

DIE SCHRIFT *ÜBER DEN SCHLAF* DES KLEARCHOS VON SOLOI*

Die Fragmente der Schrift *Περὶ ὕπνου* des Klearchos sind von ganz besonderem Interesse, denn sie lassen nicht nur Züge seiner Anschauung über die Seele erkennen, sondern sie zeugen auch von der Beschäftigung des Peripatos mit parapsychischen Phänomenen und führen interessante Tendenzen der hellenistischen Literatur vor Augen. Zudem liefern sie ein wichtiges Zeugnis darüber, welche Kenntnisse die Griechen in der frühen hellenistischen Zeit über die Juden hatten. Zu der Schrift sind hauptsächlich die fr. 6, 7 und 8 der Ausgabe von F. Wehrli (1969a) heranzuziehen, denn das kurze Zitat (fr. 5) aus den *Stromata* des Klemens von Alexandrien ist lediglich ein Testimonium, das den Inhalt von fr. 6 voraussetzt, während das fr. 10 sich zwar auf die Seele bezieht, sein Bezug zu *Περὶ ὕπνου* aber nicht nachzuweisen ist. Außerdem lässt sich im letzteren Fall überhaupt nicht sagen, was genau Klearchos und was Dikaiarchos zuzuweisen ist.¹ Beim fr. 9 handelt es sich schließlich nicht um ein Klearchos-Fragment.² Bevor man allerdings auf die

*) Ich danke der Kollegin Dr. Maria Vasiloudi für die Durchsicht meines Manuskripts.

1) Der Inhalt von fr. 10 Wehrli aus Gellius' *Noctes Atticae* 4,11,14 (vgl. Dikaiarchos fr. 36 = 42 Mirhady) über die Verkörperungen des Pythagoras bestätigt – wenn es sich nicht lediglich um einen Fehler handelt – einfach das, was man ohnehin über Klearchos vermutet hätte: sein besonderes Interesse für Pythagoras und den mit ihm verbundenen Glauben an die Reinkarnation. Im Gegensatz zu Dikaiarchos, bei dem es sich sehr wohl um eine „parodirende Umbiegung“ (Rohde [1910] II 418) der Fabelei des Herakleides handeln kann, war bei Klearchos alles ernst gemeint. Es ist im Übrigen das Verdienst von J. Bernays (1858) 190–1 (= Zwei Abhandlungen, 90–2, vgl. [1866] 110 f. u. 187), dass er fr. 7 ans Licht gebracht hat, sowie von E. Rohde (RhM 32, 1877, 334 f. = Kl. Schr. II 179 f.), dass er das Gleiche für das fr. 8 getan hat. Über die Echtheit des Dialogs, die in der Vergangenheit von Jonsius und Meiners in Abrede gestellt wurde, braucht man nicht weiter zu diskutieren; siehe hierzu schon Lobeck, *Aglaophamus*, 944 Anm. d; Verraert (1828) 72–6, 117–25; Bernays (1866) 187.

2) Wehrli schreibt dieses Fragment sowohl Klearchos als auch Dikaiarchos (fr. 12c) zu! Taifakos (2008) führt zwar das Fragment unter der Schrift *Περὶ ὕπνου* (F*7) an, aber er bezeichnet es richtig als „fragmentum falsum“ und führt quellen-

Diskussion über die Schrift als Ganzes eingeht, scheint es angebracht zu sein, die einzelnen Fragmente ausführlich zu erörtern.

Fr. 6

ὅτι δὲ οὐ μόνον ἠπίσταντο τοὺς Ἰουδαίους, ἀλλὰ καὶ ἐθαύμαζον ὅσοις αὐτῶν ἐντύχοιεν οὐχ οἱ φαυλότατοι τῶν Ἑλλήνων, ἀλλ' οἱ ἐπὶ σοφία μάλιστα τεθναμασμένοι, ῥάδιον γῶναι. Κλέαρχος γὰρ ὁ Ἀριστοτέλους ἄν μαθητῆς καὶ τῶν ἐκ τοῦ Περιπάτου φιλοσόφων οὐδενὸς δεύτερος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ ὕπνου βιβλίου φησὶν Ἀριστοτέλην τὸν διδάσκαλον αὐτοῦ περὶ τινος ἀνδρὸς Ἰουδαίου ταῦτα ἱστορεῖν, αὐτῷ τε τὸν λόγον Ἀριστοτέλει ἀνατίθησι (Euseb. : παρατιθεῖς Iosephi codd.). ἐστὶ δ' οὕτω γεγραμμένον·

Ἀλλὰ τὰ μὲν πολλὰ μακρὸν ἂν εἴη λέγειν, ὅσα δ' ἔχει τῶν ἐκείνου θαυμασιότητά τινα καὶ φιλοσοφίαν, ὁμοίως διελεῖν οὐ χεῖρον. “σαφῶς δ' ἴσθι”, εἶπεν, “Ὑπεροχίδη, [θαυμαστὸν del. Naber] ὄνειροις ἴσα σοι δόξω λέγειν.” καὶ ὁ Ὑπεροχίδης εὐλαβούμενος: “δι' αὐτὸ γάρ”, ἔφη, “τοῦτο καὶ ζητοῦμεν ἀκούσαι πάντες.” “οὐκοῦν”, εἶπεν ὁ Ἀριστοτέλης, “κατὰ τὸ τῶν ῥητορικῶν παράγγελμα τὸ γένος αὐτοῦ πρώτον διέλθωμεν, ἵνα μὴ ἀπειθῶμεν τοῖς τῶν ἀπαγγελιῶν διδασκάλοις.” “λέγε”, εἶπεν ὁ Ὑπεροχίδης, “οὕτως εἰ (Euseb. : εἴ τί σοι Iosephi codd.) δοκεῖ.” “κάκεινος τοίνυν τὸ μὲν γένος ἦν Ἰουδαῖος ἐκ τῆς Κοίλης Συρίας, οὗτοι δ' εἰσὶν ἀπόγονοι τῶν ἐν Ἰνδοῖς φιλοσόφων. καλοῦνται δέ, ὡς φασιν, οἱ φιλόσοφοι παρὰ μὲν Ἰνδοῖς Καλανοί, παρὰ δὲ Σύροις Ἰουδαῖοι, τοῦνομα λαβόντες ἀπὸ τοῦ τόπου. προσαγορεύεται γὰρ ὄν κατοικοῦσι τόπον Ἰουδαία. τὸ δὲ τῆς πόλεως αὐτῶν ὄνομα πάνυ σκολιόν ἐστιν· Ἰερουσαλήμη γὰρ αὐτὴν καλοῦσιν. οὗτος οὖν ὁ ἀνθρώπος ἐπιξενούμενός τε πολλοῖς κάκ τῶν ἀνω τόπων εἰς τοὺς ἐπιθαλαττίους ὑποκαταβαίνων Ἑλληνικὸς ἦν οὐ τῇ διαλέκτῳ μόνον ἀλλὰ καὶ τῇ ψυχῇ. καὶ τότε διατριβόντων ἡμῶν περὶ τὴν Ἀσίαν παραβαλὼν εἰς τοὺς αὐτοὺς τόπους ἀνθρώπος ἐντυγχάνει ἡμῖν τε καὶ τισιν ἑτέροις τῶν σχολαστικῶν πειρώμενος αὐτῶν τῆς σοφίας, ὡς δὲ πολλοῖς τῶν ἐν παιδείᾳ συνφκείωτο, παρεδίδου τι μᾶλλον ἢ εἶχεν.”

ταῦτ' εἶρηκεν ὁ Ἀριστοτέλης παρὰ τῷ Κλέαρχῳ, καὶ προσέτι πολλὴν καὶ θαυμάσιον καρτερίαν τοῦ Ἰουδαίου ἀνδρὸς ἐν τῇ διαίτῃ καὶ σφωροσύνῃ διεξιῶν. ἔνεστι δὲ τοῖς βουλομένοις ἐξ αὐτοῦ τὸ πλέον γῶναι τοῦ βιβλίου. φυλάττομαι γὰρ ἐγὼ {τὰ del. Niese} πλείω τῶν ἱκανῶν παρατίθεσθαι. Κλέαρχος μὲν οὖν ἐν παρεκβάσει ταῦτ' εἶρηκεν – τὸ γὰρ προκείμενον αὐτῷ ἦν {καθ' del. Hudson} ἕτερον – οὕτως ἡμῶν μνημονεύσας.

kritische und inhaltliche Argumente für seine Auffassung im Kommentar (S. 242–3) an. Der Fall ist so klar, dass es sich erübrigt, hier auf weitere Argumente einzugehen.

Der Klearchos-Text wird bei Josephus in der Schrift *Gegen Apion* (1,22 §175, cf. Euseb. Praep. Evang. 9,5,2–7) als Beweis dafür zitiert, dass die Griechen seit der Zeit des Aristoteles mit Juden vertraut waren und dass sie ihre Bewunderung für die Juden bei gegebenem Anlass zum Ausdruck brachten. Es geht um ein wörtliches Zitat, dessen Anfang und Ende Josephus ausdrücklich markiert (ἐστὶ δὲ οὕτω γεγραμμένον – ταῦτ' εἴρηκεν ὁ Ἀριστοτέλης παρὰ τῷ Κλεάρχῳ). Aus dem Text selbst geht hervor, dass es sich um einen Dialog handelte: Aristoteles, der berühmte Philosoph, spricht im Fragment zu jemandem, der Hyperochides heißt, während man sich noch weitere Personen als anwesend vorzustellen hat (vgl. die Worte des Hyperochides: ζητοῦμεν ἀκοῦσαι πάντες). Der Ort des Gesprächs zwischen Aristoteles und dem Juden dürfte Kleinasien sein (vgl. die Worte des Aristoteles: τότε διατριβόντων ἡμῶν περὶ τὴν Ἀσίαν), sehr wahrscheinlich Assos, wo sich Aristoteles bekanntlich nach dem Tod Platons während der Jahre 347–345/4 v. Chr. aufhielt.³ Eine ausdrückliche Ortsangabe fehlt jedoch.⁴

Wenn Aristoteles am Anfang seiner Erzählung sagt, er werde den Vorschriften der Rhetoriklehrer folgen und mit dem Geschlecht des Juden beginnen, ἵνα μὴ ἀπειθῶμεν τοῖς τῶν ἀπαγγελιῶν διδασκάλοις, so sollte man seine Worte als humorvollen Übergang zu seiner längeren Erzählung im Dialog verstehen. Humor und Selbstironie dieser Art sind aus den sokratischen Dialogen Platons hinlänglich bekannt und müssen auch in den Dialogen des Klearchos nicht befremden. Damit sollte zugleich gezeigt werden, dass Aristoteles sich im Gespräch mit dem Weisen aus dem Orient nicht als geschwätziger Philosoph zeigt, wie man ihm hätte vorwerfen können.⁵

3) Jaeger (1938) 131; A.-H. Chroust, Aristotle's Sojourn in Assos, *Historia* 21 (1972) 170–6.

4) Auch der Name des Dialogpartners gibt keinen eindeutigen Aufschluss: Ὑπεροχίδης ist nicht nur athenisch, wie Gutschmid (1893) 581 zu glauben scheint. Der Name kommt z. B. auch in Rhodos, Euböia und Kreta vor; siehe P. M. Fraser / E. Matthews, *A Lexicon of Greek Personal Names*, I, Oxford 1987, s. v. Sehr wahrscheinlich hat Klearchos diesen nicht sehr verbreiteten Namen aus Homer entlehnt, vgl. *Il.* 11,673 (ἐσθλὸν Ὑπεροχίδην).

5) Man vgl. die Worte des Kalanos in seinem fiktiven Brief an Alexander (Philo Quod omnis probus liber sit 96 = Hercher, *Epist. Gr.* p. 192): Ἑλλήνων δὲ φιλοσόφοις οὐκ ἐξομοιοῦμεθα, ὅσοι αὐτῶν εἰς πανήγυριν λόγους ἐμελέτησαν, ἀλλὰ λόγοις ἔργα παρ' ἡμῖν ἀκόλουθα κτλ. Ganz ähnlich äußert sich Kalanos in Athenaeus *Mech. De machinis* 5.

Das Zusammentreffen des Aristoteles mit dem weisen Juden, d. h. eines griechischen Philosophen mit einem Weisen aus dem Orient, ist nicht ohne Parallelen: Aristoxenos lässt ebenfalls in einer seiner Schriften Sokrates mit einem weisen Inder in Athen zusammentreffen und diskutieren (fr. 53).⁶ Von der Begegnung des Sokrates mit einem Mager (namens Zoroastres?) wird ferner im pseudoaristotelischen *Magikos* berichtet.⁷ Herakleides Pontikos berichtet in seinem *Zoroastres* (fr. 139 Schütrumpf) über die Unterhaltungen eines Magers mit Griechen am Hofe Gelons in Syrakus. Der *Akicharos* des Theophrast (1,273 FHSG = D. L. 5,50) gehört offensichtlich zur gleichen Kategorie.⁸ Im pseudoplatonischen *Axiuchos*, in dem von Tod und Unsterblichkeit die Rede ist, berichtet ebenfalls Sokrates von dem, was ihm ein persischer Mager namens Gobryes (371a) gesagt haben soll. Schließlich erzählt auch Onesikritos in seinem Werk über die Erziehung Alexanders des Großen (FGrHist 134 F 17b), wie der indische Weise Dandamis bei einem Gespräch mit ihm seine Meinung über Sokrates, Pythagoras und Diogenes dargelegt hat. Das alles zeigt, wie beliebt das Motiv des Gesprächs mit einem Weisen aus dem Orient war und welches Interesse es für die altorientalische Weisheit in der Akademie und im Peripatos gab. Wenn der Jude hier die *σχολαστικὸς* fragt, um auf diese Weise ihre Weisheit zu prüfen, darf man demnach annehmen, dass es sich bei der Befragung um einen *Topos* handelt.⁹

6) Vgl. Hirzel (1895) I 335 Anm. 1: „Uebrigens erscheint das Zusammentreffen des Inders mit Sokrates um so mehr als ein Seitenstück zu demjenigen des Aristoteles mit dem Juden, weil Klearch in diesem Juden nur einen Abkömmling der indischen Philosophen sah.“

7) Dazu siehe Rose (1863) 50–3; Kerschensteiner (1945) 210. Nach J. B. Rives, *Aristotle, Antisthenes and the Magikos*, *RhM* 147 (2004) 36–54, handelt es sich beim *Magikos* um eine Rede (des Antisthenes von Rhodos? – die Frage der Verfasserschaft bleibt offen). Zum angeblichen Besuch von Magern bei Platon siehe Anon. *Proleg.* in *Plat. philos.* 6 Westerink.

8) Dazu siehe ausführlich I. Konstantakos, *Ακίχαρος. Ἡ διήγησι τοῦ Ἀκικάρστος ἄρχαία Ἑλλάδα*, II, Athen 2008, 225–70, bes. 248 ff.

9) Vgl. z. B. Appian. *Bell. civ.* 2,21,154 (τὰ μὲν Ἰνδῶν Ἀλέξανδρος ἐξετάζων τοὺς Βραχμῶνας); Philo, *Vita Mos.* 2,33 (ὁ μὲν γὰρ ἀπειριῶτο τῆς ἐκάστου σοφίας). Zu diesem Punkt siehe Festugière (1971) 185 Anm. 6. Zum fiktionalen Charakter der ganzen Geschichte bei Klearchos siehe auch U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, II, Berlin 1932, 256 Anm. Labhardt (1881) 21 f. weist zu Recht auf den Eindruck hin, den die jüngste Begegnung der Griechen mit den indischen Weisen nach dem Feldzug Alexanders des Großen hinterlassen haben

Außerordentlich interessant wird dieses Fragment schon dadurch, dass es einen ungewöhnlichen Einblick in die Kenntnisse des Klearchos und damit vielleicht der Griechen seiner Zeit über die Juden erlaubt. Der Name Κοίλη Συρία findet sich schon im *Periplus* (§104) des Skylax aus Karyanda und dann bei Ktesias (FGrHist 688 F 1b) als Bezeichnung für das ganze Syrien und Palästina. Aber hier steht er, wie bei Theophrast (Hist. plant. 2,6,2), nach dem Sprachgebrauch der hellenistischen Zeit in der eingeschränkten Bedeutung, nach der der Norden Syriens ausgeschlossen wird.¹⁰ Der Provinzname Ἰουδαία war ferner schon zu Beginn der hellenistischen Zeit der offizielle Name für das Land.¹¹ Klearchos vermittelt aber den Eindruck, dass der Name nicht sehr bekannt war (προσαγορεύεται γὰρ ὃν κατοικοῦσι τόπον Ἰουδαία).¹² Es ist bemerkenswert, dass sein Zeitgenosse Megasthenes in seinen *Indika* (FGrHist 737 F 8) nur von Συρία spricht. Die merkwürdige Namensform Ἱερουσαλήμη kommt nur hier in der griechischen Literatur vor, sie soll aber richtig überliefert sein.¹³ Es ist auffällig, dass Hekataios von Abdera, der sein Werk *Über die Hyperboreer* vor der klearchischen Schrift verfasst haben soll, die dem Griechischen volksetymologisch angepasste Form Ἱεροσόλυμα erwähnt (FGrHist 264 F*6.21 §197). Es wäre also nicht sehr gewagt zu schließen, dass Klearchos den hebräischen Namen wahrscheinlich

soll. Interessant, auch wenn nicht ganz zutreffend, sind die Ausführungen von Radin (1915) 85 und 383 Anm. 18, der den Juden bei Klearchos mit Voltaires *Ingénu* oder Candide vergleicht und an die Entdeckung der „noble savages“ im 18. Jh. erinnert.

10) Zur Herkunft und Bedeutungsgeschichte des Namens siehe E. Schwartz, *Philologus* 86 (1931) 373 ff. und 87 (1932) 261 ff. (= *Gesamm. Schr.* II 240 ff. und 270 ff.); Stern (1974) 14 mit weiterer Literatur.

11) Dazu siehe G. Hölscher, *Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit*, Berlin 1903, 76; Stern (1974) 51.

12) Der Eindruck mag nicht falsch sein, auch wenn der Name bei Xenokrates (fr. 81 Parente) oder Hekataios von Abdera (FGrHist 264 F6*) vorkommt. Zu den Kenntnissen griechischer Autoren der hellenistischen Zeit über die Juden siehe den guten Überblick bei Engels (2004) 867–69.

13) Hierzu siehe Gutschmid (1893) 584, der zu dem Schluss kommt, in Ἱερουσαλήμην sei „sicher die ächte Lesart Klearchs erhalten“. Zur Interpretatio graeca des Namens, die „schon gegen Ende des 4. Jh.s in jüdisch-hellenistischen Kreisen“ erscheint, siehe M. Hengel, *Jerusalem als jüdische und hellenistische Stadt*, in: B. Funk (Hrsg.), *Hellenismus. Akten des Internationalen Hellenismus-Kolloquiums 9–14 März 1994 in Berlin, Tübingen 1996*, 271 ff.

nicht aus einer literarischen, sondern aus einer mündlichen Quelle kannte.¹⁴

Merkwürdig ist ebenfalls der Gebrauch des Namens Καλανοί für die indischen Brahmanen oder Gymnosophisten.¹⁵ Jemandem, der Megasthenes gelesen hätte, wären die Namen Βραχμῶνοι und Σαρμῶναι für die indischen Philosophen bekannt gewesen. Klearchos benutzt stattdessen als Apellativum ein Wort, das im Plural und in dieser Bedeutung sonst nicht vorkommt. Der bekannte brahmanische Büsser Κάλανος, der zum Gefolge Alexanders gehörte und Aufsehen durch seinen spektakulären Freitod auf dem Scheiterhaufen erregte, war ihm gewiss bekannt.¹⁶ Man könnte hier eine willkürliche Neubildung des Klearchos annehmen. Aber er ergänzt vorher „wie man sagt“ (ὡς φασιν). Es muss also jemand vor ihm etwas Ähnliches behauptet haben. Aber wer? Und wie lässt sich die Nachricht der *Suda* erklären, wonach die Inder jeden Weisen Kalanos nannten?¹⁷ Oder die Angabe des Plutarch (Alex. 65,5), wonach der wahre Name des Kalanos Sphines gewesen sei? Ein Fragment des Chares aus Mytilene (FGrHist 125 F 19 a + b) weist darauf hin, dass die Nachricht der *Suda* vermutlich auf diesen Historiker der Zeit Alexanders zurückgeht.¹⁸ Chares dürfte also einer derjenigen gewesen sein, die Klearchos mit den Worten ὡς φασιν gemeint hat.

Erstaunen erregt ferner, dass Klearchos die Juden als eine philosophische Kaste bei den Syrern darstellt, die aus den indischen Kalanoi (d. h. den Gymnosophisten) stammt. Da nun aber die Gymnosophisten Nachkommen der persischen Mager gewesen

14) Vgl. Hengel (1969) 469; ferner Jaeger (1938) 131: „Clearchus himself must, of course, have met such hellenized Jews on Cyprus where many Jews had their residence [...]“. Zu den Juden in Kleinasien und Zypern siehe Engels (2004) 872–73.

15) Zum Sprachgebrauch siehe Karttunen (1997) 56 ff.; vgl. A. Dihle, Indische Philosophen bei Clemens Alexandrinus [1963], in: ders., Antike u. Orient, Heidelberg 1984, 78 ff.

16) Zu Kalanos siehe W. Kroll, RE X 2 (1919) 1544–6; Berve (1926) Nr. 396.

17) *Suda* κ 203: Κάλανος, Ἰνδός, ἐκ τῶν Βραχμῶνων. οὗτω δὲ πάντα σοφὸν οἱ Ἰνδοὶ προσαγορεύουσιν. ἐπὶ τούτῳ δὲ Ἀλέξανδρος ὁ Μακεδών, ἐπειδὴ ἐτελεύτησε παρόντος αὐτοῦ ἐν Ἰνδία, ἐπιτάφιον ἀγῶνα συντελέσας, καὶ ἀκρατοπότηας ἀμιλληθῆναι παρεσκεύασε διὰ τὴν παρ' Ἰνδοῖς φιλοῖναιαν. οὗτος ἀπόκρισιν ἔδωκεν Ἀλεξάνδρῳ πρὸς πᾶσαν ἐρώτησιν εὐστοχόν.

18) Genau wie in der *Suda* werden bei Chares die Leichenspiele am Grab des Kalanos sowie – viel wichtiger – der ἀκρατοποσίας ἀγῶν erwähnt.

seien, wie es ausdrücklich in der Schrift *Über die Erziehung* heißt (fr. 13: καὶ τοὺς Γυμνοσοφιστὰς ἀπογόνους εἶναι τῶν Μάγων), geht daraus folgerichtig hervor, dass auch die Juden letztlich den persischen Magern entstammen. Das zeigt, welch ungenaues Bild sich die Griechen noch zu dieser Zeit von den Juden machten. Denn nicht nur Klearchos hatte eine solche Vorstellung von den Juden. Theophrast (De pietate, 584A §26.1–2 FHSG) soll sie ebenfalls als einen philosophischen Stamm (ἅτε φιλόσοφοι τὸ γένος ὄντες) und als einen Teil der Syrer (Σύρων, ὧν μὲν Ἰουδαῖοι) betrachtet haben.¹⁹ In der Auffassung der Juden als einem philosophischen Stamm folgte also Klearchos sehr wahrscheinlich einer peripatetischen Tradition. Megasthenes soll ferner die Lehre der älteren griechischen Philosophen einerseits mit derjenigen „der Brahmanen bei den Indern“ und andererseits mit derjenigen „der sogenannten Juden in Syrien“ verglichen haben.²⁰ Dieser Vorstellung von den Juden lag wahrscheinlich die Deutung des jüdischen Monotheismus, in dem jegliche Darstellung des Gottes auf Bildern fehlt, als einer Philosophie zugrunde.²¹ Der Vergleich wiederum der Juden mit den Brahmanen erscheint aus einer anderen Perspektive nicht völlig willkürlich oder zumindest nicht unerklärbar: (a) Beide glaubten an ein Fortleben nach dem Tod, (b) folgten strengen Ritualen, und (c) schließlich ähnelte der Name Abrahams dem des Brahma (auch die Namen Ἰουδαῖος und Ἰνδός liegen nicht fern).²²

19) Interessanterweise wurden im pseudoaristotelischen *Magikos* (fr. 35 R³ = D. L. 1,1) die Mager, die Chaldäer, die Gymnosophisten, die Druiden und die Semnotheen als Philosophen unter den Barbaren dargestellt. Bernays (1866) 111 war der Ansicht, „dass in den peripatetischen Kreisen sich der Glaube festgesetzt hatte, die Juden seien die gelehrte und priesterliche Kaste der Syrer, wie die Brahmanen es bei den Indern sind“. Einwände gegen seine Interpretation äußert Jaeger (1938) 134 ff. Sowohl die Kritik Jaegers an Bernays' Interpretation als auch sein Schluss, Urheber des Vergleiches der Juden mit den Brahmanen sei Megasthenes gewesen, so dass auch der Dialog des Klearchos nach dem Erscheinen der *Indika* geschrieben worden sei, sind nicht stichhaltig. Wie oben bemerkt wurde, scheint Klearchos im Falle der geographischen Bezeichnung Κοίλη Συρία mit Megasthenes nicht übereinzustimmen. Er verwendet ferner nicht das Wort βραχμῶνοι, wie Megasthenes, sondern γυμνοσοφισταί. Darüber hinaus vertrat Megasthenes eine durchaus negative Haltung Kalanos gegenüber (FGrHist 715 F 34), die aber Klearchos augenscheinlich nicht teilte.

20) Megasthenes FGrHist 715 F 3: ἅπαντα μέντοι τὰ περὶ φύσεως εἰρημένα παρὰ τοῖς ἀρχαίοις λέγεται καὶ παρὰ τοῖς ἔξω τῆς Ἑλλάδος φιλοσοφοῦσι, τὰ μὲν παρ' Ἰνδοῖς ὑπὸ τῶν Βραχμῶνων, τὰ δὲ ἐν τῇ Συρίᾳ ὑπὸ τῶν καλουμένων Ἰουδαίων.

21) Jaeger (1938) 140.

22) Dazu siehe Gutschmid (1893) 583.

Diese Analogie änderte vielleicht Klearchos zu einer Kausalität, indem er die einen als Nachkommen der anderen erscheinen ließ.²³

Freilich wirft der Abbruch des Fragments einige Fragen auf. Josephus hatte ja am Anfang verkündet, es sei leicht zu zeigen, dass die in Bezug auf ihre Weisheit berühmtesten Griechen Juden bewundert hätten, denen sie begegnet seien. Darauf folgt das Zitat, in dem Aristoteles sagt, er werde von jenem Juden (der Name selbst wird nicht genannt) das erwähnen, was von seiner „Bewunderungswürdigkeit“ (θαυμασιότης) und „Liebe zur Weisheit“ (φιλοσοφία) zeugt. Aristoteles spricht dann vom Herkunftsort des Juden und kommt anschließend auf diesen in jeder Hinsicht „griechischen“ Juden sowie auf die Umstände ihrer Begegnung zurück. Josephus bricht jedoch an diesem Punkt plötzlich das Zitat ab, indem er sagt, Aristoteles habe auch sein großes und bewundernswertes Aushaltenkönnen und seine Mäßigkeit²⁴ behandelt. Worin zeigten sich aber die Tugenden, die Aristoteles bewundert und gelobt hat? Das sagt Josephus nicht. Er ergänzt einfach: ἔνεστι δὲ τοῖς βουλομένοις ἐξ αὐτοῦ τὸ πλεόν γινῶναι τοῦ βιβλίου. φυλάττομαι γὰρ ἐγὼ τὰ πλείω τῶν ικανῶν παρατίθεσθαι.

Der Abbruch sowie die Worte des Josephus sind in der Tat merkwürdig. Einen rein objektiven Grund für den Abbruch anzunehmen, wie etwa die Abschrift aus einem heidnischen *florilegium*, in dem das Zitat aus irgendwelchen ideologischen Gründen nicht vollständig angeführt wurde,²⁵ verbietet sich schon deswegen, weil die oben zitierten Worte des Josephus selbst sowie die darauf folgenden Sätze (Κλέαρχος μὲν οὖν ἐν παρεκβάσει ταῦτ' εἶρηκεν. τὸ γὰρ προκειμένον αὐτῷ ἦν ἕτερον) unzweifelhaft zeigen, dass Josephus das ganze Werk des Klearchos kannte. Eine andere Erklärung wäre, dass Josephus das Zitat absichtlich an diesem Punkt abbrach, weil das, was danach folgte, seinem pro-jüdischen, apologetischen Zweck widerstrebte. Havet und nach ihm Gutschmid und Lewy haben die Annahme geäußert, der Jude in diesem Fragment sei die gleiche Person wie der Wundermann in fr. 7, der aus dem Mund eines schlafenden Jungen die Seele herausleitet.²⁶ Da nun aber bei

23) Lewy (1938) 220.

24) Vgl. Gutschmid (1893) 587: „Nicht διαίτη und σωφροσύνη sind Correlata, sondern καρτερίαν und σωφροσύνην.“

25) Vgl. Stern (1974) 52.

26) E. Havet, *Mémoire sur la date des écrits de Bérose et de Manéthon*, Paris 1873, 67; Gutschmid (1893) 587 f.; Lewy (1938) 209 f.

den Juden jede Art von Magie gegen die religiösen Vorschriften verstoße (Levit. 19,26: „Ihr sollt nicht Zauberei noch Wahrsagerei treiben“, vgl. Deuteron. 18,10), habe Josephus nur den für die Juden lobenden Teil zitiert, den anstößigen Rest aber dem Leser zum Nachlesen überlassen.

Für diese Annahme sprechen zunächst die Worte des Aristoteles, der von einer *θαυμασιότης* des Juden spricht, und ferner die Tatsache, dass er Hyperochides versichert, was er sagen werde, werde ihm *ὀνειροῖς ἴσα* scheinen. Darüber hinaus lobt Aristoteles ausdrücklich die *φιλοσοφία* des Juden, womit die praktische Weisheit und das innerliche, tiefere Wissen eines Weisen (im traditionellen Sinne) gemeint ist. Diese *θαυμασιότης* und *φιλοσοφία* sollten jedoch irgendwie mit dem Hauptthema des Dialogs in Zusammenhang stehen. Wenn also die Unsterblichkeit der Seele dadurch bewiesen werden sollte, dass sie während des Schlafes vom Körper getrennt wird, dann könnte der weise Jude im Folgenden Aristoteles einen Beleg für diese Grundthese ‚gezeigt‘ haben. Wenn der Jude derselbe wie der Wundermann gewesen wäre, hätte er ihm durch dieses ‚Experiment‘ die These eindrucksvoll beweisen können.²⁷

Wie das Gebet des Nabonid, die Daniel-Erzählungen und das Werk des Artapanos zeigen, lässt sich nicht ausschließen, dass es in der 1. Hälfte des 3. Jh. v. Chr. jüdische Wundermänner gegeben hat.²⁸ Dennoch scheint die Identifizierung des Juden im fr. 6 mit dem Wundermann im fr. 7 nicht sehr plausibel. Der Jude wird ausdrücklich für seine *καρτερία* und *σωφροσύνη* gelobt, worin offensichtlich auch seine „Bewunderungswürdigkeit“ (*θαυμασιότης*) und *φιλοσοφία* besteht. *καρτερία* weist aber bei Aristoteles wie im Allgemeinen auf „Aushaltenkönnen“ und „Standhaftigkeit“ hin.²⁹

27) Zum letzten Punkt siehe besonders Lewy (1938) 220. Zur Bedeutung von *θαυμασιότης* an der vorliegenden Stelle vgl. LSJ s.v. II; zur Auffassung der *φιλοσοφία* in der frühellenistischen Zeit vgl. ausführlich Satlow (2008) 8 ff.

28) Dazu siehe Hengel (1969) 469. Plinius wusste von einer jüdischen Schule der Zauberkunst zu berichten (NH 30,11): *est et alia magices factio a Mose et Ianne et Lotape ac Iudaeis pendens, sed multis milibus ammorum post Zoroastren.*

29) Arist. NE 7,1.1145^a36; 1145^b8; ferner 1150^b1 (*ἀντίκειται δὲ τῷ μὲν ἀκρατεῖ ὁ ἐγκρατής, τῷ δὲ μαλακῷ ὁ καρτερικός: τὸ μὲν γὰρ καρτερεῖν ἐστὶν ἐν τῷ ἀντέχειν, ἢ δ' ἐγκράτεια ἐν τῷ κρατεῖν, ἕτερον δὲ τὸ ἀντέχειν καὶ κρατεῖν, ὡσπερ καὶ τὸ μὴ ἠττάσθαι τοῦ νικᾶν*); Arist. MM 2,6,27 (*ἡ μὲν γὰρ ἐγκράτεια ἐστὶ περὶ ἡδονᾶς καὶ ὁ ἐγκρατής ὁ κρατῶν τῶν ἡδονῶν, ἡ δὲ καρτερία περὶ λύπας: ὁ γὰρ καρτερῶν καὶ ὑπομένων τὰς λύπας, οὗτος καρτερικός ἐστὶν*); Polit. 7,15.1334^a23.

Gerade dieses Aushaltenkönnen würde man von einem Weisen aus dem Orient erwarten, der als Nachkomme der indischen Gymnosophisten bezeichnet wird.³⁰ Letztere wurden eben wegen dieser Eigenschaft bei den Kynikern beliebt. Schließlich kann man ja auch in Zusammenhang mit dem Aushaltenkönnen und den übrigen Eigenschaften der Brahmanen (vor allem der Enthaltung bezüglich der Ernährung) vieles erzählen, was einem ekstatischen Zustand ähnelt und den „Träumen gleicht“.

Fr. 7

ὅτι δὲ καὶ ἐξίεναι τὴν ψυχὴν καὶ εἰσιέναι δυνατόν εἰς τὸ σῶμα δηλοῖ καὶ ὁ παρὰ τῷ Κλεάρχῳ τῇ ψυχουλικῷ ῥάβδῳ χρησάμενος ἐπὶ τοῦ μειρακίου τοῦ καθεύδοντος καὶ πείσας τὸν δαιμόνιον Ἀριστοτέλη, καθάπερ ὁ Κλέαρχος ἐν τοῖς περὶ ὕπνου φησίν, περὶ τῆς ψυχῆς, ὡς ἄρα χωρίζεται τοῦ σώματος καὶ ὡς εἰσεῖσιν εἰς τὸ σῶμα καὶ ὡς χρῆται αὐτῷ οἷον καταγωγῆ, τῇ γὰρ ῥάβδῳ πλήξας τὸν παῖδα τὴν ψυχὴν ἐξεῖλκυσεν καὶ οἷον ἄγων δι' αὐτῆς πόρρω τοῦ σώματος ἀκίνητον ἐνέδειξε τὸ σῶμα καὶ ἀβλαβὲς σφζόμενον ἀναισθητεῖν πρὸς (τὰς πληγὰς τῶν) γναπτόντων (Bernays : προς . . . γραφόντων lacuna 15 litt. codd.) ὅμοιον ἀψύχῳ. ἐκείνην δὲ μεταξὺ διενεχθεῖσαν πόρρω τοῦ σώματος ἐγγύθεν αὐτῆς ἀγομένης πάλιν (διὰ) (suppl. Boyance) τῆς ῥάβδου μετὰ τὴν εἰσοδὸν ἀπαγγέλλειν ἕκαστα. τοιγαροῦν ἐκ τούτων πιστεῦσαι τοὺς τε ἄλλους τῆς τοιαύτης ἱστορίας θεατὰς καὶ τὸν Ἀριστοτέλην χωριστὴν εἶναι τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν. τοῦτο μὲν οὖν ὅπερ λέγω, τὸ τὴν ψυχὴν ἐξίεναι τε δύνασθαι τοῦ σώματος καὶ αὐτῆς εἰσιέναι καὶ ἔμπουν ποτεῖν ὅπερ ἀπελελοῖπει, ταῦτά τε δηλοῖ πάλαι τοῖς ἡγεμόσιν τοῦ Περιπάτου γεγραμμένα, κτλ.

Proklos (In Plat. Remp., II p. 122,22 Kroll) führt das vorliegende Fragment im Zusammenhang mit dem platonischen Er-Mythos an: Als der Pamphylier Er, Sohn des Armenios, am zwölften Tag nach seinem Tod im Kampf auf dem Scheiterhaufen lag, „lebte er wieder auf und berichtete nach seiner Wiederbelebung, was er dort gesehen hatte“ (Resp. 10, 614b8 ἀνεβίω, ἀναβιούς δ' ἔλεγεν ἃ ἐκεῖ

30) Ihre καρτερία war nahezu ein Topos: Arr. Alex. An. 7,2,2 (καὶ ἰδόντι [sc. Alexander d. Gr.] τῶν σοφιστῶν (τῶν) Ἰνδῶν τοὺς γυμνοὺς πόθος ἐγένετο ζυνεῖναι τινα οἱ τῶν ἀνδρῶν τούτων, ὅτι τὴν καρτερίαν αὐτῶν ἐθαύμασε); Lucian. De mort. Peregr. 25 (νῆ Δί', ὅπως τὴν καρτερίαν ἐπιδείξῃται καθάπερ οἱ Βραχυμῶνες); ferner Strab. Geogr. 15,1,63.70. Bar-Kochva (1999) äußert die Meinung, Klearchos habe den Juden in Zusammenhang mit καρτερία und σωφροσύνη eingeführt, um den Gegensatz zu den Kynikern, die sich ebenfalls dieser Tugenden rühmten, hervorzuheben.

ἴδοι). Die Wiederbelebung des Er sei, so Proklos, ein Heraustreten und eine Wiedervereinigung der Seele mit dem Körper; dass die Seele aus dem Körper heraustreten und in ihn wieder eintreten könne, werde auch durch die Erzählung des Klearchos bewiesen. Die danach angeführte Erzählung aus der klearchischen Schrift vermittelt eher den Eindruck eines spiritistischen Experiments, das aber an den Er-Mythos insofern erinnert, als es auf dem gleichen Phänomen beruht: Eine ungenannte Person benutzt den „Seelen heraufziehenden“ (ψυχουλκός) Stab bei einem schlafenden Knaben, um die Seele aus dessen Körper herauszuziehen und sie nach einiger Zeit wieder in ihn zurückzuführen. In dieser Zeit bleibt der Körper ohne Bewusstsein und völlig unempfindlich, wie leblos, während die Seele nach ihrer Rückkehr über „Einzelnes“ erzählen kann. Somit wird allen, d. h. Aristoteles und den übrigen Zuschauern, bewiesen, dass die Seele vom Körper getrennt werden kann.

Die *ράβδος* ist hier ein „hinweisend-berührender“ Stab, der an denjenigen erinnert, den Hermes in der zweiten homerischen Nekyia benutzt, als er die ermordeten Freier in die Unterwelt führt.³¹ Er ist demjenigen ähnlich, den man in der weißfarbigen Jenaer Grablekythos mit Hermes Psychopompos sieht.³² Eine Geste des Aufrufens mit einem solchen Stab scheint in nekromantischen Handlungen üblich gewesen zu sein. Auch das Verbum *πλήττω* (hier = ‚berühren‘) wird, wie auch *ἄπτομαι*, *ράπιζω*, *καθικνέομαι* bei ähnlichen Fällen, terminologisch gebraucht.³³ Das junge Alter des Schlafenden ist bei einem solchen Akt nicht zufällig.³⁴ Den schlafenden Knaben hat man

31) Od. 24,1 ff.: Ἑρμῆς δὲ ψυχὰς Κυλλήνιος ἐξεκαλείτο / ἀνδρῶν μνηστήρων ἔχε δὲ *ράβδον* μετὰ χερσὶ / καλὴν χρυσεῖην, τῇ τ' ἀνδρῶν ὄμματα θέλγει, / ὧν ἐδέλει, τοὺς δ' αὐτὲ καὶ ὑπνώοντας ἐγείρει / τῇ ῥ' ἄγε κινήσας, ταὶ δὲ τρίζουσαι ἔποντο. Dazu siehe de Waele (1927) 57 ff.; ders., RE III A2 (1929) 1914–5 (wo allerdings ein bedeutender Fehler zu verzeichnen ist: An unserer Stelle handelt es sich nicht um einen „Leichnam“, wie es in Sp. 1915 heißt); Méautis (1929) 227–9. W. Burkert, *Γόνος*: Zum griechischen ‚Schamanismus‘, RhM 105 (1962) 46 (= Kl. Schr. III 181 f.), setzt unsere ungenannte Person offensichtlich einem Schamanen gleich, der einfach praktiziere, was der Mythos schildere, der wiederum nicht mehr als eine „Projektion der tatsächlichen Praxis eines γόνος, eines seelengeleitenden Schamanen“ sei.

32) Dazu siehe de Waele (1927) 58.

33) de Waele (1927) 62.

34) Zu den Kindermedien in der Zauberei siehe T. Hopfner, *Receuil N. P. Kondakov* 6 (1926) 65–74; A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris 1944, 348–50; Bremmer (1983) 50 Anm. 102. Vgl. D. Ogden, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton / Oxford 2001, 196: „Such boys had a pure (simplex) soul, that is, one that was not excessively bound to the things of the body (such

sich als hypnotisiert vorzustellen, auch wenn das im Text nicht ausdrücklich gesagt wird. Denn es ist deutlich genug, dass es sich dabei um eine Demonstration vor mehreren Zuschauern (θεατάς) handelt, in der wohl normaler Schlaf nicht wahrscheinlich ist.³⁵

Nun bereitet die ganze Beschreibung insofern eine weitere Schwierigkeit, als sie einerseits wegen des „seelenführenden“ Zauberstabs auf Nekromantie hinweist, andererseits aber eine Hypnotisierung voraussetzt. Es geht offensichtlich um unterschiedliche Dinge, deren Verbindung anderswo nicht bezeugt ist. Eine mögliche Erklärung wäre, dass Klearchos eine solche Demonstration nicht in der Tat gesehen, sondern erdacht hat, indem er Elemente aus verschiedenen Erzählungen dieser Art zusammenfügte.³⁶

Aus philosophischer Sicht sind im Fragment zwei Themen interessant: die Trennung der Seele vom Körper und die Bedeutung des Schlafes für gewisse psychische Phänomene. Letzteres erklärt natürlich auch, warum Klearchos das Ereignis in der Schrift *Über den Schlaf* erzählt hat. Beide Themen findet man in einem Fragment aus dem aristotelischen Dialog *De philosophia* (fr. 10 R³ = 12a Untersteiner = 947 Gigon). Dort erwähnt Aristoteles im Zusammenhang mit der Entstehung des Gottesbegriffes bei den Menschen die Phänomene der Ekstase und Traumantik im Schlaf, wobei die Seele „in sich allein“ ihre eigene Natur erhält:

Ἀριστοτέλης δὲ ἀπὸ δυοῖν ἀρχῶν ἔννοιαν θεῶν ἔλεγε γεγονέναι ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἀπὸ τε τῶν περὶ ψυχὴν συμβαινόντων καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων. ἀλλ' ἀπὸ μὲν τῶν περὶ τὴν ψυχὴν συμβαινόντων διὰ τοὺς ἐν τοῖς ὕπνοις γινομένους ταύτης ἐνθουσιασμοὺς καὶ τὰς μαντείας, ὅταν γάρ, φησιν, ἐν τῷ ὕπνῳ καθ' ἑαυτὴν γένηται ἡ ψυχὴ, τότε τὴν ἴδιον ἀπολαβοῦσα φύσιν προμαντεύεται τε καὶ προαγορεύει τὰ μέλλοντα. τοιαύτη δέ ἐστι καὶ ἐν τῷ κατὰ τὸν θάνατον χωρίζεσθαι τῶν σωματίων. ἀποδέχεται γοῦν καὶ τὸν ποιητὴν Ὀμηρον ὡς τοῦτο παρατηρήσαντα... ἀλλὰ δὴ καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων κτλ.³⁷

as sex) and that could be withdrawn even further from the body through (deathlike) state of sleep, thus increasing its perceptual abilities.“ Ogden erinnert zu Recht auch an den Knaben im platonischen *Menon*.

35) Deswegen kann man schwerlich Dodds (1973) 200 Anm. 2 zustimmen, wenn er gegen die Annahme einer Hypnotisierung einwendet: „We are not, however, told that the boy was in anything other than a natural sleep [...]“.

36) Huby (1979) 57 vermutet Aristoteles als Quelle der Erzählung: „This sounds like an early experiment in hypnotism and I cannot see why Aristotle should not have witnessed such an event and Clearchus have written about it.“

37) Vgl. fr. 12a Ross (= Cic. De Div. 1,64): *Cum ergo est somno sevocatus animus a societate et a contagione corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia*

Effe hat die Meinung geäußert, das Fragment spiegele nicht die eigenen Ideen des Aristoteles, sondern „bestimmter philosophischer Kreise“ (gemeint sind vor allem die Pythagoreer) wider.³⁸ Nun scheint plausibler zu sein, dass das Fragment aus dem dritten Buch des Dialogs stammt, in dem Aristoteles seine eigene Lehre (in diesem Fall den Ursprung des Gottesbegriffs) im Rahmen der Entwicklungsgeschichte der Philosophie darstellte.³⁹ Trifft das zu, so kann es sich um Aristoteles' eigene Gedanken gehandelt haben.⁴⁰ Aber auch wenn das nicht der Fall war und Aristoteles einfach über „die Auffassungen der Alten“ berichtete, so erscheint es höchst unwahrscheinlich, dass er im Rahmen des Dialogs gerade dieses zweiteilige Argument, dessen zweiten Teil er aber gewiss akzeptierte, ausdrücklich von den eigenen Ideen abge sondert und zurückgewiesen hätte.

Es ist ein ungewöhnliches Vorkommnis, dass eine solche Erzählung mit archäologischen Befunden in Zusammenhang gebracht wird. Pierre Boyancé hat geltend gemacht, dass die klearchische Erzählung dieses sonderbaren Experiments wahrscheinlich auf einem Fresko illustriert wird, das im Jahre 1956 in einer Katakombe der Via Latina (diejenige an der Via Dino Compagni) entdeckt wurde.⁴¹ Auf dem Fresko im „Großen sechseckigen Raum I“, das in die Zeit von 320–350 n. Chr. datiert wird,⁴² werden meh-

cernit, futura providet; iacet enim corpus dormientis ut mortui, viget autem et vivit animus. Vgl. ferner Platon, Leg. 12, 966d–e; Tim. 71a–e. Zum Aristoteles-Fragment siehe M. Untersteiner, Aristotele: Della filosofia, Rom 1969, 166 ff.; Flashar in: Flashar / Dubielzig / Breitenberger (2006) 140–1.

38) Effe (1970) 78 ff.; vgl. jedoch Huby (1979) 54.

39) Auch für das zweite Buch, in dem die Kritik an der platonischen Lehre von den Ideenzahlen stand, hat H. Flashar, Einblick in die Erfindung einer Dialogsituation bei Aristoteles. Zu Frg. 9 R³ (= 23 Gigon), *Hyperboreus* 8 (2002) 240–3, angenommen, dass die Verteidiger der platonischen Lehre auf die Einwände des Aristoteles im Dialog geantwortet haben.

40) Man beachte außer dem Hinweis auf Homer das für Aristoteles unbe streitbar wichtige astronomische Argument. Die ganze Diskussion bei Effe trägt trotz ihrer Gründlichkeit dem dialogischen Charakter des Werkes kaum Rechnung (das gilt noch mehr für Dörrie [1959] 207) und erscheint stellenweise spitzfindig. Dagegen macht van der Eijk (1994) 91 zu Recht auf eine Schwierigkeit aufmerksam: Die Auffassung, dass das Vermögen der Traumantike, das die Seele in sich habe und welches im Schlaf besser wirke, „die *idēa φύσις* der Seele sei, ist mit An. [= Arist. *De anima*] und Somn. absolut unvereinbar“.

41) Boyancé (1964) 107–24.

42) A. Ferrua, *Le pitture della nuova catacomba di Via Latina*, Città del Vaticano 1960, 103.

rere Personen in Tunika und Pallium im Halbkreis sitzend dargestellt. Im Zentrum sitzt eine offensichtlich gewichtige Person mit Vollbart, die das für Philosophen charakteristische Pallium trägt und von den übrigen deutlich absticht. Vor ihnen findet sich auf dem Boden liegend ein bartloser, junger Mann mit einem großen Loch im Bauch. Einer der (sitzenden) Zuschauer, nicht jedoch die zentrale Figur, zeigt oder berührt mit einem langen Stab die Brust des liegenden Jungen.

Was auf dem Fresko abgebildet wird, kann schwerlich einen Anatomie-Unterricht oder die Auferstehung eines Toten oder gar die Schöpfung des ersten Menschen durch den Gott mit Hilfe eines Engels, wie man vorgeschlagen hat, darstellen.⁴³ Diese Interpretationen sind vor allem deswegen kaum überzeugend, weil in den erwähnten Fällen die Hauptrolle selbstverständlich immer der Hauptfigur vorbehalten bleibt. Die Responion dagegen dieser „scène réaliste“ zu unserem Text ist frappant. Fast alles stimmt überein (ein bedeutender Philosoph, Schüler, ein Stab usw.). Freilich wird der liegende Junge in unserem Text nicht als nackt beschrieben, aber der nackte Körper könnte auf den Maler zurückgehen, der vielleicht das Heraustreten der Seele aus dem leblosen Körper anschaulicher machen wollte. Man würde ferner erwarten, dass die Seele auf irgendeine Weise (etwa mit einem Vogel) symbolisch dargestellt worden wäre. Diese Schwierigkeiten sind nicht leicht von der Hand zu weisen. Auf der anderen Seite hat Boyancé überzeugend darauf hingewiesen, dass die vorliegende Klearchos-Erzählung sehr wohl gewirkt haben mag, weil die Neuplatonische Schule (vornehmlich durch das Werk des Porphyrios) großen Einfluss in Rom hatte. Gerade dieser Umstand aber lässt im gegebenen Fall einen ähnlichen, okkulten Akt im Zusammenhang mit der Theurgie wahrscheinlicher erscheinen.⁴⁴

Fr. 8

καὶ γὰρ ἐφ' ἡμῶν τινες ἤδη καὶ ἀποθανεῖν ἔδοξαν καὶ μνήμασιν ἐνετέθησαν καὶ ἀνεβίωσαν καὶ ὤφθησαν οἱ μὲν ἐγκαθήμενοι τοῖς μνήμασιν, οἱ δὲ καὶ (ἐφ)εστῶτες (suppl. Kroll). καθάπερ δὴ καὶ ἐπὶ τῶν

43) Vgl. Boyancé (1964) 108 ff.

44) Zur Theurgie siehe kurz Dodds (1951) 289–311 mit der wichtigsten Literatur.

πάλαι γεγονότων ιστοροῦνται καὶ Ἀριστέας ὁ Προκοννήσιος καὶ Ἑρμότιμος (ci. Rohde : Ἑρμόδωρος cod.) ὁ Κλαζομένιος καὶ Ἐπιμενίδης ὁ Κρής μετὰ θάνατον ἐν τοῖς ζώσιν γενόμενοι. καὶ τί δεῖ πολλὰ λέγειν; ὅπου γε καὶ ὁ μαθητὴς Ἀριστοτέλους Κλέαρχος ἱστορίαν τιὰ τοιαύτην πρῶτος παραδέδωκεν θαυμασίαν.

Κλεώνυμος ὁ Ἀθηναῖος, φιλήκοος ἀνὴρ τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ λόγων, ἑταίρου τινὸς αὐτῷ τελευτήσαντος περιαλγῆς γενόμενος καὶ ἀνθυμίας ἐλιποψύχησέν τε καὶ τεθνάναι δόξας τρίτης ἡμέρας οὔσης κατὰ τὸν νόμον προϋτέθη. περιβάλλουσα δὲ αὐτὸν ἡ μήτηρ καὶ πανύστατον ἀσπαζομένη, τοῦ προσώπου θοιμάτιον ἀφελούσα καὶ καταφιλούσα τὸν νεκρὸν ἤσθετο βραχείας ἀναπνοῆς αὐτῷ τινος ἐγκειμένης. περιχαρῆ δὲ αὐτὴν γενομένην ἐπισχεῖν τὴν ταφήν. τὸν δὲ Κλεώνυμον ἀναφέροντα κατὰ μικρὸν ἐγερθῆναι καὶ εἰπεῖν ὅσα τε, ἐπειδὴ χωρὶς ἦν τοῦ σώματος, καὶ οἷα ἴδιοι καὶ ἀκούσειεν. τὴν μὲν οὖν αὐτοῦ ψυχὴν φάναι παρὰ τὸν θάνατον οἶον ἐκ δεσμῶν δόξαι τινῶν ἀφειμένην τοῦ σώματος παρεθέτος μετέωρον ἀρθῆναι, καὶ ἀρθεῖσαν ὑπὲρ γῆς ἰδεῖν τόπους ἐν αὐτῇ παντοδαπούς καὶ τοῖς σχήμασι καὶ τοῖς χρώμασιν καὶ ρεύματα ποταμῶν ἀπρόσωπα ἀνθρώποις· καὶ τέλος ἀφικέσθαι εἰς τινα χώρον ἱερὸν τῆς Ἑστίας, ὃν περιέπειν δαιμονίας δυνάμεις ἐν γυναικῶν μορφαῖς ἀπεριγηγίτοις. εἰς δὲ ἐκείνον αὐτὸν τὸν τόπον καὶ ἄλλον ἀφικέσθαι ἀνθρώπων καὶ ἀμφοῖν τὴν αὐτὴν γενέσθαι φωνήν. μένειν τε ἡσυχῇ καὶ ὄραν τὰ ἐκεῖ πάντα. καὶ δὴ καὶ ὄραν ἄμφο ψυχῶν ἐκεῖ κολάσεις τε καὶ κρίσεις καὶ τὰς αἰεὶ καθαιρομένας καὶ τὰς τούτων ἐπισκόπους Εὐμενίδας. ἔπειτα κελευσθῆναι ἀποχωρεῖν, καὶ ἀποχωρήσαντας ἀλλήλους ἐπανερέσθαι τίνες εἶεν, καὶ εἰπεῖν ἀλλήλοις τὰ ὀνόματα καὶ τὰς πατρίδας, τὸν μὲν Ἀθήνας καὶ Κλεώνυμον, τὸν δὲ Συρακούσας καὶ Λυσίαν, καὶ ἀλλήλους παρακελεύεσθαι ζητήσαι πάντως ἐκάτερον, ἐὰν εἰς τὴν θατέρου πόλιν ἀφίκηται, τὸν ἀπ' ἐκείνης ὠρμημένον. καὶ μετὰ χρόνον οὐ πολὺν ἐλθεῖν μὲν Ἀθήναζε τὸν Λυσίαν, πόρρωθεν δὲ αὐτὸν ἰδόντα τὸν Κλεώνυμον ἀναβοῆσαι τοῦτον εἶναι τὸν Λυσίαν, καὶ τοῦτον ὡσαύτως ἐπιγνῶναι τε πρὶν προσέλθῃ καὶ τοῖς παροῦσιν εἰπεῖν τοῦτον εἶναι τὸν Κλεώνυμον.

Wie in fr. 7 führt Proklos (In Plat. Remp., II p. 113,19 Kroll) auch das vorliegende Fragment im Rahmen seines Kommentars zum Er-Mythos am Ende des platonischen *Staaates* an, um zu zeigen, dass auch andere außer Platon Geschichten über Scheintote gesammelt hatten (ἡθροισαν). Proklos versichert seinem Leser, zu seiner Zeit hätten sich ebenfalls solche Fälle ereignet, genauso wie man über die bekannten Beispiele der Vergangenheit, d. h. über Aristetas von Prokonnesos, Hermotimos von Klazomenai⁴⁵ und Epimenides von Kreta, berichtet habe. Danach folgt das eigentliche Zitat aus

45) Handschriftlich ist Ἑρμόδωρος überliefert, aber die Konjektur von E. Rohde (Kl. Schr. II 179) mit Verweis auf die gleiche Aufzählung in Plin. NH 7,174 ist so gut wie sicher. Der gleiche Schreibfehler liegt anscheinend Plut. De gen. Socr. 592C vor; vgl. Rohde (1910) 95 Anm. 1.

der Schrift des Klearchos. Die Ausdrucksweise des Proklos (καὶ τί δεῖ πολλὰ λέγειν; ὅπου γὰρ καὶ ὁ μαθητὴς Ἀριστοτέλους Κλέαρχος κτλ.) impliziert, dass die eben erwähnten Beispiele aus der Vergangenheit nicht aus Klearchos selbst stammen, sondern aus einem anderen Schriftsteller (vermutlich Herakleides Pontikos). Ihre Erwähnung ist für das Verständnis des Klearchos-Textes nicht ohne Bedeutung. Alle drei Wundermänner teilten außergewöhnliche und übernatürliche, ekstatische Erfahrungen:⁴⁶ Ihre Seele war willentlich aus dem Körper herausgetreten und nach längerer oder kürzerer Zeit und Himmelfahrt in den Körper zurückgekehrt. Aristeas konnte gleichzeitig an entfernten Orten erscheinen, wie z. B. in Prokonnesos, wo er starb, und im gleichen Augenblick zwischen Kyzikos und Artake, wo er mit Reisenden gesprochen haben soll, oder in Metapont, wo er 240 Jahre nach seinem Tod gesehen worden sein soll. Fußend auf einer älteren Quelle berichtet Plinius (NH 7,174) weiter, man habe in Prokonnesos die Seele des Aristeas in Rabengestalt aus seinem Mund fliegen sehen. Hermotimos' Seele hatte „auf viele Jahre“ ihren Leib verlassen und verfügte nach ihrer Rückkehr über divinatorische Kraft. Er wird auch von Aristoteles erwähnt, nicht nur in den esoterischen Schriften (Met. 1,3.948^b18, vgl. De an. 1,2.404^a26), sondern offensichtlich öfter in seinen Dialogen.⁴⁷ Von Epimenides wurde schließlich berichtet, er habe 40 oder 50 Jahre schlafend in der Höhle des Zeus auf dem Ida verbracht, und seine Seele könne aus dem Körper austreten und wieder in ihn zurückkehren, solange sie wolle.⁴⁸

In der Erzählung des Klearchos selbst geht es um den Scheintod eines der Philosophie freundlich gesinnten Atheners namens Kleonymos.⁴⁹ Aus Gram über den Verlust seines Freundes brach er bewusstlos zusammen und kam erst wieder zu sich, als er schon zwei Tage lang aufgebahrt war und am dritten Tag beerdigt werden

46) Zu ihnen siehe Rohde (1910) 89 ff. Wegen der von Bremmer (1983) 24 ff. geäußerten Bedenken hinsichtlich der Existenz von „shamanistic influence on Archaic Greece“, die vor allem Dodds (1951) 135–78 angenommen hatte, vermeide ich im allgemeinen den Gebrauch des Terminus „Schamanismus“.

47) Dazu siehe J. H. Waszink, *Traces of Aristotle's Lost Dialogues in Tertullian, Vigiliae Christianae* 1 (1947) 139, 141 ff.

48) Zu Epimenides siehe FG^rHist 457 T 1–11.

49) In Klearchos fr. 86 wird der Name Kleonymos als Beispiel eines „gottlosen“ Namens (im Gegensatz zu den „Gott tragenden“ – θεοφόρα – Namen wie Dionysios) erwähnt.

sollte.⁵⁰ Das Interessante in dem Bericht liegt aber in dem, was er bei seinem Scheintod gesehen und erfahren hat: Er habe sich, nachdem die Seele den Körper verlassen hatte, „wie von Fesseln befreit“ emporgehoben gefühlt, so dass er über die Erde schwebend sonst nicht sichtbare Stätten und Flüsse gesehen habe, bis er an einen der Hestia heiligen Ort gekommen sei, wo dämonische Wesen in Frauengestalt gewaltet hätten. Dort habe er einen anderen Menschen, Lysias aus Syrakus,⁵¹ kennengelernt. Beide hätten durch eine Stimme den Befehl erhalten, ruhig zu bleiben und alles zu betrachten. So hätten sie sowohl die Strafe als auch die Reinigung der Seele unter der Aufsicht der Eumeniden mit angesehen. Danach sei ihnen befohlen worden fortzugehen, sie seien einander aber später nochmals begegnet, als Lysias Athen besucht habe, und hätten sich dabei gegenseitig aus der Ferne erkannt.

Beginnt man mit dem Ende der Erzählung, so kann man m. E. verstehen, wozu die Einführung der zweiten Person dient: Sie soll die Geschichte glaubhafter machen und zwar hinsichtlich der Erfahrung während der Himmelfahrt, die sonst ganz unglaubwürdig erschiene. Denn der Scheintod ist zwar ein außergewöhnliches Phänomen, aber doch nicht ganz jenseits der menschlichen Erfahrung.⁵² Um eine Geschichte dagegen, die sich außerhalb der menschlichen Welt abgespielt hat, überhaupt glaubhaft zu machen, braucht man etwas Handfestes, so wie z. B. eine andere Person, die das bezeugen könnte und deren Name vertraut klingt. Diese Person heißt hier Lysias von Syrakus.

Die ganze Erzählung des Klearchos verrät vor allem den Einfluss Platons.⁵³ Die Beschreibung der Erde (καὶ ἀρθεῖσαν ὑπὲρ γῆς ἰδεῖν τόπους ἐν αὐτῇ [sc. τῇ γῆ] παντοδαπούς καὶ τοῖς σχήμασι καὶ

50) Das geht aus der Wendung καὶ τεθνάναι δόξας τρίτης ἡμέρας οὔσης κατὰ τὸν νόμον προὔτεθη hervor, da nach attischer Sitte die Prothesis des Toten gleich am ersten Tag beginnen sollte; E. Rohde, *Kleine Schriften* II 179, Anm. 1, will das κατὰ τὸν νόμον nur auf προὔτεθη bezogen wissen und übersetzt den Satz folgendermaßen: „die Leiche wurde ausgestellt nach dem Gesetze, und zwar bereits zwei Tage lang“.

51) Die Auswahl des Namens in der Klearchos-Erzählung ist bemerkenswert, auch wenn die fiktive Person mit dem berühmten Redner nicht identisch sein kann.

52) Zum Scheintod in der Antike siehe H. Grassl, *Der Scheintod*. Ein Beitrag zur historischen Verhaltensforschung im Bereich der griechisch-römischen Antike, *Grazer Beiträge* 12/13 (1985/1986) 213–23.

53) Darauf hat besonders Bolton (1962) 150 hingewiesen.

τοῖς χρώμασιν καὶ ῥεύματα ποταμῶν ἀπρόσοπτα ἀνθρώποις) erinnert an Plat. Phd.109b εἶναι γὰρ πανταχῆ περὶ τὴν γῆν πολλὰ κοῖλα καὶ παντοδαπὰ καὶ τὰς ιδέας καὶ τὰ μεγέθη, ferner an Resp. 10, 615a4 τὰς δ' αὖ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ εὐπαθείας διηγείσθαι καὶ θεὰς ἀμηγάνους τὸ κάλλος (vgl. Phdr.247a5 πολλὰ μὲν οὖν καὶ μακάριαι θεαί τε καὶ διέξοδοι ἐντὸς οὐρανοῦ). Die Erwähnung der Hestia im Himmel (ἀφικέσθαι εἰς τινα ἄστρον ἱερὸν τῆς Ἑστίας) ruft ihre Erwähnung bei der Beschreibung des Himmels in Phdr.247a2 (μένει γὰρ Ἑστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνῃ) in Erinnerung.⁵⁴ Der himmlische Ort, wo die „dämonischen Wesen“ (δαίμονιας δυνάμεις) in Frauengestalt walten, erinnert an den „dämonischen Ort“ (ἀφικνεῖσθαι ... εἰς τόπον τινὰ δαιμόνιον), an dem die Seele des Er in den Himmel gelangt (Resp. 10, 614c1). Schon die Einführung des Kleonymos weist, wie ich meine, auf Platon hin: Nicht nur der Begriff eines Liebhabers der philosophischen Erörterungen, sondern auch das (sonst selten vorkommende) Wort φιλήκοος scheint hier aus Platon zu stammen.⁵⁵ Schließlich klingt auch die Wendung τὴν ... ψυχὴν ... οἶον ἐκ δεσμῶν δόξαι τινῶν ἀφειμένην τοῦ σώματος παρεθέντος an Platons Phd.67d1 ἐκλυομένην (sc. τὴν ψυχὴν) ὥσπερ ἐκ δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος an, auch wenn die Idee selbst auf orphisch-pythagoreische Vorstellungen zurückzuführen ist.⁵⁶ Es sei darauf hingewiesen, dass in fr. 38 diese Vorstellung von dem „Pythagoreer“ Euxitheos vertreten wird (ἔλεγεν ἐνδεδέσθαι τῷ σώματι ... τὰς ἀπάντων ψυχὰς τιμωρίας χάριν).

Ist der starke platonische Einfluss nicht zu leugnen, so vermag man andererseits nicht zu verstehen, wieso der Ort der Bestrafung der Seelen aus dem Hades, wo sich die Schuldigen bei Platon (Resp. 10, 614c-615a) befinden, nun in den Himmel verlegt wurde. Denn aus den Worten des Kleonymos (καὶ ὅρᾳν τὰ ἐκεῖ πάντα.

54) Wehrli im Kommentar und (1969c) 114 hält mit Verweis auf Philolaos 44 B 7 D.-K. die Erwähnung der Hestia für einen pythagoreischen Einfluss; vgl. Detienne (1958) 131; Movia (1968) 108f. Plut. De primo frig. 954F zeigt jedoch, dass die *Phaidros*-Stelle nahezu sprichwörtlich war, so dass ein direkter Bezug auf Philolaos weniger wahrscheinlich erscheint.

55) Zu φιλήκοος bei Platon vgl. Lys.206c9; Euthd. 274c2; 304c5; Resp. 475d2; 476b3; 548e4.

56) Dazu siehe Dodds (1951) 149. Im platonischen *Phaidon* beruft sich Sokrates ausdrücklich auf Philolaos' Lehre (vgl. fr. 14 D.-K.). Zum pythagoreischen Einfluss auf den Peripatos siehe R. Harder, ‚Ocellus Lucanus‘, (Neue Philologische Untersuchungen 1) Berlin 1926, 149ff.

καὶ δὴ ὄρων ἄμφω ἐκεῖ ψυχῶν κολάσεις τε καὶ κρίσεις κτλ.) geht deutlich hervor, dass sich sowohl die gerechten als auch die ungerichten Seelen im Himmel befinden. Höchstwahrscheinlich geht die Erzählung von der Existenz der Seelen im astralen Raum und vom Hades als einem Lichtreich in der Milchstraße auf Empedotimos zurück, dessen Name wohl eine Mischung aus den Namen des Empedokles und des Hermotimos ist und der eigentlich nicht mehr als eine fiktive Dialogfigur in einem der Werke des Herakleides Pontikos (fr. 52–58 Schütrumpf) war.⁵⁷ Dass er eine dem Kleonymos ähnliche Figur war, bringt Proklos in seinem Kommentar zum platonischen *Staat* (II p. 121,26 Kroll = Herakleides fr. 56 Schütrumpf) deutlich zum Ausdruck. Die Erklärung liegt also auf der Hand: Klearchos hat seinen Kleonymos dem Empedotimos nachgebildet, ist Herakleides auch in der Verlegung des Hades in die Milchstraße gefolgt und weicht deswegen gerade in diesem Punkt von Platon ab.

Aus der Antike sind Erzählungen über Scheintote bekannt, die der bei Klearchos angeführten ähnlich sind. So erzählt Plutarch, *De sera numinis vindicta* 563A ff., von einem gewissen Thespesios (wohlgermerkt von Soloi), der nach einem Unfall in tiefe Ohnmacht sank und erst am dritten Tag erwachte, als man ihn begraben wollte (τριταῖος ἦδη περὶ τὰς ταφὰς αὐτὰς ἀνήνεγκε). Nach seinem Erwachen berichtete er über seine Jenseitserlebnisse.⁵⁸ Solche Erzählungen parodiert auch Lukian in seinem *Philopseudes*, indem er den kranken Eukrates von einer solchen Jenseitsvision erzählen lässt (§§ 22–24). Aus Proklos (In Plat. *Remp.*, II p. 113,7 Kroll) erfahren wir, dass Demokrit eine Liste solcher Erzählungen in seiner Schrift *Über den Hades* (B 1 D.–K.) zusammengestellt hatte. Sehr interessant ist ferner der Dialog des Herakleides mit dem Doppeltitel *Über den Scheintod oder über die Krankheiten* (Περὶ τῆς ἄπνου ἢ περὶ νόσων: fr. 85–92 Schütrumpf), der umso mehr Beachtung ver-

57) Vgl. Rohde (1910) 94 Anm. 1; P. Corssen, *Der Abaris des Heraklides Pontikos*, *RhM* 67 (1912) 28; P. Boyancé, *Sur l' Abaris d' Héraclide le Pontique*, *REA* 36 (1934) 323; Bolton (1962) 151–5. Zur Himmelsreise der Seele siehe auch R. M. Jones, *Posidonius and the Flight of the Mind through the Universe*, *CPh* 21 (1926) 99 f. Zur Zusammensetzung des Namens Empedotimos vgl. J. Bidez, *Eos ou Platon et l' Orient*, Brüssel 1945, 55; siehe auch Wehrli (1969b) zu fr. 90–6; Bolton (1962) 152.

58) Vgl. die Erzählung über Rufus von Philippi in Makedonien (τοῦτον γὰρ ἀποθανόντα τριταῖον ἀναβιάνα) bei Proklos, In Plat. *Remp.*, II p. 115,24 Kroll.

dient, als viele Werke des Klearchos seinen starken Einfluss verraten. Aus den erhaltenen Fragmenten lässt sich die zentrale Stellung erschließen, die in Herakleides' Dialog die Heilung einer schein- toten Frau durch Empedokles einnahm (fr. 77–81), nachdem sie sich dreißig Tage lang atemlos im Koma befunden hatte. Im Rahmen des Dialogs, der einen protreptischen Zweck verfolgte, sollte die Episode mit der schein- toten Frau die Unabhängigkeit und die Überlegenheit der Seele dem Körper gegenüber zeigen.⁵⁹

Genauso interessant wie die erwähnte Episode bei Herakleides ist ein ‚aristotelisches‘ Fragment, das nach langer Überlieferung (und vielleicht neuplatonischen Erweiterungen) im Werk des arabischen Philosophen al-Kindi (9. Jh.) erhalten ist und von R. Walzer ins Italienische übersetzt wurde.⁶⁰ Ich führe das ganze Fragment an:

Aristotele racconta il fatto di quel re greco la cui anima fu rapita in estasi e che per molti giorni restò nè vivo nè morto. Quando tornò in sè, instruì la gente intorno alle varie cose del mondo invisibile (o: alle varie specie della scienza dell' invisibile?) e raccontò quello che aveva veduto, anime, forme e angeli; e diede le prove di ciò (ossia della verità delle sue affermazioni) predicando a tutti quanti i suoi famigliari quanto avrebbe vissuto ciascuno di essi. Fattosi l' esperimento di tutto quanto aveva detto, nessuno oltrepassò la misura di vita che egli gli aveva assegnata. Predisse inoltre che si sarebbe aperto un baratro nel paese degli Elei dopo un anno e che vi sarebbe stata un' inondazione in un altro luogo dopo due anni: e ogni cosa avvenne secondo egli aveva detto. – Aristotele afferma che la ragione di ciò è che la sua anima apprese quella scienza appunto perchè era stata prossima ad abbandonare il corpo e si era in un certo modo separata da esso, e per questo aveva veduto ciò. Quanto maggiori meraviglie del mondo superiore del regno avrebbe dunque vedute, se avesse realmente abbandonato il corpo.

Man sieht, dass es auch hier einerseits um einen Scheintod geht, der „viele Tage“ lang gedauert hatte, und andererseits um eine Seele, die in Ekstase Jenseitserlebnisse im Himmel („del mondo superiore“) hatte und nach dem Erwachen davon erzählt. Die Weissagen, die später erfüllt werden, dienen zur Bestätigung der Geschichte.

59) Zum Dialog siehe Wehrli (1969b) 86 ff.; Gottschalk (1980) 13–33; I. M. Lonie, *Medical Theory in Heraclides of Pontus*, *Mnemosyne* 18 (1965) 133 ff.; van der Eijk (2009) 237–51.

60) R. Walzer, *Un frammento nuovo di Aristotele*, *SIFC* 14 (1937) 125–37, bes. 127 f. (= ders., *Greek into Arabic*, Oxford 1962, 38–47, bes. 39 f.); vor ihm hatte das Fragment G. Furlani in *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi* 3 (1922) 50–63, übersetzt.

Aber das Wesentliche steht am Ende: Die Seele hat den Körper verlassen („*abbandonare il corpo*“, „*abbandonato il corpo*“), wenn auch nur vorläufig und nicht endgültig („*realmente*“). Die Sache erscheint umso interessanter, als das Fragment vielleicht aus dem *Eudemos* stammt, jenem aristotelischen Frühdialog, in dem in deutlich platonisierender Tendenz die Seele und ihre Unsterblichkeit behandelt wurde.⁶¹ Trifft das zu, so ist sehr wahrscheinlich, dass der erwähnte ‚griechische König‘ kein anderer als Hermotimos ist, den Aristoteles auch in den esoterischen Werken (*Met.* 1,3. 984^b18, vgl. *De an.* 1,2, 404^a26) erwähnt.⁶² Der gleiche Wundermann also, den Proklos vor dem zitierten Klearchos-Fragment nennt.

* * *

Man wünschte sich, dass aus dieser aufregenden Schrift mehr Fragmente erhalten geblieben wären. Dennoch erlauben schon die drei behandelten Fragmente einige Schlussfolgerungen über die Form, den Inhalt und die Tendenz der Schrift. Es handelte sich um einen Dialog, an dem Aristoteles teilnahm. Wahrscheinlich war Klearchos nicht der erste, der Aristoteles als Dialogperson in ein Werk einführte und das Gespräch leiten ließ, da angeblich schon Aristoteles sich selbst in einigen seiner Dialoge auftreten ließ.⁶³ Aber die Tatsache selbst ist schon sehr bezeichnend für die Einstellung des Klearchos Aristoteles gegenüber. Wenn der Ort des

61) So Walzer (S. 129 f.); Bos (1989) 200 ff., bes. 203 ff., 210 f.; auch Flashar in Flashar / Dubielzig / Breitenberger (2006) 165–6; mit dem Dialog *Über die Philosophie* verbindet es Effe (1970) 88, vgl. aber Huby (1979) 56. Die Meinungen derer, die sich gegen den aristotelischen Ursprung des Fragments geäußert haben, referiert Dorandi (2006) 42 ff.

62) Effe (1970) 88 Anm. 65, weist darauf hin, dass Hermotimos auch nach der Darstellung des Apollonios ὄμβροι μεγάλοι und σεισμοί voraussagt. Dass Hermotimos ein König war, wird in den Quellen nicht gesagt, jedoch bemerkt Huby (1979) 56 zutreffend, dass Hermotimos ebenfalls eine bedeutende Person gewesen sein muss, dem ein Tempel in Klazomenai gewidmet war. Bos (1989) 207 ff. identifiziert (nicht überzeugend) den ‚griechischen König‘ mit Endymion.

63) Das geht aus Cic. Ep. ad Att. 13,19,3 f. sowie in Bezug auf den Dialog *De philosophia* aus Syrian (CAG 6,1 p. 159,33 ff. = Aristoteles fr. 9 R³) hervor. Nach D. L. 2,120 schrieb später Stilpon einen Dialog mit dem Titel Ἀριστοτέλης; vgl. dazu Hirzel (1895) I 309 Anm. 3; Silberschlag (1933) 70.

Dialogs in der Tat nicht mehr Athen, sondern Assos war, dann dürften Schüler des Aristoteles (vgl. fr. 6: καί τισιν ἑτέροις τῶν σχολαστικῶν)⁶⁴ unter den Gesprächspartnern gewesen sein. Erwartungsgemäß soll Klearchos den Dialog nicht nach platonischer, sondern nach aristotelischer Art abgefasst haben: Die dialogische Form bot lediglich den Anlass für lange Reden bzw. Erzählungen.⁶⁵ Der Ton im dialogischen Teil weist humorvolle oder ironische Spitzen auf. Inwiefern die Sprache der Teilnehmer und ganz konkret die des Aristoteles charakteristische Merkmale des eigenen Sprachgebrauchs trug, lässt sich freilich anhand eines kurzen Fragments nicht erschließen; dass es so war, bleibt aber wahrscheinlich. Sicher ist jedoch, dass Klearchos sich gelegentlich eines außergewöhnlichen oder gar poetisch gefärbten Wortschatzes bedient hat (man beachte vor allem Wörter wie ἀπρόσοπτος, πανόστατον, ἀπεριήγητος, φιλήκοος).

Der Titel des Werkes weist auf die Bedeutung des Schlafes als eines Zustandes hin, in dem die Selbständigkeit und insofern die Trennbarkeit der Seele vom Körper betrachtet und bewiesen werden kann. Doch beschränkte sich der Dialog keineswegs nur auf den eigentlichen Schlaf, sondern erstreckte sich auf alle Situationen und alle parapsychischen Phänomene, in denen der Körper im Gegensatz zur Seele nicht aktiv ist. Dazu gehören der Scheintod und die okkulten Experimente, aber auch andere Phänomene, die mit der Tätigkeit der Seele im Schlaf verbunden werden. So kann z. B. die Traumantik, auch wenn sie in den erhaltenen Fragmenten nicht erwähnt wird, dennoch eine Rolle gespielt haben, zumal sie mit dem Motiv der „zu sich selbst kommenden“ Seele fest verbunden wurde.⁶⁶

Bei diesem Umfang des Dialogs (mindestens zwei Bücher, vgl. fr. 6: ἐν τῷ πρώτῳ περὶ ὕπνου βιβλίῳ) ist anzunehmen, dass darin Wundermänner und Wundererzählungen aller Art vorgeführt wurden. Interessanterweise sind die Protagonisten in den erhaltenen Erzählungen nicht mythische Gestalten, sondern normale

64) Zur Bedeutung des Wortes σχολαστικός hier siehe Festugière (1971) 184 Anm. 3.

65) Die Frage, ob den einzelnen Büchern Proömien vorangestellt wurden, wie Cicero Ep. ad Att. 4,16,2 über die aristotelischen Dialoge berichtet, sei hier dahingestellt.

66) Zur aristotelischen Psychologie in Zusammenhang mit dem Schlafzustand, aber auch der Traumantik, siehe ausführlich van der Eijk (1994) 75 ff.

Menschen. Von diesen meist fiktiven Erzählungen sowie von den Wundermännern dürften manche aus dem Orient stammen. In fr. 6 dient dies vorwiegend einem wohl ersichtlichen Zweck: „griechischer Glaubenslehre durch einen Vertreter des bewunderten Ostens [...] erhöhte Würde zu geben“ (Wehrli). Ein vereinzelter Fall im ganzen Werk kann es aber schwerlich gewesen sein. Das Thema bot sich einfach für orientalische Vorstellungen und wundersame Erzählungen in Zusammenhang mit der Trennung der Seele vom Körper an. Die Gymnosophisten, die am Anfang nur nebenbei erwähnt werden und die auch in der Schrift *Über die Erziehung* (fr. 13) wieder erscheinen, können sicherlich noch in anderen Teilen des Werkes eine Rolle gespielt haben. Romanhafte Erzählungen, wie z. B. über Menschen, „die sich in ihren Träumen in Menschen verliebt haben, ohne sie vorher gesehen zu haben“, ähnlich wie die Geschichte der Königstochter der Marather, Odatis, und des Königsbruders der Meder, Zariadres, die Chares aus Mytilene in seiner *Alexandergeschichte* (FGrHist 125 F 5) erzählt, dürften auch enthalten gewesen sein.⁶⁷ Die Berücksichtigung des Orients stünde ferner völlig im Einklang mit der allgemeinen Tendenz der Zeit nach dem Alexanderzug im Osten. Ob sie freilich auch von einem speziellen Interesse des Klearchos für den Osten zeugt, das irgendwie mit seiner (aufgrund der bekannten Inschrift in Ai Khanoum) angenommenen Reise nach Afghanistan in Verbindung stand, und insofern auch einen Anhaltspunkt für die Datierung der Schrift bietet,⁶⁸ bleibe dahingestellt.

Die Schrift *Über den Schlaf* stellt einen der seltenen Fälle bei Klearchos dar, wo wir nicht nur den literarischen, sondern auch den philosophischen Zusammenhang genauer ins Auge zu fassen vermögen. Dass dieser Hintergrund von Bedeutung für das Verständnis des Werkes sein kann, ergibt sich aus einer wichtigen Nachricht bei Aelian, *Varia historia* 3,11, die aber unmöglich von ihm selbst stammen kann:⁶⁹

67) Diese Liebesgeschichte soll in Asien sehr beliebt gewesen sein, wie Chares selbst berichtet: *μνημονεύεται δὲ ὁ ἔρωσ οὗτος παρὰ τοῖς τὴν Ἀσίαν οἰκοῦσι βαρβάροις καὶ περισσῶς ἐστὶ ζηλωτός, καὶ τὸν μῦθον τοῦτον ζωγραφοῦσιν ἐν τοῖς ἱεροῖς καὶ τοῖς βασιλείοις, ἔτι δὲ ταῖς ἰδιωτικαῖς οἰκίαις· καὶ ταῖς ἐαυτῶν θυγατράσιν οἱ πολλοὶ τῶν δυναστῶν ὄνομα τίθενται Οὐδάτιν.*

68) Vgl. Engels (2004) 876 f.

69) Möglicherweise war Pamphila seine Vermittlungsquelle. Zu Pamphila als Quelle Aelians siehe F. Rudolph, *De fontibus quibus Aelianus in Varia historia componenda usus sit*, (Leipziger Studien 7) Leipzig 1884, 81 ff., 137.

Οἱ περιπατητικοὶ φασὶ μεθ' ἡμέραν θητεύουσιν τὴν ψυχὴν τῷ σώματι περιπλέκεσθαι καὶ μὴ δύνασθαι καθαρῶς τὴν ἀλήθειαν θεωρεῖν· νύκτωρ δὲ διαλυθεῖσιν τῆς περὶ τοῦτο λειτουργίας καὶ σφαιρωθεῖσιν ἐν τῷ περὶ τὸν θάρακα τόπῳ μαντικωτέραν γίνεσθαι, ἐξ ὧν τὰ ἐνύπνια.

Wer wird aber von Aelian ohne weitere Präzisierung als „Peripatetiker“ bezeichnet? Sieht man zunächst vom Aristoteles der esoterischen Schriften ab, der ohnehin in *De anima* 2,1–3 unmissverständlich die Seele und den Körper nicht als getrennte Substanzen auffasst (413^a4: οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος), so scheiden die meisten der Peripatetiker, die sich darüber äußern, aus. Theophrast kommt nicht in Frage, da seine (nicht sehr inhaltsreiche) Seelenlehre in den wesentlichen Punkten Aristoteles' *De anima* folgt und einem Dualismus eigentlich keinen freien Raum lässt.⁷⁰ Aristoxenos und Dikaiarchos kommen ebenfalls nicht in Betracht. Dass Aristoxenos überhaupt eine Schrift über die Seele geschrieben hat, ist sehr fraglich; wenn er sich in den erhaltenen Fragmenten über die Seele äußert, dann negativ hinsichtlich ihrer Sonderexistenz im Sinne eines aufgeklärten Pythagoreismus.⁷¹ Anders als Aristoxenos hat Dikaiarch zwar selbständige Schriften über die Seele abgefasst, in ihnen negierte er jedoch ausdrücklich die Vorstellung von der Seele als einer Substanz und argumentierte gegen den Unsterblichkeitsglauben (fr. 7, vgl. 8b, c, e, f). Vom Werk des Demetrios von Phaleron *Περὶ οὐείρων* (fr. 99 Wehrli = 86 Stork / Ophuijsen / Dorandi), in dem es ebenfalls um die Seele gehen könnte, wissen wir eigentlich nichts, außer dass es fünf Bücher umfasste.⁷² Jegliche Aussage darüber wäre also reine Spekulation. Straton von Lampsakos schließlich hat sich mit der Seele hauptsächlich im Zusammenhang mit der Wahrnehmung beschäftigt (fr. 107–31), aber aus den erhaltenen Fragmenten geht hervor, dass auch er die dualistische Seelenlehre preisgegeben und insbesondere gegen die Unsterblichkeitslehre des platonischen *Phaidon* argumentiert hat (fr. 122–7). Von den erwähnten „Peripatetikern“ des Aelian bleiben also nur Herakleides Pontikos, Kle-

70) Die entsprechenden Fragmente in FHSG 266–272; dazu siehe den Kommentar von P. Huby, *Theophrastus of Eresus: Sources for his Life, Writings and Thoughts*, Bd. 4: *Psychology*, Leiden 1999; ferner Regenbogen (1940) 1398 f.; Flashar (2004) 544.

71) Vgl. fr. 118–21 mit Wehrli's Kommentar dazu.

72) Zum Fragment siehe auch den Kommentar von Wehrli.

archos und Kratippos aus Pergamon (vielleicht aus dem 1. Jh. v. Chr.⁷³).

Die bei Aelian zusammengefasste Lehre ist allerdings sehr konkret und kann nicht aus der Luft gegriffen sein. Es ist zwar wahr, dass er nicht vom Heraustreten der Seele aus dem Körper spricht, aber ihm geht es dabei nur um die Traumantik.⁷⁴ Unbestreitbar bleibt die dualistische Grundvorstellung, die er „den Peripatetikern“ zuschreibt. Darüber hinaus geht aus der vorangegangenen umrisshaften Darstellung hervor, dass im Peripatos eine Diskussion über die Seele stattfand, bei der jedoch die Peripatetiker immer strenger an der Lehre der esoterischen Schriften des Aristoteles festhielten und eine Sonderexistenz der Seele ablehnten. Inwiefern war also die bei Aelian erwähnte Lehre ‚peripatetisch‘? Und wie konnte sie für ‚peripatetisch‘ gehalten werden oder, viel wichtiger, von einem Peripatetiker der ersten Schulgeneration, wie Klearchos, vertreten werden, wenn es doch im aristotelischen Werk überhaupt keinen Anhaltspunkt gab?

Wir sahen im Zusammenhang mit fr. 7, dass nach einem Zeugnis über die Schrift *De philosophia* (fr. 10 R³ = 947 Gigon) Aristoteles vielleicht eine dualistische Anschauung vertreten hat, da, wie es im Text heißt, die Seele beim Schlafen „für sich beisammen sei“, wie sie nach dem Tod „vom Leib losgelöst“ werde. Ähnlich dürfte er in dem in arabischer Sprache überlieferten Fragment aus dem *Eudemos*, das oben angeführt wurde, über das Heraustreten der Seele aus dem Körper im Falle eines Scheintodes gesprochen haben. Diese Zeugnisse sind nicht leicht von der Hand zu weisen, etwa mit dem Argument, sie enthielten die referierten Meinungen eines Interlokutors und nicht des Aristoteles selbst.⁷⁵ Darüber hin-

73) Kratippos bei Cic. De div. 1,70.113; vgl. jedoch Dörrie (1959) 212 ff., der Kratippos eine solche Theorie abspricht.

74) Vgl. Dörrie (1959) 213.

75) Es sei daran erinnert, dass im Rahmengespräch des *Eudemos* vom Traum des Titelhelden berichtet wird, der sich später bewahrheitet habe (fr. 37 R³ = 56 Gigon). Im Übrigen vermittelt Aristoteles mehrmals in seinen Werken den Eindruck, dass er die Seele für „a distinct entity“ hält; siehe van der Eijk (2000) 69 mit den Belegstellen. Die Beziehung der klearchischen Schrift zum *Eudemos* sowie die Bedeutung gerade Kleinasiens als Ort des Dialogs, in dem Aristoteles als Gesprächspartner auftritt, hat Moraux (1958) 23 hervorgehoben: „Ce dualisme est celui que professait Aristote pendant la première partie de sa vie; on le découvre surtout dans les fragments de l'*Eudème*, dialogue écrit vers 354, du vivant même de Platon; [...] on peut en conclure non seulement qu'Aristote a effectivement enseigné

aus hat F. Wehrli in seinem wichtigen Aufsatz über „Aristoteles in der Sicht seiner Schule“ darauf hingewiesen, dass Aristoteles in seinen Dialogen oft vorsokratische Traditionen und vorphilosophisches Überlieferungsgut aufnimmt.⁷⁶ Nicht einmal orphisch-pythagoreisches Gedankengut sollte in seinen Dialogen befremden, da sein Interesse daran sich auch andernorts bestätigt findet: Immerhin sind von ihm ein Werk *Über die Pythagoreer* (fr. 190–205 R³) und eine Monographie *Über die Philosophie des Archytas* (fr. 206–7 R³) bezeugt. P. Huby hat ferner in Bezug auf das gesamte aristotelische Werk geltend gemacht, „that Aristotle knew of some such [sc. paranormal] cases, that he moved in a circle which had considerable interest in these matters, and that while he was less credulous than some friends, and ended up more sceptical than he had begun, he did not become a complete sceptic“.⁷⁷

Bei Fragmenten, deren Zusammenhang nicht bekannt ist, darf man freilich nicht so weit gehen, dass man anhand von kurzen Bruchstücken die Ideen des Autors zu rekonstruieren versucht oder gar (nach W. Jaeger) Schlüsse über seine geistige Entwicklung zieht. Um Missverständnissen vorzubeugen: Es geht nicht um die Frage, ob alles, was auf die erwähnten Dialoge des Aristoteles bezogen wird, in der Tat seinen eigenen Anschauungen entsprach oder ob alles, was vermutlich darin enthalten war, völlig im Einklang mit den philosophischen Gedanken seiner esoterischen Schriften stand. Es geht nur darum, ob die erhaltenen Fragmente bzw. Testimonien sich wirklich auf seine Dialoge beziehen und ob ihr Inhalt von antiken Lesern, die ihn oder sein Werk kannten, so verstanden werden konnte, dass dieser Inhalt von Aristoteles nicht abgelehnt wurde. Die Frage ist für die hier besprochenen Fragmente des Klearchos von Belang. Schließlich erschien es kaum einem Leser glaubhaft, wenn Klearchos Aristoteles als Bewunderer der Weisen aus dem Orient darstellte oder ihn bezüglich der Sonderexistenz der Seele nach einem ‚Experiment‘ überzeugt

en Asie, mais aussi que Cléarque connaissait les menus incidents de la vie de l'école et les doctrines que l'on y professait.“ (Im Übrigen ist mir nicht verständlich, wie Wehrli [1969c] 114 in der ‚Bekehrung‘ des Aristoteles im klearchischen Dialog einen „Appell an den Meister der Pragmatien, zu den Überzeugungen seiner Jugendschrift [d. h. des *Eudemos*] zurückzukehren“ sieht, wenn er doch selbst die 290er Jahre als terminus post quem für die Abfassung der Schrift betrachtet.)

76) Wehrli (1961) 217–28.

77) Huby (1979) 53.

erscheinen ließe, obwohl es bekannt oder offensichtlich gewesen wäre, dass ihm solche Ideen durchaus fremd waren.

Betrachtet man die Sache aus dieser Perspektive, so findet man keine genügenden Argumente, die für eine ablehnende Haltung des Aristoteles solchen Ideen gegenüber in seinen exoterischen Schriften sprächen. Wir sahen oben im Gegenteil, dass das Fragment aus dem Dialog *De philosophia* (fr. 10 R³ = 947 Gigon) wahrscheinlich eigene Gedanken des Aristoteles enthält. Eine Anlehnung an diesen Dialog erscheint umso wahrscheinlicher, als in seinem ersten Buch der Meister wahrscheinlich mit einem Abriss der Geschichte der Philosophie begann und, genau wie Klearchos, sich mit der Weisheit des Orients befasste, nur mit dem Unterschied, dass Aristoteles' Interesse den persischen Magern und dem Zoroastrismus galt.⁷⁸ Hinzu kommt, dass der aristotelische Dialog Anklänge an Platon aufweist, wie bei der Behandlung dieses Themas in einem aristotelischen Dialog – in einer Literaturgattung also, in der Platon der Maßstab für Aristoteles war – zu erwarten.

In der Tat klingt einiges an Platons *Phaidon* an, dessen nachhaltiger Einfluss auch in der hellenistischen Zeit bezeugt ist.⁷⁹ Darin legt Sokrates beispielsweise seinen Gesprächspartnern (Simmias und Kebes) dar, dass der Philosoph den Tod nicht fürchte, weil er die Befreiung der Seele aus dem Gefängnis des Körpers bedeute, dass die „Reinigung“ der Seele auch darin bestehe, „sie daran zu gewöhnen, sich zu sammeln aus allen Teilen des Körpers und ganz für sich selbst beisammen zu sein“ (67c7: ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι). Die Idee der Seele „für sich selbst“ und die entsprechende Ausdrucksweise (αὐτὴν καθ' αὐτὴν) kommt mehrmals vor (64c7; 65c7; 66e6; 67e6; 70a5; 79d4; 81b8; 83a8 vgl. 66a2) und ist für den *Phaidon* sehr charakteristisch. Genau diese Formulierung findet sich aber auch im erwähnten Aristoteles-Fragment.⁸⁰ Dass Aristoteles damit bloß pythagoreische Ideen wieder-

78) Dazu siehe Chroust (1973) 208 ff., der die Einführung solcher „orientalizing tendencies“ in die Akademie durch Eudoxos von Knidos annimmt und über den Dialog *De philosophia* die Auffassung äußert, er sei „the direct result of protracted philosophic debates (and disagreements) within the inner circle of the Academy“ (212).

79) Vgl. vor allem Kallim. Epigr. 23 Pf.

80) Zur Geschichte dieser Formel siehe Dörrie (1959) 203 ff.

81) Vgl. oben die von Effe geäußerte Ansicht.

geben wollte,⁸¹ erweist sich jedoch als umso unwahrscheinlicher, als die Vorstellung „von einem Seelenzentrum und einer in den Sinnesorganen steckenden Peripherie“ in der hippokratischen Schrift *De diaeta* (§86,1–2 Joly) im Zusammenhang mit der Traumdeutung vorkommt:⁸²

Ἡ γὰρ ψυχὴ ἐγγηγορότι μὲν τῷ σώματι ὑπηρετούσα, ἐπὶ πολλὰ μεριζομένη, οὐ γίνεται αὐτῇ ἐωυτῆς [~ αὐτὴν καθ' αὐτὴν], ἀλλ' ἀποδίδωσί τι μέρος ἐκάστῳ τοῦ σώματος, ἀκοῆ, ὄψει, ψαύσει, ὀδοιπορίῃ, πρήξεισι παντὸς τοῦ σώματος· αὐτὴ δὲ ἐωυτῆς ἡ διανοίη οὐ γίνεται. Ὄταν δὲ τὸ σῶμα ἡσυχάσῃ, ἡ ψυχὴ κινεομένη καὶ ἐγγηγορούσα διοικεῖ τὸν ἐωυτῆς οἶκον, καὶ τὰς τοῦ σώματος πρῆξιαις ἀπάσας αὐτὴ διαπρήσεται.

Es fällt auf, dass in einer hippokratischen Schrift, die ins 4. Jh. zu datieren ist, eine solche Vorstellung auftaucht. Sie erlaubt uns aber, die ganze Konzeption zu verstehen und das Wesentliche über den Zustand der Seele im Schlaf aus physiologischer Sicht zu erhellen: Solange der Körper wach ist, verteilt die Seele ihre Kraft an die Organe des Körpers und bleibt schwach; wenn aber der Körper schläft, bleibt sie wach und verwaltet ihr eigenes ‚Haus‘, indem sie alle körperlichen und seelischen Tätigkeiten ausführt. Diese Vorstellung geht sicherlich auf frühere Quellen zurück, denn sie findet sich schon bei Pindar (fr. 131b Sn./M.). Sie liegt auch der bekannten platonischen Stelle aus der *Republik* (9,571d) zugrunde, wo über die wildesten Begierden der Seele im Schlaf (Inzest mit der eigenen Mutter, Morde usw.) erzählt wird, sowie einer Stelle der xenophontischen *Kyrupädie* (8,7,22). In späterer Zeit findet sie sich auch in einem Fragment aus Plutarch (178 Sandb.) und in den *Stromata* (4,22,140) des Clemens Alexandrinus.⁸³ Was auch immer ihr Ursprung sein mag, sie wurde in medizinischen Schriften getragen und war bestimmt schon zur Zeit des Aristoteles in Umlauf.

82) Dazu siehe A. Palm, Studien zur hippokratischen Schrift *Περὶ διαίτης*, Diss. Tübingen 1933, 62 ff. Für die zitierte Formulierung weist Palm (66) auf K. Reinhardt hin.

83) An der *Respublica*-Stelle, wo die Rede vom τυραννικὸς ἀνὴρ ist, handelt es sich zwar um den Einfluss des Lebens (konkreter: des Verhältnisses zwischen den drei Seelenteilen im Wachzustand) auf das Traumleben; vgl. auch Arist. EN 1,13. 1102^b2–10. (Ich danke Prof. P. van der Eijk für den Hinweis.) Voraussetzung dieses Einflusses ist aber die Auffassung der Seele als ein ‚zweites Ich‘, das während des Schlafens tätig ist. Dazu siehe Rohde (1910) 6 ff.

Man sieht also, dass Klearchos sich in seiner Schrift *Über den Schlaf* einem Thema widmete, das sehr weit über das hinausging, was der Titel angab, und dass es einen transzendenten Hintergrund gab, der mehrmals vor ihm – freilich unter verschiedenen Aspekten – behandelt worden war. Dabei knüpfte er, wie die Geschichte über den Scheintoten und das Motiv der im Himmel schweifenden Seele zeigen, an Herakleides Pontikos an, dessen Vorliebe für Wundergeschichten Klearchos offensichtlich teilte.⁸⁴ Klearchos wurde aber auch stark von Platon und Aristoteles beeinflusst. Der Einfluss Platons ist verständlich, da das Thema sich dafür anbot. Aber in diesem Dialog lassen sich vielleicht wie in keinem anderen Werk des Klearchos sehr konkrete Gedankenverbindungen und Berührungspunkte auch mit aristotelischen Dialogen (*De philosophia*, *Eudemos*) konstatieren. Die Verbindung der Sonderexistenz der Seele mit parapsychischen Phänomenen und ihre Darstellung im Rahmen eines Gesprächs dürften mit dem Inhalt dieser Dialoge zusammenhängen. Das Auftreten des Aristoteles als Hauptperson im Gespräch hat man also nicht bloß als ein Zeichen der Ehrerbietung des Klearchos gegenüber dem Meister zu interpretieren.

Patras

Stavros Tsitsiridis

Literatur

- Bar-Kochva, B. 1999. The Wisdom of the Jew and the Wisdom of Aristotle, in: F. Siegert / J. U. Kalms (Hrsg.), Internationales Josephus-Kolloquium Brüssel 1998, 241–50.
- Bernays, J. 1858. Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über die Wirkung der Tragödie, Abh. d. hist.-philos. Gesellschaft Breslau I (= Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Dramas, Bonn 1880, 1–118).
- Bernays, J. 1863. Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken, Berlin.
- Bernays, J. 1866. Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit, Berlin.
- Bolton, J. D. P. 1962. Aristeas of Proconessus, Oxford.
- Bos, A. P. 1989. Cosmic and Meta-Cosmic Theology in Aristotle's Lost Dialogues (Brill's Studies in Intellectual History 16), Leiden.

84) Zur Bedeutung des Herakleides für die Verbreitung solcher Geschichten siehe E. Schwartz, Fünf Vorträge über den griechischen Roman, Berlin 1943, 120.

- Boyancé, P. 1964. Aristote sur une peinture de la Via Latina, in: *Mélanges Eugène Tisserant*, IV, Città del Vaticano, 107–12 (= ders., *Études sur la religion romaine*, Rom 1972, 409–26).
- Bremmer, J. 1983. *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton.
- Chroust, A.-H. 1973. Aristotle's *On Philosophy* and the 'Philosophies of the East', in: ders., *Aristotle. New Light on his Life and on some of his Works*, London, II, 206–15.
- Detienne, M. 1958. De la catalepsie à l'immortalité de l'âme, *La nouvelle Clío* 10, 123–35.
- Detienne, M. 1963. *La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris.
- Dodds, E. R. 1951. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley / Los Angeles.
- Dodds, E. R. 1973. Supernormal Phenomena in Classical Antiquity [1971], in: ders., *The Ancient Concept of Progress*, Oxford, 156–210.
- Dörrie, H. 1959. Porphyrios' ‚Symmikta Zetemata‘, (*Zetemata* 20) München.
- Effe, B. 1970. *Studien zur Kosmologie und Theologie der aristotelischen Schrift ‚Über die Philosophie‘*, (*Zetemata* 50) München.
- Eijk, P.J. van der 1994. Aristoteles: De insomniis. De divinatione per somnum, (*Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung* 14) Berlin.
- Eijk, P.J. van der 2000. Aristotle's Psycho-physiological Account of the Soul-Body Relationship, in: J. P. Wright / P. Potter (Hrsg.), *Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem*, Oxford, 57–77.
- Eijk, P.J. van der 2009. The Woman not Breathing, in: W. W. Fortenbaugh et al. (Hrsg.), *Heraclides of Pontus*, New Brunswick, 237–51.
- Engels, J. 2004. Klearchos von Soloi über Juden und Judentum – Eine Interpretation von Klearchos Fr. 6 Wehrli III, in: L. Ruscu et al. (Hrsg.), *Orbis Antiquus. Studia in honorem Ioannis Pisonis*, Cluj-Napoca, 864–80.
- Festugière, A. J. 1971. *Études de philosophie grecque*, Paris.
- Flashar, H. (Hrsg.) 2004. *Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos*, (*Die Philosophie der Antike*, Bd. 3), 2. Aufl., Basel / Stuttgart.
- Flashar, H. / Dubielzig, U. / Breitenberger, B. 2006. *Aristoteles: Fragmente zu Philosophie, Poetik, Rhetorik, Dichtung*, (*Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung* 20) Berlin.
- FHSG = Fortenbaugh, W. W. / P. M. Huby / R. W. Sharples / D. Goutas (Hrsg.) 1992. *Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence*, (*Philosophia antiqua* 54), I–II, Leiden / New York / Köln.
- Gigon, O. 1973/74. *Die Dialoge des Aristoteles*, *EEAth* 24, 178–205.
- Gigon, O. 1987. *Aristotelis Opera, III²: Librorum deperditorum fragmenta*, Berlin / New York.
- Gottschalk, H. B. 1971. *Soul as Harmonia, Phronesis* 16, 179–98.
- Gottschalk, H. B. 1980. *Heraclides of Pontus*, Oxford.
- Gutschmid, A. von 1893. Vorlesungen über Josephos' Bücher gegen Apion, in: ders., *Kleine Schriften*, Leipzig, IV, 336–589.
- Heitz, E. 1865. *Die verlorenen Schriften des Aristoteles*, Leipzig.
- Hengel, M. 1969. *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs v. Chr.*, Tübingen.
- Hirzel, R. 1895. *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, I, Stuttgart.
- Huby, P. M. 1979. *The Paranormal in the Works of Aristotle and his Circle*, *Apeiron* 13, 53–62.

- Jaeger, W. 1923. *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin.
- Jaeger, W. 1938. Greeks and Jews: The First Greek Records of Jewish Religion and Civilization, *The Journal of Religion*, 127–43.
- Karttunen, K. 1997. *India and the Hellenistic World*, (*Studia Orientalia* 83) Helsinki.
- Kerschensteiner, J. 1945. *Platon und der Orient*, Stuttgart.
- Krämer, H. J. 1971. *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin / New York.
- Kroll, W. 1921. Klearchos [Nr. 11], *RE XI* 1, 580–83.
- Labhardt, T. 1881. *Quae de Iudaeorum origine iudicaverint veteres*, *Programma Gymnasii Augustani ad St. Stephani, Augsburg*.
- Laurenti, R. 1987. *Aristotele: I frammenti dei dialoghi, I–II*, Napoli.
- Lewy, H. 1938. Aristotle and the Jewish Sage According to Clearchus of Soli, *Harvard Theological Review* 31, 205–35.
- Méautis, G. 1929. La baguette magique, *REA* 31, 227–29.
- Morau, P. 1958. Cléarque de Soles, disciple d'Aristote, *AC* 18, 22–26.
- Movia, G. 1968. Anima e intelletto: Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Cratippo, Padova.
- Radin, M. 1915. *The Jews among the Greeks and Romans*, Philadelphia.
- Regenbogen, O. 1940. Theophrastos [3], *RE Suppl. VII*, 1354–1562.
- Rohde, E. 1910. *Psyche*, 5. & 6. Aufl., Tübingen.
- Rohde, E. 1914. *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, 3. Aufl., Leipzig.
- Rose, V. 1863. *Aristoteles pseudepigraphus*, Leipzig.
- Satlow, M. 2008. Theophrastus's Jewish Philosophers, *Journal of Jewish Studies* 59, 1–20.
- Schuhl, P.-M. 1960. Sur un témoignage de Cléarque. À propos des rapports entre savants grecs et juifs, in: ders., *Études platoniciennes*, Paris, 132–37.
- Silberschlag, E. 1933. The Earliest Record of Jews in Asia Minor, *Journal of Biblical Literature* 52, 66–77.
- Stein, O. 1931. Klearchos von Soloi, *Philologus* 86, 258–59.
- Stern, M. 1974. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I, Jerusalem.
- Susemihl, F. 1891. *Geschichte der griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit*, I, Leipzig.
- Taifakos, I. 2008. *Ἀρχαία κυπριακή γραμματεία, VI (φιλοσοφία): Κλέαρχος, Περσαῖος, Δημόναξ καὶ ἄλλοι Κύπριοι φιλόσοφοι*, Nikosia.
- Verraert, J. B. 1828. *De Clearcho Solensi philosopho peripatetico*, Diss. Gandavi.
- Voss, O. 1896. *De Heraclidis Pontici vita et scriptis*, Diss. Rostock.
- Waele, F. J. M. de 1927. *The Magic Staff or Rod in Graeco-Italian Antiquity*, Diss. Gent.
- Weber, M. 1880. *De Clearchi Solensis vita et operibus*, Diss. Breslau.
- Wehrli, F. 1961. Aristoteles in der Sicht seiner Schule, Platonisches und Vorplatonisches, in: S. Mansion (Hrsg.), *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain, 321–36 (= ders., *Theoria und Humanitas*, Zürich / München 1972, 217–28).
- Wehrli, F. 1967a. *Die Schule des Aristoteles, I: Dikaiarchos*, 2. Aufl., Basel / Stuttgart.
- Wehrli, F. 1967b. *Die Schule des Aristoteles, II: Aristoxenos*, 2. Aufl., Basel / Stuttgart.
- Wehrli, F. 1969a. *Die Schule des Aristoteles, III: Klearchos*, 2. Aufl., Basel / Stuttgart.

- Wehrli, F. 1969b. Die Schule des Aristoteles, VII: Herakleides Pontikos, 2. Aufl., Basel/Stuttgart.
- Wehrli, F. 1969c. Die Schule des Aristoteles, X: Hieronymos von Rhodos und seine Schüler – Rückblick: Der Peripatos in vorchristlicher Zeit – Register, Basel/Stuttgart.