beiden so konträr gezeichneten Bereiche des Jenseits, auf den so angenehm geschilderten ‚Ort der Frommen‘ und den fürchterlichen ‚Ort für die Frevler‘, soll natürlich den Menschen zu Lebzeiten motivieren, ein gutes Leben zu führen, sich um das Gutsein seiner Seele zu kümmern.

#### 6.4. Hades und Jenseits im späten Hellenismus

Philosophisch gefärbte Vorstellungen vom Jenseits finden sich auch in nicht-philosophischer Literatur im Hellenismus. Während sich das Motiv des Totengerichts in (vor-)hellenistischer Zeit vorwiegend in philosophischen oder rhetorischen (Kon-)Texten findet,<sup>104</sup> ist der unspezifische, generelle Glaube an Unterwelt und Hades, Pluton und Persephone volkstümlich und weit verbreitet.<sup>105</sup> Poetische Reflexe etwa auf Platons Hadesbilder lassen sich sogar in der hellenistischen Dichtung erkennen, etwa wenn sich der alexandrinische *poeta doctus* Kallimachos (3. Jh. v. Chr.) in einem Grabepigramm (*Epigr.* 13 Pfeiffer = *AP* VII 524) über (philosophische) Hadesvorstellungen lustig macht<sup>106</sup> oder in einem Spottepigramm (*Epigr.* 23 Pf.) den spontanen Selbstmord des Kleombrotos als Fehllektüre des Platonischen *Phaidon* schildert.<sup>107</sup> Es ist nicht zuletzt der seiner Provenienz nach wohl orphische ‚Ort der Frommen‘ (*Ax.* 371c),<sup>108</sup> der in einem raffi-

<sup>103</sup> Diodor (I 96, 4f.). Zu Wiesen im Jenseits des *Axiochos*, im Bereich des ‚Ortes der Frommen‘, siehe *Ax.* 371c8f.; Strabon III 2, 13. Sehr ähnlich ist Ps.-Plut. *Cons. ad Apoll.* 35, 120B–C, ausführlich siehe HEININGER 2000, 146f. 154.

<sup>104</sup> Skeptisch ist NILSSON 1988, 231–233. Siehe jedoch bereits Isokrates in seinem *Panathenaikos* (205, 7f.) als auch Demosthenes in seiner ‚Kranzrede‘ (*De corona* 127), die beide auf die drei Unterweltsrichter Aiakos, Rhadamanthys und Minos anspielen, vgl. auch Ps.-Demosth. *Erotikos* 30, 4: Aiakos und Rhadamanthys.

<sup>105</sup> HEININGER 2000, 151f.

<sup>106</sup> P. FERRARI, *Callimacho, Epigrammi*. Traduzione di Guiseppe Zanetto, Introduzione e commento di P. Ferrari (Milano 1992) 111; D. MEYER, *Inszeniertes Lesevergnügen. Das inschriftliche Epigramm und seine Rezeption bei Kallimachos* (Stuttgart 2005) 211–213.

<sup>107</sup> Dazu WHITE 1994; siehe die Essays von H.-G. NESSELRATH und M. ERLER in diesem Band.

<sup>108</sup> L. SANDERS, *L'hellénisme de Saint Clément de Rome et le paulinisme* (Leuven 1943) 104.

nierten Grabepigramm ebenfalls des Kallimachos zum ersten Mal mit Bezug auf das Jenseits in der griechischen Literatur anklingt.<sup>109</sup> Vor allem jedoch in inschriftlichen, vielfach ägyptischen Grabepigrammen vom 3. Jh. v. Chr. bis in die Kaiserzeit hinein finden sich zahlreiche Belege für populäre Hadesvorstellungen, die das mythische Unterweltpersonal ebenso kennen wie eine bestimmte Sphäre im Jenseits als Aufenthaltsbereich für besonders gute Menschen als ‚Ort für die Frommen‘ benennen.<sup>110</sup> Im *Axiuchos* dient dieser Bereich als Sphäre ewiger Annehmlichkeit und Freude, die mit Topoi unterschiedlichster Herkunft, etwa klimatischen und kulinaren Genüssen eines ‚Schlaraffenlandes‘, beschrieben wird.<sup>111</sup>

Auch kritische Passagen beim römischen Dichter und Epikureer Lukrez legen die weite Akzeptanz des Unterweltglaubens in der ersten Hälfte des 1. Jh. v. Chr. im römischen Reich nahe:<sup>112</sup> Dieser bekämpft in seinem Lehrgedicht *Von der Natur* (*De rerum natura*) die Ängste der Menschen vor Göttern und Tod mit Argumenten und Methoden aus der Philosophie Epikurs. Dabei wendet er sich radikal gegen Ansichten, die im Volksglauben der Griechen und Römer wurzeln und eine lange mythische Tradition haben. In diesem Kontext widerspricht er dem landläufigen Glauben an einen ‚Hades‘ als Ort der Toten.<sup>113</sup> Basierend auf der atomistischen Lehre Epikurs legt Lukrez dar, dass der Mensch beim Tod (mitsamt seiner materiellen Seele) in seine atomaren Einzelteile zerfällt, aus denen sich neue Dinge und Wesen bilden. Das Totenreich und alle weitere damit verbundenen, seien es mythisch geprägte volkstümliche, seien es durch Platon geformten philosophisch-religiöse Vorstellungen, darunter auch das Totengericht, sind demnach obsolet. Vielmehr finden sich, so Lukrez, all die Schrecken, welche die Menschen seit jeher mit der Unterwelt konnotieren,

<sup>109</sup> Callim. *Epigr.* 10, 4 PFEIFFER (= AP VII 520, 4): ἐν εὐσεβέων. Der εὐσεβῶν χῶρος ist zunächst ein Gebiet bei Katane/Catania auf Sizilien, wo der Legende nach ein junger Mann seinen alten Vater bei einem Ausbruch des Ätna aus der glühenden Lava gerettet haben soll (erster Beleg ist Lykurg, *Oratio in Leocratem* 95f.).

<sup>110</sup> Ausführlicher dazu R. LATTIMORE, *Themes in Greek and Latin Epitaphs* (Urbana 1962) 88 mit Anm., der dort zahlreiche zeitgenössische Belege für den volkstümlichen Glauben an Hades und Pluton etc. bietet. Reiche inschriftliche hellenistische Belege für den Volksglauben an Hades und Unterwelt sowie für den χῶρος εὐσεβῶν bietet HEININGER 2000, 146–153 mit Anm., verwiesen sei hier nur z.B. auf SB I 2048 (aus dem 2. Jh. v. Chr., Alexandria): Πτολεμαίε χρηστέ, χαῖρε, καὶ εὐσεβῶν ἴκοιο χῶρον.

<sup>111</sup> Ausführlich und mit Belegen dazu siehe GRAF 1974, 98–103.

<sup>112</sup> Das dürfte für gebildete aristokratische Kreise gelten, zu denen auch Lukrezens Adressat Memmius gehört, aber auch für weitere Kreise im Volk.

<sup>113</sup> Lucr. III 966: ‚Niemand fällt der Tiefe oder dem schwarzen Tartaros anheim‘ (*nec quisquam in barathrum nec Tartara deditur atra*).

im menschlichen Leben selbst.<sup>114</sup> Erst die Philosophie Epikurs mache den Menschen von solchen unnötigen Ängsten vor dem Tod frei.

Im Unterschied zu gänzlichen Leugnung von Hades und Jenseits bei Epikureern wie Lukrez und Philodem<sup>115</sup> formuliert deren Zeitgenosse Cicero (in den Jahren zwischen 54 und 52 v. Chr.), sympathisierend mit den Lehren der Akademie Platons und in kritischer Auseinandersetzung mit dem Epikureer Kolotes,<sup>116</sup> in seinem *Traum des Scipio* (*Somnium Scipionis*) einen visionären kosmologischen Entwurf. In diesem greift er die Vorstellung von einem im Himmel lokalisiertes Jenseits oder Hades auf, die bereits Platons Schüler Herakleides Pontikos beschrieben hatte (s.o.). Im *Traum des Scipio* gelangen verdiente unsterbliche Seelen nach ihrer Trennung vom Körper auf einer Straße zum Tor des Himmels und von dort in eine beglückende Sphäre im Jenseits, im Himmel.<sup>117</sup>

Dagegen wird der augusteische Dichter Vergil in seiner *Aeneis* die Katabasis des Protagonisten wieder in eine mythische Unterwelt verlagern, die jedoch ein außergewöhnlich komplexes Konstrukt aus Elementen verschiedener mythisch-poetischer wie philosophischer Hades- und Jenseitsvorstellungen ist. So erscheint Minos dort als Vorsitzender eines Richterremiums über die fälschlich zum Tod Verurteilten (Verg. *Aen.* VI 430–432) und Rhadamanthys fungiert als Richter im Tartaros, einem separaten Bereich in der Unterwelt, für die ewigen Büßer, den Sibylle Aeneas aus gewisser Distanz gleichsam ekphrastisch schildert (ebd. 562–624, v.a. 566). Die ungebrochene Wirkung vor allem der dunklen und schlimmen Aspekte des populären Hadesglaubens wird noch in den kritischen Worten des stoischen Philosophen Seneca d.J. erkennbar, wenn er die poetischen Hadesbilder als nichtig beschreibt, um Marcia hinsichtlich des Todes zu beruhigen.<sup>118</sup>

<sup>114</sup> Lucr. III 978f.: ‚Und ohne Zweifel haben wir das, was angeblich im tiefen Acheron liegen soll, alles schon im Leben‘ (*atque ea nimirum, quaecumque Acherunte profundo / prodita sunt esse, in vita sunt omnia nobis*). **Er erklärt er** die überlieferten Qualen der mythischen Unterweltsbüßer Tantalus, Tityos, Sisyphos und der Danaiden allegorisch mit Bezug auf aktuelle Schwierigkeiten der Menschen und **erklärt** Kerberos, Furien und Tartaros als furchterregende Schreckgespenster (III 980–1022). Hier werde schließlich, so Lukrez (ebd. 1023), das Leben dummer Menschen ‚acherusisch‘, kurz: zur Hölle.

<sup>115</sup> Siehe z.B. Philod. *Epigr.* 3 SIDER = AP IX 570, dazu I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Stimme, Schrift und Bild. Zum Verhältnis der Künste in der hellenistischen Dichtung*. Bibliothek der Klassischen Altertumswissenschaft, N.F. 2. Reihe, Bd. 119 (Heidelberg 2007) 256.

<sup>116</sup> Dieser hatte Platons Er-Mythos und die dortigen Jenseitsbilder massiv kritisiert, dazu ERLER 1994, 239.

<sup>117</sup> Siehe vor allem Cic. *Somnium Scipionis* 15f. (der heilige Bezirk, die Milchstraße, als Ort für die Seelen der Gerechten und Frommen); 24; 26–29. Die Vorstellung vom Ort der Seligen am Himmel findet sich sogar in Inschriften: HEININGER 2000, 152 mit Anm. 49 verweist auf IG XII 8, Nr. 609, Z. 3f. (aus Thasos).

<sup>118</sup> Seneca, *Consolatio ad Marciam* 19, 4: *Cogita nullis defunctum malis adfici*.

Allein der Mittelplatoniker Plutarch wird wieder eschatologische Mythen in Anlehnung an Platon und die platonische Tradition verfassen, stellt damit jedoch eine singuläre Erscheinung unter den kaiserzeitlichen Platonikern dar.<sup>119</sup> Vor allem im Jenseitsmythos seines Dialog *De sera numinis vindicta* (§§ 22–33, 563B–568A) beschreibt der Mythos, der vielfach an Platons Er-Mythos erinnert, die jenseitige Vollendung der Gerechtigkeit und Theodizee.<sup>120</sup> In *De genio Socratis* lässt Plutarch den Pythagoreer Simmias einen eschatologischen Mythos erzählen (§§ 21–26, 589F–594E),<sup>121</sup> einen als Seelenreise geschilderten Jenseitsmythos bietet er in seiner Schrift *De facie lunae* (§§ 26–30, 941B–945D).<sup>122</sup> In allen Fällen basiert hier der Einblick in das Leben der Seele nach dem Tod auf der ekstatischen Nahtoderfahrung eines Einzelnen, der berichtet, was er gesehen hat. Anklänge an den Er-Mythos Platons sind unverkennbar, doch beweisen die Jenseitsmythen Plutarchs großes Interesse nicht nur an metaphysischer Psychologie, sondern vor allem an Kosmologie, Astrologie und Dämonologie. Vor allem der mythisch anmutende Schlusspassus von Plutarchs antiepileptischer Schrift *De latenter vivendo* (§ 7, 1130C–E) konvergiert eng mit einzelnen Facetten, wie sie im *Axiuchos* greifbar sind: So wird in beiden Schriften der überaus angenehme  $\chi\omega\rho\omicron\varsigma \epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\omega\nu$  genannt (ebd. 1130C, vgl. *Ax.* 371c6f.),<sup>123</sup> an dessen Schilderung sich die drastische Ausmalung eines jenseitigen Strafortes anschließt (Plut. *De latenter vivendo* 7, 1130C–D; vgl. *Ax.* 371e4–372a3).

Mit Blick auf all die mythischen Jenseitsschilderungen Plutarchs zeichnet sich ab, dass im akademisch-platonischen Kontext des späten Hellenismus offenbar allein der Mythos des *Axiuchos* sowohl das etablierte mythische Jenseitspersonal und Elemente der konventionellen Hades-Topographie sowie philosophisch überformte, letztlich religiöse Vorstellungen, wie etwa die vom Unterweltgericht oder die von getrennten Bereichen für Fromme und Frevler, aufweist. Der Gobryas-Mythos kombiniert also auf eigenwillige Weise Elemente der mythisch-volkstümlichen mit der

<sup>119</sup> Dazu WIENER 2004.

<sup>120</sup> Hier hat der frühere Taugenichts Thespesios aus Soloi im Zustand des Scheintodes eine Vision aus der Himmelperspektive, in der er verschiedene Formen von Vergeltung für die Seelen im Jenseits sieht: Die im Leben Gerechten werden belohnt, die im Leben Ungerechten werden bestraft und gequält. Als Thespesios wieder erwacht, ändert er sein Leben grundlegend und wird ein frommer, redlicher Mensch.

<sup>121</sup> Simmias bezieht sich auf einen gewissen Timarchos, der von einer ekstatischen Nahtoderfahrung berichtet: Während seine Seele eine umfassende kosmische Vision hatte, konnte sie von oben die strukturelle Verbindung von Seele und Kosmos erkennen und unterschiedliche Seelenschicksale sehen.

<sup>122</sup> Der von Sulla erzählte Mythos in *De facie lunae* (§§ 26–30, 940F–945D) fokussiert vor allem die platonische Seelenlehre, Dämonologie und Kosmologie.

<sup>123</sup> Bemerkenswert ist die Verwendung des  $\chi\omega\rho\omicron\varsigma \epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\omega\nu$  im 1. Clemensbrief (1 Clem 50, 41f. M.), der wohl in größter zeitlicher Nähe zu Plutarch steht, dazu umfassend HEININGER 2000.

platonischen Tradition von Jenseitsentwürfen und bietet ein einfaches, ruhiges und klares Bild von den Möglichkeiten der unsterblichen Seele nach ihrer Befreiung vom Körper. Deutlich zeigt sich hier das Bemühen, Komplexität zu reduzieren und das unterirdische Jenseits des Volksglaubens mit der platonischen Lehre von Unsterblichkeit und Fortleben der Seelen – in Freuden oder Qualen – zu verbinden. Eng verbunden ist damit ein moralischer Appell an Menschen wie Axiochos, die sich bislang nicht näher mit (platonischer) Philosophie beschäftigt haben.

### 6.5. Der ‚gute Daimon‘

In den jenseitigen ‚Gefilden der Frommen‘ des Gobryas-Mythos wohnen all diejenigen, die im Leben ein ‚guter Daimon‘ (δαίμων ἀγαθός) inspirierte (Ax. 371c6). Worin diese Inspiration besteht, wird im Mythos nicht ausgeführt. Die Wahl des Begriffes (ebd. ἐπέπνευσεν) zeigt jedoch eine direkte Verbindungslinie zum ‚göttlichen Pneuma‘ auf, das Sokrates dem Axiochos kurz zuvor als positiven, göttlichen Antrieb des Menschen zu kulturellen Tätigkeiten und zur Naturbetrachtung beschrieben hatte (Ax. 370c5: τι θεῖον ὄντως ἐνῆν πνεῦμα τῇ ψυχῇ). Hier hatte Sokrates diese Überzeugung dem Axiochos mittels bekannter, plausibler Beispiele<sup>124</sup> mitgeteilt und damit Axiochos erstmals überzeugt. Seine Darstellung eines göttlichen Stimulus im Menschen, des ‚göttlichen Pneuma‘, ist hier noch abstrakt und philosophisch wie auch seine unmittelbar folgende Beschreibung vom genussreichen und ruhigen Leben der Seele nach dem Tod des Körpers (Ax. 370c6–d6).<sup>125</sup> Im Gobryas-Mythos beschreibt Sokrates wenig später genau dasselbe Phänomen, allerdings drückt er sich jetzt wesentlich konkreter und bildlicher aus, knüpft gezielt an volkstümliche religiöse Vorstellungen an: So entspricht der ‚gute Daimon‘ des Mythos ziemlich genau dem ‚göttlichen Pneuma‘ und das Bild von der entkörpernten, in größter Ruhe philosophierenden Seele dem Bild vom ‚Ort der Frommen‘ im Mythos. Die inhaltliche oder besser: konzeptuelle Korrespondenz des ‚göttlichen Pneumas‘ mit dem ‚guten Daimon‘ des Gobryas-Mythos erinnert frappierend an einen Passus aus dem *Timaios* Platons, in dem davon die Rede ist, dass der Demiurg der menschlichen Seele etwas Göttliches, einen Daimon, mitgegeben hat, der nicht als Geleiter des Menschen, sondern als göttlicher, den Gestirnen verwandter überirdischer Teil der menschlichen Seele aufzufassen ist (*Tim.* 90a1–7; c4f.).<sup>126</sup> Und dennoch darf

<sup>124</sup> Z.B. Zähmen von Tieren, Seefahrt, Zivilisierung, Astronomie, Kalendarik etc. (Ax. 370b2–c6), siehe auch die Anm. 90–92 zur Übersetzung.

<sup>125</sup> Dort ist (ebd.) von ‚reinstem Genuss‘, dem Freisein von Schmerzen, Mühe, Klage und Alter ebenso die Rede wie von ungetrübter Ruhe, von stiller Betrachtung der Natur sowie von wahrhaftigem Philosophieren. Zur Konvergenz dieser Schilderung mit dem ‚Ort der Frommen‘ im Gobryas-Mythos siehe Kapitel 6.3. und 6.4.

<sup>126</sup> ALT 2005, 36 und 38, wo sie auf Plut. *De genio Socratis* 591D–E verweist.

die im Mythos des *Axiochos* anklingende Vorstellung vom ‚guten Daimon‘ als Anspielung auf den seit alters im griechischen Kulturraum verwurzelten Glauben an ‚Daimones‘ gelten,<sup>127</sup> wie er sich z.B. auch in Platons Er-Mythos findet. Dort sucht sich jede Seele im Jenseits ihren persönlichen Schutzgott zugleich mit einem Lebensmodell selbst aus.<sup>128</sup> Dieser Daimon fungiert dann als Beschützer und Vollstrecker des individuell gewählten Lebens, für das man also auch selbst verantwortlich ist.<sup>129</sup> Gab es zwar bereits bei Hesiod auf der Erde lebende unsichtbare ‚Dämonen‘, die als Beschützer (φύλακες), vielleicht auch Überwacher der Menschen agieren,<sup>130</sup> so beschreibt als erster der Philosoph Platon die Rolle von – guten – Dämonen als Mittlerwesen zwischen Göttern und Menschen genauer.<sup>131</sup> Seine Schüler und Nachfolger Xenokrates und Philippos von Opus werden in der Folgezeit eine ausdifferenzierte Dämonenlehre formulieren.<sup>132</sup>

Dass der Daimon als eine Art geistiger Führer, den jeder einzelne Mensch hat und den auch Platon in seinem Er-Mythos agieren lässt, eine volkstümliche Vorstellung widerspiegelt, belegt ein erhaltenes Fragment des hellenistischen Komödiendichters Menander, in dem ein Sprecher darlegt, dass ‚jedem Menschen ein guter Daimon zur Seite steht, der als Führer durch die Mysterien des Lebens dient‘.<sup>133</sup> Einen ganz ähnlicher Glaube an einen (guten) Daimon, der nahe an die Vorstellung vom persönlichen Schutzengel herankommt, findet sich bei späthellenistischen Autoren wie Diodor und vor allem Philon von Alexandria.<sup>134</sup> Und nicht zuletzt gehört auch das sogenannte ‚Daimonion‘ des Sokrates, das sich gerade in der

<sup>127</sup> Dämonen und Götter (δαίμονες – θεοί) sind in der archaischen Literatur, z.B. bei Homer, nicht immer klar voneinander zu unterscheiden. Generell ist die Rede von einem ‚Daimon‘, wenn eine göttliche, nicht immer gleich identifizierbare Macht ins menschliche Leben eingreift, von einem ‚Gott‘, wenn das göttliche Wirken einem bestimmten, in der Regel kultisch verehrten Gott zugeschrieben werden kann. Erhellend dazu ist P. STEINMETZ, *Theophrast, Charaktere. Band 2: Kommentar und Übersetzung. Das Wort der Antike 7* (München 1962) 180–187.

<sup>128</sup> Plat. *Rep.* X 617e4f.: αἰτία ἐλομένου, θεὸς ἀναίτιος.

<sup>129</sup> Plat. *Rep.* X 620d8–e1: ἐκείνην δ' ἐκάστω ὄν εἴλετο δαίμονα, τοῦτον φύλακα συμπέμπειν τοῦ βίου καὶ ἀποπληρωτὴν τῶν αἰρεθέντων; auch Plat. *Phaed.* 107d–108c.

<sup>130</sup> Hes. *Erg.* 122–126. Die Zuschreibung des Passus ebd. 124f. (Überwachung der Sterblichen und ihrer gerechten und ungerechten Taten durch die Daimones) an Hesiod ist umstritten.

<sup>131</sup> Siehe DILLON 2004, 123–128, besonders 124: Im Jenseits-Mythos des *Phaidon* geleitet ein Daimon jede Seele zum Totengericht.

<sup>132</sup> Ausführlicher dazu DILLON 2004, 128–133.

<sup>133</sup> Menander, frg. 500, 1–3 K.-A.: ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται / εὐθὺς γενομένῳ μυσταγωγὸς τοῦ βίου / ἀγαθός.

<sup>134</sup> Z.B. Diod. IV 51, 2–3 Vogel. Siehe vor allem Philon, *De gigantibus* 6–9 und *De somniis* I 135–141, dazu ausführlicher DILLON 2004, 134–137.

frühen Kaiserzeit unter Platonikern besonderen Interesses erfreute,<sup>135</sup> in den Kontext volkstümlicher Dämonenglaubens, den auch der Verfasser des *Axiochos* im Gobryas-Mythos anklingen lässt. Wenn gute Menschen zu Lebzeiten einen solchen – guten – Daimon haben, zeichnet sich damit ab, dass jeder Mensch sein späteres, jenseitiges Schicksal selbst in der Hand hat. Daraus wiederum resultiert ein moralischer Appell an jeden Hörer dieses Mythos, sich mit Blick auf das Jenseits bereits zu Lebzeiten um gutes Leben und gute Werke zu bemühen. Im Falle des *Axiochos*, dem Sokrates diesen Mythos des Gobryas erzählt, changiert die Bedeutung des ‚guten Daimons‘ zwischen dem göttlichen Element in der menschlichen Seele, wie es im *Timaios* geschildert war, und dem im Volksglauben wurzelnden, platonisch überformten, aber doch eher konkret verstandenen Schutzgott. Im *Axiochos*-Mythos kommt eine gleichsam moralische Bestätigung hinzu, da *Axiochos* als eleusinischer Myste beste Aussichten auf ein gutes Fortleben seiner Seele nach dem Tod haben darf.

#### 6.6. Mysten in der Unterwelt: Protreptik

Explizit werden von denen, die in die paradiesisch beschriebenen Gefilde der Frommen gelangen, im *Axiochos*-Mythos nur diejenigen genannt, die in die (sc. Eleusinischen) Mysterien eingeweiht sind. Sie erhalten einen Ehrensitz (*Prohedria*) und dürfen ihre heiligen Riten weiter vollziehen (*Ax.* 371d5–7).<sup>136</sup> Die besondere Bedeutung der Mysterienweihe erhellt dadurch, dass auch die mythischen Unterweltbezwinger Herakles und Dionysos den Mut für ihren Gang in die Unterwelt von der Eleusinischen Göttin erhalten hätten (*Ax.* 371d5–e4). Hier wird die klare Akzentuierung von Mysten als den Menschen deutlich, deren Leben nach dem Tod privilegiert sein wird. Und eben an dieser Stelle des Gobryas-Mythos unterbricht Sokrates seine Erzählung und wendet sich an sein Gegenüber *Axiochos*, macht ihm seine familiär bedingt privilegierte Stellung als eleusinischer Myste klar (*Ax.* 371d7–e1). Der ausgedehnte Verweis auf die privilegierten Mysten steht also in direktem Bezug zum Adressaten *Axiochos*, darf aber darüber hinaus nicht zuletzt auch als Ermahnung zu einer solchen religiös motivierten Lebensführung gelten. Eine Darstellung des ‚Ortes der Frommen‘ mitsamt der Sonderrolle der Mysten im Jenseits muss daher als

<sup>135</sup> Die Platoniker Plutarch, Apuleius und Maximus Tyrius verfassen monographische Schriften/Reden über das Daimonion des Sokrates, aber auch im *Didaskalikos* des Alkinoos (c. 15, 1f.) wird das Daimonion des Sokrates erörtert. Ausführlicher dazu ist DONINI 2004.

<sup>136</sup> Zur jenseitigen Ehrenstellung von Mysten siehe auch *IG XII 1*, Nr. 141, Z. 5f., wo ein Myste aufgrund seines großen Glaubens zum Vorsteher der Eingeweihten im Jenseits wird (μυστικῶν τε ἐπιστάτην ἔταξαν αὐτὸν πίστεως πάσης χά[ρις]), dazu HEININGER 2000, 153 mit Anm. 56. Siehe auch die Kommentare zur o.g. *Axiochos*-Stelle in Anm. 121–125 zur Übersetzung.

protreptisches Element nicht nur für Axiochos, sondern auch für das intendierte Publikum des ganzen Dialogs verstanden werden.

Die zahlreichen Anklänge an die Philosophie Epikurs im *Axiochos*, die sich im Verlauf des Gespräches freilich als nicht hilfreich erweist, zeigt, dass das Publikum epikureische Lehrsprüche kennt und hier die Wirkungslosigkeit derselben erkennen soll. Nicht zuletzt der Jenseitsmythos des *Axiochos* zielt darauf ab, (epikureische) Kritiker solcher Mythen eines Besseren zu belehren.<sup>137</sup> Das Publikum soll aus dieser Schilderung ebenso wie aus der grausigen ewigen Bestrafung im Erebos Konsequenzen für das eigene Leben – und zwar noch zu Lebzeiten – ziehen. Damit klingen sehr deutlich Worte des Sokrates aus dem Platonischen *Gorgias* an, der den Nutzen der Bestraften im Tartaros für diejenigen, die solche Paradeigmata ‚sehen‘, formuliert (*Gorg.* 525c4–7: ἄλλοι δὲ ὀνίνανται οἱ τούτους ὀρῶντες [...] ἀτεχνῶς παραδείγματα ἀνηρτημένους ἐκεῖ ἐν Αἴδου ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ).<sup>138</sup>

Im Unterschied zu Axiochos' anfänglicher Furcht, der Tod lasse ihn spüren, wie sein Körper von Maden zerfressen werde und verfallende (*Ax.* 365c5–7), erscheint der abschließende Mythos als dezidiertes Gegenbild einer solchen, auf falschen Prämissen basierenden Todesfurcht: Allein die Seele lebt weiter, der materielle Körper spielt überhaupt keine Rolle mehr, verfügt demgemäß nicht mehr über sinnliche Wahrnehmung. Was jetzt zählt, sind die bisherige Lebensführung und die Taten zu Lebzeiten: Jetzt ist der Mensch ganz Seele, wie Sokrates bereits früher im Gespräch gesagt, Axiochos ihm aber noch nicht geglaubt hatte (*Ax.* 365e6: ἡμεῖς μὲν γὰρ ἐσμὲν ψυχῆ).

## 6.7. Wozu Mythen?

Insgesamt erscheint das Jenseits, in das nach Gobryas-Sokrates die Seele nach ihrer Befreiung vom Körper eintritt, als Gegenwelt zur Lebenswelt, und zwar in extremer Form mit vor allem zwei konträren Bereichen und Lebensformen, die sehr drastisch angenehme bzw. schmerzliche Zustands- oder Lebensweisen bieten (Gefilde der Frommen – Gefilde der Übeltäter). Der religiöse Gehalt des Mythos zeichnet sich anhand der orphischen, (neu-)pythagoreischen und mystischen Elemente inhaltlicher wie sprachlicher Art deutlich ab. Topoi der Unterwelt, wie sie seit Homers *Nekyia* (*Od.* XI) und nicht zuletzt seit Platons Jenseitsmythen bekannt und

<sup>137</sup> In kritischer Auseinandersetzung mit dem Epikureer Kolotes, einem Kritiker etwa des Platonischen Er-Mythos, führt Plutarch (*Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 1105B) an, dass doch einige Kerberos oder das durchlöchernte Fass im Hades fürchten und daher an Wirkung und Effekt von Reinigungen und Weihungen glaubten und auf Spiel und Tanz im Jenseits hofften.

<sup>138</sup> Ganz ähnlich zieht Sokrates nach dem Er-Mythos in der *Politeia* (*Rep.* X 621 c–d) eine Fazit-ähnliche Konsequenz aus dem Jenseitsbericht des Er.

etabliert waren, sind hier in sehr knapper und verdichteter Form überaus plastisch beschrieben. Wenn jedoch der Sokrates des *Axiochos*-Dialogs sich nach der Erzählung des Mythos erneut auf seine Quelle Gobryas beruft und seine Zweifel am Mythos explizit nennt (*Ax.* 372a4f.: ἐγὼ γὰρ λόγῳ ἀνθελκόμενος), macht er deutlich, dass ein solcher Mythos ihn nicht zu überzeugen vermag. Er bedient sich jedoch dessen Bildlichkeit und Plastizität, um jemandem wie Axiochos die Unsterblichkeit der Seele zu illustrieren: Dies ist das zentrale Anliegen von Sokrates' unterschiedlichen Logoi (vgl. *Ax.* 371a1). Mit seiner erklärten Distanzierung vom Gobryas-Mythos bezieht der Sokrates des *Axiochos* eine geradezu konträre Position zum Sokrates im Platonischen *Gorgias*: Denn der (*Gorg.* 526d3f.) bekräftigt im Anschluss an seine Erzählung des Mythos, dass ihn dieser überzeugt habe (ebd.: ἐγὼ μὲν οὖν, ὦ Καλλίκλεις, ὑπό τε τούτων τῶν λόγων πέπεισμαι).

Damit wird deutlich, dass der Sokrates des *Axiochos* den Gobryas-Mythos zwar als eine Art der Darstellung betrachtet, mit der man das Fortleben der Seele nach dem Tod des Körpers mitteilen kann, die einem Publikum wie Axiochos gegenüber angemessen und legitim ist, die jedoch für einen echten Philosophen wie Sokrates nicht befriedigend sein kann. Mit dem Erzählen dieses Mythos löst Sokrates im *Axiochos* eine Erwartung ein, wie man sie gemeinhin mit dem Platonischen Sokrates verbindet, noch dazu, wenn er über den Tod des Menschen und die Unsterblichkeit der Seele handelt. Bezeichnend sind Sokrates' Worte im Anschluß (*Ax.* 372a7f.), wenn er zusammenfasst, dass Axiochos nach einem frommen Leben nun entweder ‚unten‘ (also in dem im Unterweltmythos geschilderten ‚Ort der Frommen‘) oder eben ‚oben‘ (also im Himmel, wie der Philosoph Sokrates glaubt)<sup>139</sup> glücklich sein werde. In diesem Mythos klingen etliche verbreitete, traditionelle Vorstellungen vom Hades an, die im *Axiochos* jedoch in platonischem Sinne überformt werden.

## 7. Das Personal des Axiochos

### 7.1. Randfiguren

Alle *dramatis personae*, die im *Axiochos* begegnen, sind entweder aus den Schriften Platons oder externen Zeugnissen bekannt.<sup>140</sup> Als fiktives dramatisches Datum ergibt sich daher die Zeitspanne zwischen der Hinrichtung der Generäle nach dem Arginusenprozess 406 und dem Tod des Charmides 403 v. Chr.<sup>141</sup> Während Axiochos' Sohn Kleinias zu Beginn das ein-

<sup>139</sup> Vgl. auch *Ax.* 372a11, als Axiochos die philosophische Beschreibung des seligen Zustand der Seele im Jenseits, die Sokrates unmittelbar vor dem Mythos geboten hatte, nun im Rückblick als ‚himmlischen‘ Logos bezeichnet.

<sup>140</sup> Siehe die Anmerkungen 6–8; 12 zur Übersetzung.

<sup>141</sup> Siehe Anm. 8 und 77 zur Übersetzung.

leitende Gespräch mit Sokrates führt, ihn auf den Zustand seines Vaters vorbereitet, ist er während des Gesprächs zwischen Sokrates und Axiochos offenbar stumm anwesend (ab *Ax.* 364d1), während seine Begleiter Damon und Charmides von Anfang an nur als ‚stumme Personen‘ (*mutae personae*) dabei sind.

## 7.2. Sokrates als Autorität oder: Der beispielhafte Protagonist

Der *Axiochos* gehört zu den ‚Sokratischen Dialogen‘ (Σωκρατικοὶ λόγοι). Indem der *Axiochos* in Form und Personal auf den *Sokratikos Logos* v.a. der frühen und mittleren Platon-Dialoge zurückgreift, entsteht durch die hier agierende Sokrates-Figur sowie die von Sokrates verwendete Sprache und Stilistik, Methodik und Dogmatik eine eigentümliche, anachronistische Spannung. Die Figur des Sokrates ist singulär gestaltet, sie weist deutliche Übereinstimmungen mit der literarischen Sokrates-Gestalt aus den Dialogen Platons auf, weicht jedoch in einigen markanten Aspekten von dieser ab.

Typisch für den Sokrates, wie ihn auch Platon inszeniert, ist auch im *Axiochos* der Ort, dem Sokrates zu Beginn des Textes zustrebt: das Gymnasium des Kynosarges außerhalb des Stadtgebietes von Athen. Sokrates hält sich gern und oft in Gymnasien (allerdings meist im Stadtgebiet) auf,<sup>142</sup> kommt dort mit jungen Männern ins Gespräch. Sokrates wird von seinem eingeschlagenen Weg abgebracht, als Kleinias und seine Freunde ihn rufen und über Axiochos' schlechten Zustand in Kenntnis setzen. Er kehrt um und kehrt mit ihnen in die Stadt zurück. In genauer Umkehrung entspricht das dem Eingang der *Politeia* Platons, als Sokrates vom Piräus in die Stadt Athen zurückgehen will und durch Zurufe von hinten ebenfalls davon abgebracht wird, umkehrt und mit den anderen geht (*Rep.* I 327b-328b).

Untypisch ist jedoch der Umstand, dass Kleinias und seine Freunde Sokrates offenbar suchen und, als sie ihn endlich sehen, sogar impulsiv ‚schreien‘ – was in keinem Platonischen Dialog der Fall ist (vgl. *Ax.* 364a2: βοῶντός του "Σώκρατες, Σώκρατες").<sup>143</sup> Sokrates soll dem todkranken Axiochos beistehen, wie er das bereits öfter getan habe (*Ax.* 364c1f.). Sokrates ist also als erfolgreicher Aufmunterer und Ermahner bekannt und geschätzt. Er genießt im *Axiochos* Autorität wegen seiner Sophia, er genießt entsprechende Wertschätzung. Entgegen dieser Wahrnehmung des Sokrates als σοφὸς ἀνήρ<sup>144</sup> durch andere, hier Kleinias, unterstreicht der Sokra-

<sup>142</sup> Gern im Lykeion, z.B. *Euthyd.* 271a1; *Euthyphr.* 2a1–3; *Symp.* 223d10–12, dazu JOYAL 2005, 99 mit Anm. 11.

<sup>143</sup> Zur Aufregung und impulsiven Emotion des schreienden Kleinias (vgl. auch die vokativische Anrede an Sokrates ohne das konventionelle ὦ) siehe JOYAL 2005, 100.

<sup>144</sup> So JOYAL 2005, 97–117, v.a. 110.

tes des *Axiochos*-Dialogs, er sei ein ‚pragmatischer Zetetiker‘ (ζητητικός εἰμι τῶν πραγμάτων, *Ax.* 366b6f.).<sup>145</sup> Er suche und untersuche, während alle anderen ihn für einen Sachverständigen hielten. Sein selbstkritisches, bescheidenes Selbstverständnis entspricht also durchaus dem des Platonischen Sokrates (z.B. Plat. *Apol.* 19b4–e1).

Die Wertschätzung als Autorität in Sophia, die er im Dialog bei seinem Zeitgenossen genießt, entspricht genau der Einschätzung des Sokrates in der philosophiehistorischen Tradition, kurz: der Wahrnehmung des Sokrates als vorbildhaften Weisen, zu dem der historische Sokrates im Laufe der Zeit geworden war. Das entspricht nicht mehr dem Sokrates der Platonischen oder auch der Xenophontischen Schriften, sondern vielmehr dem Bild des Sokrates, das vor allem die Stoiker (von Zenon an) in hellenistischer Zeit modellierten.<sup>146</sup> Der Sokrates des *Axiochos* wird zwar in Anlehnung an den Platonischen Sokrates konzipiert, er hat jedoch als ‚Weiser‘ zumindest im Verständnis seiner Außenwelt eine stoische Prägung. Wenn der stoisch gezeichnete Sokrates des *Axiochos* bereits gegen Ende seines Prodikos-Referates, vor allem jedoch bei seinem anschließenden letzten Beweisgang (370b–d) stilistische Charakteristika zeigt, wie sie aus der kynischen Diatribe vor allem seit Teles oder Bion von Borysthenes bekannt sind, dann konvergieren hier in der Konzeption der Sokratesfigur stoische mit kynischen Elementen.<sup>147</sup> Im *Axiochos* soll nun Sokrates, so Kleinias im Eingang (*Ax.* 364b–c), bewirken, dass sich Axiochos klaglos seinem Schicksal fügt, ohne Angst dem Tod ins Auge sieht. Sokrates wird also in einer Grenzsituation an ein Sterbebett gerufen und soll den Todkranken trösten und ermuntern (παρηγορεῖν, vgl. ebd. 364c1f.). Derartige Expertise in Sachen ‚Sterbehilfe‘ für andere ist für Sokrates in der bekannten Literatur sonst nicht überliefert: Im *Phaidon* (vgl. auch *Kriton*) Platons wird Sokrates selbst als exemplarischer, freilich vorbildlicher Mensch im Angesicht des nahen Todes dargestellt, hier muss er seine Sophia im aktuellen ‚Kairos‘ beweisen (*Ax.* 364b3). Sokrates schlüpft damit in die Rolle eines Arztes, der zu einem Moribunden gerufen wird: Sokrates wird zum Seelenarzt, ganz ähnlich dem Sinne, wie der Platonische Sokrates von der ‚Sorge um die Seele‘, freilich um die ‚eigene Seele‘, gesprochen hatte (vgl. Plat. *Apol.* 29d2–30b4: ψυχῆς ἐπιμελεῖσθαι).<sup>148</sup>

<sup>145</sup> Zu Sokrates‘ Wendung ζητητικός εἰμι siehe TULLI 2005, 260.

<sup>146</sup> Dazu DÖRING 1979, 5–7.

<sup>147</sup> Zu Teles siehe HENSE 1909, 49–51 (auch SCHMELLER 1987); JOYAL 2005, 111.

<sup>148</sup> Vgl. auch das Selbstverständnis des Sokrates im *Gorgias* Platons als ‚Hilfe zur Selbsthilfe‘, wie er sie im Anschluss an den Jenseitsmythos formuliert: Plat. *Gorg.* 526e1–5: παρακαλῶ δὲ καὶ τοὺς ἄλλους πάντας ἀνθρώπους, καθ’ ὅσον δύναμαι, καὶ δὴ καὶ σὲ ἀντιπαρακαλῶ ἐπὶ τοῦτον τὸν βίον [...] καὶ ὄνειδίζω σοὶ ὅτι οὐχ οἴος τ’ ἔση σαυτῶ βοηθησαί, ὅταν ἡ δίκη σοὶ ἦ.

Dieser Tenor wird durch das sprachliche Kolorit zahlreicher medizinisch-physiologischer Begrifflichkeiten und Termini verstärkt.<sup>149</sup> Ungewöhnlich ist überdies, dass der Sokrates des *Axiochos* freimütig Argumente anführt, die Themen und Grundthesen Epikurs widerspiegeln. Das überrascht zunächst, da Epikur und seine Anhänger Sokrates bekanntlich mit scharfer Kritik bedacht haben.<sup>150</sup> Die Art und Weise, wie Sokrates mit Axiochos spricht, ist ungewöhnlich: Es handelt sich hier nicht um ein dialektisches Gespräch unter Führung des Sokrates oder um differenzierte Beweisführung, sondern ein autoritativer Sokrates versucht, in mehreren Anläufen, den ungläubigen Axiochos zu überzeugen. Seine Argumente sind nicht das Ergebnis eines prüfenden Gesprächs oder einer diskursiven Erörterung, sondern muten eher wie eingängige Schlagworte und leicht verständliche Phrasen an und reflektieren mitunter sogar Gnomen, Sentenzen und Maximen, wie sie seit den hellenistischen Philosophenschulen der Stoa und Epikurs zum alltäglichen Gebrauch eingesetzt werden. Zu sehen ist im *Axiochos* also eher ein dozierender als ein diskursiv vorgehender Sokrates. Abgesehen davon, dass ein solcher (methodischer) Anachronismus ein starkes Argument für eine Datierung des *Axiochos* nach dem 3. Jh. v. Chr. ist, sind das Faktum der Übernahme und Integration epikureischer Argumente durch Sokrates im Gespräch mit Axiochos bemerkenswert.<sup>151</sup>

Überraschend und ganz im Widerspruch zum konventionellen, durch die Sokratischen Dialoge des 4. Jh.s v. Chr. geprägten Sokrates-Bild ist das Interesse des Sokrates im *Axiochos* an kosmischen und Naturphänomenen (*Ax.* 370b2–d6): Bereits in der antiken Philosophiegeschichte gilt Sokrates als der Philosoph, der sich als erster dezidiert und ausschließlich dem Menschen und allen ihn betreffenden ethisch-sittlich-moralischen Fragen und Problemen zugewandt hat.<sup>152</sup> Wenn Sokrates im *Axiochos* die Beobachtung und Betrachtung der Natur und der Sterne in den höchsten Tönen preist und würdigt, sie sogar in allerengsten Zusammenhang mit der jenseitigen Schau der Wahrheit stellt (*Ax.* 370d), zeigt das einen Sokrates, dessen primäres Anliegen ganz offensichtlich nicht mehr Fragen der Ethik und der praktischen Lebensführung sind. Vielmehr wird hier ein Sokrates erkennbar, dessen Interesse auf dem Übergang vom diesseitigen zum jenseitigen Leben liegt, der die Bewegung und Ordnung im Kosmos als maßgebliches Orientierungsmodell für den Menschen annimmt. Damit steht dieser Sokrates in neupythagoreischer Tradition, wie sie seit dem späten Hellenismus offenbar an verschiedenen Orten des Imperium Romanum,

<sup>149</sup> Dazu JOYAL 2005, 105–108; allgemein ERLER 2007, 519.

<sup>150</sup> Z.B. Cic. *Brut.* 292; Plut. *adv. Col.* c. 16–19, 1116E–1118B. Siehe dazu auch DÖRING 1998, 169.

<sup>151</sup> Vgl. z.B. das Verhältnis von sinnlicher Wahrnehmung und Tod: *Ax.* 365c1–366b4; *Ax.* 369e3–370b1, dazu ERLER 1994, 332f.

<sup>152</sup> DÖRING 1998, 157–166.

in Rom ebenso wie in Alexandria (Eudoros),<sup>153</sup> zu neuen Ehren kam. Da Cicero in den *Tusculanen* (V 10, vgl. *De rep.* 1, 15), wohl in Anlehnung an Panaitios,<sup>154</sup> den denkwürdigen Satz prägt, ‚Sokrates habe als erster die Philosophie vom Himmel herabgeholt und in die Städte gebracht‘ (*Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit*), wird die Konzeption einer geradezu neupythagoreisch anmutenden Sokrates-Figur wie im *Axiochos*, die Naturphänomene,<sup>155</sup> Astronomie und Kosmologisches als Bilder ewiger Ordnung im beständigen Wechsel,<sup>156</sup> einer Argumentation über die Unsterblichkeit der Seele einschreibt, eher in die Zeit nach Cicero anzusetzen sein.<sup>157</sup> Freilich ist bereits Cicero selbst mit seiner lateinischen Übersetzung des Platonischen *Timaios* (wohl in den 40er Jahren des 1. Jh. v. Chr.)<sup>158</sup> ein sehr früher Zeuge für das neue philosophisch motivierte Interesse an Physik, Kosmologie und Astronomie Platons. Die Verbindung von beidem, ein an Natur interessierter Sokrates, ist bei Cicero noch nicht ersichtlich. Im *Axiochos* erweist sich also ein platonisch gezeichneter Sokrates als praktischer Philosoph stoisch-kynischer Prägung, der das für Platoniker wie Neupythagoreer des 1. Jh. v. Chr. zeittypische Interesse an Kosmos und Natur zeigt und sich zum Erweis der Platonischen Kernthese von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele Argumente verschiedener Provenienz bedient.<sup>159</sup>

Im Unterschied zur Sokrates-Literatur des 4. Jh. v. Chr. äußert sich die religiöse Dimension des sokratischen Philosophierens im *Axiochos* (noch) nicht mit Bezug auf das Daimonion, die göttliche Stimme, die Sokrates punktuell von geplanten Dingen abrät,<sup>160</sup> sondern im Kontext seiner Darstellung von Natur, Kosmos und Sternen.<sup>161</sup> Die Orientierung des Sokrates an der – göttlichen – Natur spielt im *Axiochos* die Rolle, die sonst für

<sup>153</sup> Siehe MÄNNLEIN-ROBERT 2012/13.

<sup>154</sup> Siehe M. POHLENZ, „Panaitios“, *RE* XVIII,3 (1949) [418–440] 427f.; Ders., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. Bd. 1 (Göttingen <sup>4</sup>1970) 194f.; Ders., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. Bd. 2 (Göttingen <sup>4</sup>1972) 10. 98.

<sup>155</sup> Auch der pythagoreisierende Platoniker Eudoros verfasst eine Schrift über den Nil und bezeugt damit sein Interesse für Naturphänomene (Strab. XVII 1, 5 c. 790 = fr. 13 MAZZARELLI).

<sup>156</sup> Zu überlegen wäre, ob hier die Vorstellung der sich stets wandelnden Physis im Kosmos eine Metamorphosenvorstellung andeutet, wie sie der Verfasser des pseudoplatonischen Dialogs *Alkyon* (Ps.-Plat. *Alkyon* 112, 6) und Pythagoras in den *Metamorphosen* Ovids eindrücklich formulieren (*Met.* XV 186–199. 252f.), siehe auch MÜLLER 1975, 314 mit Anm. 2.

<sup>157</sup> Siehe hier v.a. die bei Varro erhaltenen Zeugnisse, dazu GÖRLER 1994, 975.

<sup>158</sup> So M. SCHANZ / C. HOSIUS, *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian*. 1. Teil: *Die römische Literatur in der Zeit der Republik*, Handb. d. Altertumswiss. 8,1 (München <sup>4</sup>1927; ND 1959) 509.

<sup>159</sup> Siehe dazu auch die Beiträge von M. ERLER und R. FELDMIEIER in diesem Band.

<sup>160</sup> Siehe oben Kapitel 6.4.

<sup>161</sup> Das Interesse am Daimonion des Sokrates war vor dem Hintergrund des zeitgenössischen Interesses an Dämonen vor allem in der Kaiserzeit en vogue (Plut. *De genio Socra-*

den Platonischen Sokrates der Gott spielt, als dessen Medium sich Sokrates versteht, in dessen Dienst er ‚Hebammendienste‘ zu leisten behauptet.<sup>162</sup> Die Konzeption sokratischer Religiosität im *Axiochos* ist außerordentlich eigenwillig, auch wenn man die Skepsis des Sokrates hinsichtlich des Gobryas-Mythos bedenkt, von dem er selbst sich ausdrücklich distanziert (*Ax.* 371a1f. und v.a. ebd. 372a4f.: ἐγὼ γὰρ λόγῳ ἀνθελκόμενος τοῦτο μόνον ἐμπέδως οἶδα). Das erinnert an die Kritik des Epikureers Kolotes, der Platons Mythen als irrational und damit unnütz verwirft.<sup>163</sup> Der Sokrates des *Axiochos* favorisiert deutlich einen sachlichen, argumentativen Logos, den Mythos erzählt er Axiochos, weil er ihn in seiner neu gewonnenen Einsicht bestärken, das prinzipiell Verstandene bildhaft illustrieren kann.<sup>164</sup> Die Zurückhaltung des Sokrates gegenüber Mythen erscheint in der genannten Passage des *Axiochos* singular, verweist jedoch auf eine bestimmte (wohl zeittypische) Einstellung zum Mythos in Kreisen der Akademiker oder Platoniker. Allein im pseudo-platonischen Dialog *Alkyon*, ebenfalls in der *Appendix Platonica* überliefert, finden wir eine zumindest punktuell vergleichbare Kombination von Skepsis und Naturmystik bei Sokrates.<sup>165</sup> Allerdings ist der Sokrates im *Axiochos*-Dialog kein in der Weise skeptischer, aporetischer Sokrates (vgl. die Frühdialoge Platons), wie ihn die Akademie seit Arkesilaos aus Pitane (316–244 v. Chr.) und dann v.a. die Neue Akademie (v.a. 2. Jh. v. Chr.) propagierte und favorisierte.<sup>166</sup> Cicero merkt im Proömium von *De natura deorum* (I 6) aus dem Jahr 44 v. Chr. an, dass der Skeptizismus der Neuen Akademie eigentlich weitgehend überholt sei. Philosophiegeschichtlich wird in der Regel mit Antiochos von Askalon (gest. 69 v. Chr.) eine markante Neuorientierung der Akademie beschrieben, in der nun die Orthodoxie der Lehren Platons zentral wird, eklektische Züge (meist stoische) freilich erkennbar bleiben.<sup>167</sup> Man wird sich die Konzeption des Sokrates im *Axiochos* vor einem entsprechenden zeitgenössischen Hintergrund vorstellen dürfen. Denn der Sokrates des *Axiochos* ist eine Autorität, die in einer extremen Lebenslage – im Angesicht des Todes – herbeigerufen wird, von der

tis; Apuleius, *De deo Socratis*; Max. Tyr. 8-9), siehe auch DÖRING 1998, 160f.; v.a. DÖRING 1979, 10–12.

<sup>162</sup> Zum Beispiel Plat. *Apol.* 30a5–7; *Theaet.* 150c7f: vgl. d8–e1. DÖRING 1998, 161.

<sup>163</sup> Zu einer entsprechenden Schrift des Kolotes (mit unsicherem Titel) siehe ERLER 1994, 239; auch ERLER 2007, 90.

<sup>164</sup> Anders ist bei Platon der Mythos nur eine andere Art, die Wahrheit darzustellen (z.B. *Politikos* 268d), dazu ERLER 2007, 91.

<sup>165</sup> MÜLLER 1975, 281. 302

<sup>166</sup> Zu den Phasen der Akademischen Schule siehe ERLER 2007, 522–524.

<sup>167</sup> Einschlägig sind GÖRLER 1994, 938–967; DILLON 1977; H. DÖRRIE, „Der Platonismus in der Kultur- und Geistesgeschichte der frühen Kaiserzeit“, in: Ders., *Platonica Minora* (München 1976) 166–210; MÄNNLEIN-ROBERT 2012/13

man sich Trost und Erklärung verspricht.<sup>168</sup> Sokrates ist einer, der Wissen hat, dessen Sophia berühmt ist. Sokrates wird dieser Erwartungshaltung auch gerecht, wenn er die Bedenken des Axiochos ausräumt, ihm kurz und bündig, in knappen dogmatisch anmutenden Lehrsätzen, verschiedene Lösungsansätze (darunter auch epikureische) anbietet, um ihn schlussendlich dann mit einem zentralen Platonischen Argument zu überzeugen. Freilich scheint der Sokrates des *Axiochos* nicht einer vom Mythos geprägten, traditionellen Religiosität anzuhängen, sondern vielmehr das Phänomen der Transzendenz argumentativ, auch unter Zuhilfenahme ‚externer‘ Argumente,<sup>169</sup> beweisen zu wollen.

### 7.3. Axiochos oder: Der intendierte Adressat

Axiochos ist zum einen als individueller Zuhörer oder Patient des Sokrates, zum anderen jedoch als exemplarischer Adressat für die Argumente des Sokrates inszeniert. Als individueller Zug darf die Anspielung auf die enge Verbindung des Axiochos mit der Familie der athenischen Eumolpiden und deren engen Bezug zu den Mysterien von Eleusis gelten, ebenso die historische Verwicklung des Axiochos in den Mysterienskandal von 415 v. Chr.<sup>170</sup> Axiochos erscheint damit als Angehöriger einer namhaften athenischen Familie mit engstem Kontakt zum lokalen Mysterienwesen, zugleich als wenig religiöser Repräsentant dieser Familie und vielmehr Mitglied der zeitgenössischen athenischen ‚jeunesse dorée‘ (wie auch Alkibiades). Nicht selten wird Axiochos vom Verfasser des Dialogs Komödienvokabular in den Mund gelegt, so dass doch manche seiner Äußerungen und Verhaltensweisen in komischem Licht erscheinen und eine Ironisierung dieser Figur zumindest punktuell nahe legen.<sup>171</sup> Axiochos war nie ein Philosoph, er will keine logischen Beweisketten, sondern angesichts seiner konkreten und kreatürlichen Todesangst Argumente, ‚die die Seele erreichen‘.<sup>172</sup> Axiochos, der ehemals lebenslustige, politisch aktive Mann ist zu Beginn des Dialogs dem Tod nahe, den er nun fürchtet. **Damit** freilich ist Axiochos als ganz normaler Mensch in einer menschlichen Grundsituati-

<sup>168</sup> Ein ebenfalls autoritativ gezeichneter Sokrates spielt im pseudo-platonischen Dialog *Anterastai* eine wichtige Rolle, siehe I. MÄNNLEIN-ROBERT, „Zur literarischen Inszenierung eines Philosophiekonzeptes in den pseudoplatonischen *Anterastai*“, in: DÖRING /ERLER /SCHORN (Stuttgart 2005) 119–133.

<sup>169</sup> Siehe oben Kap. 3.3.

<sup>170</sup> Siehe Anm. 12 zur Übersetzung.

<sup>171</sup> Siehe den Essay von H.-G. NESSELRATH in diesem Band.

<sup>172</sup> Das ist ein wichtiger Punkt auch für Seneca, *Ep.* 82; ebenso Kephalos in Plat. *Rep.* I 330d4–331b7, JOYAL 2005, 113 Anm. 56: Kephalos kann Vorbild für Axiochos-Figur gewesen sein. Dazu M. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton 1994) 195–201 und T. STORK, *Nil igitur mors est ad nos. Der Schlussteil des dritten Lukrezbuches und sein Verhältnis zur Konsolationsliteratur* (Bonn 1970) 51–55.

on geschildert und **damit** gewinnen nun seine Befürchtungen und Ängste über den konkreten Kontext hinaus exemplarischen Status.

Die Überzeugung des Axiochos durch Sokrates hat im dialogisch-dramatischen, situativen Kontext den Zweck seiner ‚Bekehrung‘ respektive Einsicht. Diese hilft also konkret der Person Axiochos in der aktuellen Situation. Darüber hinaus hat Sokrates‘ Argumentation jedoch auch einen protreptischen Zug mit Blick auf weitere Rezipienten des Dialogs: Anhand seines ‚Beweises‘ der Unsterblichkeit der Seele, weshalb der Tod nicht zu fürchten sei, sowie vor allem anhand des abschließenden eschatologischen Mythos werden nämlich bereits ethische und sittliche Konsequenzen deutlich, welche die Rezipienten des Dialogs für sich, ihre Lebensführung und ihre eigene Vorbereitung auf den Tod bereits zu Lebzeiten ziehen können. Es werden also, über den sterbenskranken Axiochos hinaus, weitere Rezipientenkreise adressiert, für die noch zu Lebzeiten die Möglichkeit besteht, das eigene Verhalten in ethischer Hinsicht zu verbessern, so dass sich die von Sokrates beschriebenen metaphysischen Zustände für die vom Körper gelöste Seele in einem positiven Sinne einstellen könnten. Wenn Sokrates eine Beruhigung des Axiochos zuerst mit epikureischen Phrasen und Allgemeinplätzen versucht und offenbar den Eindruck hat, diese könnten auf Axiochos Eindruck machen, erlaubt dies eine etwas differenziertere Spekulation bezüglich des zeitgenössisch intendierten Publikums dieses platonisierenden Dialogs: Es geht dabei um Menschen wie Axiochos, stets auf das Leben konzentriert und im Angesicht des Todes überfordert, mit gewissem Interesse und (zeittypisch-modischer?) Aufgeschlossenheit gegenüber Epikureischen Gedanken. Diese werden jedoch hier ganz exemplarisch in ihrer psychologischen und therapeutischen Wirkungslosigkeit ‚im Ernstfall‘ vorgeführt.<sup>173</sup> Stattdessen ist es ein genuin platonisches Argument, das (freilich zeittypisch drapiert) letztlich Eindruck macht und überzeugt, letztlich ist es ein platonisch anmutender Mythos, der dem rationalen philosophischen Argument eine wirkungsvolle religiöse, sogar metaphysische Dimension verleiht. Möglicherweise darf man beim intendierten Publikum an entsprechend epikureisch interessierte Kreise (ehemals) politisch Aktiver der ausgehenden Republik respektive des frühen Prinzipats denken, die der Verfasser des *Axiochos* für die platonische Philosophie zu werben suchte.

---

<sup>173</sup> Siehe auch WARREN 2004, 213–215.

## 8. Die Rezeption des *Axiochos*: eine Skizze

Die ersten Spuren der Rezeption<sup>174</sup> des *Axiochos* finden sich zunächst im 2. und im frühen 3. Jahrhundert n. Chr., etwa wenn Clemens von Alexandria einen Passus (367c) aus dem *Axiochos* unter dem Namen Platons zitiert<sup>175</sup> oder Basileios von Caesarea<sup>176</sup> auffallend ähnliche Wendungen verwendet, wie sie im *Axiochos* vorkommen. Wohl im frühen 3. Jahrhundert rechnet dann Diogenes Laertios diesen Dialog zwar zum *Corpus Platonicum*, dort aber zu den unechten Schriften.<sup>177</sup> Im spätantiken *Anthologium* des Iohannes von Stoboi, genannt Stobaios (im frühen 5. Jahrhundert), beweisen zahlreiche Zitate aus dem *Axiochos* dessen Kenntnis und Nutzen. Stobaios nennt die Schriften der *Appendix* ‚platonisch‘, d.h. er rechnet sie allesamt dem gesamten *Corpus Platonicum* (bestehend aus den Schriften der Tetralogien-Ordnung und denen der *Appendix*) zu.<sup>178</sup>

Die älteste Handschrift, die den *Axiochos* überliefert, ist der Codex Parisinus 1807 aus dem 9. Jh. n. Chr. (Hs. A).<sup>179</sup> Byzantinische Gelehrte wie Methodius, Thomas Magister,<sup>180</sup> Theophylaktos Simokattes, Nikephoros Basilakes oder Nikephoros Gregoras kennen und zitieren den *Axiochos*.<sup>181</sup> Im 12. Jahrhundert erwähnt der byzantinische Gelehrte Theodoros Prodromos in der Schrift ‚Amarantos oder über die Greisenliebe‘ kritisch die Figur des Axiochos im gleichnamigen Dialog, den er Platon zuschreibt, und zitiert aus diesem Text.<sup>182</sup> Das byzantinische *Fragmentum Marcianum* eines ‚Philosophen Philippos‘ imitiert den Eingang des *Axiochos* fast wörtlich.<sup>183</sup>

Vor allem jedoch zur Zeit der Renaissance erfährt der *Axiochos* begeisterte Wertschätzung: Cencio de’ Rustici (1390 – etwa 1445), ein Kollege Leonardo Brunis in der Papstkanzlei und Mitglied eines bedeutenden

<sup>174</sup> Zur Überlieferung ist knapp HERSHBELL 1981, 7f., ausführlicher und mit Dokumenten CHEVALIER 1915, 116–130.

<sup>175</sup> Clem. Al. *Strom.* VI, 2, 17 vol. 2, 436 STÄHLIN.

<sup>176</sup> Zum Beispiel vgl. Basil. vol. III 581 C 5 (MIGNE): οὐ τὸ ὁρώμενόν ἐστιν ὁ ἄνθρωπος mit Ax. 365e: τὸ ὑπολειφθὲν σῶμα [...] οὐκ ἐστιν ὁ ἄνθρωπος oder Basil. vol. III 341 B 14f.: στέρησις γὰρ ἀγαθοῦ ἐστὶ τὸ κακόν mit Ax. 369e: τῆ στερήσει τῶν ἀγαθῶν ἀντεισάγων κακῶν αἴσθησιν.

<sup>177</sup> Diog. Laert. III 62; siehe oben Kapitel 2.

<sup>178</sup> Stobaios zitiert folgende Passagen aus dem *Axiochos*: 365b (= Stob. IV 52, 54 HENSE); 365e–366b (= IV 53, 38); 366d–368d (= IV 34, 75); 369b (IV 52b, 55) ]; dazu auch ERLER 2007, 27 und R. M. PICCIONE, „Gli Pseudoplatonica nella tradizione dei florilegi“, in: DÖRING / ERLER / SCHORN 2005, 185–212v.a. 202f. 209f.

<sup>179</sup> SOUILHÉ 1930, 136.

<sup>180</sup> Thomas Magister p. 70, 10 und 115, 6 RITSCHL.

<sup>181</sup> Ausführlicher und mit Belegen dazu BRINKMANN, v.a. 442; siehe auch IMMISCH 1896, 2f.

<sup>182</sup> Text mit italienischer Übersetzung und Kommentar bei T. MIGLIORINI, „Teodoro Prodromo, Amaranto“, in: MEG 7 (2007) 183–247, *Axiochos*-Zitate ebd. 190 und 199, Kommentar ebd. 226. Belege bei BRINKMANN 1896, 442f.; siehe auch HERSHBELL 1981, 7.

<sup>183</sup> Publiziert von HERCHER in: *Hermes* 3 (1869) 382–388; siehe auch BRINKMANN 1896, 442f.

Humanisten-Kreises, widmet dem Kardinal Giordano Orsini (wohl 1438) eine lateinische Übersetzung des *Axiochos*. Diese Schrift mit dem Titel *Plato, de morte contemnenda*, galt Cencio als Dialog Platons. Sie war als Tröstung und Medizin gegen Todesfurcht bekannt und geschätzt und wurde sein berühmtestes Werk.<sup>184</sup> Marsilio Ficino übersetzt (nach Cencio, Rinuccio, Cassarino) 1477 den *Axiochos* ins Lateinische. In den erhaltenen Handschriften dieser Übersetzung Ficanos sowie in der Editio Aldina von 1498 (*Omnis Platonis Opera*) trägt der Dialog jedoch nicht den Titel *Axiochos*, sondern Περὶ θανάτου als Haupttitel. Marsilio Ficino selbst schreibt den *Axiochos* dem Platon-Schüler Xenokrates zu (*Xenocrates, de morte contemnenda*),<sup>185</sup> allem Anschein nach aufgrund einer Notiz bei Diogenes (Diog. Laert. IV 12), der für Xenokrates einen entsprechenden Werktitel περὶ θανάτου überliefert.<sup>186</sup> Der junge Ficino fertigt nun seinen lateinischen *Axiochos* auf Bitte von Cosimo de' Medici an, der auf dem Sterbebett eben darum gebeten hat (*breve quidem hoc, sed pretiosissimum opusculum*).<sup>187</sup> Im Autograph Ficanos findet sich eine Randnotiz, die sogar die (bestätigende) Reaktion Cosimos auf Passage über das Alter (*Ax.* 367a–b) festhält: *hic exclamat Cosimus: o quam vera sententia* (Par. suppl. Gr. 212, f. 208v).<sup>188</sup> Denselben Tenor hat die epigrammatische erste *Praefatio*, die von Jacobus Canter 1506 (Deventer) seiner *Axiochos*-Ausgabe vorangestellt wurde.<sup>189</sup> Tragisch wirkte sich die Beschäftigung und Übersetzung des *Axiochos* für den französischen Humanisten Etienne Dolet aus: Da im *Axiochos* zunächst auch gegen die Unsterblichkeit der Seele argumentiert wird, unterstellte ihm 1544 die Theologische Fakultät in Paris, er leugne diese. Mehrfach der Ketzerei wegen der Publikation vermeintlich atheistischer Schriften (darunter auch des *Axiochos*) angeklagt, wurde er 1546 auf der Place Maubert in Paris als Atheist auf dem Scheiterhaufen verbrannt.<sup>190</sup>

<sup>184</sup> Ausführlicher dazu mit weiteren Textbelegen CHEVALIER 1915, 117–123; HANKINS 1990, I 81–84; ERLER 2005, 81.

<sup>185</sup> Zur Frage, ob erst Ficino diese Zuschreibung vornimmt, oder ob sie bereits älter ist, siehe CARLINI 1999, v.a. 12–18, und ders. 2005, 32f.

<sup>186</sup> Diese Zuschreibung an Xenokrates haben offenbar nur Guillaume Postel und Johannes Dugo übernommen. Siehe HANKINS 1990, 307 mit Anm. 104; zum mutmaßlichen Hintergrund dieser Zuschreibung an Xenokrates durch Ficino siehe IMMISCH 1896, 2–4.

<sup>187</sup> Das Zitat stammt aus dem Widmungsbrief Ficanos an den Sohn des Verstorbenen, Pedro de' Medici: *M. Ficini Opera*, Basel 1561, II, 1965; abgedruckt auch bei CHEVALIER 1915, 124. Zur Rekonstruktion der lateinischen *Axiochos*-Übersetzung des Ficino siehe S. GENTILE / S. NICCOLI / P. VITI (edd.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: mostra di manoscritti stampati e documenti 17 maggio-16 giugno 1984* (Firenze 1984) 62f.

<sup>188</sup> CARLINI 2005, 32; HANKINS 1990; CARLINI 1999.

<sup>189</sup> *Infracto ut possis animo contemnere mortem / Ad nomen cujus vulgus inane tremat / Divini Socratis verba haec lege quis morientem / Axiochum monuit: ilico tutus eris*, Text bei CHEVALIER 1915, 125; ausführlicher HANKINS 1990, I 267f.

<sup>190</sup> CHEVALIER 1915, 128.

Der *Axiochos* wurde in der Renaissance und bis ins 16. Jahrhundert hinein in viele Sprachen übersetzt (Französisch, Italienisch, Lateinisch, Spanisch).<sup>191</sup> Die Verfasserfrage war zu dieser Zeit nicht zentral, vielmehr interessierten die philosophischen Argumente sowie die sprachliche Form dieses eigenwilligen Textes. Vom 16. bis ins 18. Jahrhundert schwankten die Einschätzungen des *Axiochos* beträchtlich zwischen Kritik an mangelndem philosophischem und argumentativem Tiefgang (z.B. Montaigne) auf der einen und lobende Bewunderung von rhetorischem Schliff, antiker Bildung gelungener Komposition auf der anderen Seite (z.B. Fabricius, Boeckh, Welcker, Boissonade, Chaignet). Vor allem seit dem 19. Jahrhundert mehrten sich jedoch die kritischen Stimmen, die auf der Mediokrität dieses Textes insistierten.<sup>192</sup> Die Beurteilung dieses Dialoges hängt seit jeher maßgeblich von den zeitgenössischen Interessen und Vorlieben sowie den aktuellen Diskussionen der Gelehrten ab.

Die Pluralität möglicher Deutungen dieses wohl singulären pseudoplatonischen Dialogs bildet sich auch in den Essays dieses SAPERE-Bandes ab: Hier werden Zweifel an der Ernsthaftigkeit des Dialogs ebenso formuliert<sup>193</sup> wie dessen konträre Platon-Imitatio in ihrer Eigengesetzlichkeit gewürdigt,<sup>194</sup> die philosophische<sup>195</sup> und die religiöse<sup>196</sup> Dimension (und Seriosität) des *Axiochos* betont und die Autorität des *Axiochos* mit Blick auf seine frühneuzeitliche Rezeption<sup>197</sup> erhellt.

## 9. Textänderungen

	Burnet	IMR
365a7	ἄρρατον	ἄρρητον
365b6	ἀπιέναι; τὸ	ἀπιέναι, τὸ
366b5	σὺ δὲ	σύ γε
367a2	μειρακίσκου	μειρακίου
367d7	μὲν <γάρ> τί	μὲν τί
369c6	ὄντων	ὄντων νῦν
370a1	τὸ στερόμενον	τὸν στερόμενον
370d2	κεῖσε	ἐκεῖσε

<sup>191</sup> Siehe CHEVALIER 1915, 2–8.

<sup>192</sup> Z.B. Susemihl, Heinze, Rohde, Immisch, Wilamowitz, Couvreur, Meiners, Hermann. Ausführlicher dazu siehe CHEVALIER 1915, 129f.

<sup>193</sup> Essay von H.-G. NESSELRATH.

<sup>194</sup> Essay von M. ERLER.

<sup>195</sup> Essay von A. LOHMAR.

<sup>196</sup> Siehe die Essays von U. POPLUTZ und R. FELDMEIER.

<sup>197</sup> Siehe **Essay von Grosse**.



*B. Text, Übersetzung und Anmerkungen*

## ΑΞΙΟΧΟΣ

{ΣΩ.} Ἐξιόντι μοι ἐς Κυνόσαργες καὶ γενομένω μοι κατὰ τὸν Ἰλισὸν διῆξε φωνὴ βοῶντός του, „Σώκρατες, Σώκρατες.“ ὡς δὲ ἐπιστραφεὶς περιεσκόπουν ὀπόθεν εἶη, Κλεινίαν ὀρῶ τὸν Ἀξιόχου θέοντα ἐπὶ Καλλιρρόην μετὰ Δάμωνος τοῦ μουσικοῦ καὶ Χαρμίδου τοῦ Γλαύκωνος· ἦσθην δὲ αὐτῷ ὁ μὲν διδάσκαλος τῶν κατὰ μουσικὴν, ὁ δ' ἐξ ἑταιρείας ἔραστῆς ἅμα καὶ ἐρώμενος. ἐδόκει οὖν μοι ἀφεμένω τῆς εὐθύ ὁδοῦ ἀπαντᾶν αὐτοῖς, ὅπως ῥᾶστα ὁμοῦ γενοίμεθα. δεδακρυμένος δὲ ὁ Κλεινίας, „Σώκρατες,“ ἔφη, „νῦν ὁ καιρὸς ἐνδείξασθαι τὴν αἰεὶ θρυλουμένην πρὸς σοῦ σοφίαν· ὁ γὰρ πατήρ ἐκ τινος ὥρας αἰφνιδίου ἀδυνάτως ἔχει καὶ πρὸς τῷ τέλει τοῦ βίου ἐστίν, ἀνιαρῶς τε φέρει τὴν τελευτήν, καί τοι γε τὸν πρόσθεν χρόνον διαχλευάζων τοὺς μορμολυττομένους τὸν θάνατον καὶ πρᾶως ἐπιτωθάζων. ἀφικόμενος οὖν παρηγόρησον αὐτὸν ὡς εἴωθας, ὅπως ἀστενακτὶ ἐς τὸ χρεῶν ἴη, καὶ μοι σὺν τοῖς λοιποῖς ἵνα καὶ τοῦτο εὐσεβηθῇ.“ „Ἄλλ' οὐκ ἀτυχῆσεις μου, ὦ Κλεινία, οὐδενὸς τῶν μετρίων, καὶ ταῦτα ἐφ' ὅσια παρακαλῶν. ἐπειγώμεθα δ' οὖν· εἰ γὰρ οὕτως ἔχει, ὠκύτητος δεῖ.“

364a

364b

364c

{ΚΛ.} Ὁφθέντος σου μόνον, ὦ Σώκρατες, ῥαῖσει· καὶ γὰρ ἤδη πολλάκις αὐτῷ γέγονεν συμπτώματος ἀνασφῆλαι.

{ΣΩ.} Ὡς δὲ θᾶπτον τὴν παρὰ τὸ τεῖχος ἤειμεν ταῖς Ἴτωνίαις – πλησίον γὰρ ᾤκει τῶν πυλῶν πρὸς τῇ Ἀμαζονίδι στήλῃ – καταλαμβάνομεν αὐτὸν ἤδη μὲν συνειλεγμένον τὰς ἀφᾶς καὶ τῷ σώματι ῥωμαλέον, ἀσθενῆ δὲ τὴν ψυχὴν, πάνυ ἐνδεᾶ παραμυθίας, πολλάκις δὲ ἀναφερόμενον καὶ στεναγμοὺς ἰέντα σὺν δακρυοῖς καὶ κροτήσεσι χειρῶν. κατιδὼν δὲ αὐτόν, „Ἀξίοχε, τί ταῦτα;“ ἔφην· „ποῦ τὰ πρόσθεν αὐχήματα καὶ αἰεὶ συνεχεῖς εὐλογίαι τῶν ἀρετῶν καὶ τὸ ἄρρητον ἐν σοὶ θάρσος; ὡς γὰρ ἀγωνιστῆς δειλός, ἐν τοῖς γυμνασίοις γενναῖος φαινόμενος, ὑπολέλοιπας ἐν τοῖς ἄθλοις. οὐκ ἐπιλογιῆ τὴν φύσιν περιεσκεμμένως, ἀνὴρ τοσόσδε τῷ χρόνῳ καὶ κατήκοος λόγων, καὶ εἰ μὴδὲν ἕτερον, Ἀθηναῖος, ὅτι, τὸ κοινὸν δὴ τοῦτο καὶ πρὸς ἀπάντων θρυλούμενον, παρεπιδημία τίς ἐστίν ὁ βίος, καὶ ὅτι δεῖ ἐπιεικῶς διαγαγόντας εὐθύμως μόνον οὐχὶ παιανίζοντας εἰς τὸ χρεῶν ἀπιέναι, τὸ

364d

365a

365b

Ps.-Platon, *Axiochos*

[364a] Sokrates: Als ich zum Kynosarges<sup>1</sup> hinausging<sup>2</sup> und gerade am Ilissos<sup>3</sup> war, drang plötzlich die Stimme eines Mannes zu mir durch, der „Sokrates, Sokrates“ rief.<sup>4</sup> Als ich mich umdrehte<sup>5</sup> und Ausschau hielt, woher sie käme, sehe ich Kleinias,<sup>6</sup> den Sohn des Axiochos, der zusammen mit dem Musiker Damon<sup>7</sup> und Charmides,<sup>8</sup> dem Sohn des Glaukon, zur Kallirhoequelle<sup>9</sup> läuft. Der erstere war sein Musiklehrer, der andere sein Liebhaber aus der Hetairie<sup>10</sup> und zugleich auch sein Geliebter. [364b] Ich beschloss also, meinen Weg geradeaus nicht fortzusetzen und ihnen entgegenzugehen, damit wir so leicht wie möglich zusammenkämen. Tränenüberströmt sagt Kleinias: „Lieber Sokrates, jetzt ist die Gelegenheit, die von dir<sup>11</sup> immer im Munde geführte Weisheit unter Beweis zu stellen. Denn mein Vater<sup>12</sup> hat einen plötzlichen Schwächeanfall<sup>13</sup> erlitten und steht am Ende seines Lebens, und dabei erträgt er sein Sterben elend, obwohl er doch früher diejenigen auslachte, die den Tod wie ein Schreckgespenst<sup>14</sup> fürchten, und sie milde verspottete. [364c] Komm' also mit und rede ihm zu, wie du es gewöhnlich tust, damit er sich klaglos in das Notwendige fügt, und damit auch das von mir zusammen mit den übrigen [sc. Pflichten]<sup>15</sup> in frommer Weise erledigt wird.“ „Mein lieber Kleinias, du wirst von mir alles erhalten, was rechtes Maß hat, zumal du mich hier zu heiligen Pflichten aufforderst. Nun wollen wir uns aber beeilen! Denn wenn es so steht, müssen wir schnell sein.“

Kleinias: „Wenn er dich nur sieht, lieber Sokrates, wird es leichter; denn es ist ihm schon oft gelungen,<sup>16</sup> sich von einer Krankheit wieder zu erholen“.

[364d] Sokrates: Nachdem wir ziemlich schnell den Weg entlang der Mauer zum Itonischen Tor<sup>17</sup> gegangen waren – [365a] er wohnte nämlich in der Nähe des Tores bei der Amazonenstele<sup>18</sup> – treffen wir ihn an, als er seine Sinne<sup>19</sup> wieder beisammen hat und körperlich wieder bei Kräften, in seiner Seele aber schwach ist,<sup>20</sup> ganz bedürftig eines Zuspruchs<sup>21</sup> oft auffährt und unter Tränen und Händezusammenschlagen Seufzer entsendet. Während ich auf ihn herabblickte, sagte ich: „Axiochos, was ist denn das? Wo sind deine selbstbewussten Sprüche von früher und die beständigen Lobreden auf die Tugenden und der unbeschreibliche Mut in dir? Denn wie ein feiger Wettkämpfer, der sich im Training tüchtig zeigt, wirst du im Wettkampf den Erwartungen nicht gerecht.<sup>22</sup> [365b] Willst du, als so alter Mann und einer, der auf Argumente (λόγοι)<sup>23</sup> hört, und wenn sonst nichts, als Mann aus Athen, dir denn nicht mit Blick auf das Natürliche überlegen, dass – wie es doch allgemein von allen im Munde geführt heißt – das Leben ein Aufenthalt in der Fremde ist,<sup>24</sup> und dass wir, nachdem wir

δὲ οὕτως μαλακῶς καὶ δυσάποσπαστως ἔχειν νηπίου δίκην  
οὐ περὶ φρονουσαν ἡλικίαν ἔχειν;”

{ΑΞ.} Ἀληθῆ ταῦτα, ὦ Σώκρατες, καὶ ὀρθῶς μοι φαίνη 365c  
λέγων· ἀλλ’ οὐκ οἶδα ὅπως παρ’ αὐτό μοι τὸ δεινὸν γενομέ-  
νω οἱ μὲν καρτεροὶ καὶ περιττοὶ λόγοι ὑπεκπνέουσιν λελη-  
θότως καὶ ἀτιμάζονται, ἀντίσχει δὲ δέος τι, ποικίλως περι-  
αμύττον τὸν νοῦν, εἰ στερήσομαι τοῦδε τοῦ φωτὸς καὶ τῶν  
ἀγαθῶν, αἰδῆς δὲ καὶ ἄπυστος ὅποιόποτε κείσομαι σηπόμε-  
νος, εἰς εὐλὰς καὶ κνώδαλα μεταβάλλων.

{ΣΩ.} Συνάπτεις γάρ, ὦ Ἀξίοχε, παρὰ τὴν ἀνεπιστασίαν 365d  
ἀνεπιλογίστως τῇ ἀναισθησίᾳ αἰσθησιν, καὶ σεαυτῶ ὑπεν-  
αντία καὶ ποιεῖς καὶ λέγεις, οὐκ ἐπιλογιζόμενος ὅτι ἅμα μὲν  
ὀδύρη τὴν ἀναισθησίαν, ἅμα δὲ ἀλγεις ἐπὶ σήψεσι καὶ στε-  
ρήσει τῶν ἡδέων, ὥσπερ εἰς ἕτερον ζῆν ἀποθανούμενος,  
ἀλλ’ οὐκ εἰς παντελῆ μεταβαλῶν ἀναισθησίαν καὶ τὴν αὐ-  
τὴν τῇ πρὸ τῆς γενέσεως. ὡς οὖν ἐπὶ τῆς Δράκοντος ἢ Κλει-  
σθένους πολιτείας οὐδὲν περὶ σὲ κακὸν ἦν – ἀρχὴν γὰρ οὐκ 365e  
ἦς, περὶ ὃν ἂν ἦν – οὕτως οὐδὲ μετὰ τὴν τελευταίαν γενήσεται  
σὺ γὰρ οὐκ ἔση περὶ ὃν ἔσται. πάντα τοιγαροῦν τὸν τοιόνδε  
φλύαρον ἀποσκέδασαι, τοῦτο ἐννοήσας, ὅτι τῆς συγκρίσε-  
ως ἅπαξ διαλυθείσης καὶ τῆς ψυχῆς εἰς τὸν οἰκεῖον ἰδρυθεί-  
σης τόπον, τὸ ὑπολειφθὲν σῶμα, γεῶδες ὄν καὶ ἄλογον, οὐκ  
ἔστιν ὁ ἄνθρωπος. ἡμεῖς μὲν γὰρ ἐσμεν ψυχὴ, ζῶν ἀθάνα-  
τον ἐν θνητῶ καθειργμένον φρουρίῳ· τὸ δὲ σκῆνος τουτὶ 366a  
πρὸς κακοῦ περιήρμοσεν ἢ φύσις, ὧ τὰ μὲν ἡδοντα ἀμυχι-  
αῖα καὶ πτηνὰ καὶ εἰς πλείους ὀδύνας ἀνακεκραμένα, τὰ δὲ  
ἀλγεινὰ ἀκραιφνῆ καὶ πολυχρόνια καὶ τῶν ἡδόντων ἄμοι-  
ρα· νόσους δὲ καὶ φλεγμονὰς τῶν αἰσθητηρίων, ἔτι δὲ τὰς  
ἐντὸς κακότητος, οἷς ἀναγκαστῶς, ἅτε παρεσπαρμένη τοῖς  
πόροις, ἢ ψυχὴ συναλγοῦσα τὸν οὐράνιον ποθεῖ καὶ σύμ-  
φυλον αἰθέρα, καὶ διψᾷ, τῆς ἐκεῖσε διαίτης καὶ χορείας ὀρι-  
γνωμένη. ὥστε ἢ τοῦ ζῆν ἀπαλλαγὴ κακοῦ τινός ἐστιν εἰς 366b  
ἀγαθὸν μεταβολή.

{ΑΞ.} Κακὸν οὖν, ὦ Σώκρατες, ἡγούμενος τὸ ζῆν πῶς ἐν  
αὐτῶ μένεις; καὶ ταῦτα φροντιστῆς ὢν καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς τοῦς

anständig gelebt haben, beinahe den Paian anstimmend<sup>25</sup> abtreten<sup>26</sup> sollen und dass es nichts mehr mit der Vernunft des Alters zu tun hat, wenn man sich so weichlich und klammernd wie ein kleines Kind benimmt?“<sup>27</sup>

[365c] Axiochos: „Das ist wahr, lieber Sokrates, und du sagst mir das offensichtlich zu recht; Aber ich weiß nicht, wie mir, der ich in eben diese schreckliche Situation gekommen bin, die starken und herausragenden Argumente unbemerkt mit meinem Atem<sup>28</sup> allmählich entweichen und an Ansehen verlieren, eine Furcht mich packt, die meinen Verstand in vielfältiger Weise rundum piesackt, dass ich künftig dieses Lichts hier und der Güter beraubt sein werde, ungesehen und verschollen<sup>29</sup> wo auch immer verfaulend daliegen werde und mich dabei in Maden und Insekten verwandle.“

[365d] Sokrates: „Du verbindest nämlich, lieber Axiochos, aufgrund deiner Unachtsamkeit<sup>30</sup> unüberlegt sinnliche Wahrnehmung<sup>31</sup> mit fehlender sinnlicher Wahrnehmung und machst und redest Dinge, die mit dir selbst im Widerspruch stehen. Dabei bedenkst du nicht, dass du einerseits [zugleich] das Fehlen der sinnlichen Wahrnehmung beklagst, andererseits zugleich leidest am Verfaulen und am Beraubtsein von Angenehmem, wie wenn du für ein anderes Leben sterben würdest, aber dich nicht zur völligen Empfindungslosigkeit verändertest und zwar derselben wie vor deiner Geburt. Da es also zur Zeit der Verfassung des Drakon<sup>32</sup> oder des Kleisthenes<sup>33</sup> für dich nichts Schlechtes gab – denn es gab dich ja gar nicht, dich, [365e] auf den es sich beziehen würde –, so wird es das auch nicht nach dem Tod geben; denn es wird dich nicht geben, den es hätte betreffen können. Verwirf daher all solches Gerede und behalte dabei im Kopf, dass, wenn sich die Verbindung einmal aufgelöst hat und die Seele den ihr eigenen Wohnort bezogen hat, der zurückgelassene Körper, der ja erdhaft und ohne Vernunft ist, nicht der Mensch ist. Wir sind nämlich Seele,<sup>34</sup> ein unsterbliches Lebewesen eingeschlossen im sterblichen Gefängnis;<sup>35</sup> [366a] diese Hülle<sup>36</sup> hier hat die Natur zu unserem Nachteil rings um uns herum gelegt,<sup>37</sup> für die angenehme Dinge oberflächlich und flüchtig und mit reichlich Schmerzen durchmischt sind, die schmerzhaften Dinge aber unvermischt und langdauernd und ohne Angenehmes sind; mit Blick auf Krankheiten und Entzündungen der Sinneswerkzeuge, überdies noch die inneren Übel, mit denen die Seele, da sie ja den Poren beigemischt ist,<sup>38</sup> gezwungenermaßen mitleidet, ersehnt sie den himmlischen und ihr verwandten aitherischen Ort<sup>39</sup> und dürstet<sup>40</sup> danach im Begehren nach der Lebensweise und dem Tanz dort. Daher ist [366b] das Fortgehn<sup>41</sup> vom Leben eine Veränderung<sup>42</sup> von einem Übel zu etwas Gutem hin.“

Axiochos: „Wenn du aber, lieber Sokrates, das Leben für etwas Schlechtes hältst, wieso bleibst du in ihm? Denn du bist doch ein tiefer Denker<sup>43</sup>

πολλοὺς τῷ νῶ διαφέρων;

{ΣΩ.} Ἀξίοχε, σὺ γε οὐκ ἔτυμά μοι μαρτυρεῖς, οἶει δὲ καθάπερ Ἀθηναίων ἢ πληθὺς, ἐπειδὴ ζητητικός εἰμι τῶν πραγμάτων, ἐπιστήμονά του εἶναι με. ἐγὼ δὲ εὐξαίμην ἂν τὰ κοινὰ ταῦτα εἰδέναι τοσοῦτον ἀποδέω τῶν περιττῶν. καὶ ταῦτα δὲ ἂ λέγω, Προδίκου ἐστὶν τοῦ σοφοῦ ἀπηχήματα, τὰ μὲν διμοίρου ἐωνημένα, τὰ δὲ δυοῖν δραγμαῖν, τὰ δὲ τετραδράχμου. προῖκα γὰρ ἀνὴρ οὗτος οὐδένα διδάσκει, διὰ παντός δὲ ἔθος ἐστὶν αὐτῷ φωνεῖν τὸ Ἐπιχάρμειον, „ἂ δὲ χεῖρ τὰν χεῖρα νίξει“ δός τι, καὶ λάβε τι. καὶ πρόην γοῦν παρὰ Καλλία τῷ Ἴππονίκου ποιούμενος ἐπίδειξιν τοσάδε τοῦ ζῆν κατεῖπεν, ὥστε ἔγωγε μὲν παρὰ ἀκαρῆ διέγραψα τὸν βίον, καὶ ἐξ ἐκείνου θανατᾶ μου ἢ ψυχῆ, Ἀξίοχε.

366c

{ΑΞ.} Τίνα δὲ ἦν τὰ λεχθέντα;

{ΣΩ.} Φράσαιμι ἂν σοι ταῦτα ἂ μνημονεύσω. ἔφη γάρ, „Τί μέρος τῆς ἡλικίας ἄμοιρον τῶν ἀνιαρῶν; οὐ κατὰ μὲν τὴν πρώτην γένεσιν τὸ νήπιον κλάει, τοῦ ζῆν ἀπὸ λύπης ἀρχόμενον; οὐ λείπεται γοῦν οὐδεμιᾶς ἀλγηδόνας, ἀλλ' ἢ δι' ἔνδειαν ἢ περιψυγμὸν ἢ θάλπος ἢ πληγὴν ὀδυνᾶται, λαλήσαι μὲν οὐπω δυνάμενον ἂ πάσχει, κλαυθμυριζόμενον δὲ καὶ ταύτην τῆς δυσαρεστήσεως μίαν ἔχον φωνήν. „ὀπότεν δὲ εἰς τὴν ἑπταετίαν ἀφίκηται πολλοὺς πόνους διαντλήσαν, ἐπέστησαν παιδαγωγοὶ καὶ γραμματισταὶ καὶ παιδοτριβαὶ τυραννοῦντες· αὐξανομένου δὲ κριτικοί, γεωμέτραι, τακτικοί, πολὺ πλῆθος δεσποτῶν. „ἐπειδὴν δὲ εἰς τοὺς ἐφήβους ἐγγραφή, κοσμητῆς καὶ φόβος χειρῶν, ἔπειτα Λύκειον καὶ Ἀκαδημία καὶ γυμνασιαρχία καὶ ῥάβδοι καὶ κακῶν ἀμετρία· καὶ πᾶς ὁ τοῦ μειρακίου πόνος ἐστὶν ὑπὸ σωφρονιστᾶς καὶ τὴν ἐπὶ τοὺς νέους αἴρεσιν τῆς ἐξ Ἀρείου πάγου βουλής. „ἐπειδὴν δὲ ἀπολυθῆ τούτων, φροντίδες ἀντικρὺς ὑπέδυσαν καὶ διαλογισμοὶ τίνα τὴν τοῦ βίου ὁδὸν ἐνστήσονται, καὶ τοῖς ὕστερον χαλεποῖς ἐφάνη τὰ πρῶτα παιδικὰ καὶ νηπίων ὡς ἀληθῶς φόβητρα· στρατεῖαί τε γὰρ καὶ τραύματα καὶ συνεχεῖς ἀγῶνες. „εἶτα λαθὸν ὑπῆλθεν τὸ γῆρας, εἰς ὃ πᾶν συρρεῖ τὸ τῆς φύσεως ἐπίκηρον καὶ δυσαλθές. κἂν μή τις θᾶπτον ὡς χρέος ἀποδιδῶ τὸ ζῆν, ὡς ὀβολοστάτις ἢ φύσις ἐπιστᾶσα ἐνεχυράζει τοῦ μὲν ὄψιν, τοῦ δὲ ἀκοήν, πολλάκις δὲ ἄμφω. κἂν ἐπιμείνη τις, παρέλυσεν, ἐλωβήσατο, παρήρθρωσεν. ἄλλοι πολυγῆρως ἀκμάζουσιν, καὶ τῷ νῶ δις

366d

366e

367a

367b

dieser Dinge und bist uns Vielen an Verstand weit überlegen.“

Sokrates: „Lieber Axiochos, du machst keine wahren Angaben über mich, du glaubst wie die Menge der Athener, dass ich, da ich immer alles hinterfrage,<sup>44</sup> Wissen über etwas habe. Ich aber wünschte mir, (nur) diese allgemeinen Dinge zu wissen; soweit bin ich vom Außergewöhnlichen entfernt. [366c] Und das, was ich sage, ist nur ein Nachhall<sup>45</sup> des weisen Prodikos,<sup>46</sup> das eine für eine halbe Drachme, das andere für zwei, wieder etwas anderes für vier Drachmen gekauft.<sup>47</sup> Denn umsonst unterrichtet dieser Mann niemanden, bei allem hatte er die Gewohnheit, den Spruch Epicharms zu zitieren: „Die eine Hand wäscht die andere“;<sup>48</sup> gib’ etwas, und du bekommst etwas dafür. Neulich hat er jedenfalls bei Kallias,<sup>49</sup> dem Sohn des Hipponios, eine prächtige Rede gehalten<sup>50</sup> und dabei so viele Dinge gegen das Leben vorgebracht, dass ich um ein Haar mein Leben ausgelöscht hätte und seither, Axiochos, meine Seele den Tod ersehnt.“

Axiochos: „Was hat er denn gesagt?“

[366d] Sokrates: „Ich kann dir das berichten, woran ich mich erinnern werde. Er sagte nämlich:<sup>51</sup> Welcher Teil des Lebens ist frei von beschwerlichen Dingen? Weint denn nicht das kleine Kind sofort bei seiner Geburt und beginnt so sein Leben mit Trauer?<sup>52</sup> Und es hat freilich keinen Mangel an irgendeinem Schmerz, denn entweder wegen eines Bedürfnisses oder Kälte oder Wärme oder eines Schlags empfindet es Schmerz, und weil es noch nicht sagen kann, was es bedrückt, erhebt es im weinerlichen Wimmern diese eine Stimme der Unzufriedenheit. Wenn es aber in das Alter von sieben Jahren kommt,<sup>53</sup> nachdem es schon viele Mühen ausgeschöpft hat, [366e] treten Erzieher, Grammatiklehrer und Sportlehrer als gewalttätige Herrscher an es heran. Wenn es wächst, kommen noch Literatur-, Geometrie- und militärische Lehrer, eine große Menge an Herrschern, dazu. Wenn er dann bei den Epheben<sup>54</sup> eingeschrieben wird, kommen der Direktor und die Furcht vor seinen Händen dazu, dann Lykeion<sup>55</sup> und Akademie<sup>56</sup> [367a] und das Büro des Gymnasiarchen<sup>57</sup> und Stockschläge und maßlose Übel; und jede Mühe des jungen Mannes erfolgt unter Zuchtmeistern und unter der für die Jungen getroffenen (Aus-)Wahl des Rates vom Areopag.<sup>58</sup> Nachdem er dann von diesen befreit ist, beschleichen ihn gleich Sorgen und Überlegungen, auf welchen Weg<sup>59</sup> des Lebens er sich begeben soll, und im Vergleich zu den späteren Qualen erscheinen die ersten als albern und wahrlich die von kleinen Kindern, da sie wahrhaft Angst einflößen: denn es handelt sich um Feldzüge und Verwundungen und andauernde Kämpfe. [367b] Dann schleicht unbemerkt das Alter heran, in dem alles Vergängliche und schwer Heilbare<sup>60</sup> unserer Natur zusammenströmt. Und wenn man nicht, wie eine Schuld, sein Leben recht schnell zu-

παῖδες οἱ γέροντες γίγνονται. „καὶ τοῦτο καὶ οἱ θεοὶ τῶν ἀν- 367c  
 θρωπέων ἐπιστήμονες, καὶ οὐς ἂν περὶ πλείστου ποιῶνται,  
 θάπτον ἀπαλλάττουσι τοῦ ζῆν. Ἀγαμήδης γοῦν καὶ Τροφώ-  
 νιος οἱ δειμάμενοι τὸ Πυθοῖ τοῦ θεοῦ τέμενος, εὐξάμενοι τὸ  
 κράτιστον αὐτοῖς γενέσθαι, κοιμηθέντες οὐκέτ' ἀνέστησαν·  
 οἱ τε τῆς Ἀργείας Ἴφρας ἱερείας ὑεῖς, ὁμοίως εὐξαμένης αὐ-  
 τοῖς τῆς μητρὸς γενέσθαι τι τῆς εὐσεβείας παρὰ τῆς Ἴφρας  
 γέρας, ἐπειδὴ τοῦ ζεύγους ὑστερήσαντος ὑποδύντες αὐτοὶ  
 διήνεγκαν αὐτὴν εἰς τὸν νεῶν, μετὰ τὴν εὐχὴν νυκτὶ μετήλ- 367d  
 λαξαν. „μακρὸν ἂν εἶη διεξιέναι τὰ τῶν ποιητῶν, οἱ στόμα-  
 σιν θειότεροις τὰ περὶ τὸν βίον θεσπιωδοῦσιν, ὡς κατοδύ-  
 ρονται τὸ ζῆν· ἐνὸς δὲ μόνου μνησθήσομαι τοῦ ἀξιολογω-  
 τάτου, λέγοντος –

ὥς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσιν,  
 ζῶειν ἀχνυμένοις,  
 καὶ –

οὐ μὲν τί ποτ' ἐστὶν οἰζυρώτερον ἀνδρὸς 367e  
 πάντων ὅσσα τε γαῖαν ἐπιπνέει τε καὶ ἔρπει.  
 τὸν δ' Ἀμφιάραον τί φησιν; – 368a  
 ὃν πέρι κῆρι φίλει Ζεὺς τ' αἰγίοχος καὶ Ἀπόλλων  
 παντοίη φιλότητι· οὐδ' ἴκετο γήραος οὐδόν.  
 ὁ δὲ κελεύων –  
 τὸν φύντα θρηγεῖν εἰς ὅσ' ἔρχεται κακά,

τί σοι φαίνεται; ἀλλὰ παύομαι, μὴ ποτε παρὰ τὴν ὑπό-  
 σχεσιν μηκύνω καὶ ἑτέρων μιμνησκόμενος. „ποῖαν δέ τις  
 ἐλόμενος ἐπιτήδευσιν ἢ τέχνην οὐ μέμψεται καὶ τοῖς πα- 368b  
 ροῦσι χαλεπανεῖ; τὰς χειρωνακτικὰς ἐπέλθωμεν καὶ βα-  
 ναύσους, πονουμένων ἐκ νυκτὸς εἰς νύκτα, καὶ μόλις πορι-  
 ζομένων τὰπιτήδεια, κατοδυρομένων τε αὐτῶν καὶ πᾶσαν  
 ἀγρυπνίαν ἀναπιμπλάντων ὀλοφυρμοῦ καὶ δακρύων; ἀλ-  
 λά τὸν πλωτικὸν καταλεξώμεθα, περαιούμενον διὰ τοσῶν-  
 δε κινδύνων καὶ μήτε, ὡς ἀπεφήνατο Βίας, ἐν τοῖς τεθνη-  
 κόσιν ὄντα μήτε ἐν τοῖς βιοῦσιν; ὁ γὰρ ἐπίγειος ἄνθρωπος

rückgibt, nimmt die Natur, drohend wie ein Wucherer,<sup>61</sup> ein Pfand, vom einen Sehkraft, vom anderen Hörvermögen, oft aber beides. Und wenn einer noch länger bleibt, lähmt, verstümmelt, verrenkt sie ihn. Andere sind auch im hohen Alter blühend, doch im Verstand werden die Alten doppelt Kinder. Und so befreien die Götter, Kenner der menschlichen Leiden, [367c] ziemlich schnell gerade diejenigen vom Leben, die sie am höchsten schätzen. Jedenfalls fielen Agamedes und Trophonios,<sup>62</sup> die Erbauer des Tempels zu Delphi,<sup>63</sup> nach dem Gebet, ihnen möge das Beste widerfahren, in tiefen Schlaf und standen nicht mehr auf; und ähnlich die Söhne der argivischen Herapriesterin.<sup>64</sup> Nachdem ihre Mutter ähnlich gebetet hatte, dass ihnen von Hera ein Geschenk für ihre Frömmigkeit zuteil werde – als sich deren Gespann verspätete, waren sie nämlich selbst ins Geschirr geschlüpft und hatten sie [sc. ihre Mutter, die Herapriesterin] zum Tempel gezogen –, verschieden sie nach dem Gebet in der Nacht. [367d] Es führte zu weit, die Verse der Dichter der Reihe nach aufzuzählen, die mit göttlicheren Mündern alles, was mit dem Leben zu tun hat, inspiriert besingen, wie sie das Leben grundsätzlich beklagen; ich will mir nur einen Dichter, den bemerkenswertesten, in Erinnerung rufen, der sagt:<sup>65</sup>

*Denn so spannen die Götter den unseligen Menschen zu, unter Mühen zu leben,*

[Hom. Il. XXIV 525f.]

und

[367e] *Nichts ist beklagenswerter von allem, was auf der Erde atmet und kriecht, als der Mensch.*

[Hom. Il. XVI 446f.]

[368a] Was sagt er über Amphiaros? –

*Den lieben über die Maßen in ihrem Herzen der Aigishalter Zeus und Apollon in vielerlei Hinsicht: und auch zur Schwelle des Alters kam er nicht.*

[Hom. Od. 15, 245f.]

Der aber befiehlt –

*Den (Neu-)Geborenen weinend zu beklagen, da er auf so viele Übel treffen wird.*

[Eur. Kresph., fr. 449, 2 TrGF Kannicht],

was meinst du über ihn? Doch ich höre lieber auf,<sup>66</sup> um die Rede nicht entgegen meinem Vorhaben in die Länge zu ziehen und noch andere Beispiele in Erinnerung zu rufen. Aber welche Beschäftigung oder Kunstfertigkeit<sup>67</sup> wird man nicht wählen und dann kritisieren und über die gegenwärtige Situation ungehalten sein? [368b] Sollen wir uns an die handarbeitenden Berufe und Handwerker wenden – sie mühen sich von einer Nacht zur nächsten ab und erarbeiten sich nur mit Mühe das zum Leben Notwendige, und sie beklagen sich selbst und füllen die ganze Zeit, in der sie nicht schlafen, mit Jammern und Tränen aus? Sollen wir uns etwa den Seemann aussuchen, der durch so große Gefahren über das Meer fährt und,

ὡς ἀμφίβιος αὐτὸν εἰς τὸ πέλαγος ἔρριψεν, ἐπὶ τῇ τύχῃ γε-  
 νόμενος πᾶς. ἀλλ' ἢ γεωργία γλυκύ; δηλον· ἀλλ' οὐχ ὄλον, 368c  
 ὡς φασιν, ἔλκος, ἀεὶ λύπης πρόφασιν εὕρισκόμενον; κλᾶ-  
 ον νυνὶ μὲν αὐχμόν, νυνὶ δὲ ἐπομβρίας, νυνὶ δὲ ἐπίκαυσιν,  
 νυνὶ δὲ ἐρυσίβην, νυνὶ δὲ θάλπος ἄκαιρον ἢ κρύος; „ἀλλ' ἢ  
 πολυτίμητος πολιτεία – πολλὰ γὰρ ὑπερβαίνω – διὰ πόσων  
 ἐλαύνεται δεινῶν, τὴν μὲν χαρὰν ἔχουσα φλεγμονῆς δίκην  
 παλλομένην καὶ σφυγματώδη, τὴν δὲ ἀπότευξιν ἀλγεινὴν 368d  
 καὶ θανάτων μυρίων χεῖρω; τίς γὰρ ἂν εὐδαιμονήσειε πρὸς  
 ὄχλον ζῶν, εἰ ποππυσθείη καὶ κροτηθείη δήμου παίγνιον  
 ἐκβαλλόμενον, συριττόμενον, ζημιούμενον, θνησκον, ἐλε-  
 ούμενον; ἐπεὶ τοί γε, Ἀξίοχε πολιτικέ, ποῦ τέθνηκε Μιλτιά-  
 δης; ποῦ δὲ Θεμιστοκλῆς; ποῦ δ' Ἐφιάλτης; ποῦ δὲ πρόφην οἱ  
 δέκα στρατηγοί, ὅτ' ἐγὼ μὲν οὐκ ἐπηρόμην τὴν γνώμην; –  
 οὐ γὰρ ἐφαίνετό μοι σεμνὸν μαινομένῳ δήμῳ συνεξάρχειν·  
 οἱ δὲ περὶ Θηραμένην καὶ Καλλίξενον τῇ ὑστεραία προσέ- 368e  
 δρους ἐγκαθέτους ὑφέντες κατεχειροτόνησαν τῶν ἀνδρῶν  
 ἄκριτον θάνατον. καίτοι γε σὺ μόνος αὐτοῖς ἤμυνες καὶ Εὐ- 369a  
 ρυπτόλεμος, τρισμυρίων ἐκκλησιαζόντων.“

{ΑΞ.} Ἔστιν ταῦτα, ὦ Σώκρατες· καὶ ἔγωγε ἐξ ἐκείνου  
 ἄλις ἔσχον τοῦ βήματος καὶ χαλεπώτερον οὐδὲν ἐφάνη μοι  
 πολιτείας. δηλον δὲ τοῖς ἐν τῷ ἔργῳ γενομένοις. σὺ μὲν γὰρ  
 οὕτω λαλεῖς ὡς ἐξ ἀπόπτου θεώμενος, ἡμεῖς δ' ἴσμεν ἀκρι-  
 βέστερον οἱ διὰ πείρας ἰόντες. δήμος γὰρ, ὦ φίλε Σώκρατες,  
 ἀχάριστον, ἀψίκορον, ὠμόν, βάσκανον, ἀπαίδευτον, ὡς ἂν  
 συνηραλισμένον ἐκ συγκλύδων ὄχλου καὶ βιαίων φλυάρων.  
 ὁ δὲ τούτῳ προσεταιριζόμενος ἀθλιώτερος μακρῶ. 369b

{ΣΩ.} Ὅποτε οὖν, ὦ Ἀξίοχε, τὴν ἐλευθεριωτάτην ἐπιστή-  
 μην τίθεσαι τῶν λοιπῶν ἀπευκταιοτάτην, τί τὰς λοιπὰς ἐπι-  
 τηδεύσεις ἐννοήσομεν; οὐ φευκτάς; ἤκουσα δὲ ποτε καὶ τοῦ  
 Προδίκου λέγοντος ὅτι ὁ θάνατος οὔτε περὶ τοὺς ζῶντας  
 ἐστιν οὔτε περὶ τοὺς μετηλλαχότας.

{ΑΞ.} Πῶς φῆς, ὦ Σώκρατες;

{ΣΩ.} Ὅτι περὶ μὲν τοὺς ζῶντας οὐκ ἔστιν, οἱ δὲ ἀποθα-  
 νόντες οὐκ εἰσίν. ὥστε οὔτε περὶ σὲ νῦν ἐστίν – οὐ γὰρ τέ- 369c  
 θνηκας – οὔτε εἴ τι πάθοις, ἔσται περὶ σέ· σὺ γὰρ οὐκ ἔση.  
 μάταιος οὖν ἢ λύπη, περὶ τοῦ μήτε ὄντος μήτε ἐσομένου πε-

wie Bias<sup>68</sup> pointiert sagt, weder unter den Toten noch unter den Lebenden ist? Denn der auf der Erde lebende Mensch wirft sich, wie eine Amphibie,<sup>69</sup> ins Meer, und dabei ist er ganz dem Zufall unterstellt. [368c] Ist die Landwirtschaft etwa angenehm? Natürlich, aber ist sie denn nicht, wie es heißt, ganz und gar eine Wunde, die sich immer einen (neuen) Vorwand für Schmerz sucht? Weinen sie nicht bald über Dürre, bald über zuviel Regen, bald über Mehltau, dann über Brand, bald wieder über unzeitige Hitze oder Kälte?<sup>70</sup> Die vielgeschätzte Politik etwa – denn vieles überspringe ich –<sup>71</sup> durch wie viele fürchterliche Situationen wird sie getrieben, und das teils mit Freude nach der hüpfenden und zuckenden Art des Fiebers, [368d] teils aber mit einem schmerzlichen Fehler und schlimmer als 1000 Tode?<sup>72</sup> Denn wer wird denn glücklich dabei sein, für die Menge zu leben, wenn er als Spielzeug<sup>73</sup> des Volkes angeschmatzt<sup>74</sup> und beklatscht wird und dann hinausgeworfen, ausgepiffen, bestraft, getötet und schließlich bemitleidet wird? Wo starb dir denn, lieber Axiochos, Mann der Politik,<sup>75</sup> Miltiades? Wo Themistokles? Wo Ephialtes?<sup>76</sup> Wo starben vor kurzem die Zehn Strategen, als ich nicht nach der Meinung des Volkes fragte?<sup>77</sup> – denn es erschien mir unwürdig, zusammen mit einem wahnsinnigen Volk Herrschaftsgeschäfte auszuüben; [368e] Theramenes und Kallixenes aber ließen am folgenden Tag, nachdem sie die Vorsitzenden im Prytanenausschuss bestochen haben, die Männer [sc. die Zehn Strategen] ohne Prozess zum Tode verurteilen. [369a] Gleichwohl unterstütztest nur du sie und Eurypolemos, obwohl 30.000 Menschen an der Versammlung teilnahmen.“

Axiochos: „So ist es, lieber Sokrates; doch ich hatte seitdem genug von der Rednerbühne und nichts erschien mir schwieriger als Politik zu sein. Das ist klar für diejenigen, die tatsächlich involviert sind. Denn du redest so wie einer, der aus Entfernung beobachtet, wir aber, die wir eigene Erfahrungen machen, wissen es genauer. Das Volk ist nämlich, mein lieber Sokrates, undankbar, schnell übersättigt, brutal, hämisch, ungebildet, gleichsam zufällig zusammengewürfelt aus Mob und gewalttätigen Schwätzern. [369b] Wer aber sich mit ihm einlässt, ist bei weitem unglücklicher.“

Sokrates: „Da du also, lieber Axiochos, die Freien am meisten geziemende Beschäftigung [sc. die Politik] als die ansiehst, die am meisten von allen übrigen zu verabscheuen ist, wozu sollen wir uns dann über die übrigen Beschäftigungen Gedanken machen? Sollten wir sie nicht vermeiden?<sup>78</sup> Ich hörte aber einmal auch den berühmten Prodikos sagen, dass der Tod weder etwas mit den Lebenden noch mit den Toten zu tun habe.“<sup>79</sup>

Axiochos: „Wie meinst du das, lieber Sokrates?“

Sokrates: „Dass er einerseits mit den Lebenden nichts zu tun hat, andererseits die Toten nicht mehr existieren. [369c] Daher hat er weder jetzt mit dir zu tun – denn du bist nicht tot – noch wird er mit dir zu tun haben, wenn dir etwas passiert; denn dann wirst du nicht mehr da sein. Vergeblich

ρι Ἀξίοχον Ἀξίοχον ὀδύρεσθαι, καὶ ὅμοιον ὡς εἶ (369c5) περὶ τῆς Σκύλλης ἢ τοῦ Κενταύρου τις ὀδύροίτο, τῶν μήτε ὄντων νῦν περὶ σέ μήτε ὕστερον μετὰ τὴν τελευταίην ἐσομένων. τὸ γὰρ φοβερὸν τοῖς οὐσίῃ ἐστιν· τοῖς δ' οὐκ οὐσὶν πῶς ἂν εἶη;

(369d1) {ΑΞ.} Σὺ μὲν ἐκ τῆς ἐπιπολαζούσης τὰ νῦν λεσχηνείας τὰ σοφὰ ταῦτα προήρηκας· ἐκεῖθεν γὰρ ἐστὶν ἡδε ἢ φλυαρολογία πρὸς τὰ μειράκια διακεκοσμημένη· ἐμὲ δὲ ἢ στέρησις τῶν ἀγαθῶν τοῦ ζῆν λυπεῖ, κἂν πιθανωτέρους τούτων λόγους ἀρτικροτήσης, ὡς Σώκρατες. οὐκ ἐπαῖει γὰρ ὁ νοῦς ἀποπλανώμενος εἰς εὐεπείας λόγων, οὐδὲ ἄπτεται ταῦτα τῆς ὁμοχροίας, ἀλλ' εἰς μὲν πομπὴν καὶ ῥημάτων ἀγλαϊσμόν ἀνύτει, τῆς δὲ ἀληθείας ἀποδεῖ. τὰ δὲ παθήματα σοφισμάτων οὐκ ἀνέχεται, μόνοις δὲ ἀρκεῖται τοῖς δυναμένοις καθικέσθαι τῆς ψυχῆς. 369e

{ΣΩ.} Συνάπτεις γὰρ, ὦ Ἀξίοχε, ἀνεπιλογίστως, τῇ στερήσει τῶν ἀγαθῶν ἀντεισάγων κακῶν αἰσθησιν, ἐκλαθόμενος ὅτι τέθνηκας. λυπεῖ γὰρ τὸν στερόμενον τῶν ἀγαθῶν ἢ ἀντιπάθεια τῶν κακῶν, ὁ δ' οὐκ ὦν οὐδὲ τῆς στέρησεως ἀντιλαμβάνεται. πῶς οὖν ἐπὶ τῷ μὴ παρέξοντι γνῶσιν τῶν λυπησόντων γένοιτο ἂν ἢ λύπη; ἀρχὴν γὰρ, ὦ Ἀξίοχε, μὴ συνυποτιθέμενος ἀμῶς γέ πως μίαν αἰσθησιν, κατὰ τὸ ἀνεπισημον, οὐκ ἂν ποτε πτυρεῖης τὸν θάνατον. νῦν δὲ περιτρέπεις σεαυτὸν, δειματούμενος στέρησεσθαι τῆς ψυχῆς, τῇ δὲ στερήσει περιτιθεῖς ψυχὴν, καὶ ταρβεῖς μὲν τὸ μὴ αἰσθήσεσθαι, καταλήψεσθαι δὲ οἶει τὴν οὐκ ἐσομένην αἰσθησιν αἰσθήσει· πρὸς τῷ πολλοῦς καὶ καλοῦς εἶναι λόγους περὶ τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς. οὐ γὰρ δὴ θνητὴ γε φύσις τοσόνδε ἂν ἤρατο μεγεθουργίας, ὥστε καταφρονῆσαι μὲν ὑπερβαλλόντων θηρίων βίας, διαπεραιώσασθαι δὲ πελάγη, δειμασθαι δὲ ἄσθη, καταστήσασθαι δὲ πολιτείας, ἀναβλέψαι δὲ εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἰδεῖν περιφορὰς ἄστρον καὶ δρόμους ἡλίου τε καὶ σελήνης, ἀνατολάς τε καὶ δύσεις, ἐκλείψεις τε καὶ ταχείας ἀποκαταστάσεις, ἰσημερίας τε καὶ τροπὰς διττάς, καὶ Πλειάδων χειμῶνας, καὶ θέρους ἀνέμους τε καὶ καταφορὰς ὄμβρων, καὶ πρηστήρων ἐξαισίους συρμούς, καὶ τὰ τοῦ κόσμου παθήματα παραπήξασθαι πρὸς τὸν αἰῶνα, εἰ μή τι θεῖον ὄντως ἐνῆν πνεῦμα τῇ ψυχῇ, δι' οὗ τὴν τῶν τηλικῶνδε περινοίαν καὶ γνῶσιν ἔσχεν. ὥστε οὐκ εἰς θάνατον ἀλλ' εἰς ἀθανασίαν μεταβάλλεις, ὦ Ἀξίοχε, οὐδὲ ἀφαίρεσιν 370a 370b 370c

ist also der Schmerz, dass Axiochos über etwas klagt, das weder jetzt noch künftig mit Axiochos zu tun hat, und es ist ähnlich wie wenn einer über die Skylla<sup>80</sup> oder den Kentauren<sup>81</sup> klagte, obwohl sie weder jetzt mit dir zu tun haben, noch dies später nach deinem Tod der Fall sein wird. Denn das Furchterregende gibt es [nur] für diejenigen, die sind; wie könnte es denn sein für die, die nicht [mehr] sind?“

[369d] Axiochos: „Diese Weisheiten hast du aus dem jetzt gerade aktuellen<sup>82</sup> Gerede entnommen; denn von daher kommt dieses für junge Leute aufgeputzte Geschwätz;<sup>83</sup> mir aber macht der Verlust der Güter des Lebens Kummer, selbst wenn du noch überzeugendere Worte aufbietest als diese, lieber Sokrates. Mein Verstand hört nämlich nicht, wenn er zu schönen Reden abschweift, und nicht einmal an die Oberfläche<sup>84</sup> dringen diese Argumente, sondern sie führen [nur] zu festlichem Gepränge und Glanz der Worte, sind aber der Wahrheit fern. [369e] Mein Leid erträgt keine schlaunen Überlegungen, es helfen allein die Argumente, die die Seele erreichen können.“<sup>85</sup>

Sokrates: „Mit dem Verlust der Güter nämlich, lieber Axiochos, verbindest du unüberlegt<sup>86</sup> die Wahrnehmung von Übeln, die du einführst, ohne zu bemerken, dass du [dann schon] tot bist. [370a] Denn den der Güter Beraubten betrübt stattdessen das Erleiden der Übel, wer aber nicht existiert, bemerkt auch nicht deren Verlust. Wie könnte es dann also Kummer um das geben, was die Kenntnis der Dinge, die Kummer verursachen, gar nicht ermöglicht? Wenn du nämlich nicht von vorneherein, lieber Axiochos, irrigerweise irgendwie auch nur eine einzige [Art der] Wahrnehmung<sup>87</sup> annehmen würdest, dürftest du niemals vor dem Tod erschrecken. Jetzt aber drehst du dich um dich selbst aus Furcht darüber, dass du künftig der Seele beraubt wirst; dem Beraubtwerden aber schreibst du eine Seele zu und fürchtest, künftig keine Sinneswahrnehmung [mehr] zu haben, glaubst aber, die Sinneswahrnehmung, die es nicht mehr geben wird, durch sinnliche Wahrnehmung zu erfassen. [370b]<sup>88</sup> Dazu kommen noch die vielen schönen Reden über die Unsterblichkeit der Seele. Denn eine sterbliche Natur<sup>89</sup> würde ja doch nicht so sehr die Ausführung großer Werke unternehmen, dass sie auf wilde Tiere, überlegen an Kraft, herabblickt, das Meer befährt, Städte baut, Verfassungen einsetzt, zum Himmel hinaufsieht<sup>90</sup> und den Umlauf der Sterne und die Bahnen der Sonne und des Mondes betrachtet, ihre Auf- und Untergänge, ihr Abnehmen und schnelles Zunehmen, [370c] ihre Tag- und Nachtgleichen und zweimaligen Wendungen,<sup>91</sup> und die Winterstürme der Pleiaden, und die Winde des Sommers und die Regengüsse, und das plötzliche Aufziehen von Gewittern und dass sie die Vorkommnisse des Kosmos für die Ewigkeit kalendarisch registriert,<sup>92</sup> wenn nicht wirklich ein göttlicher Hauch<sup>93</sup> in der Seele wäre,

ἔξεις τῶν ἀγαθῶν ἀλλ' εἰλικρινεστέραν τὴν ἀπόλαυσιν, οὐδὲ μεμειγμένας θνητῷ σώματι τὰς ἡδονὰς ἀλλ' ἀκράτους ἀπασῶν ἀλγηδόνων. ἐκεῖσε γὰρ ἀφίξει μονωθεὶς ἐκ τῆσδε τῆς εἰρκτῆς, ἔνθα ἄπονα πάντα καὶ ἀστένακτα καὶ ἀγήρατα, γαληνὸς δέ τις καὶ κακῶν ἄπονος βίος, ἀσαλεύτῳ ἡσυχία εὐδιαζόμενος, καὶ περιαθρῶν τὴν φύσιν, φιλοσοφῶν οὐ πρὸς ὄχλον καὶ θέατρον ἀλλὰ πρὸς ἀμφιθαλῆ τὴν ἀλήθειαν.

370d

{ΑΞ.} Εἰς τούναντίον με τῷ λόγῳ περιέστακας· οὐκέτι γὰρ μοι θανάτου δέος ἔνεστιν, ἀλλ' ἤδη καὶ πόθος – ἵνα τι καγὼ μιμησάμενος τοὺς ῥήτορας περιπτὸν εἶπω – καὶ πάλαι μετεωρολογῶ καὶ δίειμι τὸν αἰδίων καὶ θεῶν δρόμον, ἔκτε τῆς ἀσθενείας ἐμαυτὸν συνείλεγμαί καὶ γέγονα καινός.

370e

{ΣΩ.} Εἰ δὲ καὶ ἕτερον βούλει λόγον, ὃν ἐμοὶ ἠγγεῖλε Γωβρύης, ἀνὴρ μάγος· ἔφη κατὰ τὴν Ξέρξου διάβασιν τὸν πάππον αὐτοῦ καὶ ὁμώνυμον, πεμφθέντα εἰς Δῆλον, ὅπως τηρήσειε τὴν νῆσον ἄσυλον ἐν ἧ οἱ δύο θεοὶ ἐγένοντο, ἔκτινων χαλκῶν δέλτων, ἃς ἐξ Ὑπερβορέων ἐκόμισαν Ὠπίς τε καὶ Ἐκαέργη, ἐκμεμαθηκέναι μετὰ τὴν τοῦ σώματος λύσιν τὴν ψυχὴν εἰς τὸν ἄδηλον χωρεῖν τόπον, κατὰ τὴν ὑπόγειον οἴκησιν, ἐν ἧ βασιλεία Πλούτωνος οὐχ ἦττω τῆς τοῦ Διὸς αὐλῆς, ἅτε τῆς μὲν γῆς ἐχούσης τὰ μέσα τοῦ κόσμου, τοῦ δὲ πόλου ὄντος σφαιροειδοῦς, οὗ τὸ μὲν ἕτερον ἡμισφαίριον θεοὶ ἔλαχον οἱ οὐράνιοι, τὸ δὲ ἕτερον οἱ ὑπένερθεν, οἱ μὲν ἀδελφοὶ ὄντες, οἱ δὲ ἀδελφῶν παῖδες. τὰ δὲ πρόπυλα τῆς εἰς Πλούτωνος ὁδοῦ σιδηροῖς κλείθροις καὶ κλεισὶν ὠχύρωται. ταῦτα δὲ ἀνοίξαντα ποταμὸς Ἀχέρων ἐκδέχεται, μεθ' ὃν Κωκυτός, οὗς χρή πορθμεύσαντας ἀχθῆναι ἐπὶ Μίνω καὶ Ῥαδάμανθυν, ὃ κλήζεται πεδίον ἀληθείας. ἐνταυθοῖ καθέζονται δικασταὶ ἀνακρίνοντες τῶν ἀφικνουμένων ἕκαστον, τίνα βίον βεβίωκε καὶ τίσιν ἐπιτηδεύμασιν ἐνφκίσθη τῷ σώματι. ψεύσασθαι μὲν οὖν ἀμήχανον.

371a

371b

371c

ὅσοις μὲν οὖν ἐν τῷ ζῆν δαίμων ἀγαθὸς ἐπέπνευσεν, εἰς τὸν τῶν εὐσεβῶν χώρον οἰκίζονται, ἔνθα ἄφθονοι μὲν ὦραι παγκάρπου γονῆς βρούουσιν, πηγαὶ δὲ ὑδάτων καθαρῶν ῥέ-

durch den sie die Gabe, all dies zu erfassen und zu erkennen bekäme. Denn du wandelst dich nicht zum Tod, sondern zur Unsterblichkeit hin, mein lieber Axiochos, und du wirst auch keinen Verlust deiner Güter haben, sondern sie leichter genießen können, und dabei werden auch Vergnügungen nicht mehr mit dem sterblichen Körper verbunden, [370d] sondern ohne jeden Schmerz sein. Dorthin nämlich wirst du gelangen, nachdem du aus diesem Gefängnis<sup>94</sup> hier befreit<sup>95</sup> worden bist, wo alles ohne Mühen, ohne Seufzen und ohne Alter ist, wohl aber Ruhe<sup>96</sup> und ein Leben frei von mühseligem Übel, das still in ungerührter Ruhe ist und rings die Natur betrachtet, nicht mit Blick auf Menge und Theater, sondern mit Blick auf die Wahrheit, die üppig blühende philosophiert.“<sup>97</sup>

Axiochos: „Du hast mich durch deine Rede zur gegenteiligen Ansicht gebracht: Denn in mir ist nämlich keine Furcht mehr vor dem Tod, sondern sogar schon Sehnsucht danach [370e] – damit auch ich in Nachahmung der Rhetoren einmal etwas Außerordentliches<sup>98</sup> sage – und schon längst rede ich von den Dingen am Himmel und bespreche ihren ewigen und göttlichen Lauf,<sup>99</sup> und von meiner Schwäche<sup>100</sup> habe ich mich erholt und bin ein neuer Mensch<sup>101</sup> geworden.“

[371a] Sokrates: „Aber wenn du noch eine andere Rede<sup>102</sup> willst, habe ich für dich die, die mir Gobryas,<sup>103</sup> ein Weiser berichtet hat: Er erzählte, dass zur Zeit, als Xerxes<sup>104</sup> übersetzte, sein Großvater, der auch den gleichen Namen hatte wie er, nach Delos<sup>105</sup> gesandt wurde, um die Insel, auf der die beiden Gottheiten geboren wurden, sicher zu bewahren, und dort anhand bestimmter Bronzetafeln, welche Opis und Hekaerge<sup>106</sup> von den Hyperboreern<sup>107</sup> mitgebracht hatten, gründlich gelernt habe, dass die Seele nach ihrer Loslösung vom Körper zu einem verborgenen Ort gehe, in die unterirdische Behausung,<sup>108</sup> in welcher der Königspalast Plutons nicht kleiner ist als der Palast des Zeus,<sup>109</sup> [371b] da die Erde ja die Mitte des Kosmos ist und das Himmelsgewölbe von der Gestalt einer Kugel<sup>110</sup> ist, deren eine Hälfte die Götter im Himmel erlosten,<sup>111</sup> die andere aber die Götter der Unterwelt, die einen sind Brüder, die anderen aber die Söhne der Brüder. Die Toranlage zu Beginn des Weges zum Haus des Pluton ist mit eisernen Riegeln und Schlössern befestigt. Den, der sie geöffnet hat, nimmt der Fluss Acheron auf,<sup>112</sup> [371c] danach der Kokytos,<sup>113</sup> man muss sie überqueren und sich zu Minos<sup>114</sup> und Rhadamanthys<sup>115</sup> führen lassen. Dieser Ort heißt ‚Feld der Wahrheit‘. Eben da sitzen die Richter und befragen jeden einzelnen der Ankömmlinge, was er für ein Leben geführt hat und mit welchen Beschäftigungen er in seinem Körper wohnte. Lügen ist allerdings unmöglich.

All diejenigen also, die in ihrem Leben ein guter Daimon inspiriert hat,<sup>116</sup> lassen sich beim Ort der Frommen,<sup>117</sup> nieder, wo Jahreszeiten im Überfluss von fruchtreichen Ernten aller Art strotzen, Quellen mit reinen

ουσιν, παντοῖοι δὲ λειμῶνες ἄνθεσι ποικίλοις ἐαριζόμενοι, 371d  
 διατριβαὶ δὲ φιλοσόφων καὶ θέατρα ποιητῶν καὶ κύκλιοι  
 χοροὶ καὶ μουσικὰ ἀκούσματα, συμπόσιά τε εὐμελῆ καὶ εἰ-  
 λαπίνοι αὐτοχορήγητοι, καὶ ἀκήρατος ἀλυπία καὶ ἡδεῖα δί-  
 αιτα· οὔτε γὰρ χειμα σφοδρὸν οὔτε θάλπος ἐγγίγνεται, ἀλλ'  
 εὐκρατος ἀῆρ χειταί ἀπαλαῖς ἡλίου ἀκτῖσιν ἀνακιονάμε-  
 νος. ἐνταῦθα τοῖς μεμνημένοις ἐστὶν τις προεδρία· καὶ τὰς  
 ὀσίους ἀγιστείας κάκεισε συντελοῦσιν. πῶς οὖν οὐ σοὶ πρῶ-  
 τῷ μέτεστι τῆς τιμῆς, ὄντι γεννήτη τῶν θεῶν; καὶ τοὺς πε- 371e  
 ρὶ Ἡρακλέα τε καὶ Διόνυσον κατιόντας εἰς Αἴδου πρότερον  
 λόγος ἐνθάδε μνηθῆναι, καὶ τὸ θάρσος τῆς ἐκεῖσε πορεί-  
 ας παρὰ τῆς Ἐλευσινίας ἐναύσασθαι. ὅσοις δὲ τὸ ζῆν διὰ  
 κακουρημάτων ἠλάθη, ἄγονται πρὸς Ἐρινύων ἐπ' ἔρεβος  
 καὶ χάος διὰ Ταρτάρου, ἐνθα χῶρος ἀσεβῶν καὶ Δαναΐδων  
 ὕδρεια ἀτελεῖς καὶ Ταντάλου δίψος καὶ Τιτυοῦ σπλάγχνα  
 αἰωνίως ἐσθιόμενα καὶ γεννώμενα καὶ Σισύφου πέτρος ἀν- 372a  
 ἦνυτος, οὗ τὰ τέρατα αὐθις ἄρχει πόνων. ἐνθα θηρσὶν πε-  
 ριλιχμώμενοι καὶ λαμπάσιν ἐπιμόνως πυρούμενοι Ποινῶν  
 καὶ πᾶσαν αἰκίαν αἰκίζόμενοι αἰδίους τιμωρίαις τρύχονται.

ταῦτα μὲν ἐγὼ ἤκουσα παρὰ Γωβρύου, σὺ δ' ἂν ἐπικρίνει-  
 ας, Ἀξίοχε. ἐγὼ γὰρ λόγῳ ἀνθελκόμενος τοῦτο μόνον ἐμ-  
 πέδως οἶδα, ὅτι ψυχὴ ἅπασα ἀθάνατος, ἢ δὲ ἐκ τοῦδε τοῦ  
 χωρίου μετασταθεῖσα καὶ ἄλυπος. ὥστε ἢ κάτω ἢ ἄνω εὐ-  
 δαιμονεῖν σε δεῖ, Ἀξίοχε, βεβιωκότα εὐσεβῶς.

{ΑΞ.} Αἰσχύνομαί σοί τι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες· τοσοῦτον  
 γὰρ ἀποδέω τοῦ δεδοικέναι τὸν θάνατον, ὥστε ἤδη καὶ ἔρω-  
 τα αὐτοῦ ἔχειν. οὕτως με καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὡς καὶ ὁ οὐρά-  
 νιος, πέπεικε, καὶ ἤδη περιφρονῶ τοῦ ζῆν, ἅτε εἰς ἀμείνω  
 οἶκον μεταστησόμενος. νυνὶ δὲ ἡρέμα κατ' ἐμαυτὸν ἀναρι-  
 θμήσομαι τὰ λεχθέντα. ἐκ μεσημβρίας δὲ παρέση μοι, ὦ Σώ-  
 κρατες.

{ΣΩ.} Ποιήσω ὡς λέγεις, καὶ γὰρ δὲ ἐπάνειμι ἐς Κυνόσαρ-  
 γες, ἐς περὶ πατον, ὁπόθεν δεῦρο μετεκλήθην.

Wassern fließen, verschiedene Wiesen in bunter Frühlingsblumenblüte stehen,<sup>118</sup> wo es Unterhaltungen mit Philosophen [371d] und öffentliche Darbietungen von Dichtern und Kreistänze und Konzerte gibt, wohltonende Symposien und Festgelage, die sich von selbst finanzieren,<sup>119</sup> und ungeprübte Kummerlosigkeit und angenehmes Leben.<sup>120</sup> Denn es gibt dort weder heftige Kälte noch Hitze, sondern wohltemperierte Luft verströmt sich vermischt mit zarten Sonnenstrahlen. Da gibt es einen Ehrensitz für diejenigen, die in Mysterien eingeweiht sind;<sup>121</sup> sie vollziehen nämlich auch dort<sup>122</sup> ihre heiligen Riten. Wie sollte denn also nicht dir als erstem Anteil an dieser Ehre sein, der du ein Verwandter der Götter bist?<sup>123</sup> [371e] Und es heißt, Herakles und Dionysos<sup>124</sup> seien, als sie in den Hades hinabstiegen, zuerst hier in die Mysterien eingeweiht worden und hätten ihren Mut für ihre Reise dorthin von der eleusinischen Göttin<sup>125</sup> her entfacht. All die aber, die ihr Leben mit Übeltaten verbracht haben, werden von Erinyen<sup>126</sup> durch den Tartaros<sup>127</sup> in Dunkel und Chaos geführt, wo der Ort für die Frevler ist und die Danaiden<sup>128</sup> ohne Erfolg<sup>129</sup> Wasser schöpfen und Tantalos<sup>130</sup> Durst hat und auf ewig die Eingeweide des Tityos<sup>131</sup> gefressen werden und nachwachsen und wo Sisyphos<sup>132</sup> vergeblich seinen Stein wälzt, dessen Ende der Mühen zugleich wieder ihr Anfang ist. [372a] Indem sie dort von wilden Tieren ringsum beleckt und dauernd mit Fackeln der Rachegeister<sup>133</sup> gebrannt und auf jede nur denkbare Weise misshandelt werden, werden sie in ewigen Strafen aufgerieben.

Das hörte nun ich von Gobryas, du aber, Axiochos, kannst dir deine Meinung dazu bilden.<sup>134</sup> Ich nämlich weiß, vom Verstand in die andere Richtung gezogen,<sup>135</sup> nur dieses ganz sicher, dass jede Seele unsterblich ist,<sup>136</sup> dass sie, nachdem sie diesen Raum hier verlassen hat, sogar frei von Schmerz ist. Deshalb bist du, Axiochos, notwendig unten oder oben glücklich, nachdem du fromm gelebt hast.“

Axiochos: „Ich schäme mich, mein lieber Sokrates, dir etwas zu sagen: denn ich bin soweit davon entfernt, mich vor dem Tod zu fürchten, dass ich sogar schon Verlangen nach ihm habe. So hat mich auch diese Rede, wie bereits schon die über den Himmel,<sup>137</sup> überzeugt, und schon verachte ich das Leben, da ich in ein besseres Haus umziehen werde. Jetzt aber will ich in aller Ruhe ganz für mich das Gesagte nochmals erwägen.<sup>138</sup> Nach dem Mittag<sup>139</sup> aber sollst du mir wieder Gesellschaft leisten, mein lieber Sokrates.“

Sokrates: „Ich werde es machen, wie du sagst, und ich will jetzt wieder zum Kynosarges zum Spaziergang gehen, von woher ich hierher weggerufen wurde.“<sup>140</sup>

## Anmerkungen zur Übersetzung

- 1 Das Kynosarges-Heiligtum liegt südlich von Athen und jenseits des Il(l)issos (s. Karte auf S. 94 und Anm. Nr. 3). Weder seine Lokalisierung noch die Frage, ob Heiligtum und Gymnasion identisch sind, ist bislang endgültig geklärt (M.-F. BILLOT, „Antisthène et le Cynosarges dans l’Athènes des Ve et IVe siècles“, in: M.-O. GOULET-CAZÉ, / R. GOULET [Hrsgg.], *Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du Colloque international du CNRS* [Paris, 22–25 juillet 1991] [Paris 1993] 69–116 und BILLOT 1994, 917–966; ebd. Übersicht über die bisherigen Forschungspositionen 955–964; umfassend zur Topographie JUDEICH 1931, 422–425; siehe außerdem TRAVLOS 1971, v.a. 340f., sowie H. R. GOETTE / J. HAMMERSTAEDT, *Das antike Athen. Ein literarischer Stadtführer* [München 2004] 218f.). Zum ersten Mal erwähnt wird der Kynosarges bei Herodot (Hdt. VI 116). Zu Beginn des 4. Jh.s v. Chr. lehrte dort Antisthenes, Schüler des Sokrates und Begründer der kynischen ‚Schule‘, und zwar im Gymnasion, das zum Kynosarges-Heiligtum gehörte (Diog. Laert. VI 13; Suda s.v. ΑΥΤΙΣΘΕΝΗΣ (Alpha Nr. 2723) p. 243 ADLER I = SSR II, V A 22, 1–3; 23, 3f.). Im Jahr 200 v. Chr. wurde das Gelände des Kynosarges von Philipp V. verwüstet (Diod. XXVIII 7; Liv. XXXI 24, 17; Herakleides Kritikus frg. 1 PFISTER = GGM I, 98), aber wieder hergerichtet. Im *Corpus Platonicum* wird der Kynosarges nur im Axiochos erwähnt. Er wird hier am Anfang des Dialogs wie erneut gegen Ende (Ax. 372a15) als eigentliches Ziel des spazierengehenden Sokrates genannt. Aufgrund seines Gymnasiums bildet der Kynosarges einen prinzipiell gut geeigneten räumlichen Rahmen für Sokrates’ Suche nach geeigneten Gesprächspartnern (JOYAL 2005, 99). Gleichzeitig erlaubt seine Erwähnung die Assoziation mit dem Sokratiker Antisthenes und der kynischen Schule. Gleich im Eingang deutet sich so die doxographische Vielschichtigkeit des Axiochos an, die sich im folgenden auch im Aufbieten von Argumenten heterogener schulischer Provenienz durch Sokrates äußert (z.B. IMMISCH 1896, 7; HERSCHBELL 1981, 14–18; ERLER 2005, 82; dazu siehe die Einleitung, Kapitel 3.3. und den Essay von M. ERLER in diesem Band). Ob vor diesem Hintergrund die am Ende des Dialogs (372a15f.) gewählte Formulierung ‚ἐς περὶπατον‘ neben der wörtlichen Dimension des ‚Spaziergangs‘ auch den Peripatos als philosophische Schule meint, ist nicht klar. Die von Aristoteles gegründete Schule des Peripatos (seit Theophrast findet sich für das Lykeion auch diese Bezeichnung) lag zumindest auf dem Gebiet des Lykeion (Park mit Gymnasion), außerhalb der Stadtmauern Athens, im Süden der Stadt. Peripatos und Kynosarges liegen also in derselben Richtung, im Süden Athens, beide außerhalb der Stadtmauern. In jedem Fall dienen beide Ortsangaben als räumliche Bezugs- und Ziel-Punkte des Sokrates in der szenischen Rahmenhandlung. Als philosophische Richtungen bzw. Haireseis spielen sie im Dialog selbst dagegen keine Rolle.
- 2 Sokrates hat den Bereich der Stadtmauern Athens verlassen („als ich hinausging‘ ‚ἐξιόντι μοι), er befindet sich bereits am Fluß Ilissos (s. Anm. 3). Der Auftakt des Dialogs wird somit klar als ‚außerhalb der Stadtmauern‘ (ἔξω τείχους) lokalisiert, wie das auch in einigen Dialogen Platons der Fall ist, z.B. im *Phaidros* (227a; 230d), im *Lysis* (203a) oder im *Parmenides* (127c). Vergleichbar ist auch der Eingang der *Politeia*, wenn Sokrates dort aus der Stadt Athen zum Piräus ‚hinabgeht‘ (*Rep.* I 327a: κατέβην). Für die Lokalisierung des Hauses des Axiochos und den Ort des eigentlichen Dialogs siehe Anm. 3 und 17. Die Rahmenhandlungen der (echten) platonischen Dialoge stehen mit dem zentralen Anliegen des jeweiligen Dialogs in direkter Beziehung (so bereits

- Procl. In *Alc.* 18,15–19,12 SEGONDS; allgemein dazu F. MUTHMANN, *Untersuchungen zur „Einkleidung“ einiger Platonischer Dialoge* [Bonn 1961]; zum *Phaidros* MÄNNLEIN-ROBERT 2011/12). Das zeigt sich auch im *Axiochos*: Wenn Sokrates die Stadtgrenze verlässt, ergibt sich mit dieser raumsymbolischen, v.a. an den *Phaidros* erinnernden ‚Schwellenüberschreitung‘ ein Kontrast zwischen dem Philosophieren in der Stadt und dem außerhalb der Stadt (zur Bedeutung des gewählten Gesprächsortes platonischer Dialoge siehe D. MÜLLER, „Raum und Gespräch: Ortssymbolik in den Dialogen Platons“, *Hermes* 116 (1988) [387–409] 393: „Philosophisches Denken entfaltet sich anscheinend besser έξω τείχους ‚außerhalb der Mauer‘ [...].“ Siehe auch die folgende Anm.
- 3 Das Flüsschen Ilissos (JUDEICH 1931, 48: „... der eigentliche Stadtfluß von Athen...“) fließt in antiker Zeit aus Nordosten vom Hymettos kommend im Süden am eigentlichen athenischen Stadtgebiet, außerhalb der Mauern, vorbei (Hdt. VII 189, 3; Strab. IX 1, 24). Zusammen mit der Angabe, dass Sokrates auf dem Weg zum jenseits des Ilissos gelegenen Kynosarges ist, lässt sich als Ort des Dialogauftaktes das Gebiet südlich des Olympieions im Südosten Athens festmachen (ERLER 2007, 333). Innerhalb des platonischen *Ceuvres* findet der Ilissos Erwähnung im *Kritias* (112a), wo er als natürliche Grenze der in Urzeiten großflächigen Akropolis bezeichnet wird, sowie im *Phaidros* (229a–b), wo die Platane, in deren Schatten sich Sokrates und Phaidros unterhalten, als am Ufer des Ilissos stehend genannt ist. Mit dem Ilissos wird der erotische Kontext des *Phaidros* evoziert, wie die Erwähnung des Charmides (siehe Anm. 8) als „Liebhaber und Geliebter“ des Kleinias beweist (364a6f.: ἐραστής ἄμα καὶ ἐρώμενος; siehe Anm. 10). Zugleich hat der Ilissos auch hier (wie in *Kritias* und *Phaidros*, dazu MÄNNLEIN-ROBERT 2011/12, v.a. 1–3) eine raumsymbolische Grenzfunktion: Sokrates hat zu Beginn des *Axiochos* die Grenze der Stadtmauer zwar bereits verlassen, den Ilissos aber noch nicht überschritten. Im Folgenden geht er mit *Axiochos*‘ Sohn Kleinias und den anderen zurück Richtung Stadt (zur Lage des Hauses des *Axiochos* siehe Anm. 17). Diese Bewegung korrespondiert mit dem Zustand des *Axiochos*, der sich zu Beginn an der Schwelle des Todes befindet, diese jedoch nicht überschreitet, sondern am Ende des Dialogs ins Leben zurückfindet.
  - 4 Sokrates wird hier von anderen (auf-)gesucht und in einer Notlage – der Vater des Kleinias, *Axiochos*, liegt im Sterben – um Hilfe gebeten. Dies ist ungewöhnlich, da Platon in seinen Dialogen Sokrates in der Regel zufällig auf seinen späteren Gesprächspartner treffen lässt (z.B. *Apol.* 29d; 30a). Im *Axiochos* wird der Grund, warum Kleinias Sokrates sucht, explizit genannt: Letzterer gilt als hilfreiche Autorität in solchen Angelegenheiten (vgl. ‚wie du es gewöhnlich tust‘, ὡς εἴθθας *Ax.* 364c2), seine Weisheit ist bekannt (vgl. 364b4; siehe auch Anm. 11). Deshalb sucht Kleinias nach ihm. Zur eigenwilligen Konzeption dieser autoritativen Sokratesfigur siehe die Einleitung in diesem Band, Kapitel 7.2.
  - 5 Sokrates dreht sich um (ἐπιστραφείς) und wird wenig später einen anderen Weg wieder in die Stadt hineingehen, als er es ursprünglich vorhatte. Dieses Motiv des von seinem eigentlichen Weg ab- und zu Menschen hingebachten Sokrates findet sich z.B. auch im Eingang von Platons *Politeia* (*Rep.* I 327b6: μετεστράφη).
  - 6 Der hier genannte Kleinias ist derselbe Kleinias, der in Platons *Euthydemos* am Dialog teilnimmt (*Euthyd.* 271a–282d). Zu Kleinias und zu anderen gleichnamigen Personen in Platondialogen siehe NAILS 2002, 100f., graphische Übersicht (Stammbaum) ebd. 12; für Kleinias siehe außerdem DAVIES 1971, 16f. Auch Xenophon erwähnt ihn (*Symp.* 4, 12–25; *Mem.* I 3, 8.10). Zum Zeitpunkt des Dialoggeschehens im *Axiochos* ist Kleinias als etwa 18 bis 20 Jahre alt zu denken (JOYAL 2005, 99).
  - 7 Bei Kleinias‘ Begleiter Damon handelt es sich um den berühmten Musiktheoretiker des 5. Jh.s (Plut. *Perikles* 4, 153). Er soll Lehrer des Sokrates (Diog. Laert. II 19) sowie Schüler des Sophisten Prodikos gewesen sein (Plat. *Lach.* 197d). Letzteren wird Sokrates später im Dialog ausführlich zitieren (366c; 369b). Zum fiktiven Zeitpunkt des Dialogs (siehe Anm. 8) ist Damon etwa 80 Jahre alt. Ob damit ein Anachronis-

- mus als Fiktionalitätssignal für die Rezipienten des Dialogs intendiert ist, ob Damons hohes Alter als ‚Ergänzung‘ zum jugendlichen Alter des Kleinias (siehe Anm. 6) und zum Mannesalter des Charmides (siehe Anm. 8) gedacht ist oder ob das (nur zu rekonstruierende) Alter Damons überhaupt von Bedeutung ist (JOYAL 2005, 99), muss offen bleiben. Wie Charmides und Axiochos wird auch Damon bei Andokides (s.o.) im Rahmen des Mysterienfrevels aus dem Jahr 415 v. Chr. erwähnt (siehe Anm. 12), dem letzten sicher bezeugten Lebensdatum (D. DELATTRE, „Damon d’Athènes“, in: R. GOULET (Hrsg.), *Dictionnaire des philosophes antiques* II [1994] [600–607] 604).
- 8 Der entsprechende platonische Dialog ist nach dem hier genannten Charmides, einem Onkel Platons, benannt. Sein Vater Glaukon ist der Großvater Platons, d.h. Vater seiner Mutter Periktione. Er ist somit nicht identisch mit Platons Bruder Glaukon (vgl. *Politeia* oder *Parmenides*). Als Sohn des Glaukon wird Charmides bei Platon auch in anderen Dialogen bezeichnet (*Symp.* 222b; *Prot.* 315a; *Ps.-Plat. Thg.* 128d; vgl. auch *Xen. Mem.* III 6, 1; 7, 1; *Diog. Laert.* III 1; *Procl. In Plat. Tim.* 25F). Als einer der Dreißig, der im Piräus wirkte, wurde er im Jahr 403 v. Chr. umgebracht (*Xen. Hell.* IV 4, 19). Das ist der entscheidende terminus ante quem für die intern-fiktive Datierung des Dialogs. Für den rekonstruierten terminus post quem (406 v. Chr.) siehe **Anm.??**
- 9 Die Kallirhoe-Quelle befindet sich im Gebiet des Ilissos im Südosten Athen und ist heute fast versiegt (JUDEICH 1931, 193–202; TRAVLOS 1971, v.a. 204). Sie wird in den echten Schriften Platons nicht erwähnt und scheint auch außerhalb des *Corpus Platonicum* nicht mit philosophisch relevanten Assoziationen konnotiert zu sein. Im Mythos ist Kallirhoe eine der Töchter des Okeanos (*Hes. Theog.* 288; 351; 979–983), gehört auch zum Kreis der von Hades geraubten Persephone (*Hom. h.* 2, 419). Möglicherweise ist eben das der Grund dafür, dass gerade diese Quelle im szenischen Eingang des *Axiochos*, der von Sterben und Tod handelt, genannt wird: Kleinias und seine Begleiter sind gerade außerhalb der Athenischen Stadtmauern auf dem Weg zur Kallirhoe, als sie auf den gesuchten Sokrates stoßen.
- 10 Unter ‚Hetairie‘ versteht man zunächst eine politische Interessengemeinschaft oder einen ‚Club‘. Vor allem in Athen organisierten sich im 5. Jh. v. Chr. oligarchische Akteure in Hetairien (*Thuc.* III 82; VIII 54). Die hier erwähnte Personenkonstellation, die Hetairie zwischen Charmides, dem Platon-Onkel (Anm. 8), und Kleinias (Anm. 6), legt eine politische Konnotation nahe. Die Mehrzahl der bei Platon genannten Hetairien sind ebenfalls politische Interessenverbände (*Rep.* II 365d; 494e; *Leg.* IX 856b; *Th.* 173d). Dagegen werden im *Siebten Brief* Platons (328d; 333e) weniger politische Implikationen als vielmehr Zusammenhalt und Freundschaft in einer Hetairie benannt (siehe auch *def.* 413c). Für den *Axiochos* ist eine erotische Dimension zwischen Kleinias und Charmides klar benannt (*Ax.* 364a6f.: ἐραστής ἄμα καὶ ἐρώμενος).
- 11 Bei der Formulierung τὴν αἰεὶ θουλουμένην πρὸς σοῦ σοφίαν handelt es sich um eine eigenwillige Phrase (siehe die Einleitung in diesem Band, Kapitel 4). Sie ist für das Verständnis der Konzeption der Sokratesfigur im *Axiochos* von Bedeutung. Diskutiert wird v.a. die Bedeutung von πρὸς mit dem Genitiv: Wird die erwähnte Sophia dem Sokrates von anderen zugesprochen oder schreibt er sie sich selbst zu? In Anlehnung an den Platonischen Sokrates, der um sein ‚Nichtwissen‘ weiß (*Apol.* 21d) und mit Blick darauf, dass Sokrates sich auch im *Axiochos* explizit als ‚Suchenden‘ beschreibt (366b: ζητητικός εἰμι), wurde für diese Stelle eine Fremdzuschreibung der Sophia an Sokrates postuliert (z.B. HERSCHBELL 1981, 54: „... which does not mean ‚the wisdom of which you boast‘ ... but something like ‚the wisdom attributed to you‘.“). Dagegen beweist die parallele Konstruktion von 365b3f. (τὸ κοινὸν δὴ τοῦτο καὶ πρὸς ἀπάντων θουλούμενον), dass πρὸς σοῦ θουλουμένην auch in 364b4 so zu verstehen ist, dass Sokrates das gedachte Subjekt zu θουλεισθαὶ darstellt. Auf die für den *Axiochos* typische (nachklassische) Verwendung der Präposition πρὸς im Sinne von ὑπὸ in Kombination mit einem Genitiv verweist bereits BRINKMANN 1896, 453. Es handelt sich bei der Formulierung τὴν αἰεὶ θουλουμένην πρὸς σοῦ σοφίαν um Worte des Kleinias, al-

- so um eine dialoginterne Außenwahrnehmung des Sokrates (hierzu ausführlich JOYAL 2005, 101–104; CHEVALIER 1915, 44). Die Unterscheidung des Selbstverständnisses des Sokrates (als Suchender) und des Images, das man ihm zuschreibt, durchzieht das ganze Gespräch zwischen Sokrates und Axiochos, der (wie sein Sohn Kleinias) Sokrates als autoritativ Wissenden ansieht (366b). Siehe dazu auch die Einleitung in diesem Band, Kapitel 7.2.
- 12 Der Vater des Kleinias ist Axiochos (DAVIES 1971, S. 16f.; siehe Anm. 6), der gleichzeitig Onkel des Alkibiades ist (z.B. Plat. *Euthyd.* 275a). Anzunehmen ist seine Zuordnung zur Familie der Eumolpiden (so zumindest H. SWOBODA, „Kleinias“, *RE* XI,1 [1921] [615–617] 615), also der Priesterfamilie, die seit Urzeiten im erblichen Besitz der Priesterämter im Kult von Eleusis war (zur Bedeutung der Eumolpiden für die Organisation der Eleusinischen Mysterien siehe K. CLINTON, *The sacred officials of the eleusinian mysteries* [Philadelphia 1974] und Ders., *Myth and cult: The iconography of the Eleusinian Mysteries*. The Martin P. Nilsson lectures on Greek religion, delivered 19–21 November 1990 at the Swedish Institute at Athens [Stockholm 1992]). Zusammen mit Alkibiades wurde Axiochos im Jahr 415 v. Chr. wegen Mysterienfrevels im Hause des Charmides (in der Nähe des Olympieions) angeklagt und floh daraufhin aus Athen (Andokides, *De myst.* 1, 16). Neben solcher Missachtung religiöser Tabus ist Axiochos auch aufgrund verschiedener Liebesabenteuer aus der Literatur bekannt. Entsprechende Angaben finden sich bei Athenaios (XII 534F–535A [=III p. 179 KAIBEL = fr. 8 CAREY; = fr. 4 THALHEIM]; XIII 574E [III p. 267 KAIBEL]), die wiederum auf einer (weitgehend verlorenen und nur bei Athenaios greifbaren) Rede des Lysias gegen Alkibiades beruhen (zum Problem des Adressaten dieser Rede siehe C. CAREY (ed.), *Lysiae orationes cum fragmentis* [Oxford 2007] 314). Dem Sokratiker Aischines wird überdies ein (jetzt größtenteils verlorener) Dialog mit dem Titel *Axiochos* zugeschrieben (Diog. Laert. II 61; hierzu siehe auch Anm. 1 Ende; für die Sammlung der überlieferten Zitate und Testimonien siehe GIANNANTONI 1990, 611 A 56.58). Das Image des Axiochos als eines sinnensfrohen und eher unreligiösen Lebemanns geht also bis ins 5. bzw. (frühe) 4. Jh. v. Chr. zurück. Die Figur des Axiochos im vorliegenden Dialog, hier als dem Tode nah beschrieben, weist eben die tradierten Züge eines lebenslustigen Axiochos auf. Und auch die *dramatis personae* des Dialogauftaktes (Damon, Charmides) sowie die Lokalisierung südlich vom Olympieion (siehe Anm. 3) sind weitgehend identisch mit den Angaben des Andokides über den Mysterienfrevel (siehe oben sowie Anm. 7). Axiochos hat 407/6 v. Chr. ein Gesetz vorgeschlagen (*IG* I3 101, 48), zur politischen Betätigung des Axiochos **siehe Anm. ??**
- 13 Siehe Anm. 20.
- 14 Mit der intransitiven Verwendung von μορμολύττομαι im Sinne von ‚sich fürchten‘ weicht der Verfasser des *Axiochos* vom üblichen transitiven Gebrauch ‚jemanden erschrecken‘ ab (z.B. Plat. *Crit.* 46c; Xen. *Symp.* 4,27). Für die Verwendung der ‚Gespenster-Metapher‘ in einem entsprechenden Kontext vgl. Plat. *Phaed.* 77e (‚den Tod fürchten wie die Schreckgespenster‘, δεδιέναι τὸν θάνατον ὡσπερ τὰ μορμολύκεια).
- 15 Vermutlich wird mit der Wendung ‚zusammen mit den übrigen‘ (σὺν τοῖς λοιποῖς) auf die Erfüllung religiöser Pflichten angespielt. Das legt v.a. der (unmittelbare) begriffliche Kontext (vgl. ‚damit das in frommer Weise erledigt wird‘, εὐσεβηθῆ) nahe. Sokrates selbst bezeichnet im folgenden Satz die Bitte des Kleinias an ihn, dem kranken Vater zu helfen, als ‚Aufforderung zu heiligen Pflichten‘ (ἐφ’ ὅσια παρακαλῶν). Er gibt dieser Bitte damit eine eindeutig religiöse Note. Die passivische Verwendung von εὐσεβέω (εὐσεβηθῆ) ist ungewöhnlich: Sie macht deutlich, dass es nicht so sehr um die Erfüllung einer religiösen Pflicht des Sohnes gegenüber dem sterbenden Vater (im Sinne einer ‚aktiven‘ *pietas*) geht, sondern vielmehr darum, dass Kleinias ganz auf Sokrates hofft (zum Sokratesbild des *Axiochos* siehe Anm. 11 sowie Einleitung, Kapitel 7.2). Eine ausgeprägte religiöse Dimension des sokratischen Handelns bzw.

- Argumentierens im weiteren Verlauf des Dialogs sieht auch JOYAL 2005, 112. Kleinias verspricht sich wenig später (364c7) einen Genesungseffekt seines Vaters bereits beim bloßen Anblick des Sokrates (ὀφθέντος σου μόνον), was seine ungeheure Erwartungshaltung gegenüber dem ‚Helfer‘ Sokrates ebenso wie seine Oberflächlichkeit beweist. Die Inversion von ‚damit‘ (ἵνα, hier: καὶ μοι ... ἵνα καὶ τοῦτο εὐσεβηθῆ) erinnert an das Lateinische, z.B. Cicero, *De div.* I 40 (*deus ut haberetur*). Dazu CHEVALIER 1915, 45f.
- 16 Sokrates hat offenbar bereits mehrfach in schwierigen (ähnlichen) Situationen geholfen, wie die Bemerkungen des Kleinias 364c2 (ὡς εἴωθας) und hier (364c7f.: καὶ γὰρ ἤδη πολλάκις) nahelegen.
- 17 Das Itonische Tor wird im *Corpus Platonicum* sonst nicht erwähnt, seine genaue Verortung ist, ebenso wie die des Kynosarges (s.o. Anm. 1), unsicher (siehe A. ADLER „Itonia“, *RE IX*, 2 (1916) [2374–2376] Sp. 2376; außerdem JUDEICH 1931, 141 Anm. 2). Nach Pausanias (I 1, 5) handelt es sich um eines der beiden südlichen Stadttore. Sowohl JUDEICH (a.a.O.) als auch A. MILCHDÖRFER, „Diomeia“, *RE V*, 1 (1903) 830f. rekonstruieren den Weg des Sokrates zu Beginn des *Axiochos*. Vgl. JUDEICH a.a.O.: „Sokrates verlässt die Stadt durch das diomeische Tor, um das davor gelegene Kynosargesgymnasium aufzusuchen. Als er am Ilisos ist, wird er von rückwärts angerufen und erblickt Kleinias, Damon und Charmides auf dem Wege zur Kallirrhoe. Er stößt zu ihnen; alle vier gehen an der Mauer entlang bis zum itonischen Tor, bei dem innerhalb der Stadt Kleinias' Vater Axiochos wohnt.“
- 18 Die erwähnte ‚Amazonenstele‘ ist eine der Amazonenfürstin Antiope gewidmete Grabstele (Plut. *Thes.* 27,6 [= Kleidemos bei JACOBY *FGrH* 323 F 18]; Pausanias I 2, 1; für weitere Literatur siehe J. TOEPFFER, „Amazones“, *RE I*, 2 [1894] [1754–1771] 1763f.). Auch ihre genaue Lokalisierung ist, wie die von Kynosarges und Itonischem Tor (siehe Anm. 17), nicht bekannt. Für die Verortung des szenischen Rahmengeschehens siehe Anm. 1, 3 und 17.
- 19 Der Plural τὰς ἀφάς bezeichnet offenbar den ‚Tastsinn‘ des Axiochos, d.h. dessen körperliche Wahrnehmungsfähigkeit. Entsprechender Wortgebrauch (im Singular; hierzu CHEVALIER 1915, 46: „Le sense du toucher‘: Pluriel étrange“) findet sich Plat. *Rep.* VII 523e; Arist. *Eth. Nic.* III, X 10 (13 [1118b1]); ders. *An.* II, 11 (424a12). Hiermit ist der Auftakt für die Verwendung einer ganzen Reihe von medizinischen Termini im *Axiochos* gemacht. Für eine Übersicht über die entsprechenden Ausdrücke siehe JOYAL 2005, 108 Anm. 37; allgemeiner CHEVALIER 1915, 64, der auf die Relevanz medizinischer Literatur in spätalexandrinischer und römischer Zeit verweist (zur Datierung des *Axiochos* siehe Einleitung, Kapitel 3.1). Allerdings spielen bereits bei Platon und auch Xenophon medizinische Termini und Metaphern eine wichtige Rolle (V. LANGHOLF, „Nachrichten bei Platon über die Kommunikation zwischen Ärzten und Patienten“, in: R. WITTERN / P. PELLEGRIN [Hrsgg.], *Hippokratische Medizin und antike Philosophie*. Verhandlungen des VIII. Internationalen Hippokrates-Kolloquiums in Kloster Banz/Staffelstein vom 23. bis 28. September 1993 [Hildesheim 1996] 113–142). Mit der Erwähnung des ‚Tastsinns‘ des Axiochos, der beim Eintreffen des Sokrates als bereits wiederhergestellt bezeichnet wird, wird die Erkrankung des Axiochos nicht präzisiert: Worauf es ankommt, ist vielmehr die Diskrepanz zwischen mittlerweile wieder erreichter körperlicher Stärke (τῷ σώματι ῥωμαλέον; mit der Erwähnung der ἀφή wird deshalb soviel wie „seine Sinne beieinander haben“ gemeint sein) und dem Andauern eines Zustands seelischer Schwäche (ἀσθενῆ δὲ τὴν ψυχὴν; siehe Anm. 20). Der angedeutete Verweis auf den ‚Tastsinn‘ (τὰς ἀφάς) weist auf einen für den weiteren Gesprächsverlauf zwischen Sokrates und Axiochos wesentlichen Punkt voraus: Denn die Frage, ob die Wahrnehmung des Menschen körperlicher oder seelischer Natur sei, wird sich als zentral erweisen. Diese Problematik klingt auch im Platonischen Phaidon, in vergleichbarem Kontext, an (*Phaed.* 78e–79d). Die Wiederherstellung der körperlichen Funktionstüchtigkeit bringt also nicht notwendigerweise ei-

- ne ‚innere‘, seelische Beruhigung mit sich (vgl. *πολλάκις δὲ ἀναφερόμενον*). Dass sich für Axiochos in der Vergangenheit solche Schwächezustände bereits wiederholten, wird aus Kleinias' Bemerkung deutlich (*Ax.* 364c8: ἤδη πολλάκις αὐτῷ γέγονεν συμπτώματος ἀνασφῆλαι). Deutlich wird aber auch, dass körperliche Erholung allein weder ausreichend noch von Dauer ist und dass zudem (körperliche) Genesung schnell wieder in Krankheit umschlagen kann. Implizit werden also materialistische Lösungsansätze von Anfang an als problematisch und defizitär kenntlich.
- 20 Es geht jetzt vor allem um die seelische Schwäche des Axiochos. Wie der Epikureer Philodem aus Gadara (1. Jh. v. Chr.; HENRY 2009, XIII f.) in seiner (fragmentarisch erhaltenen) Schrift *Περὶ θανάτου* beschreibt, ist Todesfurcht allen Menschen gemeinsam, alle sind in dieser Hinsicht grundsätzlich schwach. Der zentrale Begriff ist hier *ἀσθένεια* (Philodem a.a.O., col. 37, 30f.: ἡμῶν οὕτως ἀ[σ]θενῶν ὄντων). Etliche der im Folgenden im *Axiochos* genutzten epikureischen Argumente finden sich auch in der genannten Schrift Philodems; zu dieser siehe ERLER 1994, 332f.
- 21 *Paramythia* bedeutet u.a. zunächst ‚Zuspruch‘ (Plat. *Rep.* V 450d9; Philodem, *De ira* col. XXXI [p. 88] INDELLI, auch ‚Tröstung‘ (LSJ s.v.). *Paramythia* ist im *Axiochos* zugleich ein zentrales Motiv (siehe ERLER 2005, S. 82f. und *passim*; ders. 2007, S. 334) und relevanter als die Zuordnung zur Konsolationsliteratur, wie sie seit BURESCH 1886 immer wieder vorgenommen wird (zuletzt TULLI 2005, etwa 258; zur Konsolationsliteratur allgemein siehe W. KIERDORF, *Laudatio Funeris. Interpretationen und Untersuchungen zur Entwicklung der römischen Leichenrede*. Beitr. z. Klass. Phil. 106 [Meisenheim am Glan 1980]; siehe außerdem JOHANN 1968 mit teilweisen Bezügen zum *Axiochos*). In den Rahmen der Konsolationsliteratur ordnet den Axiochos auch KIERDORF 1999, 710 ein, allerdings mit der problematischen Bemerkung, der Verfasser desselben kombiniere – entgegen der Tradition des Konsolation – keine (!) Argumente unterschiedlicher (sc. philosophischer) Herkunft. Kritisch in Bezug auf die Zugehörigkeit des *Axiochos* zur Gattung der *consolatio* ist bereits IMMISCH 1896, 7–10. Ausgangspunkt im *Axiochos* ist nicht die Tröstung nach eingetretenem Unglück, vielmehr geht es um Ermahnung und Ermunterung zur richtigen Einschätzung und somit Besserung der aktuellen Situation.
- 22 Mit der Metapher des Wettkampfes werden Strapazen durch die Aussicht auf den Sieg gerechtfertigt, sie dient gewöhnlich der Motivation in der Phase der Vorbereitung (Paulus, Phil 1,27-30; 1 Kor 9,24-27; POPLUTZ 2004, siehe auch den Essay von U. POPLUTZ in diesem Band). Hier kritisiert Sokrates Axiochos für sein Versagen in dem Moment, in dem es gilt, das im Training gezeigte Können anzuwenden (ERLER 2005, 83). Daraus ergibt sich der Eindruck, Axiochos habe bereits sicher geglaubte Erkenntnisse und Überzeugungen doch nicht verinnerlicht, sondern diese nur zur Schau getragen (vgl. 364b: früher habe er diejenigen verlacht, die sich vor dem Tod fürchteten). Siehe ausführlich ERLER 2005 über die Notwendigkeit von „Argumenten, die die Seele erreichen“, wie sie Axiochos nach zwei gescheiterten Argumentationsanläufen des Sokrates (365d–369e) verlangt; siehe auch die folgende Anm.
- 23 Eine vernünftige, auf Argumenten (λόγων, vgl. 365b1–2: ἐπιλογιῆ) beruhende Annäherung an die Frage nach der Todesfurcht traut Sokrates dem Axiochos in diesem frühen Stadium des Gesprächs noch zu, 365d spricht er sie ihm jedoch ab (vgl. ἀνεπιλογίστως; 369e3). Axiochos legt dann nämlich ἀνεπιστασία (365d1), ‚Gedankenlosigkeit‘, an den Tag, mit der Sokrates nun fertig werden muss. In diesem Kontext hat ἐπιλογίζεσθαι (365b1–2: ἐπιλογιῆ) eine gewisse Signalwirkung: Im Rahmen der epikureischen Lehre bezeichnet es die systematische Reflexion über das eigene menschliche Vermögen (zum Epilogismos siehe M. SCHOFIELD, „Epilogismos. An Appraisal“, in: M. FREDE / G. STRIKER [eds.], *Rationality in Greek Thought* [Oxford 1996] 221–237; ERLER 2012) und wirkt so möglichen Ängsten über das Leben bzw. die Ewigkeit entgegen, vgl. *Epic. Rat. Sent.* 20. Für weitere potentiell epikureisch konnotierte Begriffe in der näheren Umgebung der Textstelle siehe IMMISCH 1896, 25–29. Die Argu-

- mentation des Sokrates im ersten Teil des Gesprächs hat somit deutliche epikureische Anklänge (ERLER 2005, 83 Anm. 15). Siehe auch den Essay von A. LOHMAR in diesem Band.
- 24 Der Begriff *παρεπιδημία* („Aufenthalt in der Fremde“) ist zuerst bei Polybios (z.B. IV 4, 2; X 26, 5 u.ö.), seit dem 1. vorchristlichen Jahrhundert verstärkt bezeugt (v.a. z.B. Di-  
od. I 83; Dionys. Hal. *Ant. Rom.* XII 9, 2; CHEVALIER 1915, 47). Auch die *Septuaginta* (und  
später das Neue Testament) kennt den Ausdruck (Gn 23,4; zudem Hebr 11,13: ξένοι  
καὶ παρεπιδημοὶ εἰσὶν ἐπὶ τῆς γῆς u.ö.; zur Bedeutung des *παρεπιδημος*-Begriffes  
für das Selbstverständnis der frühen Christen siehe FELDMEIER 1992, 23–28). Häufig  
verwenden ihn Plutarch (*Symp.* IV 2, 3 [665B]; *De Her. mal.* 41 [871F] u.ö.), Origenes  
(*Comm. in ep. ad Rom.* 52, 28 RAMBOTHAMA) und einige Kirchenväter (etwa Clem. Al.  
*Strom.* III 11, 75; IV 26, 165; VII 12, 77 u.ö.; Basilius *ep.* 267, 13f. COURTONNE; Greg.  
Naz. *or.* 43, 49, 3 BOULENGER; Athan. *Expos. in Psalmos* 27, 489, 31f.). Der Begriff der  
*παρεπιδημία* und sein ihm benachbartes Wortfeld bezeichnet immer eine zeitlich be-  
grenzte Fremdheit im Gegensatz zu einer unaufhebbaren, vollkommenen Fremdheit  
(im Sinne von ‚βάρβαρος‘ u.ä.), darüber hinaus vor allem einen Zustand der ‚inneren  
Fremde‘ (hierzu siehe FELDMEIER 1992, 1 Anm. 5; 21; 24–26). Die zugrunde liegen-  
de Vorstellung vom Leben als einem zeitlich begrenzten Aufenthalt im Diesseits ist  
freilich alt und geht wohl auf Orphiker und Pythagoreer zurück, wie ein Beleg für  
den Pythagoreer Hipparchos zeigt (bei Stob. IV 44, 81 [= DIELS VS I<sup>2</sup> 449]: Ως πρὸς  
τὸν ξύμπαντα αἰῶνα ἐξετάζοντι βραχύτατον ἔχοντες οἱ ἄνθρωποι τὸν τὰς ζωᾶς  
χρόνον, κάλλιστον ἐν τῷ βίῳ οἶονεὶ τινα παρεπιδημίαν ποιησοῦνται ἐπ’ εὐθυμία  
καταβίωσαντες). Auch bei Platon finden sich entsprechende Formulierungen (vgl.  
*Tht.* 173e: im übertragenen Sinne vom Körper: ἐπιδημεῖ; εἰσεπιδημήσαντα, *Leg.* XII  
952d) und dieselbe Vorstellung eines zeitlich begrenzten ‚Aufenthaltes‘ der Seele im  
Diesseits (z.B. *Phaedr.* 250a6–d, dort Kontrastierung von ‚hier‘ und ‚dort‘; außerdem  
*Phaedr.* 70a–d: mit Bezug auf den Kreislauf der Seele; siehe auch Er-Mythos *Rep.* X  
613e5–621b7). Wie die Belege aus *Septuaginta* und Neuem Testament zeigen, ist mit  
*παρεπιδημία* also nicht notwendig die Vorstellung der Seelenwanderung verbunden.  
Diese wird auch im *Axiochos* nicht thematisiert; siehe den Essay von R. FELDMEIER in  
diesem Band.
- 25 Mit *παιανίζειν* wird entweder, in einem spezielleren Sinne, das Anstimmen eines  
Kultgesanges für den Gott Apollon oder, in einem allgemeineren Sinne, eines Sieges-  
liedes bezeichnet. Siehe L. KÄPPEL, *Paian, Studien zur Geschichte einer Gattung* (Berlin  
1992) v.a. 42–65. Auffällig ist die hier überlieferte Schreibung *παιανίζω* statt des im  
Attischen und Ionischen üblichen *παιωνίζω*: Die Schreibung mit *-ανίζω* begegnet  
auch in Xenophons *Symposion* 2, 1 sowie bei Polybios III 43, 8 (siehe LSJ s.v. *παιωνίζω*).  
Die Verwendung von *παιανίζειν* oder verwandten Ausdrücken im Angesicht des To-  
des findet sich sowohl bei Platon (*Kritias* 108c; hierzu siehe ausführlich H.-G. NESSEL-  
RATH, *Platon, Werke. Übersetzung und Kommentar*, Bd. 8, 4: *Kritias*. Übers. und Kom-  
mentar von Heinz-Günther Nesselrath (Göttingen 2006) 107–109, der sowohl auf die  
Symbolik eines Paian-Anrufes wie auf das Problem der Schreibung eingeht [ad *Kri-  
tias* 108c3]) als auch in den *Sprüchen* Epikurs (vgl. SV 47: ... ἄπιμεν ἐκ τοῦ ζῆν μετὰ  
καλοῦ παιῶνος ἐπιφωνοῦντες ὡς εὔ ἡμῖν βεβίωται). Zu epikureischen Sentenzen  
und Auffassungen im *Axiochos* siehe IMMISCH 1896, v.a. 23–57, der davon ausgeht,  
dass der Verfasser des *Axiochos* seinen Sokrates bis 369d in „epikureischer Maske“  
argumentieren lässt (a.a.O., S. 40). Zum Nebeneinander von epikureischen und aka-  
demischen Auffassungen im *Axiochos* siehe die Einleitung in diesem Band, Kapitel  
3.3.
- 26 Die Wendung *εἰς τὸ χρεῶν ἀπιέναι* erinnert an Sokrates‘ letzte Worte in der *Apologie*  
(42a2: ἤδη ὄρα ἀπιέναι).
- 27 Wer durch „Affekte verstört“ ist (ERLER 2005, *passim*, v.a. 82), benimmt sich wie ein  
Kind (*νηπίου δίκην*). Im *Phaidon* Platons werden Simmias und Kebes wegen ihrer

- Furchtsamkeit von Sokrates als ‚Kinder‘ bezeichnet (*Phaed.* 77d–e; zum Motiv siehe auch M. ERLER, „Das Bild vom ‚Kind im Menschen‘ bei Platon und der Adressat von Lukrez’ *De Rerum Natura*“, *CErc* 33 [2003] 107–116; außerdem M. ERLER, „Physics and Therapy. Meditative Elements in Lucretius’ *De rerum natura*“, in: K.A. ALGRA / M. H. KOENEN / P. H. SCHRIJVERS [eds.], *Lucretius and his Intellectual Background. Proceedings of the colloquium held in Amsterdam, 26–28 June 1996*. Verhandlungen / Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde. Nieuwe reeks 172 [Amsterdam 1997] 79–92 sowie M. ERLER, „Epikureismus als Orakelphilosophie. Orakel und Mantik in der hellenistischen Philosophie“, in: M. WITTE / J. F. DIEHL [Hrsgg.], *Orakel und Gebete*. Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 38 [Tübingen 2009] 53–66). Auch dort ist vom Tod als einem ‚Gespenst‘ die Rede, vor dem man sich fürchtet (siehe *Ax.* 364b7, Anm. 14); ERLER 2005, 90.
- 28 Zu Pneuma im *Axiochos* siehe ausführlich Anm. 93.
- 29 Der überlieferte Terminus ἀιδής (ungesehen) umfasst prinzipiell aktives und passives Unvermögen des Sehens, hier ist jedoch vermutlich die passive Bedeutung gemeint. Generell bedeutet ἀιδής selbst unsichtbar (Hes. *Scut.* 477; Plat. *Phaed.* 80d; *Plut. De E* 21, 394A); im Hades ist nichts zu sehen (Plat. *Crat.* 403a), dort kann man auch selbst nicht gesehen werden (Plat. *Gorg.* 493b4f.); Hades ist selbst blind (so *LSJ* s.v., *IG* IV2, 121f. nr. 20, s.o.). Möglicherweise schwingt in ἄπυστος (hier wohl ebenfalls passivisch, ‚verschollen‘), aufgrund der Etymologie (von πυνθάνεσθαι) auch der Verlust des Hörsinnes mit. Das würde zu *Axiochos*‘ Furcht vor dem Verlust der (körperlichen) Wahrnehmung passen (siehe Anm. 19). Sowohl ἀιδής wie ἄπυστος offenbaren die zutiefst griechische Sorge des *Axiochos* um das eigene Fortleben im Gedächtnis der Nachwelt, wie sie bereits die homerischen Helden artikulieren (zum archaischen Prinzip der κλέα ἀνδρῶν siehe v.a. G. NAGY, *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry* (Baltimore 1979); außerdem weiterhin ROHDE 1898, I 66f.; II 205; vgl. ROHDE 1898, II 393–396 für die Spätantike). Hier wird deutlich, dass *Axiochos* als typischer Zeitgenosse traditionellen, volkstümlichen Vorstellungen (des Mythos wie der Dichtung) anhängt. Als später im Dialog Sokrates als Argumente des Sophisten Prodikos Zitate aus Homer und Euripides auflistet, um den Tod als erstrebenswert darzustellen (367d–368a), stellt *Axiochos* selbst derartige literarische Paradeigmata in Frage. Sie beseitigen seine Todesfurcht nicht, haben also im Ernstfall keine Wirkung auf ihn.
- 30 Der Terminus ἀνεπιστάσια ist äußerst selten und begegnet sonst fast ausschließlich (siehe aber auch Philodem, *De ira*, col. XIII [p. 72] INDELLI) bei Johannes Philoponus (*In Aristotelis analytica posteriora commentaria* 13.3 p. 25.180.285) und Simplicios (*In Caelo* 163, 35 u.ö.). Im vorliegenden Fall markiert er den Gegensatz zu ἐπιλογίζεσθαι (siehe Anm. 23). Sinngemäß beschreibt dasselbe Phänomen jedoch bereits Cicero, *Tusc.* I 24; V 3,13.
- 31 Mit Aisthesis (sinnlicher Wahrnehmung) klingt ein Thema an, das im zweiten Anlauf der Argumentation des Sokrates (ab 369e) eine wichtige Rolle spielen wird (siehe die Gliederung in der Einleitung dieses Bandes, Kapitel 5.3.). Sokrates konfrontiert *Axiochos* mit seiner Furcht vor dem Verlust der sinnlichen Wahrnehmung und körperlicher Verwesung. Er folgt damit einer Argumentation, die sich bereits bei Platon findet (*Gorg.* 524b), die aber auch als epikureisches Argumentationsmuster gilt (IMMISCH 1896, 26): Demnach bedeute Auflösung Tod und gehe mit Empfindungslosigkeit einher, sei folglich nicht zu fürchten (*Epic. Ep. Men.* 124–127; *Epic. Rat. sent.* 2: ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ, τὸ δ’ ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς) – eine Argumentation, die auch Cicero so präsentiert (*Tusc.* I 90), siehe TULLI 2005, 256. 266; D. J. FURLEY, „Nothing to us?“, in: M. SCHOFIELD / G. STRIKER (eds.), *The Norms of Nature* (Cambridge / Paris 1986) 75–91. In Übereinstimmung mit einer solchen Argumentation formuliert Sokrates im folgenden (mit Bezug auf die körperliche Wahrnehmung): σὺ γὰρ οὐκ ἔση περιὸν ἔσται (sc. ἡ αἴσθησις; 365e2).

- Denkbar wäre, dass der Verfasser des *Axiochos* hier auf einen zeitgenössischen, interschulischen Diskurs über die Wahrnehmung anspielt. Auch in Philodems Schrift *Περί θανάτου* spielt dieses Thema eine maßgebliche Rolle (HENRY 2009, XVIII; vgl. Philodem, *De morte*, col. 1, 8 HENRY: στέρησιν τῶν ἀγαθῶν; außerdem col. 1, 21; 2, 10). In jedem Fall dient Sokrates das Thema ‚Aisthesis‘ dazu, sich der komplexeren Frage nach der Unsterblichkeit der Seele gleichsam propädeutisch zu nähern (*Ax.* 365 und 369 ist jeweils zuerst von Aisthesis die Rede, bevor Sokrates auf die Unsterblichkeit der Seele zu sprechen kommt). Dazu passt, dass Sokrates im *Axiochos* ohne Rücksicht auf zwingende Kohärenz seiner Argumente diese vor allem mit Blick darauf wählt, wie diese auf Axiochos wirken können, er seine Argumente also *ad hominem* einsetzt (ERLER 2005, 85f.). Siehe dazu auch den Essay von A. LOHMAR in diesem Band.
- 32 Drakon ist ein berühmter athenischer Gesetzgeber (um 620 v. Chr.); für seine exzeptionelle Bedeutung für die Herausbildung einer frühen athenischen Verfassung siehe etwa Arist., *Ath. Pol.* 4; außerdem BLEICKEN 1994, 21.184–187; K.-W. WELWEL, *Athen. Vom neolithischen Siedlungsplatz zur archaischen Großpolis* (Darmstadt 1992) 138–146; M. GAGARIN, *Early Greek Law* (Berkeley 1986). Er wird im *Corpus Platonicum* sonst nicht erwähnt. Zusammen mit Kleisthenes (siehe folgende Anm.) verkörpert er in etwa (Kleisthenes lebt ca. 100 Jahre später als Drakon) eine in ‚grauer Vorzeit‘ liegende Vergangenheit. Sokrates will Axiochos davon überzeugen, dass er sich vor Unheil nach seinem Tod ebensowenig fürchten müsse wie vor Unheil in einem präexistenten Leben. Schließlich sei ihm zur Zeit des Drakon und des Kleisthenes, also vor seiner Geburt, auch nichts Unangenehmes widerfahren. Auf eine analoge Argumentation mit historischen Bezugspunkten bei Philodem (*Περί θανάτου* 24 p. 333 M. mit Bezug auf Phoroneus) sowie bei Lukrez (*III* 830–869 u.a. mit Bezug auf die Punier) verweist IMMISCH 1896, 30.
- 33 Kleisthenes von Athen ist ein berühmter athenischer Politiker (siehe etwa BLEICKEN 1994; C. MEIER, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen* [München 1980] und Ders., *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte* [Berlin 1993]; C. HIGNETT, *A History of the Athenian Constitution* [Oxford 1952]). Er reformierte im Jahr 508 v. Chr. die athenische Staatsverfassung und führte eine demokratische Staatsverfassung ein, die damals noch Isonomie hieß (Arist. *Ath. Pol.* 20–22 u.ö.; zum Begriff Isonomie siehe BLEICKEN 1994, 56f.; frühe Belege bei Alkmaion, fr. B 4 DK; Herodot *III* 80. 142; V 37; Thuc. *IV* 78).
- 34 Ἡμεῖς μὲν γὰρ ἐσμεν ψυχὴ (*Ax.* 365e6): Bereits hier, also sehr früh im Dialog (siehe weiter unten Anm. 136 zu *Ax.* 370c5), bringt Sokrates einen (bei Platon selbst nicht immer so extrem formulierten) Grundsatz platonischer Anthropologie ein, der weniger bei Platon, als vielmehr ausgehend vom ps.-plat. *Alkibiades I* 129e–130e (... ὅτι ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἀνθρώπος: ‚der Mensch ist mit seiner Seele identisch‘) diskutiert wird (siehe J. MÜLLER, „Anthropologie“, in: HORN / MÜLLER / SÖDER 2009, [191–199] 191). Ein solcher einseitiger Grundsatz wird jedoch der tatsächlich vorhandenen Komplexität des Verhältnisses von Seele und Körper sowie der Mehrteiligkeit der menschlichen Seele, von der nur der vernunfthafte Teil unsterblich ist, im *Œuvre* Platons nicht gerecht (siehe z.B. *Rep.* X 608c–612a, dazu T. A. SZLEZÁK, „Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der *Politeia*“, *Phronesis* 21 [1976] 31–58). Im *Axiochos* erfolgt der Wechsel von einer überwiegend epikureisch geprägten Argumentation (siehe Anm. 31) zu einer platonischen, welche eine unsterbliche Seele postuliert, unerwartet. Konträr dazu ist Epikur, *Ep. Her.* 63: ἡ ψυχὴ σῶμά ἐστι (...). IMMISCH 1896, 37–57 und 95f. hält daher den Text des *Axiochos* für korrupt und setzt die Passage 365e2–366a8 (πάντα τοιγαροῦν – ὀριγνώμενη) nach 369e2 (im Anschluss an καθέσθαι τῆς ψυχῆς), um einen rein epikureisch argumentierenden ersten Teil von einem platonisch argumentierenden zweiten Teil (eben nach 369e) zu trennen. Der Sokrates des *Axiochos* führt im folgenden die Aussage, der Mensch sei Seele, weiter aus. Er präsentiert sie seinem Gesprächspartner Axiochos als dessen eigene Erfah-

- rung bzw. Produkt eigenen Denkens (*Ax.* 365e3: τοῦτο ἐννοήσας; siehe auch Anm. 35–37) und erinnert so – trotz der z.T. gegensätzlichen inhaltlichen Perspektive – an das v.a. aus epikureischen Kontexten bekannte Verfahren des Epilogismos (Ph. DE LACY, „Epicurean ΕΠΙΛΟΓΙΣΜΟΣ“, *AJPh* 79 [1958] [179–183] 182f.; G. ARRIGHETTI „Sull’ valore di ΕΠΙΛΟΓΙΖΟΜΑΙ ΕΠΙΛΟΓΙΣΜΟΣ ΕΠΙΛΟΓΙΣΙΣ nel sistema epicureo“, in: *La parola del passato* 7 (1952) 119–144; W. KULLMANN, „Zu den historischen Voraussetzungen der Beweismethoden des Lukrez“, *RhM* 123 (1980) 97–125 (ND in C. J. CLASSEN (Hrsg.), *Probleme der Lukrezforschung* [Hildesheim / Zürich / New York 1986] 189–217; ERLER 2012, 6–9; vgl. auch Anm. 23). Dieses sieht vor, den jeweils Angesprochenen zum Nach- bzw. Umdenken zu veranlassen. Der Epilogismos ist eine Methode, die mit serieller Argumenthäufung operiert, wobei die Argumente verschiedener Provenienz sein können. Dass dieses Verfahren trotz seiner epikureischen Provenienz auch von Platonikern angewendet werden konnte, hierzu siehe ERLER 2012, 8f.
- 35 In den echten platonischen Dialogen findet sich auch das Bild der Seele im Körper als in einem sterblichen Gefängnis (vgl. *Phaed.* 62b4: ὡς ἐν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἀνθρώποι; *Gorg.* 493a3; *Phaedr.* 250c5f.). Im *Kratylos* (400c) wird die mögliche orphische Herkunft einer der Soma-Sema- Vorstellung angeführt (οἱ ἀμφὶ Ὀρφεία), siehe ALT 1982, 280 und DE VOGEL 1981, 78–95; Sokrates scheint damit im Axiochos schlagwortartig platonische Vorstellungen zu bestätigen und vereinfacht und zugespitzt zu präsentieren.
- 36 Der Terminus τὸ σκῆνος (eigentlich ‚Zelt‘) ist ungewöhnlich: Er findet sich selten (zuerst bei Demokrit fr. 68 B 37, 57, 187, 223, 270 DK), dann v.a. in medizinischen (Hippocr. *De corde* 7; *De anatome* 1) und neupythagoreischen Kontexten zur metaphorischen Bezeichnung der ‚Behausung‘ der Seele (Timaios Lokros p. 218, 9; 220, 17.26; 223, 8; 225, 1 MARG). Besonders beliebt ist der Begriff in den pseudopythagoreischen Schriften, siehe H. THESLEFF, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*. Acta Academiae Aboensis, Humaniora XXIV 3 (Abo 1961), Index s.v. σκῆνος. Zur Prägung des Begriffs σκᾶνος in mystischen oder pythagoreischen Kontexten sowie der Bezeichnung des vorübergehenden Charakters dieser Behausung siehe M. BALTES *Timaios Lokros. Über die Natur des Kosmos und der Seele*. Philosophia antiqua XXI (Leiden 1972) 150f. mit weiterer Literatur und Belegen. Auch in frühchristlichen Kontexten begegnet er immer wieder in der Bedeutung als Behausung der Seele (u.a. Paulus 2 Kor 5, 1, 4; Clem. Al. *Strom.* 4, 25; Eus. *Dem. Ev.* 6, 15 [über den Körper Christi]); siehe auch CHEVALIER 1915, 49.
- 37 Ist die Übersetzung πρὸς κακοῦ auch schwierig, so zeichnet sich doch eine negative Sicht ab, die sich in den platonischen Dialogen so nicht nachweisen lässt (vgl. DE VOGEL 1981, 88f., Zitat S. 89 mit Bezug auf 366a: „Here too we have a noticeable hardening of Plato’s views, [...] second, in that our condition of being bound in a body is said to result from a misfortune [sc. πρὸς κακοῦ]. This was certainly not what Plato said, nor does it render his evaluation of the „imprisonment“ correctly. He saw in this rather a means of „salvation“, that is, he understood the challenge of life in a positive sense, as a task given to a man by a divine order, not at all as a misfortune, springing from evil“). Der Sokrates des *Axiochos* hat also das bekannte Bild vom Menschen als Seele, gefangen in einem sterblichen Körper, aufgegriffen, aber im Detail abgewandelt. CHEVALIER 1915, 49 verweist auf die häufige Wendung πρὸς κακοῦ im Sinne von ‚zum Schlechten/zum Nachteil‘ bei Autoren wie zum Beispiel Galen (z.B. *De const. artis medicae ad Patrophilum* 1 p. 231, 13) und Clemens von Alexandrien (*Protr.* 10, 100, 2; *Strom.* I 1 §18, 3). Dieselbe Junktur findet sich auch bei Philodem in dessen Schrift Περὶ θανάτου (col. 24, 29; 35, 7f. HENRY). Die Nennung des von außen, zum Nachteil für den Menschen hinzugefügten Übels ist dabei präzise auf den Kontext der sokratischen Argumentation abgestimmt: Wenn im Umfeld der Stelle von den langandauernden Schmerzen und kurz währenden Freuden des Körpers die Rede ist, so ist damit das Problem des Weltbildes und Selbstverständnisses eines Mannes

wie Axiochos benannt, der nur von körperlicher Wahrnehmung ausgeht und die Unsterblichkeit der Seele (und ihrer wahren Wahrnehmungsfähigkeit) verkennt. Die gut platonische Auffassung von der Unsterblichkeit der Seele bleibt gültig, so dass die von IMMISCH (siehe Anm. 34) vorgeschlagene Textumstellung unnötig ist. Axiochos ist zwar zu diesem Zeitpunkt des Gesprächs noch nicht von Sokrates' Argumenten überzeugt, am Ende jedoch wird Sokrates mit seiner Rede von der Unsterblichkeit der Seele doch noch Erfolg haben (ab 369e). Voraussetzung dafür ist aber nicht etwa ein neues Postulat, sondern vielmehr eine neue Art der Argumentation durch Sokrates sowie eine neue Verständnisfähigkeit des Axiochos.

- 38 Für die Vorstellung, dass die (materielle) Seele in den Körper ‚eingestreut‘ ist (παρεσπαρμένη), vgl. v.a. Epic. *Ep. Her.* 63: ... ὅτι ἡ ψυχὴ σῶμά ἐστι λεπτομερές, παρ' ὄλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον (...); vgl. ferner Epic. *Ep. Pyth.* 107. Aus einem epikureischen Kontext stammt auch die entsprechende Verwendung bei Metrodor von Lampsakos (fr. 7 KÖRTE): οἴονται δὲ περὶ γαστέρα τὰγαθὸν εἶναι καὶ τοὺς ἄλλους πόρους τῆς σαρκὸς ἅπαντας, δι' ὧν ἡδονὴ καὶ μὴ ἀλγηδῶν ἐπεισέρχεται; Lukrez III 580-588 (Seele verläßt durch Poren den sterbenden Körper); Philodem, *De morte*, col. 8, 13–20. 37. 27–40 HENRY (siehe auch HENRY 2009, XIX); Lact. *De opif.* 16, siehe CHEVALIER 1915, 18f. Die terminologische Verwendung von πόρος im Sinne einer Hautöffnung findet sich zudem bei Platon (*Menon* 76c) oder etwa Timaios von Lokroi (219,18 MARG = 100e HERMANN). Für eben diese Verwendung in medizinischen Kontexten siehe etwa *Corpus Hippocraticum* (*De flat.* 10, 21), wobei hier auch von den ‚Poren‘ der Seele die Rede ist (*De diaeta* 35, 29f.: ὅκως αἱ διέξοδοι κενῶνται τοῦ ὑγροῦ καὶ μὴ φράσσονται οἱ πόροι τῆς ψυχῆς) bzw. davon, dass das ‚Pneuma‘ durch ‚Poren‘ in den Körper gelange (*De diaeta* 36, 12f.: ὡσαύτως δὲ καὶ τῆς φωνῆς ὁκοίη τις ἂν ἔη, οἱ πόροι αἰτίοι τοῦ πνεύματος; *De flatibus* 8, 24f.: τοῦ δὲ πνεύματος προσπίπτοντος πρὸς τοὺς πόρους τοῦ σώματος, οἱ ἰδρώτες γίνονται); zu diesen medizinischen Schriften siehe ausführlicher C. OSER-GROTE, „Medizinische Schriftsteller“, in: H. FLASHAR (Hg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearbeitete Ausgabe. *Die Philosophie der Antike* 2/1: *Sophistik – Sokrates – Sokratik – Mathematik – Medizin* (Basel 1998) [457–485] 469f. 473f.
- 39 Die Vorstellung, nach der die Seele nach dem Tod des Menschen in den Äther eingehe, ist sowohl in poetischen (z.B. bei Eur. *Hel.* 1014-16: ὁ νοῦς τῶν κατθανόντων ζῆ μὲν οὐ, γνῶμην δ' ἔχει ἀθάνατον εἰς ἀθάνατον αἰθέρ' ἐμπεισῶν; vgl. auch die Inschrift für die Gefallenen bei Poteidaia [nach 431 v. Chr.]; *IG I* 442 [1873]: αἰθήρ μὲμψυχὰς ὑπέδέξατο [sic!] auf einem Stein, der ursprünglich im Gebiet der Akademie aufgestellt war) wie in philosophischen Texten belegt. Der platonische Tenor der Stelle (siehe Anm. 35) legt zunächst die Assoziation an den ‚himmlischen und der Seele verwandten ätherischen Ort‘ des großen Mythos im Platonischen *Phaidros* nahe (247c: τὸν ὑπερουράνιον τόπον), wo die Vorstellung eines außerweltlichen Aufenthaltes der göttlichen und einiger menschlicher Seelen entworfen wird. Im *Axiochos* (366a8: διψᾷ τῆς ἐκείσε διαίτης καὶ χορείας ὀριγνώμενη) ist diese Vorstellung zudem mit der vom ‚Tanz der Sterne‘ aus dem Timaios (40c) verbunden (zum Phänomen des Tanzes bei Platon siehe auch D. O'MEARA, „Religion und Musik als politische Erziehung in Platons Spätwerk“, in: KOCH / MÄNNLEIN-ROBERT / WEIDTMANN 2011/12). In der älteren Forschungsliteratur wurde v.a. die Nennung des Äthers mit einem postulierten stoischen Hintergrund des Dialogs *Axiochos* in Verbindung gebracht, z.B. von CHEVALIER 1915, 50. Als Belege für eine solche Deutung werden Poseidonios bei Sext. *Emp. Adv. Phys.* I 73; Cic. *Tusc.* I 42; Tert. *De Anima* 54 und M. Aur. IV 21 angeführt. Abgesehen davon, dass der ‚Tanz der Sterne‘ gut platonisch ist, legt auch der Schlussmythos des *Phaidon* eine platonische Auffassung von Äther im *Axiochos* nahe: Dort wird der Aither als besonders reine ‚Luft der Seele‘ bezeichnet (*Phaed.* 111a–b), also in engsten Zusammenhang mit der vom Körper befreiten Seele gerückt. Im *Axiochos* ist dieser Passus hier der erste, der die platonische Zuordnung der Seele zur Him-

- melssphäre andeutet, siehe auch *Ax.* 370d mit Anm. 93 und ebd. 372a11 mit Anm. 137.
- 40 Das Bild vom Dürsten der Seele nach dem Himmel und transzendenten Gefilden erinnert an die Worte des Sokrates in Platons *Politeia*: dort ‚Dürsten der Seele‘ (*Rep.* IV 439a9). Vgl. auch Ps 42,3: ‚Meine Seele dürstet nach Gott‘.
- 41 Die Umschreibung ‚Weggehen‘ (ἀπαλλαγὴ) für ‚Sterben‘ (im Sinne eines Verlassens des Körpers durch die Seele) ist bei Platon gut bezeugt, siehe z.B. *Phaed.* 64c, 70a u.ö., ähnlich aber auch *Apol.* 39d; 41a u.ö.
- 42 Mit dieser (positiven) Auffassung von μεταβολή als Veränderung zum Besseren hin (da sich die Seele vom Körper befreie) formuliert Sokrates das genaue Gegenteil dessen, was Axiochos zuvor als Gegenstand seiner Furcht beschrieben hatte, nämlich, dass er sich dann, wenn er tot sei, in Maden und Insekten verwandle‘ (*Ax.* 365c6f: εἰς εὐλὰς καὶ κνώδαλα μεταβάλλων). Sokrates greift also einen von Axiochos verwendeten Begriff auf und verwendet ihn konträr zu diesem. Platon verwendet verwandte Begriffe meist für den politischen Umschlag, z.B. *Rep.* VIII 547c5; 550d3. Sokrates argumentiert von der Seele, Axiochos vom Körper her.
- 43 Ironisch bezeichnet Axiochos Sokrates hier als Intellektuellen (φροντιστής). In den *Wolken* des Aristophanes wird Sokrates ebenfalls als φροντιστής verspottet (*Nub.* 266; vgl. 414). Siehe auch (allerdings wohl unironisch) Xen. *Symp.* 6, 6 und Plat. *Apol.* 18b.
- 44 Zu ζητητικός siehe Anm. 11.
- 45 Der Begriff ἀπήχημα, ἀπήχηματα ist nur im Axiochos sowie in kaiserzeitlicher und spätantiker Literatur belegt: im Pl. z.B. Gregor v. Nyssa, *De officio hominis* p. 172, 44; Procl. *Theol. Plat.* I p. 125, 6; im Sg. z.B. M. Aur. V 33, 2; Eus. *Comment. in Ps.* vol. 23, p. 1288, 12.
- 46 Prodikos, einer der bedeutendsten Sophisten in der zweiten Hälfte des 5. Jhs. v. Chr. (siehe immer noch WELCKER 1845), wird in den Dialogen Platons immer wieder erwähnt, häufig mit ironischem Unterton (*Charm.* 163d; *Men.* 75e; *Prot.* 341a [als ‚Lehrer‘ des Sokrates; hierzu mit weiteren Belegen WELCKER 1845, 401–403]; *Crat.* 384b). Seine berühmte Erzählung von Herakles am Scheideweg ist bei Xenophon (*Mem.* II 21–34) überliefert. Zur Frage der ‚Authentizität‘ und Funktionalisierung der sokratischen Prodikos-Erzählung bei Xenophon sowie zur Parallelisierung von Prodikos und Sokrates siehe TORDESILLAS 2008 passim, v.a. 106f. Prodikos ist im Platonischen *Protagoras* sogar Teilnehmer am Dialog. Nach platonischem Zeugnis beschäftigte sich Prodikos vor allem mit Problemen der Synonymik und Semantik (*Prot.* 337a–c; *Euthyd.* 277e), bekannt sind aber auch andere Werke des Prodikos wie die ‚Horai‘ (fr. 84 B 1–2 DK; hierzu siehe ebenfalls TORDESILLAS 2008, 100f.) sowie ‚Über die Natur‘ bzw. ‚Über die Natur des Menschen‘ (fr. 84 B 3–4 DK). Darüber hinaus ist die Existenz weiterer Werke des Prodikos bezeugt, ohne dass diese im einzelnen namentlich bekannt wären (fr. 84 B 5–9 DK). Prodikos verlangt Geld für seinen Unterricht – Sokrates gibt im Axiochos an, für diesen (wenig) bezahlt zu haben. Auch im *Kratylos* (384c1) will der – platonische – Sokrates ebenfalls einen (eher preiswerten) Vortrag des Prodikos für eine Drachme gehört haben. Mit diesen Preisangaben wird die folgende, auf Prodikos‘ Argumenten beruhende Rede des Sokrates im *Axiochos* implizit als ‚billig‘, als Massenware und damit als nicht überzeugend charakterisiert. Axiochos wird sich von diesen Argumenten auch nicht beeindruckt lassen.
- 47 Die Drachme ist nach dem Obolos die kleinste Münze der antiken griechischen Währung. Die hier in Drachmen angegebenen Preise für die ‚Weisheiten‘ des Sophisten Prodikos werden somit als billig (im umfassenden Sinne) beschrieben. Axiochos reagiert auf die Prodikos-Argumente, die Sokrates referiert, auch entsprechend (*Ax.* 369d1f.: σὺ μὲν ἐκ τῆς ἐπιπολαζούσης τὰ νῦν λεσχηνείας τὰ σοφὰ ταῦτα προήρηκας ... φλυαρολογία). Dass der Vorwurf, für Geld zu lehren, einer der wesentlichsten ist, die etwa Platon ihm – im Unterschied zu anderen Sophisten – macht, dazu siehe WELCKER 1845, 408.

- 48 Epicharm (6./5. Jh. v. Chr.) gilt als einer der ersten Komödiendichter, so Aristoteles, *Poet.* 3 (1448a), siehe A. C. CASSIO, „Two studies on Epicharmus and his influence“, *HSPH* 89 (1985) [37–51] 37. Der Historiker Alkimos aus Sizilien bemühte sich im 4. Jh. v. Chr. um den Nachweis, dass Platon zu Teilen inhaltlich von Epicharm abhängig sei (Diog. Laert. III 9). Die Erwähnungen bei Platon beziehen sich meist auf Epicharm als Komödiendichter (*Thet.* 152e; vgl. aber *Gorg.* 505e). Das Epicharm-Zitat aus dem *Axiochos* findet sich in lateinischer Form bei Seneca (*Apocol.* 9) und Petron (45, 13) in der Formulierung ‚manus manum lavat‘.
- 49 Der hier erwähnte Kallias ist der Gastgeber der versammelten Sophisten in Platons Dialog *Protagoras*. Er stammt aus reichem Hause; sein gleichnamiger Großvater gilt in Athen als der reichste Mann seiner Zeit (Plut. *Aristeides* 25, 6; *Lys. or.* 19, 48). Der hier genannte Kallias wird durch die Heirat seiner Mutter zum Stiefsohn des Perikles und durch die seiner Schwester zum Schwager des Alkibiades. Zu seiner Person vgl. außerdem Xen. *Symp.* 2, 2. 4, 2 u.ö.; Xen. *Hell.* VI 3, 2–6; Plut. *Pericl.* 24,8. In der Komödie wird er immer wieder als Verschwender verspottet (etwa Ar. *Eccl.* 810; *Av.* 283f.).
- 50 Die Wendung ἐπίδειξις ποιῆσθαι beschreibt eine ‚Konzertrede‘, wie sie Sophisten des 5. Jh.s, aber auch der kaiserzeitlichen Zweiten Sophistik zu halten pflegten; zur epideiktischen Rede dieser Art siehe S. MATUSCHEK, Artikel ‚epideiktische Beredsamkeit‘, *HWRh* II (1994) 1258–1267, außerdem T. ZINSMAIER, ‚Epideiktik zwischen Affirmation und Artistik. Die antike Theorie der feiernden Rede im historischen Aufriß‘, in: [www.uni-tuebingen.de/fileadmin/Uni\\_Tuebingen/.../Epideiktik.pdf](http://www.uni-tuebingen.de/fileadmin/Uni_Tuebingen/.../Epideiktik.pdf); dieselbe Wendung von Sokrates für den Sophisten Gorgias in Platons *Gorgias* 447c3f.; vgl. auch Aeschin. *or.* 1, 47 (ἐπίδειξις ποιούμενος). Auffällig sind in der folgenden, von Sokrates aus der vorgetragenen vermeintlichen Prodikos-Rede stilistische und kompositorische Eigenheiten, wie sie v.a. aus der kynischen Diatribe, etwa eines Bion von Borysthenes, bekannt sind (z.B. *Apophtegmata*, Anekdoten, Dichterzitate, Vergleiche und gehäufte rhetorische Fragen, Umgangssprache). Siehe HENSE 1909, S. XX; H. v. MÜLLER, *De teletis elocutione* (Freiburg 1891) 65; CHEVALIER 1915, 64f. und ausführlich vor allem SCHMELLER 1987, mit Bezug auf den *Axiochos* differenziert JOYAL 2005, 111f.
- 51 Der genaue Umfang der Werke des Prodikos wie mehrerer Titel lässt sich zwar nicht mehr sicher bestimmen (siehe Anm. 46), der vorliegende Passus scheint aber ‚à la Prodikos‘ komponiert zu sein: Eventuell klingen Prodikos’ Ὀρῶν an, in denen die Parabel von Herakles am Scheideweg enthalten war (so zumindest Schol. ad Ar. *Nub.* 361a [= 84 B 1 DK]; weniger bestimmt Xen. *Mem.* II 1, 21: Πρῶδικος δὲ ὁ σοφὸς ἐν τῷ συγγράμματι τῷ περὶ Ἡρακλέους). Zur Rekonstruktion der *Horai* und möglichen Bezugnahmen auf sie in sokratischen Kontexten siehe TORDESILLAS 2008, 100f. Für die Erwähnung der Landwirtschaft bei Prodikos im Kontext sich entwickelnder Kulturentstehungslehren siehe UTZINGER 2003, 142 mit weiterer Literatur: Dies macht allerdings die Annahme einer direkten Vorlage der *Horai* für den *Axiochos* unwahrscheinlich, da die Plagen der Landwirtschaft noch ausführlich geschildert werden (siehe 368c1–5); zur Diskussion siehe KERFERD / FLASHAR 1998, 60. An dieser Stelle sei hingewiesen auf den kulturpessimistischen Charakter dieser Rede: Der Mensch ist von Geburt an bis zum Tod den Qualen und Strapazen seiner Lebensform und Kultur unterworfen; zur Diskussion der Ethik des Prodikos siehe H. GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts* (Leipzig / Berlin 1912; ND Darmstadt 1965) 105–110; W. NESTLE, „Die Horen des Prodikos“, *Hermes* 71 (1936) 151–170 [ND in W. NESTLE, *Griechische Studien* (Stuttgart 1948), ND Aalen 1968, 403–429] 166f.; KERFERD / FLASHAR 1998, 63; Cicero (*Tusc.* I 116) erwähnt ein ‚Lob des Todes‘ des Alkidamas, siehe TULLI 2005, 263 mit Anm. 30 sowie zur positiven, von Sokrates selbst formulierten Gegenansicht Anm. 79.
- 52 Das erinnert nicht nur an die Schmerzen, die jedes Kind erleiden muss, wie sie im *Kresphontes* des Euripides beschrieben sind (*TrGF* [5,1] frg. 449 KANNICHT), sondern

- auch an Lukrezens Schilderung des *puer indigus omni auxilio* (V 195–234), dazu TULLI 2005, 262f.
- 53 Die Untergliederung in Lebensalter, so wie Sokrates sie hier für Prodikos referiert, ist folgende: 1. bis 7. Lebensjahr (Ax. 366d1–7), 7. bis wahrscheinlich 18./19. Lebensjahr (Schulausbildung: Ax. 366d7–e3), 18. bis ca. 20. Lebensjahr (Ephebenzeit: Ax. 366e3–367a3), ab 21 Erwachsenenalter (Ax. 367a4–b1), dann Alter (Ax. 367b1–368a7). Das Phänomen, das gesamte Leben in verschiedene Lebensabschnitte zu unterteilen, ist dabei seit Solon (fr. 27 WEST) bezeugt. Als das vorherrschende Moment der gesamten Jugend(-zeit) wird in der *Axiochos*-Passage ein Gefühl der Angst vor körperlicher Züchtigung beschrieben, die in der antiken Erziehung üblich war. So wird z.B. bei Herodas (*Mim.* 3, 88) beschrieben, wie eine Mutter ihren ungehorsamen Sohn vom Lehrer verprügeln lässt, „bis die Sonne untergeht“; dazu G. ZANKER, *Herodas, Mimiamb.* Ed. with a transl., introd. and commentary by Graham Zanker (Oxford 2009) 79 mit weiteren Beispielen; vgl. auch Plat. *Rep.* VIII 536e1–4 und Plut. *De lib. ed.* 13 D 1–4.
- 54 Unter Ephebie versteht man eine etwa zweijährige militärische Ausbildungszeit. In Athen ist die Ephebie eventuell bereits seit dem 5. Jh. v. Chr. etabliert (zum Beginn der attischen Ephebie siehe MARROU 1957, 62f. mit Anm. 1). Inschriftlich ist sie aber erst seit dem 4. Jh. v. Chr. für Attika belegt (seit 334/333 v. Chr. IG II<sup>2</sup> 1156. 1189; inhaltlich Arist. *Ath. pol.* 42) und ist wohl bis in das 4. Jh. n. Chr. üblich (Phylen-Inschriften, z.B. IG II<sup>2</sup> 478 für das Jahr 307/8 n. Chr.). Die Ephebenzeit mündet in Athen in der Aufnahme der Epheben (deren Zahl über die Jahre stark variierte) unter die ἀνδρες, d.h. die Vollbürger (H. H. SCHMITT, „Ephebe“, H. H. SCHMITT / E. VOGT (Hrsgg.), *Kleines Lexikon Hellenismus* (Wiesbaden 2003) [157–159] 158; der genaue Zeitpunkt dieser Aufnahme ist allerdings nicht unumstritten, dazu L. A. BURCKHARDT, *Bürger und Soldaten. Aspekte der politischen und militärischen Rolle athenischer Bürger im Kriegswesen des 4. Jahrhunderts v. Chr.* Historia ES 101 [Stuttgart 1996] v.a. 53–63, der davon ausgeht, dass der Ephebendienst bereits von Vollbürgern geleistet wurde [S. 54]. Hierfür spricht, dass offensichtlich nicht alle Männer eines Jahrgangs Ephebendienst ableisten). Für die Entwicklung der athenischen Ephebie in Hellenismus und Kaiserzeit, die sich von einer vorwiegend militärischen zur umfassenden Bildungseinrichtung entwickelte, siehe NILSSON 1955, 21–29; außerdem C. PELEKIDIS, *Histoire de l'éphébie attique. Des origines à 31 avant Jesus-Christ* (Paris 1962); ferner NILSSON 1961, II 65–67. So, wie die Ephebie im *Axiochos* beschrieben ist, ist sie anachronistisch, da der fingierte Rahmen des Dialogs das ausgehende 5. Jh. v. Chr. ist. Die straffe militärisch-kasernierte Organisation, die im *Axiochos* beschrieben wird, ist ebenso wie der Areopag (in der geschilderten Rolle) nämlich erst seit der Neuorganisation durch Lykurg (d.h. seit den 330er Jahren v. Chr.) institutionalisiert, dazu SOUILHÉ 1930, 126f.; J. OBER, „The Debate over Civic Education in Classical Athens“, in: Y. L. Too (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity* (Leiden / Boston / Köln 2001) 175–207.
- 55 Beim Lykeion handelt es sich um das südöstlich des Diochares-Tores in Athen gelegene Gymnasium (so zuerst bei Xen. *Hell.* I 1, 33; siehe auch Strab. IX 1, 24; Herakleides Kritikus fr. I 1 PFISTER [= GGM I, 98]). Sokrates soll sich dort regelmäßig aufgehalten haben (Plat. *Euthyphr.* 2a; *Symp.* 223d). Das Lykeion wird im 4. Jh. v. Chr. zum Zentrum des von Aristoteles begründeten Peripatos. Für eine anschauliche Darstellung der Geschichte des Peripatos sowie der Problematik seiner Bezeichnung siehe F. WEHRLI, „Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit“, in: H. FLASHAR (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearbeitete Ausgabe. *Die Philosophie der Antike 3: Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos* (Basel / Stuttgart 1983) [459–599] 462–464; zur Geschichte des Peripatos siehe immer noch K. O. BRINK, „Peripatos“, *RE Suppl.* VII (1940) 899–949; P. LYNCH, *Aristotle's school. A study of a Greek educational institution* (Berkeley 1972).
- 56 Wie Kynosarges (364a1) und Lykeion (siehe vorige Anm.) ist die Akademie zunächst ebenfalls ein athenisches Gymnasium (zu den drei ‚klassischen‘ Gymnasien Athens

- siehe PFISTER 1951, 109f.). Ihr Gelände, ursprünglich dem Heros Akademos heilig, liegt im Gegensatz zu den beiden anderen im Nordwesten der Stadt, etwa 1,5 km vom Dipylontor entfernt (vgl. Diog. Laert. III 7; Cic. *De fin.* V 1; zur Geschichte der älteren Akademie siehe KRÄMER 1983, 4–7 mit weiterer Literatur). Nach der Gründung der philosophischen Schule durch Platon wird die dann sogenannte ‚Akademie‘ lange das namengebende Zentrum dieser philosophischen Hairesis (seit 387/6 v. Chr. bis ins 1. Jh. v. Chr.; zur letzten skeptizistischen Phase der Akademie siehe U. GOTTER, „Der Platonismus Ciceros und die Krise der römischen Republik“, in: B. FUNCK (Hrsg.), *Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters*. Akten des Internationalen Hellenismus-Kolloquiums, 9.–14. März 1994 in Berlin (Tübingen 1996) 545–549; ähnlich bereits O. GRON, „Zur Geschichte der sogenannten neuen Akademie“, *MH* 1 (1944) [47–64] 47f.; siehe auch B. WYSS, *Akademie, Akademiker und Skeptiker. Studien zur Rezeption der Akademie in der lateinischen und griechischen Literatur des zweiten Jahrhunderts nach Christus* (Fribourg 2008) v.a. 192–204; zur wechselvollen Geschichte der Akademie und des platonischen Lehrbetriebs generell siehe J. GLUCKER, *Antiochus and the late Academy*. Hypomnemata 56 (Göttingen 1978); A. CAMERON, „The last days of the Academy at Athens“, *PCPhS* 195 (n. s. 15) (1969) 7–29; R. THIEL, *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen* (Stuttgart 1999); J. DILLON, „The Religion of the last Hellenes“, in: J. SCHEID (éd.), *Rites et Croyances dans les religions du monde romain*. Entretiens Fondation Hardt Bd. LIII [Vandœuvres 2007] 117–138). Zum fingierten Zeitpunkt des Dialogs (d.h. zwischen 406 und 403 v. Chr., siehe Anm. 8 und ??) sind weder Akademie noch Lykeion einschlägig bekannte Philosophenschulen. Beide sind als Gymnasien Orte sportlicher Betätigung und gleichzeitig beliebte soziale Treffpunkte (siehe etwa *Lys.* 204a mit Bezug auf die Palaistra: ἡ δὲ διατριβὴ τὰ πολλὰ ἐν λόγοις). Der Kontext ihrer Nennung im *Axiochos*, direkt nach der Erwähnung der Ephebenausbildung, deutet allerdings an, dass Akademie und Lykeion eng mit den Strapazen und Unannehmlichkeiten der Ephebie (siehe Anm. 54) verbunden werden: der Furcht vor dem Gymnasiarchen, vor Stockschlägen und maßlosen Übeln (καὶ γυμνασιαρχία καὶ ὀάβδοι καὶ κακῶν ἀμετροίαι). Damit zeichnet sich ein sehr negatives und damit von den platonischen Dialogen abweichendes Bild schulischen Drills ab (siehe Anm. 53). In einem inschriftlichen Dekret aus dem Jahr 121 v. Chr. (*IG* II<sup>2</sup> 1006, 20) werden Epheben dafür gelobt, u.a. in Lykeion und Akademie den dort lehrenden Philosophen eifrig zugehört zu haben. Beide Orte spielen also in späthellenistischer Zeit eine wichtige Rolle für die – philosophische – Ausbildung von Epheben (MARROU 1957, v.a. 158–160; NILSSON 1955, v.a. 26).
- 57 Der Gymnasiarch ist der Aufseher über ein Gymnasium. Mit der Ordnungsfunktion, wie hier im *Axiochos* beschrieben, wird man nicht mehr eine Liturgie, sondern ein Amt voraussetzen müssen. Dieses Amt ist erst zwischen 338/7 und 318 v. Chr. eingeführt worden, dazu J. OEHLER, „Γυμνασίαρχος“, *RE* VII,2 (1912) 1969–2004 und K. DÖRING, „Die Prodikos-Episode im pseudoplatonischen *Eryxias*“, in: DÖRING / ERLER / SCHORN 2005, [69–79] 76 mit Anm. 16.
- 58 Der *Axiochos* spielt im ausgehenden 5. Jh. v. Chr. (siehe Anm. 8). In dieser Zeit ist der Areopag (noch) fast ausschließlich für Fälle sogenannter ‚Blutgerichtsbarkeit‘ zuständig (T. THALHEIM, *Lehrbuch der Griechischen Rechtsaltertümer* (Freiburg <sup>4</sup>1895) 631; BLEICKEN 1994, v.a. 43–45). Erst in den Jahrzehnten und Jahrhunderten nach dem Ende der radikalen Demokratie im Jahr 404/3 v. Chr. gewinnt der Areopag wieder größere Machtfülle. Cicero wird den Stoiker Balbus sogar sagen lassen, Athen werde durch den Areopag geleitet (*De nat. deor.* II 74). Vor allem in Fragen der Jugend- und Ephebenerziehung hat der Areopag spätestens seit späthellenistischer Zeit wichtige Befugnisse (vgl. etwa Plut. *Cicero* 24: Der Areopag erlässt auf Bitten Ciceros einen Beschluss, den Peripatetiker Kratippos zu veranlassen, zum Zwecke der Erziehung der Jugend in der Stadt zu bleiben). Ein solcher Hintergrund erleichtert das Verständnis von Sokrates‘ Formulierung einer ‚Auswahl der Jugend‘ (τὴν ἐπὶ τοὺς νέους αἴρεσιν) durch

- den Areopag. Eventuell verweist diese nur auf späthellenistische/spätrepublikanische Gegebenheiten passende Wendung auf einen entsprechend zeitgenössischen Verfasser des *Axiochos*.
- 59 Im Zentrum steht die Frage, wohin sich der junge Mensch in seinem Leben nach der (mühevollen) Ausbildung denn wenden solle (367a5: τίνα τὴν τοῦ βίου ὁδὸν ἐνοστήσονται). Dieses Motiv ist vermutlich aus Prodikos' eigener Erzählung von Herakles am Scheideweg entlehnt (Xen. *Mem.* II 21–34; dazu s.o. Anm. 51). Auf den didaktisch-sophistischen Charakter der Prodikos-Erzählung weist auch P. Joos, *Tyche, Physis, Techne. Studien zur Thematik frühgriechischer Lebensbetrachtung* (Zürich 1955) 59 hin.
- 60 Der Sokrates des *Axiochos* kommt bei der Wiedergabe von Prodikos' Argumenten nun auf Alter und Tod zu sprechen. Der Terminus τὸ τῆς φύσεως ἐπίκηρον (367b2) ist keine philosophische Diktion, sondern begegnet vor allem in naturwissenschaftlichen oder medizinischen Kontexten (dazu siehe Anm. 19), z.B. Hippokrates, *De morb. sacr.* 104; Aristoteles, *De gen. an.* III 2 (753a7); Ps.-Aristoteles, *De mun.* 2 (392a34); Philodem, *De morte* 38, 27f. HENRY. Seit Homer und Hesiod (dazu JOHANN 1968, 100f.) finden sich in der griechischen Literatur Klagen über das Leben und v.a. das Alter, siehe etwa Mimnermos fr. 6 WEST = 11 GP (ἐξηκονταέτη μοῖρα κίχοι θανάτου); Solon fr. 20 WEST = 26 GP (ὀγῶκονταέτη μοῖρα κίχοι θανάτου); siehe außerdem M. THEUNISSEN, *Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit* (München<sup>3</sup>2008) 138–151; H. BRANDT, *Wird auch silbern mein Haar. Eine Geschichte des Alters in der Antike* (München 2002); A. GUTSFELD / W. SCHMITZ (Hrsgg.), *Altersbilder in der Antike. Am schlimmen Rand des Lebens? Super alta perennis. Studien zur Wirkung der Klassischen Antike Bd. 8* (Göttingen / Bonn 2009), darin E. BALTRUSCH, „An den Rand gedrängt – Altersbilder im Klassischen Athen“, 57–86, der vor allem den Umgang mit Alter und Alten im Athen des 5. Jh.s untersucht. Zur Schilderung der Jugend- und Altersplagen in kynischen Kontexten siehe z.B. Krates von Theben (bei Stob. *Flor.* IV 34, 72), Bion von Borysthenes (etwa bei Diog. Laert. IV 48 [= frg. 62 KINDSTRAND]; *Gnom. Vat.* 163: ὁ αὐτὸς ἔφη τὸ γῆρας λείψανον εἶναι τοῦ βίου [= fr. 64 KINDSTRAND]), dazu FEDDERSEN 1895, 13–15; außerdem HERSCHBELL 1981, 16f. Eine solche Argumentation, das Leben sei so schlecht, dass der Tod zumindest nicht schlimmer sein könne (siehe auch Anm. 29 und 65), verfehlt bei Axiochos ihren Zweck. Die lange Prodikos-Rede des Sokrates bleibt ergebnislos. Konventionelle Trostmuster, wie die *deploratio vitae* (dazu KASSEL 1958), versagen also im Ernstfall.
- 61 Der Wucherer bzw. Geldleiher (367b3f.: ὡς ὀβολοστάτις ἢ φύσις ἐπιστάσα) begegnet vor allem in der Komödie (z.B. Ar. *Nub.* 1155; Antiphanes fr. 166 K.-A. II) und bei attischen Rednern (z.B. Hypereides, fr. 154). Der Ausdruck ist sonst nicht für das *Corpus Platonicum* bezeugt. Dass Prodikos sich u.a. mit Lexik und Synonymik beschäftigte (siehe Anm. 46) – und ihm der Verfasser des *Axiochos* den Ausdruck durch Sokrates vor dem erwähnten Belegkontext passend in den Mund legt –, belegen Werktitel oder Nachrichten, wie sie vor allem durch Platon bezeugt sind (*Crat.* 384b; *Prot.* 337a–c; 340a–b; *Men.* 75e; *Euthyd.* 277e4; *Lach.* 197d; *Charm.* 163a–d); siehe auch Markellinos, *Vita Thuc.* 36 (Erwähnung der ‚Akribologia‘ des Prodikos als des Lehrers des Thukydides); Gellius XV 20, 4 (Prodikos als Rhetor). Die Verwendung des ‚Schulden‘-Motivs im Kontext des Todes ist gleichzeitig eine Variante des umfassenden Trost- und Ermutigungs-Topos, „dass alle Menschen sterben müssen“. Sie findet ihrerseits besonderen Anklang in der Komödie (hierzu WANKEL 1983, 147–149 mit weiteren Stellen).
- 62 Die Brüder Agamedes und Trophonios gelten als die Architekten des ersten Apollontempels in Delphi (*Hom. h.* 3,295–297; Pind. fr. 2f. u. a.). Im Prodikos-Referat des Sokrates erinnert ihr glücklicher, da früher Tod an die unmittelbar folgende Kleobis und Biton-Geschichte. In beiden Fällen wird ein früher Tod als größtmögliche Belohnung beschrieben (vgl. etwa Menander Δις ἑξαπατῶν fr. 125 KOCK/fr. 111 THIERFELDER-

- KÖRTE/fr. 4 SANDBACH: ὄν οἱ θεοὶ φιλοῦσιν, ἀποθνήσκει νέος; Plautus, *Bacchides* IV 7, 18f.: *quem di diligunt, adolescens moritur*; siehe Anm. 60, 64 und 65). Dass beide Brüderpaare auch in der Konsolationsliteratur häufig nebeneinander erwähnt werden (siehe etwa Plut. *Cons. ad Apoll.* 108E–109B), geht vermutlich auf Krantors Schrift Πεὶ Πένθους zurück (JOHANN 1968, 100–109, v.a. 102). Die Aufzählung der mythischen Exempla von Agamedes und Trophonios wie Kleobis und Biton kann als Beweis dafür dienen, dass der Verfasser des *Axiochos* mit Konsolationstopoi und -literatur vertraut ist (siehe auch Anm. 65).
- 63 ‚Pytho‘ ist der alte Name für Delphi: Hom. *Il.* II 519; *Od.* VIII 80; Hes. *Theog.* 499; Theogn. I 807; Hom. *h. Ap.* 363.369.372f.; Call. *h. Ap.* 100.
- 64 Kleobis und Biton, die ihre Mutter, eine Herapriesterin von Argos, anstelle eines gespanns selbst im Wagen zum Tempel zogen, wurden von der Gottheit mit einem sanften Tod im Schlaf belohnt, so Hdt. I 31. Für weitere Belege im Rahmen der Konsolationsliteratur siehe auch Anm. 62 [JOHANN].
- 65 Diese Zitate aus der Dichtung sind im Platonischen Œuvre nicht belegt. Sie dokumentieren die Klage über die Mühen des menschlichen Lebens, die durch den Tod beseitigt werden. Der Kontext des ersten Zitats (*Il.* XXIV 525f.) ist die Klage des Achilles über das menschliche Schicksal gegenüber Priamos. Im zweiten Zitat (*Il.* XVII 446f.) klagt Zeus über das Schicksal der Menschen, als er die trauernden Pferde des Achill nach dem Tod des Patroklos sieht. Das dritte Zitat (*Od.* XV 245f.) bezieht sich auf Theoklymenos, der sich blutschuld beladen (*Od.* 15, 224: ἀνδρα κατακτάς) zum Schiff des Telemach rettet. Das letzte Zitat (*TrGF* [5,1] Eur. fr. 449 KANNICHT) stammt aus dem nur fragmentarisch überlieferten Kresphontes des Euripides (in lateinischer Übersetzung bei Cic. *Tusc.* I 48). Cicero gibt (ebd.) den wichtigen Hinweis, dass sich ins Krantors Πεὶ Πένθους etwas Ähnliches (simile quiddam) gefunden habe. Wie bereits für die Trophonios-und-Agamedes-Geschichte (siehe Anm. 62) ist daher auch hier Kenntnis der Schrift Krantors oder entsprechender antiker konsolatorischer Literatur anzunehmen.
- 66 Mit παύομαι (368a6) verweist Sokrates nicht etwa auf das Ende seines Prodikos-Referates, sondern nur auf den Abbruch des poetisch untermalten Lamentos über das Alter. Wilamowitz kritisiert diesen Einschnitt, bezeichnet den Verfasser des *Axiochos* daher als „erbärmlichen Skribenten“ (WILAMOWITZ 1895, 151). Das Ende des Prodikos-Referates wird vielmehr bei 369b7 anzusetzen sein, s.u. Anm. 78.
- 67 Ab jetzt (*Ax.* 368a8) folgen exemplarische Nennungen menschlicher Berufe, die allesamt in ihren negativen Auswirkungen auf den Menschen selbst beschrieben sind.
- 68 Bias (6. Jh. v. Chr.) gehört neben Thales, Pittakos und Solon zum ‚Kern‘ der Sieben Weisen und stellt offensichtlich – aus der Sicht des Prodikos (vgl. Plat. *Prot.* 343a) – eine maßgebliche Autorität für lebensweltlichen Fragen dar. In gewisser Hinsicht dürfen Bias und die alten Weisen als Vorläufer der Sophisten gelten (Plat. *Hipp. mai.* 281c–d). Für die hier angeführte Bias-Sentenz siehe Diog. Laert. I 86. Wie die zuvor zitierte poetischen Belege gegen das Leben und für den Tod (siehe Anm. 65) wird auch Bias‘ Weisheit von Axiochos nicht als hilfreich anerkannt.
- 69 Die Formulierung ὡς ἀμφίβιος beschreibt ein Lebewesen, das auf dem Lande wie im Wasser lebt. Der Begriff ist im platonischen Corpus sonst nicht bezeugt. Er findet sich vielfach bei Aristoteles in einschlägigen zoologischen Kontexten (fr. VII 279 ROSE; VII 281 [vom Nilpferd, Krokodil usw.]; VII 320 [von einer Wassereidechse]). Theophrast verwendet ihn in Bezug auf Pflanzen (*HP* I 4, 3). Als philosophische Metapher (für die Seele) verwendet ihn Plotin (*Enn.* IV 8, 4). Im Kontext hier im *Axiochos* wird der Mensch, der Seefahrt betreibt, mit einer Amphibie verglichen: Dem Vergleich liegt der Wechsel vom Land zum Meer sowie die Anpassung des Menschen an seine jeweilige Umgebung zugrunde. Zur Skepsis der (frühen) Griechen gegenüber der Seefahrt siehe A. LESKY, *Thalatta. Der Weg der Griechen zum Meer* (Wien 1947) 1–37; zu den Gefahren der Seefahrt O. HÖCKMANN, *Antike Seefahrt* (München 1985) v.a. 88–95.

- 70 Die mit der Landwirtschaft verbundenen Probleme sind hier als wetterbedingt beschrieben: Neben Dürre, Regen, Hitze und Kälte werden auch Mehltau und Getreidebrand (eigentlich Pilze) hierzu gerechnet. Wetter- und Naturphänomene müssen Epikur zufolge (*Ep. Her.* 37; *Rat. sent.* 11–13) erforscht werden, um dem Menschen die Angst davor zu nehmen und sie als Grund menschlicher Unsicherheit auszuräumen. Wie in den Epikureischen Lehrsätzen (*Rat. sent.*) auf die Bedeutung der Naturforschung (*Rat. sent.* 11–13) die Warnung vor der Menge folgt (*Rat. sent.* 14), so lässt sich dieselbe Themenfolge im Passus 368c–369a des *Axiochos* beobachten.
- 71 Sokrates überspringt hier in seinem Referat der Prodikos-Rede offenbar weitere negativ dargestellte Berufe in Form einer *praeteritio* und konzentriert sich im Folgenden auf den des Politikers.
- 72 Die ausgesprochen negative Beurteilung politischer Tätigkeit, wie sie Sokrates für Prodikos wiedergibt, nimmt von all den anderen genannten Berufen den meisten Raum ein (*Ax.* 368c5–369b5). Zum einen spiegelt sich hier die negative Einstellung des Sophisten Prodikos zur Politik, zum anderen spielen deutlich persönliche Erfahrungen des (historischen) Sokrates mit hinein, die das Prodikos-Referat sogar überlagern; zu Sokrates' politischer Aktivität siehe Xenophon, v.a. *Hell.* I 7, 15; Val. Max. *Mem.* III 8, Ext. § 3; zu seinem ambivalentem Verhältnis zur Politik vgl. auch Xen. *Mem.* I 2, 24–48 (Sokrates' Verhältnis zu Kritias und Alkibiades); zu seinem Engagement für die Polis Athen, das nicht immer opportun schien (Arginusenprozess; unter den ‚Dreißig‘), siehe DÖRING 1998, 149f. Das negative Zerrbild politischer Betätigung mit all seinen schlimmen Konsequenzen für den Politik Treibenden konvergiert mit den Vorbehalten Epikurs gegen politisches Engagement, siehe etwa Epic. *Gnom. Vat.* 58: ἐκλυτέον ἑαυτοῦς ἐκ τοῦ περὶ ἐγκύκλια καὶ πολιτικὰ δεσμοτηρίου; ähnlich *Rat. sent.* 14: ... εἰλικρινεστάτη γίνεται ἢ ἐκ τῆς ἡσυχίας καὶ ἐκχωρήσεως τῶν πολλῶν ἀσφάλεια. Von Plutarch wird dieser epikureische Vorbehalt später in die griffige Formel des λάθε βιώσας gebracht (Plutarch, *De latenter vivendo* c. 4 [1128c9] u.ö.; hierzu siehe auch R. FELDMEIERS, „Der Mensch als Wesen der Öffentlichkeit. Die menschliche Daseins- und Handlungsorientierung nach *De latenter vivendo*“, in: BERNER u.a. 2000, 79–98; U. BERNER „Plutarch und Epikur“, in: BERNER u.a. 2000 [117–139] v.a. 120–122).
- 73 Das Bedeutungsspektrum des Terminus παίγνιον ist weit, meist wird er jedoch in erotischen (z.B. Plut. *Ant.* 59, 8 (943E); Ar. *Eccl.* 922 im Sinne von ‚Liebling‘), literarischen (etwa Polybios XVI 21, 12; AP VI 322 im Sinne von ‚literarischer Spielerei‘) oder sportlich-athletischen (etwa Platon, *Leges* VII 796b im Sinne von ‚Wettkampf‘) Kontexten verwendet. Im *Axiochos* beschreibt er den Zustand der Machtlosigkeit bzw. der Fremdbestimmtheit des politischen Akteurs als eines ‚Spielballs‘ der Menge (siehe die folgende Anm.).
- 74 Der Begriff ποππύζω (368 d 3 ποππυσθείη) ist im *Corpus Platonicum* sonst nicht bezeugt. Er bedeutet ‚(an-)schmatzen‘ im Sinne von Zustimmung und Beifall (vgl. Philodem, *Acad. Ind.* p. 14 M. und Plut. *De laude ipsius* 545C), dazu M. KORENĀK, *Publikum und Redner: ihre Interaktion in der sophistischen Rhetorik der Kaiserzeit* (München 2000) 82. Ursprünglich war ποππύζω kultischer Usus zum Ausdruck von Wertschätzung und Anerkennung; siehe z.B. Plin. *NH* 28, 5, 25 und PGM VII 767f., dazu W. M. BRASHEAR, „The Greek Magical Papyri: An Introduction and Survey. Annotated Bibliography (1928–1994)“, in: ANRW II 18, 5 (1995) [3381–3684] 3431.
- 75 Wenn Sokrates *Axiochos* hier als ‚Mann der Politik‘ apostrophiert, spielt er auf dessen politische Betätigung im Zusammenhang mit dem Arginusenprozess an; siehe auch Anm. 12 und ??.
- 76 Die großen athenischen Politiker Miltiades, Themistokles und Ephialtes sind in historischer Abfolge genannt: Miltiades ist Feldherr 490 v. Chr. bei Marathon, Themistokles 480 v. Chr. bei Salamis, Ephialtes entscheidend bei der Durchsetzung der Demokratie und der Schwächung des Areopags 462 v. Chr. Die Nennung dieser Politiker ist exemplarisch: Alle drei machten sich um Athen verdient und alle drei starben in

- Unfrieden mit Athen: Miltiades im Gefängnis, Themistokles im Exil, Ephialtes wurde sogar dort ermordet (zu Miltiades siehe Hdt. VI 136; zu Themistokles Thuc. I 138; Diod. XI 58; Plut. *Them.* 32; Nepos, *Them.* 10, 3; zu Ephialtes siehe Arist. *Ath. Pol.* 25, 4; Plut. *Pericl.* 10).
- 77 Im Jahr 406 v. Chr. besiegten die Athener Sparta in der Seeschlacht bei den Arginusen, einer kleinen Inselgruppe bei Lesbos. Aufgrund eines Unwetters konnten die athenischen Schiffbrüchigen und Toten nicht geborgen werden. Die siegreichen athenischen Strategen wurden daher in Athen wegen unterlassener Hilfeleistung angeklagt und zum Tode verurteilt, siehe v.a. Xen. *Mem.* I 7,15 (aber auch *Hell.* I 7; Val. Max. III 8, Ext. 2f.). Während bei Xenophon (ebd.) die Rede von sechs angeklagten Strategen ist, lehnt sich der Autor des *Axiochos* deutlich an die *Apologie* Platons an, in der zehn Strategen genannt werden (*Apol.* 32b: ... ὅτε ὑμεῖς τοὺς δέκα στρατηγούς τοὺς οὐκ ἀνελομένους τοὺς ἐκ τῆς ναυμαχίας ἐβουλεύσασθε ἀθρόους κρίνειν, παρὰ νόμους ...), siehe dazu auch TULLI 2005, 259 Anm. 16. Sokrates, damals Prytane, weigerte sich, die Abstimmung durchzuführen, da zuvor wichtige Punkte der Verfahrensordnung außer Kraft gesetzt worden waren (Verkürzung der Redezeit der Angeklagten, keine gesonderten Verfahren für jeden einzelnen Angeklagten u.a.). Die Ankläger der Strategen, allen voran die hier im *Axiochos* genannten Theramenes und Kallixenos, setzten sich jedoch durch. Sokrates erhält Unterstützung durch den auch hier im *Axiochos* erwähnten Eurypoteles und andere, die bei Xenophon ungenannt bleiben (Xen. *Hell.* I 7, 12: ἄλλοι τινές). Ausschließlich hier im *Axiochos* findet sich die Nachricht, Axiochos habe Sokrates in diesem Prozess unterstützt. Ungeachtet der (fraglichen) Historizität dieser Aussage stellt der Verfasser des *Axiochos* so eine besondere Nähe zwischen Sokrates und Axiochos in einer besonders spannungsvollen historischen Situation her. Für die psychagogische Wirkung, die Sokrates damit erzielt, siehe Einleitung, Kapitel 7.3.
- 78 Etwa an dieser Stelle (369b7) endet das Referat der kulturkritischen Prodikos-Rede, das Sokrates seit 366d1 vorgetragen und in dessen Argumentation er sich (im Passus über die Politik) zunehmend mehr selbst involviert und auch echauffiert hat.
- 79 Hier nimmt Sokrates das Argumentationsmuster (Epikur, *Rat. sent.* 2: ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς) vom Beginn seiner Unterredung mit Axiochos wieder auf (vgl. 365d), präzisiert es jetzt aber als griffige Formel. Diese ist de facto epikureisch und kann somit als ein weiterer anachronistischer Beleg für die Fiktionalität des gesamten Dialogs gesehen werden.
- 80 Die einzige Erwähnung der Skylla im *Corpus Platonicum* (7. Brief 345e) bezieht sich auf die metonymische Gleichsetzung von Skylla mit der Meerenge von Messina. Im vorliegenden Kontext ist aber vor allem auf das Bedrohungsszenario der mythisch-homerischen Skylla (*Od.* XII 430) angespielt, die man, da unreal und reines Hirngespinnst, nicht fürchten müsse. Zur ‚natürlichen‘ Erklärung der Skylla siehe Palaiphatos § 20.
- 81 Wie Skylla (siehe vorige Anm.) dient auch der Kentaure als Exemplum für eine blanke Erfindung des Mythos; siehe bereits Plat. *Phaedr.* 229d, wo dieselbe Entmythologisierung von Kentauren und ähnlichen Fabelwesen erfolgt; siehe auch Palaiphatos § 1.
- 82 ἐπιπολάζω (369d1) bedeutet ‚an der Oberfläche schwimmen‘, ‚oben auf sein‘ und damit in einem übertragenen Sinne auch ‚in Mode sein‘. Für einen solchen metaphorischen Gebrauch in philosophischen Kontexten vgl. Xen. *Lac. pol.* 3,2; Aristoteles, *Eth. Nic.* 1095 a 30. Damit beschreibt Axiochos die bisherigen Argumentationsversuche des Sokrates als oberflächlich und gar nicht hilfreich und leitet damit (369d–e2) den argumentativen Wendepunkt des Dialogs ein (siehe Anm. 84).
- 83 Φλυαρολογία ist ein Hapax legomenon (statt des üblichen φλυαρία), allein die Verbalform φλυαρολογεῖν ist belegt (vgl. Theodoros Studitis [8./9. Jh.], *Sermones Catecheseos Magnae* 96 [p. 88, 20] Cozza-Luzzi: φλυαρολογῶ). Mit διακεκοσμένη spielt Axiochos auf den rhetorischen Schmuck der Prodikosrede an (z.B. die vielen strukturbil-

- denden Anaphern, etwa 368b4f. das wiederholte ἀλλά, 368d5f. das wiederholte ποῦ etc. ).
- 84 Wie bereits ἐπιπολάζειν (siehe Anm. 82) beschreibt auch ὁμοχορία die Oberfläche (hier der Haut). Dieser Begriff ist im Platonischen Werk sonst nicht belegt. In ganz ähnlicher Bedeutung ὁμοχορία bereits bei Herodot (I 74, 5); daneben wird der Begriff in medizinischen Kontexten verwendet, z.B. Hippokrates, *De capitis vulneribus* I 24; *De fracturis* 2, 6 (zu medizinischen Termini im *Axiochos* siehe Anm. 19).
- 85 Axiochos, der zu Beginn des Gesprächs mit Sokrates allein Wahrnehmung sinnlicher Art hatte gelten lassen (365a2; 365c6), klagt nun von Sokrates tiefer gehende, weiter reichende Argumente ein, die anders als das sophistische Wortgeklingel eben „die Seele erreichen können“: μόνοις δὲ ἀρκεῖται τοῖς δυναμένοις καθικέσθαι τῆς ψυχῆς; zum Ausdruck ἄπτεται siehe Plat. *Phaed.* 65b: ἡ ψυχὴ τῆς ἀληθείας ἄπτεται; dazu ERLER 2005, 85.
- 86 Mit der Formulierung συνάπτεις γὰρ ... ἀνεπιλογίστως (369e3) eröffnet Sokrates den zweiten, deutlich kürzeren Teil des Dialogs (siehe auch Einleitung, Kapitel 5.3.). Dass es sich dabei um einen entscheidenden Wendepunkt des Dialogs handelt, wird durch die exakte Wiederholung der sokratischen Formulierung von 365d1f. (συνάπτεις γὰρ ... ἀνεπιλογίστως) markiert (anders IMMISCH 1896, 33f. v.a. 40 und 89, der den Pausus hier für die Doublette von 365d hält). Durch den formelhaften Neuansatz wird jedoch deutlich, dass Sokrates im folgenden an einen Kritikpunkt anknüpft, den er bereits zu Beginn bemängelt hatte: die unlogische Kombination von Furcht vor dem Verlust der Wahrnehmung und der Furcht vor dieser Wahrnehmung (370a5f.: κατὰ τὸ ἀνεπιστήμον; 365d1: παρὰ τὴν ἀνεπιστάσιν; siehe die folgende Anm.). Allerdings hat sich die Disposition des Axiochos im Verlauf des Gesprächs – wie an der unterschiedlichen Reaktion auf die Ausführungen des Sokrates in 369d-e2 und 370d7-e4 deutlich wird – geändert, und auch Sokrates wird seine Argumentationsstrategie ändern, s.u.
- 87 Aisthesis spielte bereits im ersten Argumentationsgang des Sokrates (ab 365d) eine wichtige Rolle (siehe Anm. 31). Hier mündet die Analyse des Sokrates in die Diagnose, das Anerkennen ausschließlich körperlicher Wahrnehmung (*Ax.* 370a5: μίαν αἴσθησιν) statt körperlicher und seelischer stelle das Grundproblem des Axiochos dar und bedinge seine Todesfurcht (370a4–6: ἀρχὴν γὰρ, ὦ Ἀξίοχε, μὴ συνυποτιθέμενος ἀμῶς γέ πως μίαν αἴσθησιν, κατὰ τὸ ἀνεπιστήμον, οὐκ ἂν ποτε πτυρεῖς τὸν θάνατον).
- 88 BURESCH 1886, 14 und IMMISCH 1896, 39 postulieren hier eine Lücke im Text, ebenso WILAMOWITZ 1895, 980f./152f. Dagegen sprechen sich sicher zu Recht FEDDERSEN 1895, 8f. und BRINKMANN 1886, 447–450 aus: Hier beginnt Sokrates mit einer neuen Form der Argumentation seiner Auffassung, die Seele des Menschen sei unsterblich; jetzt auch ERLER 2005, 85 mit Anm. 25.
- 89 Es folgt ein Katalog menschlicher Leistungen und Naturphänome, den Sokrates zum Beleg der Unsterblichkeit der Seele anführt (370b–c). Wurde die Natur, φύσις (370b2), zuvor als ‚Geldleiher‘ und ‚Wucherer‘ des Lebens bezeichnet (367b3), wird sie jetzt als unsterbliche Natur verstanden und exemplifiziert. War Natur zuvor Sinnbild der Bedrohung für das menschliche Leben, der man passiv ausgeliefert ist, so ist jetzt die menschliche unsterbliche Seele gemeint. Ersichtlich wird hier eine dem jeweiligen Kontext angepasste Funktionalisierung des Begriffes ‚Physis‘, der schließlich in gut platonischer Tradition die (unsterbliche) Seele als eigentliche Natur des Menschen beschreibt. An dieser Stelle des *Axiochos* zeichnet sich sehr deutlich das Hauptcharakteristikum platonischer Anthropologie ab, mit dem Sokrates nun argumentiert. Zum platonischen Physis- bzw. Anthropologie-Verständnis siehe zusammenfassend C. PIETSCH, „Physis“, in: C. SCHÄFER (Hrsg.), *Platon-Lexikon* (Darmstadt 2007) [224–228] v.a. 225f. Die kulturellen und wissenschaftlichen (auf Beobachtung von bzw. Interesse an Naturphänomenen basierende Erkenntnis) Leistungen des Menschen, die hier

genannt sind (Zähmen wilder Tiere, Schifffahrt, Städtebau, Einrichtung von Verfassungen, Naturbeobachtung, Zeitmessung), gehören zu den etablierten Topoi griechischer Kulturentstehungslehren, die v.a. durch die Sophisten propagiert wurden. Sie sind Belege für das kreative, kulturschaffende Wirken des Menschen, das auf Vernunft und Sprache beruht (Logos); auf ganz ähnliche Passus bei Cicero (*Tusc.* I 12f.; *De rep.* VI 25f.; *De sen.* 21, 78; *De nat. deor.* II 6, 18), Manilius (IV 886-910; vgl. II 106-126), Porphyrios (erh. bei Eus. *Pr. Ev.* XI 28, p. 556bf.) und vor allem bei Philon von Alexandria (*Quod det. potiori insid.* XXIV §§ 86-90 [p. 208f. M.]) weist bereits BRINKMANN 1896, 449f. hin. Die von Sokrates als Belege für die unsterbliche Seele des Menschen genannten Kulturleistungen bilden ziemlich genaue Kontrapunkte zu den negativen Dingen, die Prodikos (im Referat des Sokrates) als besonders eindrückliche Beispiele für die Schattenseiten des menschlichen Lebens anführte (*Ax.* v.a. 368a7-369b5), siehe Anm. 70.

- 90 Das Hinaufblicken zum Himmel (hier *Ax.* 370b5: ἀναβλέψαι) und die damit verbundene Weite des Blickes und des Denkens gelten bereits Platon als spezifisch menschlich, Plat. *Crat.* 399c; *Tim.* 91d-e; dazu L. BRISSON „Den Kosmos betrachten, um richtig zu leben: Timaios“, in: T. KOBUSCH / B. MOJSISCH, *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen* (Darmstadt 1996) 229-248; M. LANDMANN u.a., *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens* (Freiburg / München 1962) 56. Zum Ziel des menschlichen Lebens, der ‚Homoiosis Theō‘, die nicht zu trennen ist von der Betrachtung des ‚Himmels‘, siehe zuletzt R. BEES, „Deines Geschlechts sind wir...‘. Zu Kleantes‘ Zeus-hymnos, v. 4“, *Eikasmos* XXI (2010) [147-173] 166.
- 91 Die astronomischen Details erinnern an Epikurs Brief an Pythokles (84-116), der Lebensangst beseitigen soll, siehe ERLER 1994, 144f.
- 92 Im *Axiochos* zeigt Sokrates eine positive Einstellung gegenüber Naturbetrachtung und insbesondere der Astronomie (370b5-c4). Das widerspricht der ablehnenden Haltung des platonischen (v.a. *Apol.* 19c-d) wie des xenophontischen Sokrates (*Xen. Mem.* I 1, 11-13; siehe auch W. MESCH, „Naturphilosophie“, in: HORN / MÜLLER / SÖDER 2009 [217-225] 217f.) und ist vermutlich auf die eigenwillige, möglicherweise zeitbedingte Konzeption der Sokrates-Figur in diesem Dialog zurückzuführen (siehe Einleitung, Kapitel 7.2.). Dagegen scheint die positive Betonung der Zeitmessung anhand planetarischer Umläufe auf den Timaios Platons zurückzugreifen (*Tim.* 37d; 38c; dazu R. D. MOHR, *The Platonic Cosmology* [Leiden 1985], 54). Zur Bewunderung der Astronomie siehe auch bei Cicero (*De rep.* I 14, 22) und Plinius (*NH* II 26 [24] § 95); BRINKMANN 1896, 450.
- 93 Das ‚göttliche Pneuma‘ (370c5) ist hier beschrieben als etwas, das „der Seele innewohnt“ (θεῖον ὄντως ἐντὸν πνεῦμα τῇ ψυχῇ), als Voraussetzung für die zuvor aufgezählten Kulturleistungen des Menschen (siehe die vorherige Anm.). Es ist also erst eigentlich das θεῖον πνεῦμα, das den Menschen zu dem macht, was er aufgrund seines Logos ist; siehe Anm. 70 sowie HERSCHBELL 1981, 6. In jedem Fall geht es um eine besondere – göttliche, unsterbliche – Qualität der menschlichen Seele (siehe Anm. 87; auch Plutarch, *De sera* 17 (560B) [θεῖον]), die (geistiges) Erfassen und Erkenntnis erst eigentlich ermöglicht. Inhaltlich bezieht sich das hier genannte θεῖον πνεῦμα auf die Vernunft im Menschen, die Platon im *Timaios* als ἐν ἡμῖν θεῖον beschreibt (90c7f.). Dieses göttliche Element der menschlichen Seele wird dort (ebd. und ebd. *Tim.* 90a1-7) als deren Geleiter und Daimon bezeichnet (zur Korrespondenz mit dem ‚guten Daimon‘ aus dem Gobryas-Mythos siehe Anm. 116 und die Einleitung in diesem Band, Kapitel 6.5.). Was den Menschen eigentlich ausmacht, ist der vernünftige und einzig unsterbliche Seelenteil, der den eigentlichen, den ‚inneren Menschen‘ (so in Plat. *Rep.* IX 589a-b) ausmacht. Bereits zu Beginn des Gesprächs (*Ax.* 365e6; siehe oben Anm. 34) hatte Sokrates für Axiochos den platonischen anthropologischen Grundsatz ‚Wir sind ganz Seele‘ plakativ und extrem zugespitzt. Im vorliegenden Passus rekurriert er auf diesen Gedanken, komponiert jedoch seinen Argumentationsgang anders. Was

hier (Ax. 370c5) auffällig ist, ist der neuartige begriffliche Gebrauch von Pneuma, der sich in den übrigen Schriften des Platonischen Corpus nicht, wohl aber im Neuen Testament (z.B. Mt 3, 11; Act 2, 4; Luc 4, 33; Paulus Gal. 5, 16; Rom 8, 10; 1 Cor 15, 44) nachweisen läßt (CHEVALIER 1915, S. 57: „Le terme πνεῦμα, inconnu de Platon dans ce sens...“; vgl. aber Plat. *Phaed.* 70a: ὥσπερ πνεῦμα; 77e2 ἐν μεγάλῳ τινὶ πνεύματι ἀποθνήσκων): Pneuma ist im *Axiochos* klar als nicht-materielles ‚Element‘ resp. Instanz in der Seele des Menschen bezeichnet, das/die ihn zu Kulturleistungen befähigt, das göttlich ist, den Menschen damit der animalischen Sphäre enthebt und der göttlichen annähert. Pneuma ist somit als kreatives, göttliches Prinzip, übereinstimmend mit dem o.g. vernünftigen Seelenteil in der Seele des Menschen, beschrieben. Der Terminus Pneuma ist kein genuin platonischer, er wird erst in der griechischen (Fach-)Literatur vor allem durch die Stoa zu einem zentralen philosophischen Begriff (als schöpferisch-feurige Substanz der immanenten Gottheit wie der individuellen Seele; da feurig, stofflich zu denken) eine wichtige Rolle. Varro formuliert in Anlehnung an die Stoa (erh. bei Lact. *De opif.* 17, 5): „Die Seele ist Luft, die durch den Mund eingeatmet, in der Lunge erwärmt, im Herzen auf die rechte Temperatur gebracht und dann im ganzen Körper verteilt wird“, dazu GÖRLER 1994, 975 (zur Adaptation der Aer-Lehre des Diogenes von Apollonia bei den Stoikern siehe auch HEIDEL 1896, 16 Anm. 4). Der Begriff ‚Pneuma‘ findet sich von jeher in der medizinischen Fachliteratur, vor allem seit dem Hellenismus (Erasistratos, dann auch Galen, umfassend G. VERBEKE, *L'Evolution de la doctrine du Pneuma* [Louvain / Paris 1945] 247). Eine gewisse Übereinstimmung mit der immateriellen Pneuma-Auffassung, wie sie hier im *Axiochos* erscheint, bietet zuerst das späthellenistische, wohl um die Zeitenwende verfasste ‚Buch der Weisheit‘ (*Sapientia*), das Pneuma erstmals nicht mehr stofflich versteht (dazu P. HEINISCH, *Das Buch der Weisheit, übersetzt und erklärt von Paul Heinisch*. Exegetisches Handbuch zum Alten Testament 24 [Münster 1912] 152–158). Deutliche Übereinstimmung mit dem *Axiochos* findet sich dagegen bei Philon von Alexandria, der Pneuma einmal als unstofflichen und unsterblichen Seelenteil (*Leg. Alleg.* I 37), aber auch als Voraussetzung für prophetische Erkenntnis bestimmt (*De fuga et inventione* 186; *De Vita Moysis* II 40; *De gigant.* 24). Die letztgenannte Vorstellung formuliert auch der Mittelplatoniker Plutarch (*De def. orac.* 40, 432d). Ausführlicher siehe G. VERBEKE, „Geist“, in: *HWdPh* 3 (1974) 158–162. Die inhaltlich-konzeptuellen Übereinstimmungen zwischen dem Pneuma-Begriff, wie er im *Axiochos* und in den genannten, um die Zeitenwende herum bzw. im 1. Jh. n. Chr. entstandenen Texten erscheint, verweisen auf den philosophischen historischen Kontext des sich neu konstituierenden Mittleren Platonismus. Darauf verweist auch die in der Konzeption vom ‚göttlichen Pneuma‘, das den Menschen ‚gottgleich‘ macht, liegende Vorstellung der ‚Homiosis Theōi‘. Hier wird möglicherweise der Übergang vom stoisierenden Telos des Akademikers Antiochos von Askalon (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν), der unter ‚Natur‘ bereits eine übergeordnete All-Natur, einen göttlichen Logos, versteht (GÖRLER 1994, 955f.), zu Telosvorstellungen deutlich, wie sie vor allem im Mittelplatonismus geprägt werden: Diese beschreiben mit der ὁμοίωσις θεῶ die Hinwendung zum Geistigen, Unsterblichen, Transzendenten als ‚Angleichung an Gott‘; GÖRLER 1994, 525; DILLON 1977, 44.122. 192, siehe auch HERSCHBELL 1981, 18; JOYAL 2005, 109 mit Anm. 42 und MÄNNLEIN-ROBERT 2012. Im situativen Kontext des Gespräches zwischen Sokrates und *Axiochos* erweist sich die Wahl des Begriffes ‚Pneuma‘ durch Sokrates als raffiniert, denn der dem Leben und den Sinnen so verhaftete *Axiochos* kennt sicher den alltagssprachlichen Gebrauch dieses Wortes (‚Luft/Atem‘, siehe z.B. Ax. 365c3: λόγοι ὑπεκπνεύουσιν). Sokrates benutzt also einen dem *Axiochos* wohlbekannten Begriff, verbindet ihn aber mit einem grundlegend anderen, hier grundsätzlich platonischen Konzept.

- 94 Zum Bild des Körper-Gefängnisses siehe v.a. Anm. 35. Als Sokrates dieses Bild zum ersten Mal im Verlauf des Gesprächs erwähnt (365e6–366b1), ist es eingebettet in eine

- Argumentation, die Axiochos noch nicht nachvollziehen konnte, siehe Anm. 37. Im Kontext von *Ax.* 365ef. lag der Akzent auf dem Körper, hier nun liegt er auf der Seele.
- 95 Die Vorstellung einer ‚Befreiung‘ der Seele vom Körper durch den Tod ist gut platonisch, s.o. Anm. 35, auch wenn die Terminologie anders ist (*ἀπαλλαγὴ, χωρισμός, φυγή* o.ä.). Hier platziert Sokrates das Bild der befreiten Seele in einem durchweg positiven Kontext: Die Seele löst sich beim Tod des Körpers aus einem Zustand des ständigen ‚Vermischt-Seins‘ mit Schmerzen (s.u.). Der Seele ist erst dann gesteigerte Wahrheitserkenntnis mitsamt den damit verbundenen Freuden möglich (vgl. *Plat. Phaed.* 68a: ἄσμενοι). Dieser Passus basiert v.a. auf *Plat. Phaed.* 66d. Die Auffassung einer Mischung von Körper und Seele vertritt auch Epikur, allerdings so, dass sich mit dem Tod Körper und Seele, die beide materiell sind, auflösen und vergehen, also auch die Seele keinerlei Erkenntnis- oder Wahrnehmungsfähigkeit mehr hat (*Ep. Her.* 65: καὶ μὴν καὶ λυομένου τοῦ ὅλου ἀθροίσματος ἡ ψυχὴ διασπείρεται καὶ οὐκέτι ἔχει τὰς αὐτὰς δυνάμεις οὐδὲ κινεῖται, ὥστε οὐδ’ αἰσθησὶν κέκτεται). Dagegen stellt Sokrates dem Axiochos eben diese Trennung und Lösung der (unsterblichen) Seele vom Körper mit Blick auf das erhoffte Freisein von Schmerzen und überhaupt ein ruhiges Leben – ohne Körper – in Aussicht. Hier zeichnet sich ein konträrer Entwurf zum ruhigen und glücklichen Leben ab, das Epikur vertritt. Die stille und ruhige, durch nichts gestörte ewige Betrachtung der Wahrheit als angestrebtes Ziel ist gut platonisch: Sie beschreibt prägnant und ein wenig popularisiert – denn die Aneignung von Tugenden etc. fehlt – das Telos platonischen Philosophierens.
- 96 Γαλήνη spielt bei Epikur eine erhebliche Rolle und ist dort einschlägiger Terminus für die als Telos angestrebte völlige Ruhe der Seele (natürlich zu Lebzeiten), siehe z.B. Epikur, *Ep. Her.* 83, 13: πρὸς γαληνισμόν ποιοῦνται; die Meeresmetaphorik wird in epikureischen Kontexten auch für die Bezeichnung des Gegenteils von Lust verwendet, siehe Epikur, *Ep. Men.* 128 (χειμῶν); Plutarch, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 4 (1087E; vgl. auch Plutarch, *Adversus Colotem* 27 [1122E] = fr. 411 USENER).
- 97 MEISTER 1915, 79f. bringt die hier wohl personifiziert zu denkende Aletheia in Verbindung mit orphischen Vorstellungen.
- 98 Der Verfasser des Dialogs legt Axiochos den v.a. rhetorisch konnotierten Terminus ‚etwas Außerordentliches sagen‘ (370e2: περιττὸν εἶπω) in den Mund. Axiochos ist von Sokrates‘ Worten mitgerissen, er schwingt sich zu ungeahnten rhetorischen Höhen auf. Damit schließt sich insofern eine wortmotivische Klammer, als Axiochos hier nicht nur seine neue Zuversicht, sondern sogar Sehnsucht (Pothos) nach dem Tod formuliert. Noch zu Beginn des Gespräches (365c3) hat er beklagt, dass ihm die ‚herausragenden Argumente‘ im Angesicht des Todes verloren gegangen seien. Gegenüber der anfänglichen Furcht vor dem Tod erscheint seine neue Sehnsucht nach diesem als pointiertes Gegenstück dazu, als Clou nach Rhetorenart.
- 99 Die Formulierung καὶ πάλοι μετεωρολογῶ καὶ δίειμι τὸν αἰθῆρον καὶ θεῖον δρόμον (370e2f.) ist sicherlich dem neuen hocharhabenen, rhetorischen Ton des jetzt überzeugten Axiochos zuzuschreiben. Der ‚geheilte Patient‘ erlebt einen seelischen Aufschwung, der eigenen Überzeugung nach wandelt er bereits in göttlichen Regionen. Die Verwendung von μετεωρολογῶ erfolgt im *Corpus Platonicum* jedoch stets mit einem kritischen oder skeptischen Unterton, z.B. *Phaedr.* 270a; *Tim.* 91d; *Crat.* 396c.401b.404c; *Rep.* 299b. Stets ironisch ist der Kontext von μετεωρολογῶ überdies vor allem in der Alten Komödie, etwa den *Vögeln* des Aristophanes (z.B. *Av.* 818), den *Wolken* (*Nub.* 264.266.333.360) oder dem *Frieden* (*Pax* 80, 92, 152). Siehe hierzu bereits CHEVALIER 1915, 59 (mit Verweis auf WELCKER 1845, 516). Das in der älteren Literatur gegen den überlieferten Text favorisierte μετεωροπολῶ bietet keinen besseren Sinn; vgl. BRINKMANN 1896, 454f. Der erhabene Ton des von Sokrates überzeugten, bekehrten Axiochos erscheint vor diesem Hintergrund fast karikiert. Zu diskutieren wäre, ob allein die Persönlichkeit des Axiochos damit in komischem Licht gezeichnet ist oder

- auch der zuletzt unternommene Argumentationsanlauf des Sokrates. Zu eventuellen ironischen Untertönen siehe den Essay von H.-G. NESSELRATH in diesem Band.
- 100 Siehe oben Anm. 20: Axiochos hat sich von seiner Schwäche erholt. Der vor allem seelisch kranke Axiochos ist, wie er selbst sagt, durch den Zuspruch des Sokrates genesen und erstarkt. Damit hat Sokrates das hier auch vom Epikureer Philodem in seiner Schrift Περὶ θανάτου intendierte Ziel erreicht, die als ‚Schwäche‘ bezeichnete Todesfurcht zu überwinden (ERLER 1994, 332f.) – freilich gelingt dies letztlich mit einem platonischen Argument.
- 101 Mit der ungewöhnlichen Wendung γέγονα καινός (370e4) beschreibt Axiochos seine Genesung oder Bekehrung durch Sokrates gleichsam als Erneuerung seiner selbst. Die Wendung erinnert zwar an die symbolische Erneuerung des Menschen durch Mysterien- oder orphische Kulte, aber auch an die neue Existenz, die ein frisch Bekehrter beim Eintritt in eine religiöse oder philosophische Gemeinschaft beginnt (oft mit neuem Namen; zu Namensänderungen z.B. im Plotinkreis siehe L. BRISSON, „Amélius: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style“, in: ANRW II 36, 2 [Berlin 1987] [793–860] 797 Anm. 5.). Dieser Ausdruck einer ‚spirituellen Erneuerung‘ ist vor dem 1. Jh. v. Chr. nicht bekannt, siehe JOYAL 2005, 107 mit Anm. 33. Vor allem aber die Nähe zu Formulierungen und Vorstellungen aus dem Neuen Testament wird in der Forschungsliteratur bemerkt (CHEVALIER 1915, 60 : „C’est seulement dans le NT qu’on trouve le terme καινός pris dans l’acception que lui donne l’Axiochos, bien que l’idée même du “renouvellement intérieur” (par les purifications) soit une idée familière à l’Orphisme et aux mystères“). Freilich lassen sich vergleichbare Formulierungen (vor allem καινοποιέω „neu machen“) auch bei anderen (spät-)hellenistischen Autoren finden, z.B. bei Polybios (etwa III 70, 11 [Hoffnung neu beleben], XXI 10, 10 [Krieg erneut beginnen], IX 2, 4 [die sich stetig erneuernde Geschichte] u.ö.); vgl. auch Flavius Josephus (AJ VII 362, 3 [im Sinne eines politischen Umsturzes]; XX 217, 1 [Erneuerung der zum Kult gehörenden Kleidervorschriften]), Diodor (XVI 75, 2; XVI 80, 1 [jeweils im Sinne der erneuten Aufnahme der Schlacht/des Kampfes]; XXX 8, 1 [ständig wiederholte Wohltaten]; XXXI 10 2 [zur Bezeichnung der Unberechenbarkeit des Schicksals]) und Xenophon (Cyr. VIII 8, 16 [als Bezeichnung für innovative Speisezubereiter]); siehe ferner auch beim Komiker Stephanos (5./4. Jh. v. Chr.) den Passus καινόν τι τοῦτο γέγονε νῦν ποτήριον (fr. 1 K.-A. VII).
- 102 Sokrates lässt einen Jenseitsmythos folgen (ausführlich dazu siehe die Einleitung in diesem Band, Kapitel 6). Dieser wird hier als ἔτερος λόγος eingeführt, als eine Form der Rede, die von der vorherigen des Sokrates abweicht. Dieser Logos beschreibt jedoch dieselbe Wahrheit, die Sokrates zuvor Axiochos zu vermitteln versucht hat, nun im Gewand des Mythos: Man muss den Tod nicht fürchten (370d7f.). Der Mythos – als ‚anderer‘, als komplementärer Logos – bietet am Ende des Gesprächs zwischen Sokrates und Axiochos zu einem Zeitpunkt, als Axiochos gerade von Sokrates‘ (letzten) Argumenten überzeugt ist, einen neuen, andersartigen Zugang zur selben Wahrheit. Der Mythos hat daher dasselbe psychagogische Moment wie die Jenseitsmythen Platons (dazu zuletzt STANZEL 2010, 195. 197). Es ist eben die psychagogische Funktion dieses Jenseitsmythos, die ihn als besonders wichtig im Kontext der Gesamtkonzeption des *Axiochos* erweist. Durch den ‚Mythos‘ festigt Sokrates das, was er im argumentierenden Gespräch bei Axiochos, dem anfänglich ängstlichen Skeptiker, erreicht hat (vgl. die Paramythia-Funktion des ganzen Dialogs, dazu Anm. 21). Axiochos wurde eingangs von Sokrates als Mann bezeichnet, der auf ‚Logoi‘ höre (365b3: κατήκοος λόγων, siehe Anm. 23). Über die psychagogische, affirmative Funktion hinaus enthält der Schlussmythos des *Axiochos* jedoch einen weiteren wichtigen Aspekt, wenn er die Bedeutung eines integren Lebenswandels herausstellt (siehe HERSCHBELL 1981, 2). Dieser Gesichtspunkt war im bisherigen Gespräch mit Axiochos unberücksichtigt geblieben. Das Totengericht als notwendiger Garant für Gerechtigkeit – nach dem Tod wie davor – wird bereits im *Phaidon* Platons explizit als Begründung für den Vortrag

des Jenseitsmythos genannt (*Phaed.* 107c4–d5). Daraus resultiert notwendig die Frage nach dem Lebenswandel, die auch im Mythos des Axiochos anklingt, siehe dazu *Ax.* 371c4 mit den Anmerkungen 116 und 121. Mit diesem Jenseitsmythos will der Verfasser des *Axiochos* diesen Dialog deutlich in die Tradition der großen Platon-Dialoge *Politeia* (X 614a–621b), *Phaidon* (107d–114c) und *Gorgias* (523a–527e) stellen. Im gesamten pseudo-platonischen Werk findet sich kein solcher Jenseitsmythos. Allein der Mittelplatoniker Plutarch verfasst mythische (Schluss-)Logoi in Anlehnung an Platon (*De sera numinis vindicta*; *De facie in orbe lunae*; *De genio Socratis*; vgl. auch das Ende von *De latenter vivendo*), stellt damit jedoch eine singuläre Erscheinung unter den kaiserzeitlichen Platonikern dar (dazu WIENER 2004). Die Schilderung des jenseitigen Lebens im *Axiochos* nimmt wichtige Züge, Elemente und Topoi aus den platonischen Jenseitsmythen auf (siehe auch die folgenden Anm.n), erschöpft sich aber nicht in einer gelungenen Synthese authentischen Materials (zu den Quellen des Mythos im *Axiochos* siehe die Übersichten bei HERSCHBELL 1981, 3f. und v.a. CHEVALIER 1915, 86–106). Vielmehr finden sich hier Konsequenzen ausgestaltet, die in Platonischen Dialogen nur angedeutet werden: So dürfte etwa die Unmöglichkeit, vor dem Unterweltsgericht zu lügen (*Ax.* 371c5), sich an die Erwähnung der Unbestechlichkeit der Richter des Totengerichts im Jenseitsmythos des *Gorgias* (*Gorg.* 523b6–524a) anschließen oder die Bemerkung des Sokrates in Platons *Apologie* (41b), er hoffe, im Jenseits ununterbrochen philosophieren zu können, im *Axiochos* zu den erhofften ‚Unterhaltungen mit Philosophen‘ geführt haben (371c9). Ohne jeden Anhaltspunkt in den Jenseitsmythen Platons sind hingegen einige im *Axiochos* genannte, im Jenseits verortete Figuren wie Erinnyen, Poinai und Danaiden, die natürlich aus der griechischen Dichtung bekannt sind (z.B. *Hom. Od.* XV 234; XX 78 u.ö. [Erinys]; *Aesch. Eum.* 321f. [Poine]; die Unterscheidung von Erinnyen und Poinai erfolgt erst seit hellenistischer Zeit, siehe W. H. ROSCHER, „Poine“, in: Ders., *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie* III 2 [Leipzig 1908] [2602–2604] 2603, siehe auch die Anm. 133; Danaiden [*Danaiden*; für die Fragmente siehe *TrGF* III, fr. 43–46 RADT]), ebenso öffentliche Theater- und Konzertaufführungen (371d1f.) sowie der Vollzug von Mysterien-Riten im Jenseits (371d5–7), siehe die Anm. 121, 124, 125, 126, 128 und 133. Neben traditionellen, seit den Epen Homers (v.a. der *Odysee* XI und XXIV) etablierten Standards (z.B. Asphodeloswiese, Unterweltsrichter etc.) scheinen überdies etliche populäre Elysiums- oder Paradiesvorstellungen in den *Axiochos*-Mythos eingeflossen zu sein, die seit der archaischen griechischen Literatur (*Hes. Op.* 109–125; v.a. ebd. 225–237) bekannt, seit dem 5. und v.a. 4. Jh. jedoch vorwiegend in der griechischen Komödie virulent sind. Siehe auch Anm. 119 und 122. Somit erweist sich der Mythos des *Axiochos* als eigenwillige, kondensierte Mischung genuin platonischer Jenseitstopoi, platonisierender Bilder und populärer Jenseitsvorstellungen.

- 103 Sokrates' Quelle für den folgenden Jenseitsmythos ist angeblich der Magier Gobryas. Sokrates beruft sich auf diesen. Gobryas jedoch kennt den Mythos von seinem Großvater, der ihn wiederum auf Bronzetafeln fand (371a1–372a8). Die mehrfache narrative Schachtelung beim Verweis auf die Referenz eines Mythos findet sich auch in echten Dialogen Platons (z.B. Atlantis-Mythos im *Kritias* und *Timaios*, vgl. aber auch Einleitung zum *Symposion* etc.). Der Gewährsmann des Sokrates Gobryas ist als Mag(i)er bezeichnet und entstammt somit dem iranisch-persischen Kulturbereich. Weitere Träger des Namens, die nicht immer sicher voneinander zu trennen sind, werden etwa genannt bei Herodot in VII 72, 2 u.ö.; Xenophon, *An.* I 7, 12; *Cyr.* IV 6 (*passim*); V 1, 22; V 2 (*passim*) u.ö.; für eine ausführliche Übersicht siehe auch A. VON GUTSCHMIDT, *Kleine Schriften III* (Leipzig 1892) 1–4. Die Mag(i)er (μάγοι) sind eine Priesterkaste, die in späteren Quellen mit der Weisheit des Zoroaster (Zarathustra) in Verbindung gebracht wird (W. BURKERT, *Die Griechen und der Orient* [München<sup>2</sup>2004] 107–133 mit Anm. 154–159; zum Interesse der Griechen, bes. der Platoniker, an den Lehren der Magoi und Zoroasters siehe A. MOMIGLIANO, *Alien Wisdom. The Limits of*

- Hellenization* [Cambridge 1975] 142–149). Ob der im *Axiochos* genannte Großvater des Gobryas mit dem bei Herodot und Xenophon (v.a. in der *Kyropaidie*, s.o.) genannten persischen General Gobryas identisch ist, lässt sich kaum entscheiden. Diogenes Laertios nennt (I 2) in der Reihe der Diadochen ‚barbarischer Weisheit‘ des Zoroaster auch einen Träger des Namens Gobryas, der hier historisch in die Zeit zwischen der Überquerung des Hellespontos durch Xerxes und die Eroberung des persischen Reiches durch Alexander d.Gr. eingeordnet wird. Das konvergiert mit der im *Axiochos* (371a2) gegebenen Datierung des gleichnamigen Großvaters des Gobryas. Ob Diogenes diesen Gobryas aus dem Kontext des *Axiochos* kennt oder nicht, sei dahingestellt. In jedem Fall ist der Jenseitsmythos des *Axiochos* als vom nördlichen Weltrand kommend und von einem persischen Weisen aus dem Osten überliefert beschrieben und wird mit der Aura ferner, östlicher religiöser Weisheit versehen, dazu I. MÄNNLEIN-ROBERT, „Griechische Philosophen in Indien? Reisewege zur Weisheit“, *Gymnasium* 116 (2009) [331–357] 334; siehe auch die Einleitung, Kapitel 6.
- 104 Im Zug der Perserkriege des frühen 5. Jh.s v. Chr. überbrückt Xerxes I. von Persien 482 v. Chr. den Hellespont und führt das riesige Heer der Perser nach Griechenland (Hdt. VII, v.a. Kap. 41–57).
- 105 Von Delos ist im platonischen Werk nur im *Kriton* (43c) und im *Phaidon* die Rede (58a–b): Dort ist Delos jeweils als Ziel des athenischen Staatsschiffs genannt, während dessen Abwesenheit aus kultischen Gründen keine Todesurteile vollstreckt werden dürfen. In beiden Platon-Dialogen steht der drohende, nahe Tod des Sokrates im Hintergrund. Mit den beiden Göttern, die auf Delos geboren wurden (371a4: ἐν ἧ οἱ δύο θεοὶ ἐγένοντο), sind Apollon und Artemis gemeint.
- 106 Hekaerge und Opis werden im *Corpus Platonicum* sonst nicht erwähnt. Herodot (Hdt. IV 32–35) nennt ‚Arge‘ (so bei ihm Hekaerge, die so erst bei Kallimachos bezeichnet wird, h. in *Delum* 292) zusammen mit Opis im Kontext seiner Ausführungen zu den Hyperboreern (zu den Hyperboreern bei Herodot allgemein siehe R. BICHLER, *Herodots Welt. Der Aufbau der Historie am Bild fremder Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte* [Berlin 2000] 35–37). Beide sind dort beschrieben als göttliche Jungfrauen, die in unbestimmter Vorzeit zusammen mit anderen Jungfrauen (Hyperoche und Laodike) mit Opfergaben nach Delos gekommen seien (vgl. auch Pausanias V 7, 8). Seither schickten die Hyperboreer ihre Gaben nicht mehr persönlich, sondern von Volk zu Volk nach Delos (H. VON GEISAU, „Hyperboreioi“, *KIP* 2 [1979] 1274f.). Die Insel Delos steht somit in engem kultisch-religiösem Bezug zum Land der Hyperboreer.
- 107 Die Hyperboreer werden in der griechischen Literatur zum ersten Mal bei Hesiod erwähnt (Hes. *cat.* fr. 150,21 M.-W.), ausführlicher berichtet später v.a. Herodot über sie (Hdt. IV 32–35). Sie sind ein sagenumwobenes, mythisches Volk, das im hohen Norden (jenseits des Boreas‘), ganz am Weltrand lokalisiert wird und v.a. in Mythographie und Philosophie phantastisch beschrieben wurde. Vor allem Pindar (*Ol.* 3, 15; v.a. *Pyth.* 10, 30–44) prägt durch seine Darstellung das Bild von den Hyperboreern als frommem, glückseligem, heiterem, stets ohne Trauer lebendem, unsterblichem Volk. Leto soll mit Eileithyia, einer Geburtsgöttin, von dort nach Delos gekommen sein (Hdt. IV 32–35, v.a. 35), wo sie Apollon und Artemis zur Welt brachte. Ihnen folgten Arge (später Hekaerge) und Opis, siehe die vorherige Anm. Die einzige, überdies beiläufige Erwähnung der Hyperboreer bei Platon findet sich im *Charmides* (158b), wo vom Wundermann Abaris, dem Hyperboreer, die Rede ist. Die (fiktive) Zuschreibung der Jenseitsschilderungen an die Hyperboreer im *Axiochos* hängt sicherlich damit zusammen, dass man in der griechischen Literatur und Kultur seit geraumer Zeit Gerechtigkeit und Glückseligkeit in besonderem Maße mit diesen assoziierte (CHEVALIER 1896, 87). Sie sind als gleichsam autoritative Quelle für eine Jenseitsschilderung besonders gut geeignet.
- 108 Hier wird die Vorstellung deutlich, nach welcher der Aufenthaltsort der Seelen nach dem Tod ‚unter der Erde‘ (κατὰ τὴν ὑπόγειον οἴκησιν) sei. Zum hier erwähnten, zu-

- erst bei Pindar belegten (Pind. fr. 129. 130B, dazu DIETERICH 1893, 30), im Volksglauben der Griechen jedoch verbreiteten ‚unterirdischen Aufenthaltsort‘ der Seelen (im Unterschied zur philosophischen Lokalisierung des Jenseits am Himmel, vgl. auch *Ax.* 366a6f.) siehe NILSSON 1961, II 240–242; die Einleitung in diesem Band, Kapitel 6.2. und 6.4., und Anm. 110.
- 109 Mit der Analogie hinsichtlich der Größe der Herrschaftsbereiche von Zeus und Pluton (SOULHÉ 1930, 147: „non moins vaste que la demeure de Zeus“) sind gleiche Macht und Geltung derselben verbunden. Das heißt, mit der himmlischen Sphäre korrespondiert ein entsprechend großes und mächtiges Jenseits – die Erde liegt in der Mitte zwischen beiden. Die Unterwelt im engeren Sinne, als Ort der Toten, liegt somit unter der Erde (κατὰ τὴν ὑπόγειον οἰκησιν). Damit weicht der Mythos im *Axiuchos* von der Konzeption der platonischen Jenseitsmythen insofern ab, als dort i.d.R. keine konkrete räumliche Verortung von Unterwelt und Jenseits erfolgt (vgl. die wenig spezifische Schilderung im *Phaidon* von den ‚unterirdischen Behausungen‘, welche die Menschen irrtümlich bereits für die Erde hielten [*Phaed.* 109c3–110a7]), obwohl diese nach griechischer Vorstellung seit Homers *Odyssee* (v.a. XI 36–332 und XXIII 252 [κατέβην δόμον Ἄϊδος εἴσω]; vgl. etwa XI 57 [ἦλθες ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα], 93 [λιπὼν φάος ἠελίοιο], 155 [ἦλθες ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα]) als durch eine Katabasis erreichbar und damit als unterirdisch verstanden werden. Erste Ausdifferenzierungen verschiedener Sphären der Unterwelt finden sich bereits bei Homers *Ilias* (VIII 13f.) und Hesiod (*Theog.* 720), dem zufolge der Tartaros eben so weit unter der Erde gelegen wie der Himmel über dieser. Für Bezugspunkte zu anderen Jenseits- und Unterweltsberichten sowie möglichen Quellen siehe HERSCHBELL 1981, 3f. und CHEVALIER 1896, 86–106.
- 110 Die Konzeption des Kosmos als eines kugelförmigen Baus, in dessen Mitte die Erde liegt, umgeben von Himmel wie Unterwelt in gleichem Maße, erinnert an die Entwürfe aus Platons *Phaidon* und *Timaios*. Mit dem Bild, das Sokrates im *Phaidon* zu Beginn seines Schlussmythos von der ‚wahren Erde‘ entwirft (*Phaed.* 108e–109d: ἐν μέσῳ τῶ οὐρανῶ περιφεροῆς οὖσα [sc. ἡ γῆ]), stimmt der Passus hier insofern überein, als auch dort von der Erde die Rede ist, die sich in der Mitte befindet. Mit dem *Timaios* (62d–63a) ergeben sich Überschneidungen insofern, als dort der Himmel als kugelgestaltig bezeichnet wird (οὐρανοῦ σφαιροειδοῦς ὄντος). Terminologisch weicht allerdings die Bezeichnung des Himmels als πῶλος im *Axiuchos* von der im *Timaios* ab: Dort ist neben Himmel, auch von Kosmos und All die Rede, πῶλος dagegen bezeichnet die Weltachse (*Tim.* 40b). Im Schlussmythos des *Axiuchos* kommt es darauf an, lediglich in Anlehnung an Platon eine räumliche Konzeption der Welt und der Unterwelt zu entwerfen. Diese ist nicht in strengem Sinne an den entsprechenden Konzeptionen Platons ausgerichtet, soll aber an diese erinnern. Siehe die Einleitung in diesem Band, Kapitel 6.2.
- 111 Die Vorstellung, Zeus und seine Brüder Poseidon und Pluton hätten um die Aufteilung der Herrschaftsbereiche der Welt gelost, ist seit Homers *Ilias* bekannt (XV 187–193; siehe auch Call. *h. in Iupp.* 60–67). Die hier im *Axiuchos* angedeutete Aufteilung der oberen Sphäre an die Götterbrüder des Himmels sowie an die der Unterwelt, welche die Söhne dieser Brüder seien, ist ungewöhnlich. Das Bild des Losens hingegen greift Platon selbst immer wieder auf, vor allem in Passagen mit mythischem Bezug bzw. in einem Mythos selbst, z.B. *Tim.* 23d (im Bericht Solons); *Rep.* X 620d (Er-Mythos).
- 112 Bereits in der *Odyssee* Homers (*Od.* X 513) ist der Acheron einer der Unterweltsflüsse (siehe auch die folgende Anm.). Er ist bei Platon z.B. im *Phaidon* im Rahmen des Mythos von der wahren Erde erwähnt; in deren Inneren befinden sich die Unterweltsflüsse, die in einem als Tartaros bezeichneten Erdsplatt zusammenströmen (*Phaed.* 112e; 113d).

- 113 Wie der Acheron (siehe vorherige Anm.) wird auch der Unterweltsfluss Kokytos bereits bei Homer genannt (*Od.* X 513f.) und stellt seitdem einen festen Bestandteil in Jenseits- und Unterweltsschilderungen dar. Bei Platon wird er im *Phaidon*, im Rahmen des dortigen Jenseitsmythos (114a: siehe auch vorige Anm.), und in der *Politeia* (*Rep.* III 387b) genannt, wo er zu den abgelehnten Bildern des Jenseits gehört.
- 114 Minos ist ein sagenumwobener kretischer König und Gesetzgeber der Vorzeit. Schon in der *Ilias* wird Minos als Sohn des Zeus (XIII 450), als Bruder des Rhadamanthys erwähnt (ebd. XIV 322). Ebenfalls bereits homerisch ist seine Funktion als Richter in der Unterwelt (*Od.* XI 568–571), allerdings als Richter für die Belange der Toten. Als Richter über die neu verstorbenen Seelen wird er erst bei Platon, z.B. im *Gorgias* (524a6–9), eingesetzt (siehe auch Anm. 115).
- 115 Rhadamanthys ist wie sein Bruder Minos (siehe vorherige Anm.) Sohn des Zeus (*Hom. Il.* XIV 322; *Hes. fr.* 30 RZACH = 140 M.-W.). Als Totenrichter im Hades kennt man Rhadamanthys erst seit Platon (*Apologie* 41a3; *Gorgias* 523e8, 524a4, 524e u.ö.). In den *Gesetzen* (I 624b5, XII 948b3, 948c7) wird Rhadamanthys – wie sein Bruder Minos – noch in seiner irdischen Richterfunktion erwähnt. Irdische wie jenseitige Richteraufgabe v.a. des Minos wird – mit Bezug auf *Od.* XIX 178f. – auch im pseudo-platonischen *Minos* (318d6–321c2) diskutiert.
- 116 Die Inspiration durch einen ‚guten Daimon‘ erinnert an die so bedeutende Erlösung eines Daimons für jede Seele im Er-Mythos, der aufs engste mit der entsprechenden Lebensweise verbunden ist (*Plat. Rep.* X 617e1–619b1); siehe aber auch *Plat. Phaed.* 107d6f., wo Sokrates im Jenseitsmythos auf den Daimon verweist, den ein jeder bereits zu Lebzeiten hat, auch ebd. 108c3–5; vgl. zum volkstümlichen Glauben an einen Schutzgott auch *Diod.* IV 51; *Plotin* III 4 (Περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος). Hier im *Axiochos* korrespondiert der ‚gute Daimon‘ zum einen mit dem wenig zuvor genannten ‚göttlichen Pneuma‘ und dem dort deutlichen Anklang an den Passus 90a1–7 (und ebd. c4f.) aus dem *Timaios* Platons (*ALT* 2005, 36.38; siehe Anm. 93), zum anderen mit der verbreiteten, von Platon philosophisch überformten Vorstellung vom persönlichen Schutzgeist; ausführlich dazu siehe die Einleitung in diesem Band, Kapitel 6.5.
- 117 Der ‚Ort der Frommen‘ (χωρος εὐσεβῶν) ist zuerst bei Lykurg genannt (*Oratio in Leocratem* 95f.), der damit jedoch noch ein konkreten, realen Ort in Sizilien meint. Vor allem in Texten seit dem Hellenismus sowie im zeitgenössischen Volksglauben wird der ‚Ort der Frommen‘ jedoch mit dem jenseitigen Elysion identifiziert. Ausführlich dazu siehe HEININGER 2000, 154 und die Einleitung in diesem Band, Kapitel 6.3. und 6.4.
- 118 Paradiesische Naturzustände herrschen im Gebiet der Frommen: reiche Ernten, reine Wasser, bunte Wiesen. Mit dem anzustrebenden Ort im Jenseits für Heroen und gute Menschen, dem Elysion respektive der Insel der Seligen, verbinden sich seit Homer angenehme Begleitumstände (*Od.* IV 561–568: Proteus berichtet Menelaos, dass dieser einst ins Elysion eingehen werde, wo es keinen Schnee, Wintersturm und Regen gebe, sondern stets eine angenehme Brise vom Okeanos wehe). Dieses Motiv ist zum Teil untrennbar mit der Vorstellung eines Goldenen Zeitalters im Rahmen der Zeitaltervorstellung verbunden (dazu GATZ 1967, 188 mit Bezug auf den *Axiochos*); siehe auch Lukian, *Iuppiter confutatus* 17, 24 (ἐν τῷ Ἡλυσίῳ λειμῶνι), bei dem zudem die moralische Güte als Voraussetzung für den Zugang zu den Inseln der Seligen erwähnt wird. Die im *Axiochos* genannten intellektuellen Freuden, etwa Unterhaltungen mit Philosophen (ebd. 371c9), finden sich ganz ähnlich auch in der Jenseitsschilderung, die Plutarch in *De latenter vivendo* (c. 7) bietet. Das scheint die Hoffnung des Sokrates in der *Apologie* Platons aufzugreifen, der nach seinem Tod im Jenseits mit Geistesgrößen der Vergangenheit sprechen und philosophieren möchte (*Apol.* 40e7–41c7).
- 119 Die Verwendung des Terminus ἀποχορήγητοι (371d2), ‚durch sich selbst finanzierte Festgelage‘, begegnet an keiner anderen Stelle der griechischen Literatur. Das hier

- erkennbare Motiv erinnert an die paradiesisch beschriebene Jenseitsschilderung in einem fragmentarisch erhaltenen Threnos Plutarchs (fr. 129. 130B; dazu DIETERICH 1893, 30f.), vor allem in der Alten Komödie, etwa Aristophanes' *Fröschen* (z.B. *Ran.* 85; 503–512), aber auch in den fragmentarisch erhaltenen Pfannenleckern (etwa fr. 504 K.-A. III 2: ewige Zecherei im Jenseits) oder den *Vögeln* (der Staat der Vögel als Ort des Wohllebens im Gegensatz zu Athen, dem gesamten Erdkreis und sogar den Göttern auf dem Olymp); vgl. auch Aristophons *Pythagoristes* (fr. 9–12 K.-A. IV). Für eine Übersicht über die Komödien mit entsprechender Thematik siehe GATZ 1967, 116; 118f. und vor allem M. PELLEGRINO, *Utopie e immagini gastronomiche nei frammenti dell' archaia* (Bologna 2000) v.a. 23–30; M. FARIOLI, *Mundus alter. Utopie e distopie nella commedia greca antica* (Mailand 2001) 10f. u.ö. Die Vorstellung eines Symposions im Jenseits findet sich bei Platon, z.B. in der *Politeia* (*Rep.* II 363c–d: καὶ κατακλίναντες καὶ συμπόσιον τῶν ὀσίων κατασκευάσαντες). Eine solche Passage könnte als Nukleus für die Erwähnung der Mysterien im Jenseitsmythos des *Axiochos* gedient haben (zur Relevanz des Mysterienmotivs im *Axiochos* siehe bereits Anm. 12). Zum Motiv des jenseitigen Festgelages siehe Anmerkung 118. Vergleichbare Schilderungen finden sich im Jenseitsmythos bei Plut. *De sera* 27 (565F). Zu ähnlichen, teilweise inschriftlich überlieferten Vorstellungen von Schwelgerei und Zecherei nach dem Tod siehe DIETERICH 1893, 77–80. Die Vorstellung besonders reicher Frucht und Ernte im Jenseits begegnet seit Hesiod, *Op.* 172f. (τοῖσιν μελιηδέα καρπὸν τοῖς ἔτεος θάλλοντα φέροι ζεῖδωρος ἄρουρα). Weiterhin zum ‚Schlaraffenland im Hades‘ siehe F. HEBERLEIN, *Pluthygieia. Zur Gegenwelt bei Aristophanes* (Frankfurt a.M. 1980) 117–134; ROHDE 1898, I 301–319; F. J. PÖSCHEL, *Das Märchen vom Schlaraffenlande*. Bd. I: *Das Märchen im Griechischen*. Beiträge z. Gesch. d. dtsh. Sprache u. Lit. 5 (Halle 1878); NILSSON 1961, v.a. II 241f. (mit Bezug auf den *Axiochos*).
- 120 MEISTER 1915, 79 verweist auf parallele Vorstellungen zur Heiterkeit im Elysium in Vergils *Aeneis* (VI 715; 747 etc.); zu weiteren Paradies-Topoi siehe Anm. 119.
- 121 Der Terminus *technicus* für den Ehrensitz (προεδρία) in der ersten Reihe im Theater wird hier auf diejenigen im Jenseits übertragen, welche zu Lebzeiten in die Mysterien eingeweiht waren (τοῖς μεμυημένοις); siehe Diog. Laert. VI 39 (mit Bezug auf Diogenes); zum Bild der Prohedria in der Unterwelt siehe außerdem ROHDE 1898, I 313f. Anm. 1. Die Mysterien in der Schilderung des *Axiochos* sind als gute, da religiöse Regeln achtende Menschen zu denken. Auch bei Plutarch (*De aud. poet.* 4 [21F]) zeichnet sich ein solches Bewusstsein ab (siehe auch Anm. 118). Vor allem in der unter dem Namen Plutarchs überlieferten Trostschrift ist die Prohedria der Frommen in den angenehmen Bereichen des Jenseits explizit erwähnt (*Cons. ad Apollon.* c. 34, 120Bf.; dazu DIETERICH 1893, 121f.). Der gute Lebenswandel unter Inspiration eines δαίμων ἀγαθός (371c6) steht nicht im Widerspruch zur Bemerkung, die Mysterien erhielten Ehrensitze im Jenseits. Der Zugang zum Gebiet der Frommen steht also all denen offen, die unter ständigem Bezug auf Götter oder eine göttliche Instanz ein gutes und gottesfürchtiges Leben führten. Zur Frage nach der sittlichen Verfasstheit von Mysterien und ihrem Recht auf einen besonderen Platz im Jenseits siehe CHEVALIER 1915, 103–106. Die besondere Herausstellung von Menschen guter Lebensführung, darunter Mysterien, ist im Gesprächskontext des *Axiochos* sicherlich vorwiegend protreptisch. Ein kritischer Unterton wird jedoch vernehmbar, wenn man sich an die Involvierung des historischen *Axiochos* in den Mysterienfrevel des Jahres 415 v. Chr. erinnert, siehe oben Anm. 12.
- 122 Mit ἐνθάδε (371e2) wird deutlich die Mysterienweihe im Diesseits, mit ἐκεῖσε (371e3) das Jenseits benannt. Zur gut platonischen Verwendung von ἐνθένδε und ἐκεῖσε siehe z.B. Plat. *Phaed.* 117c2; vgl. Eur. *Alc.* 363. Konsequenz ergibt sich daraus mit Blick auf κακείσε (371d6), dass hier von der Mysterienfeier im Jenseits die Rede ist. Die Einweihung in die Mysterien findet zwar im Diesseits statt, wirkt sich aber auf das Leben im Jenseits aus (siehe Anm. 121). Die mit den Mysterien verbundenen Weiherituale werden auch im Jenseits vollzogen, so bereits Euripides, *Heracles furens* 613 und Aris-

- tophanes, *Ranae* 312–459 (Mysten feiern Iakchos-Prozession im Jenseits), dazu DIETRICH 1893, 71f.; NILSSON 1967 I, 673f.; 678 und BURKERT 2011, 436. Auf entsprechende Hinweise auf orphischen Goldplättchen verweist W. BURKERT, *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt* (München 1990) 28.
- 123 Als Verwandte oder Kinder des Himmels und der Erde werden Mysten auf verschiedenen orphischen Goldplättchen bezeichnet (fr. 1,10; 2,6; 12,3; 13,3; 14,3; 16,3; 18,3; 25,8; 29,3 GRAF/JOHNSTON; dass es sich dabei um kein exklusiv griechisches Phänomen handelt, zeigt R. MERKELBACH, „Die goldenen Totenpässe: ägyptisch, orphisch, bakchisch“, *ZPE* 128 [1999] 1–13, v.a. 2; 5; 7, der auf die Parallelen in ägyptischen Totenbüchern hinweist; zur Bedeutung der Mysterienweihe in bezug auf Erwartungen für ein Leben im Jenseits siehe außerdem BURKERT 2011, v.a. 435–439). Mit diesen signalisierte der Tote über seinen Tod hinaus, dass er zu Lebzeiten in einen Mysterienkult eingeweiht worden war. Damit sind im Fall der Goldplättchen i.d.R. orphisch-bakchische Mysterien gemeint. Zur Bedeutung der Dionysos-Figur im eleusinischen Mysterienkontext, der im *Axiochos* anklingt, siehe Anm. 124. Wenn Sokrates im vorliegenden Kontext, in dem vom Zustand der Mysten im Jenseits die Rede ist (371d5–e4), die Verwandtschaft des Axiochos mit den Göttern betont, wird dieser ebenfalls als Myste inszeniert.
- 124 Man wird sich Chevalier (CHEVALIER 1915, 55) anschließen, der in Analogie zu *Axiochos* 368d–e (οἱ δὲ περὶ Θηραμένην καὶ Καλλιξενον) unter der Phrase τοὺς περὶ Ἡρακλέα τε καὶ Διόνυσον Herakles und Dionysos versteht (zu dieser Verwendungsweise v.a. in nachklassischer Zeit siehe ausführlich S. RADT, „Noch einmal Aischylos, Niobe fr. 162 N.Q. (278 M.)“, *ZPE* 38 [1980] [47–58] v.a. 50–56). Die Verbindung des Herakles mit den Mysterien von Eleusis ist bekannt (Eur. *Herc.* 610–613; Diod. IV 26, 1; Apollod. II 122 [= II 5, 12]; ausführlicher dazu J. BOARDMAN, „Herakles, Peisistratos and Eleusis“, *JHS* 95 [1975] 1–12; jetzt vor allem D. COLOMO, „Herakles and the Eleusinian Mysteries: P.Mil.Vogl. I 20, 18–32“, *ZPE* 148 [2004] 87–98). Dass auch Dionysos als in die Mysterien Eingeweihter bezeichnet wird, ist jedoch ungewöhnlich. CHEVALIER 1915, 102f. spricht deshalb von einem Missgeschick, das dem Verfasser des *Axiochos* hier unterlaufen sei. Dionysos spielt im Mysterienkult von Eleusis in seiner Eigenschaft als Iakchos-Dionysos neben Demeter und Persephone eine wichtige Rolle im Ritus (dazu NILSSON 1967, I 599). Der von Sokrates kurz vorher im *Axiochos* im Munde geführte Sophist Prodikos würdigt Dionysos (neben Demeter) als Erfinder von Nützlichem für die Menschen (84 B 5 DK; dazu UTZINGER 2003, 140f.). Hier im *Axiochos* steht Dionysos jedoch weniger als Myste im Fokus, sondern ist vielmehr in seiner Eigenschaft als berühmter Unterweltsgänger (Eur. *Alc.* 357) neben Herakles genannt (Hom. *Il.* VIII 364–369; *Od.* XI 620–626). Zu den komischen Konnotationen gerade dieser beiden mythischen Figuren siehe A. BIERL, *Dionysos und die griechische Tragödie: Politische und „metatheatralische“ Aspekte im Text* (Tübingen 1991) 29f. mit Anm. 14. Damit dienen zwei große mythische Figuren als Exempla: Beide, so heißt es im *Axiochos*, machten sich durch die Einweihung in die Mysterien für ihre Reise in die grause Unterwelt Mut und bereiteten sich entsprechend vor. Es geht auch hier um die Bedeutung von Mysterien als Vorbereitung auf das Jenseits bereits zu Lebzeiten.
- 125 Die eleusinische Göttin ist Demeter (siehe NILSSON 1967, I 469–477; GRAF 1974, 44). Möglicherweise ist das als Abgrenzung zu anderen Mysterien, etwa den Dionysisch-Orphischen, zu sehen (so zumindest CHEVALIER 1915, 100f.). Allerdings werden mit den ‚heiteren Symposien‘ in der Unterwelt (*Ax.* 371d2; siehe Anm. 119) Details erwähnt, die in der *Politeia* Platons explizit mit dem Namen des Orpheus (und des Musaios) verbunden werden (*Rep.* II 363c–d; siehe auch Anm. 123). In jedem Fall werden die hier evozierten eleusinischen Mysterien als repräsentativ für das gesamte Phänomen der Mysterienweihen gelten dürfen, die für das gute Fortleben im Jenseits relevant sind (siehe Anm. 102).

- 126 Erinyen sind Zorn- oder Rachegöttinnen, meist von Ermordeten, die sonst keinen Rächer haben (NILSSON 1967, I 100f.; sämtliche Belege bietet E. WÜST, „Erinys“, *RE Suppl.* VIII [1956] 82–166). Als Wohnort der Erinyen gilt seit Homer die Unterwelt (*Il.* IX 571f.). Dass sie auch dort rächen und strafen, ist seit Aischylos belegt (*Eum.* 273–275; 339f.). In platonischen Jenseitskonzeptionen spielen Erinyen dagegen keine Rolle, sie werden nicht einmal erwähnt. Sie gehören jedoch seit Homer (*Il.* IX 571f.) zum Personal in Unterweltdarstellungen (vgl. Verg. *Aen.* VI) und begegnen bereits auf Linear B-Täfelchen, also bereits in mykenischer Zeit, dazu BURKERT 2011, 75.
- 127 Der Tartaros ist ein mythischer, dunkler, modriger Ort der Unterwelt, der oft als noch tiefer als der Hades unter der Unterwelt gedacht ist (z.B. Hom. *Il.* VIII 13–16; *Il.* XIV 279f.; Verg. *Aen.* VI 548; 552). Zur Frage seiner Verortung siehe Anm. 109. Der Tartaros als Ort jenseitiger Strafe ist seit Homer (*Il.* VIII 13–16: für Götter) und Hesiod (*Theog.* 720–730) bezeugt. In allen drei großen platonischen Jenseitsmythen ist der Tartaros der Unterweltsort für besonders schlimme Verbrecher (*Rep.* X 616a; *Phaed.* 113e; auch *Gorg.* 524a f.). Der Tartaros als ‚höllengleicher‘ Ort ist auch im Jenseits stets vom übrigen Hades separiert, bes. deutlich bei Verg. *Aen.* VI 548–627 durch die Ekphrasis der Sibylle.
- 128 Die Danaiden sind die 50 Töchter des mythischen Königs Danaos, die allein mit Ausnahme der Hypermestra in der Hochzeitsnacht ihre Ehemänner ermorden (Apollod. II 16–21). Dafür sind sie in der Unterwelt dazu verdammt, Wasser in ein Gefäß ohne Boden zu schöpfen. Hier fließen offenbar zwei ursprünglich unabhängige Bilder ineinander: Die Strafe des Wassertragens (und zwar für Männer wie Frauen und altersunabhängig) ist ikonographisch bereits für ein Unterweltsgemälde Polygnots in Delphi (Paus. X 31, 9.11), d.h. für das 5. Jh. v. Chr., bezeugt, wo Nichteingeweihte und Verächter der Mysterien diese Strafe erleiden (H. VON GEISAU, „Danaides“, *KIP* 1 [1979] [1379f.] 1379 verweist auf apulische Vasen des 4. Jh.s v. Chr.). Es existierte aber auch die Vorstellung, dass diejenigen, die zu Lebzeiten nicht geheiratet haben, in der Unterwelt Wasser zu tragen hätten. Für die Verschmelzung beider Vorstellungen (siehe ROHDE 1898, I 326–329; E. R. DODDS, *Plato, Gorgias. A revised text with Introduction and Commentary* [Oxford 1959] 298f.) findet sich ein Hinweis bei Lukrez (Lucr. III 1008–1010), bei dem erfolglose Wasserschöpferinnen beschrieben werden, allem Anschein nach die Danaiden (vgl. Horaz, *carm.* III 11, 26). Philodem, *De morte* (col. 23, 13 HENRY) verweist (zur Tröstung für Kinderlose) auf das Schicksal der Kinder des Danaos in der Unterwelt. Alle genannten Belege sind vermutlich sehr zeitnah zum *Axiochos*. F. BÖMER, *P. Ovidius Naso. Metamorphosen, Kommentar von F. B.* (Heidelberg 1969–1986) 1976, II 158 ad Ov. *Met.* IV 462 (siehe auch Tib. I 3, 79f.) verweist darauf, dass die Danaiden „in der Dichtung der augusteischen Zeit zu den klassischen Büßern der Unterwelt gehören“. Eine explizite Verbindung der Danaiden mit den Wasserschöpferinnen in der Unterwelt lässt sich erst ab dem 1. Jh. n. Chr. in der (frühen) Kaiserzeit häufiger nachweisen, etwa bei Plutarch (*Sap. Conv.* 16 [160B]), Lukian (*Tim.* 18; *Hermot.* 61) und Porphyrios (*De abstin.* III 27). Weitere Belege nennt CHEVALIER 1915, 96.
- 129 Die Bezeichnung der Danaiden als ‚erfolglos‘ (ἀτελείς) ist einerseits ihrer nicht endenden Tätigkeit als Wasserschöpferinnen geschuldet (siehe Anm. 129). Im Kontext der Unterweltsschilderung, direkt im Anschluss an die positiven Konsequenzen für die in Mysterien Eingeweihten, scheint jedoch die ebenfalls geläufige Bedeutung von ἀτελείς als ‚Nichteingeweihte‘ absichtlich anzuklingen (so in Hom. *h. Cer.* 481; Plat. *Phaed.* 248b), siehe auch DIETERICH 1893, 70.
- 130 Der lydische König Tantalos, ein Sohn des Zeus und Vater der Niobe wie des Pelops, gehört seit Homer zu den großen Unterweltsbüßern (*Od.* XI 582–592): Weder ist es ihm vergönnt, vom Wasser zu trinken, in dem er steht (371e6f.), noch von den Früchten zu essen, die über seinem Kopf wachsen. Älter sind wohl die Versionen, nach denen ihm ein über seinem Kopf schwebender Stein jeden Genuss unmöglich macht (Eur. *Or.* 6;

- Plat. *Crat.* 395d; Athen. VII 281b = *Nostoi* fr. 9 DAVIES = *Nostoi* fr. 4 BERNABÉ). Der Grund für Tantalus' Strafe(n) waren seine Versuche, die Götter, mit denen er verkehrte und aß, auf die Probe zu stellen: Als Gast stiehlt er Nektar und Ambrosia von der Göttertafel; als die Götter bei ihm zu Gast sind, setzt er ihnen als Probe seinen Sohn Pelops zum Mahl vor (Pind. *Ol.* 1). Im Werk Platons wird Tantalos insgesamt viermal erwähnt: *Euthyphr.* 11d (Schicksal des Tantalos sprichwörtlich); *Crat.* 395d (Etymologie seines Namens); *Prot.* 315c–d (Vergleich des Prodikos mit Tantalos). Im *Gorgias* (525e) wird die bekannte Trias der Unterweltsbüßer Tantalos, Sisyphos und Tityos genannt (diese bereits bei Homer *Od.* XI 576–600), die im *Axiochos* noch um die Danaiden erweitert ist (siehe Anm. 128). Dieses Quartett findet sich allein noch bei Lukrez (III 978–1010).
- 131 Tityos, Sohn des Zeus, erleidet zur Strafe für seine misslungene Vergewaltigung der Leto fürchterliche Qualen in der Unterwelt: Dem am Boden Gefesselten fressen regelmäßig zwei Geier an der Leber (*Od.* XI 576–581; vgl. Pind. *Pyth.* 4,90). Für die Erwähnung des Tityos bei Platon (*Gorg.* 525e) siehe die vorherige Anm. 130.
- 132 Wie Tantalos und Tityos wird auch Sisyphos, Sohn des Aiolos, bereits in der *Odyssee* als Unterweltsbüßer genannt (*Od.* XI 593–600): Er muß unaufhörlich einen Felsblock einen steilen Abhang hinaufrollen, der regelmäßig kurz vor seinem Ziel herabrollt. Sisyphos wurden seine Schläue und Verschlagenheit zum Verhängnis: Vor allem seine Überlistung des Hades (als er stirbt, verbietet Sisyphos seiner Frau die Totenopfer, und bei Hades erwirkt er sich erneuten Aufenthalt auf der Erde, von dem er jedoch nicht zurückkehrt). Als Leidender in der Unterwelt wird er auch im Jenseitsmythos des *Gorgias* erwähnt (525e), während Sokrates ihn in der *Apologie* (41c) offensichtlich nicht als Frevler auffasst. Umfassend zur Figur des Sisyphos siehe B. SEIDENSTICKER / A. WESSELS, *Sisyphos. Texte von Homer bis Günter Kunert* (Leipzig 2001).
- 133 Die ποίναι sind personifizierte Rachegeister, ähnlich oder auch identisch mit den Erynien (so zuerst bei Aesch. *Eum.* 323, dazu CHEVALIER 1915, S. 94; siehe Aesch. *Ch.* 936. 947; Eur. *Iph. Taur.* 200; Aeschin. I 191; Pol. XXIII 10, 2). Siehe Anm. 126. Als Mutter der Erynien gilt Poine bei Valerius Flaccus (I 796). Bei Plutarch ist Poine die (personifizierte) milde Buße, mitunter bereits zu Lebzeiten geübt (*De sera numinis vindicta* 564E; 565A). Problematisch ist die Assoziation der hier genannten Fackeln der Poinai (372a1–2: λαμπάσιν ἐπιμόνως πυρούμενοι) mit der stoischen Vorstellung von der Ekpyrosis, wie sie CHEVALIER 1915, 94 vermutet: Bildliche Darstellungen von Rachegeöttinnen und Erinnyen mit Fackeln in den Händen sind nämlich in der bildenden Kunst seit dem 4. Jh. v. Chr. bezeugt (siehe LIMC, Bd. 3, 1986, Nr. 4 und 8; auch DIETERICH 1893, 58f.).
- 134 Sokrates beendet die Erzählung des Jenseitsmythos mit dem erneuten Verweis auf seinen Gewährsmann Gobryas.
- 135 Sokrates deutet hier seine Zweifel an einer allzu wörtlichen Auslegung dieses Mythos an (vgl. *Phaed.* 114d1–6), der ja überaus reich an allen erdenklichen bekannten Unterweltstopoi und -bildern ist. Seine Vernunft, hier als λόγος bezeichnet (vgl. dagegen den Wortgebrauch in *Ax.* 371a1: λόγος für μῦθος), widersetzt sich der mythischen Konvention in all ihren Einzelheiten. Ähnlich ziert sich Plutarch (allerdings vor dem Erzählen des Mythos) und betont, er beziehe sich eigentlich lieber auf Argumente (*De sera numinis vindicta* 561B). Im *Axiochos* fasst Sokrates dann die Quintessenz seiner eigenen Überzeugung, gleichsam als Destillat aus dem Mythos, zusammen: Die Seele ist unsterblich; sowie sie den Körper verlassen hat, ist sie frei von Schmerz.
- 136 Hier zitiert der Sokrates des *Axiochos* wörtlich den Sokrates des Platonischen *Phaidros* (*Phaedr.* 245c5: ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος; *Ax.* 372a5f.: ψυχὴ ἅπασα ἀθάνατος). Während der Platonische Sokrates damit jedoch seinen großen Mythos vom Seelenspann einleitend eröffnet, beschließt der Sokrates des *Axiochos* damit den soeben referierten Mythos.
- 137 Während Sokrates soeben (*Ax.* 372a4f.) leise Zweifel am Mythos, an dessen Präsentation zentraler philosophischer Gedanken geäußert hat, fühlt sich *Axiochos* sowohl

- durch den ‚himmlischen Logos‘ (οὐράνιος λόγος) des Sokrates (369e3) als auch durch den Mythos (eingeführt als ἕτερος λόγος, 371a1) überzeugt. Menschen wie Axiochos brauchen eben Mythen. Dass der himmlische Logos von Axiochos als solcher bezeichnet wird, hat damit zu tun, dass Sokrates ab 370b die Betrachtung des Himmels bzw. der Natur für seine Argumentation von der Unsterblichkeit der Seele einsetzt.
- 138 Die griechische Wendung ἀναριθμήσομαι τὰ λεχθέντα (wörtl.: „Punkt für Punkt alles, was gesagt wurde, der Reihe nach aufzählen“) beschreibt die Methode des Wiederholens und Memorierens zentraler (philosophischer) Sentenzen und Lehrsätze, wie sie v.a. aus der Epikureischen Hairesis bekannt ist (vgl. z.B. Epikurs *Kyriai Doxai* etc.). Es geht dabei um die innere Aneignung zentraler philosophischer Gedanken in kondensierter Form, die man in jeder Situation des Lebens auswendig parat haben und entsprechend präpariert sein soll; dazu umfassend ERLER 1994, 48–51.
- 139 Axiochos bestellt Sokrates wieder für den Nachmittag ein. Zuvor will er allein alles noch einmal Revue passieren lassen, die wichtigen Gedanken verinnerlichen: Das muss dann wohl über Mittag der Fall sein. Daraus kann man schließen, dass das Kleinias Sokrates am Morgen suchen geht, das Gespräch zwischen Sokrates und Axiochos in dessen Haus am Vormittag stattfindet und dass der Jenseitsmythos von Sokrates am Mittag erzählt wird. Der Mittag gilt im griechischen Kulturraum seit alters als eine Art Geisterstunde; zahlreiche Mythen schildern Begegnungen mit Göttern und göttlichen Wesen just am Mittag, aber auch Hadesfahrten und Jenseitsvisionen werden vielfach mit der Mittagszeit verbunden, dazu MÄNNLEIN-ROBERT 2012.
- 140 Der erneute Verweis des Sokrates auf seinen Spaziergang in Richtung Kynosarges, mit dem er zu Beginn den erzählten Dialog eröffnete (*Ax.* 364a1), beschreibt eine Ringkomposition und schließt den Dialog an eben dem Punkt ab, an dem er begann. Der *Axiochos* beginnt mit einer detaillierten, szenisch-dramatischen, dialogischen Eingangsszene und endet ebenfalls szenisch-dramatisch. Zu den Ortsangaben siehe Anm. 1.





I. Demiai-Tor	160. Delphinion	236. Straße nach Acharnai
II. Piräisches Tor	176. Staatsgräber	237. Straße nach Eleusis
III. Heiliges Tor	181. Palladion	239. Hellenistisches Gebäude
IV. Dipylon	182. Kodros-Heiligtum	240. Heros Iatros
V. Eriai-Tor	184. Dionysion ἐν Ἀμύραϊς	241. Altar des Zeus Phratris
VI. Acharnisches Tor	185. Taurea-Palästra	und der Athen Phratra
VII. Nordost-Tor	186. Lysikrates-Denkmal	242. Heiligtum des Herakles
VIII. Diochares-Tor	189. Pythion	243. Eubouliides-Monument
IX. Hippades-Tor	192. Kynosarges	244. Artemis Aristoboule
X. Diomenisches Tor	198. Stadion	245. Poros-Bau
XI. Itonisches Tor	202. Lykeion	246. Grabbezirk
XII. Halade- Tor	206. Gärten des Theophrast	247. Lesche
XIII. Süd-Tor	214. Eridanos	248. Herakles Alexikakos
XIV. Dipylon über den Toren	215. Ilissos	249. Amyneion
XV. Meltisches Tor	217. Areopag	250. Brunnenhaus
14. Eleusionion	218. Kolonos Agoraios	251. Pryx
15. Prytaneion	219. Nymphenhügel	252. Diateichisma
148. Heiligtum der Nymphe	220. Mouseion	253. Naiskos
151. Artemis Agrotora	222. Ardettos	254. Grabbezirk nordwestlich
152. Metroon in Agrai	223. Lykabettos	von Tor XIII
158. Olympieion	229. Straße nach Phaleron	255. Grabbezirk bei Tor XIII
159. Kronos und Rhea	235. Straße in der Mesogaia	256. Klassisches Haus