

## ΓΟΗΣ.

## ZUM GRIECHISCHEN 'SCHAMANISMUS'

Wie völkerkundliches Vergleichsmaterial, scheinbar weit hergeholt, für die Klassische Altertumswissenschaft fruchtbar werden kann, hat wiederholt Karl Meuli aufgezeigt; insbesondere hat er dem Begriff des Schamanismus eine bedeutende Rolle in der griechischen Geistesgeschichte zugewiesen<sup>1)</sup>. Verstreute, merkwürdige Einzelheiten griechischer Überlieferung werden in ihrem inneren Zusammenhang und in ihrer Bedeutung verständlich durch Vergleich mit dem vor allem bei sibirischen Hirten- und Jägervölkern beobachteten Typ des 'Schamanen'<sup>2)</sup>, der, magischer Sänger, Seher und Priester in einem, in ekstatischer Vorführung mit Göttern und Geistern verkehrt, ins Jenseits reist, Tote zur Ruhe geleitet, Kranke heilt, überhaupt Not zu wenden und Verborgenes zu erkunden weiß. Meuli behandelte einerseits Gestalten wie Aristeas, Abaris, Zalmoxis, die auf schamanistische Riten und Mythen weisen, die den Griechen bei Skythen und Thrakern entgegentraten; andererseits fand er eine Quelle bereits des alten Epos im Schamanentum, das demnach bei den Griechen als indogermanisches Erbgut weiterwirkte. Seither hat E. R. Dodds die Wandlung der griechischen Seelenauffassung auf schamanistische Einflüsse zurückgeführt, die Griechenland in der Kolonialzeit vom Schwarzmeergebiet her erfuhr, und besonders Orpheus, Pythagoras, Empedokles in diesen Zusammenhang gestellt<sup>3)</sup>; F. M. Cornford faßt die griechischen Philosophen als Nachfolger der Schamanen, der ursprünglichen Einheit von Seher, Dichter und Weisem<sup>4)</sup>. Hervorhebung verdient, daß kein anderer als Hermann Diels als erster im Zusammenhang mit Anaximandros und Parmenides auf den sibirischen

1) K. Meuli, *Scythica*, *Hermes* 70, 1935, 121—176.

2) Das Wort Schamane stammt aus der Sprache der Tungusen. Vgl. die Gesamtdarstellung von M. Eliade, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Zürich-Stuttgart 1957 (franz. Ausgabe Paris 1951).

3) E. R. Dodds, *The Greeks and the irrational*, Berkeley 1951, Kap. V: *The Greek shamans and the origin of puritanism* (135—178).

4) F. M. Cornford, *Principium Sapientiae*, Cambridge 1952, 88 ff.; 108 ff.

Schamanismus hingewiesen hat <sup>5)</sup>. Diels behandelte dabei auch bereits jene unteritalischen Legenden von Phormion und Leonymos, die schamanistische Motive in ihrer sinnvollen Funktion zusammenordnen, die sonst in der griechischen Überlieferung verdunkelt ist: ekstatische Reise, Jenseitsreise zum Zweck der Krankenheilung <sup>6)</sup>.

Es bleibt die Frage, inwieweit es sich bei diesen schamanistischen Elementen im griechischen Raum um bloße legendäre Wandermotive handelt oder aber um tatsächlich praktizierte Riten, sei es, daß diese von Urzeit her bestanden, sei es, daß sie unter fremdem Einfluß neu belebt wurden <sup>7)</sup>; es bleibt ein gewisses Mißbehagen des Klassischen Philologen gegen übermäßige Strapazierung ungriechischer Begriffe, zumal neuerdings auch von ethnologischer Seite Protest gegen die Ausdehnung und Verallgemeinerung des Schamanenbegriffs erhoben wird <sup>8)</sup>. Man

5) H. Diels, Über Anaximanders Kosmos, Arch. f. Gesch. d. Philos. 10, 1897, 233 ff.; Parmenides, Lehrgedicht, Berlin 1897, 14 f.; vgl. Himmels- und Höllenfahrten von Homer bis Dante, N.Jb. 1922, 239 f.

6) Da diese Legenden von Meuli und Dodds nicht behandelt wurden, sei das Material kurz zusammengestellt: Phormion wurde von Kratinos (Fr. 223 Kock) in der Komödie „Trophonios“ erwähnt; Theopomp (FGrHist. 115 F 392 = Suda s. v. Phormion) erzählte, wie Phormion von Kroton im Kampf, anscheinend von einem göttlichen Gegenüber, verwundet wurde; als die Wunde nicht heilte, riet ihm das Orakel, nach Sparta zu reisen (ins Haus der Dioskuren?); als er dort die Türe anfaßte, hielt er den Türgriff seines eigenen Hauses in Kroton in der Hand, war zu Hause und gesund; weiter ist von einer ähnlichen ekstatischen Reise nach Kyrene die Rede. Eine andersartige Legende von Phormion, „dem Spartaner“, und dem Haus der Dioskuren bringt Paus. 3, 16. Clem. Str. 1, 133, 2 stellt Phormion mit Pythagoras, Abaris, Aristeas, Epimenides, Zoroaster zusammen. — Leonymos wurde nach Paus. 3, 19, 11 ff. in der Schlacht am Sagra von Aias, der in den Reihen der Lokrer mitkämpfte, verwundet; um Heilung zu finden, mußte er auf Weisung des Orakels zur „Weißen Insel“ reisen, wo er Achilleus und Aias traf; verflochten ist damit die Stesichoros-Legende, auf die hier nicht einzugehen ist. Die „Weiße Insel“ ist von Haus aus ein Stück Jenseits (vgl. Od. 24, 11; Roschers Myth. Lex. s. v. Leuke), Leonymos ist „als erster“ dorthin gelangt. Teilweise rationalisiert ist die Legende bei Konon FGrHist. 26 F 1 § 18, der statt der Epiphanie der Heroen nur von Opfern auf der Insel spricht, und bei Tert. anim. 46, 9; Herm. Phdr. p. 75 Couvr. = Schol. Pl. Phdr. 243 a, wo von Heilung „im Schlaf“ die Rede ist. Vgl. A. Meineke, Com. Gr. Fr. II 1227 ff.; Diels Parmenides 17 ff.

7) M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion I<sup>2</sup>, München 1955, 164, 5 ist der Ansicht, daß der Schamanismus „den Griechen wie den übrigen indogermanischen Völkern fremd“ sei, erkennt aber Meulis Deutung in Bezug auf Aristeas, Abaris etc. an (617 f.).

8) L. Vajda, Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus, Ural-Altaiische Jb. 31, 1959, 456—485 (mit ausführlicher Bibliographie) tritt dafür

sollte, wenn möglich, „griechische Gebräuche durch griechische Worte erklären“<sup>9)</sup> — wobei allerdings Ursprung und Bedeutung so manches griechischen Wortes nur auf Grund ethnologischen Vergleichsmaterials in der richtigen Perspektive gesehen werden kann. Tatsächlich gibt es ein altgriechisches Wort, das eine bemerkenswerte Affinität zum Schamanenbereich aufweist, das gelegentlich auf Pythagoras und Empedokles angewendet wird<sup>10)</sup>, das längst von John Burnet mit ‚Medizinmann‘ übersetzt wurde: γόης.

Wenn man der ursprünglichen Bedeutung dieses Wortes nachgeht, muß natürlich die spätantike Klassifizierung beiseite bleiben, in der die γοητεία als niedere, plumpe, betrügerische oder bössartige Zauberei der höheren μαγεία entgegengestellt wird<sup>11)</sup>. Das so viel erfolgreichere Wort μάγος kann als iranisches Lehnwort doch erst im 6. Jahrhundert v. Chr. nach Griechenland gelangt sein<sup>12)</sup>. Sucht man indessen Bedeutung und Funktion des γόης positiv in den ältesten Zeugnissen zu fassen, ergeben sich gerade aus der Eigenart unserer literarischen Über-

---

ein, den Begriff Schamanismus nur auf jenen bei den arktischen Völkern beobachteten Komplex anzuwenden, der aus verschiedenartigen Elementen entstanden und eine relativ junge Erscheinung sei.

9) O. Kern, Religion der Griechen I, Berlin 1926, 13. Th. Mommsen formulierte als „den ersten und hauptsächlichsten Grundsatz aller geschichtlichen Kritik“, „daß die einzelne Erscheinung zunächst in dem Kreise der Nation, der sie angehört, geprüft und erklärt werden soll und erst das Resultat dieser Forschung als Grundlage der internationalen dienen darf“ (Römische Chronologie, Berlin 1859<sup>2</sup>, 6); doch ist zu bedenken, daß der „Kreis der Nation“ nie in sich geschlossen ist.

10) γόης von Pythagoras: Timon Fr. 58 Diels = Diog. Laert. 8, 36; vgl. Apollonios hist. mir. 6 von Pherekydes und Pythagoras; von Empedokles: Gorgias, u. Anm. 60; γόητες „medicine-men“: J. Burnet, Early Greek Philosophy, London 1930<sup>4</sup>, 97 (zu Epimenides, Onomakritos).

11) Vgl. Aug. civ. 10, 9; Prokl. Resp. II 337 Kroll; Kosmas der Melode Migne S. G. 38, 491; Suda s. v. γοητεία; Hopfner RE XIV 373 f.; daß die Abwertung der γοητεία sekundär ist, betont Pfister RE Suppl. IV 324.

12) μάγος mit seinen Ableitungen μαγεία, μαγεύω etc. hat schon im 5. Jh. v. Chr. außerhalb Herodots die allgemeine Bedeutung „Zauberer“ angenommen (Heraklit B 14; Soph. O. T. 387; Eurip. Hik. 1110; Or. 1497; Hippokr. Morb. sacr. VI 354; 358; 396 L.; Gorg. Hel. 10); vgl. A. D. Nock bei F. Jackson-K. Lake, The beginnings of christianity V, London 1933, 164 ff. Gelegentlich wird betont, daß die persischen μάγοι nichts mit γοητεία zu tun haben, vgl. Arist. Fr. 36 (aus dem Μαγικός, dessen Autorschaft schon im Altertum umstritten war); Dion or. 36, 40; J. Bidez — F. Cumont, Les Mages hellénisés I, Paris 1938, 144 f. Gegenüber μάγος galt γόης als ἀττικώτερον, Phrynichos p. 56, 8 de Borries.

lieferung besondere Probleme: 'Zauberei' in all ihren Formen ist ein Bereich, den überwunden zu haben eine entscheidende Leistung des griechischen Geistes ist, der in der griechischen Literatur sich ausgeformt hat; ein Bereich, der zwar seine Wirkung nie ganz verlor, doch für lange Zeit abgedrängt wurde als etwas, worüber man ungerne sprach. So treten uns in der älteren Literatur nur absichtlich fragmentarische Andeutungen entgegen, oder aber Parodie, komische Übertreibung und spöttische Verzerrung. Es ist kein Zufall, daß am meisten aus Platons Schriften zu gewinnen ist: Platon rührt, bald ablehnend, bald ironisch anerkennend, immer wieder an diese dunklen Räume der Seele<sup>13)</sup>.

Ältester Beleg für γόης ist ein Vers der 'Phoronis', der die Idäischen Daktylen, die das Eisen erfunden haben, als γόητες einführt<sup>14)</sup>. Die Verbindung von Schmied und Zauberer ist weit verbreitet, schien doch eine so geheimnisvolle und schwierige Kunst wie die des Schmiedes ohne kräftigen Zauber gar nicht denkbar<sup>15)</sup>. Doch das Treiben der Daktylen wird in eigentümlicher Weise genauer beschrieben: sie waren γόητες, hieß es bei Ephoros, sie beschäftigten sich mit den magischen Besprechungen, den Mysterienweihen und -feiern; sie kamen auch nach Samothrake und erschreckten dort nicht wenig die Einheimischen; zu dieser Zeit sei auch Orpheus . . . ihr Schüler geworden und habe als erster zu den Griechen Mysterienweihen und -feiern gebracht<sup>16)</sup>. Zum γόης gehören demnach ἐπωδαί und die

13) Vgl. in diesem Zusammenhang P. Lain-Entralgo, Die platonische Rationalisierung der Besprechung (ΕΠΩΙΔΗ) und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort, Hermes 86, 1958, 298—323.

14) Epic. Gr. Fr. ed. Kinkel p. 211 = Schol. Ap. Rh. 1, 1129; ebd. Pherekydes FGrHist. 3 F 47, der „rechte“ und „linke“ Daktylen unterscheidet, ἀριστεροί μὲν αὐτῶν . . . οἱ γόητες, οἱ δὲ ἀναλύοντες θεῖοι (zu Unrecht konjiziert C. Wendel an Stelle des überlieferten ἀναλύοντες: μεταλλεύοντες; ἀναλύειν heißt „den Zauber lösen“, vgl. Magnes Com. Fr. 4 Kock; Menander Heros Fr. 213, ist also passender Kontrast zum γοητεύειν, während Schmiedehandwerk und Zauber nicht zu trennen sind); vgl. Hes. Fr. 176; Diod. 5, 64 f.; Strab. 10 p. 473 f., der nach dem Referat der verschiedenen Ansichten fortfährt: „alle aber halten sie für γόητες . . .“; L. Preller-C. Robert, Griech. Mythol. I<sup>4</sup>, Berlin 1894, 657 f.; Kern RE IV 2018—20; B. Hemberg Eranos 50, 1952, 41—59. Zur Datierung der „Phoronis“ W. Schmid, Gesch. d. griech. Lit. I 1, München 1929, 294.

15) Zu diesen Zusammenhängen M. Eliade, Forgerons et alchimistes, Paris 1956, bes. 106 f.

16) FGrHist. 70 F 104 = Diod. 5, 64: ὑπάρξαντας δὲ γόητας ἐπιτηθεῦσαι τὰς τε ἐπωδάς καὶ τελετὰς καὶ μυστήρια, καὶ περὶ Σαμοθράκην διατρίψαντας οὐ μετρίως ἐν τούτοις ἐκπλήττειν τοὺς ἐγγυρωτοὺς· καθ' ὅν δὴ

Stiftung von Mysterien; so nennt auch bei Euripides König Pentheus Dionysos, der ankam, seinen eigenen Kult zu stiften, einen γόης ἐπιφῶς<sup>17)</sup>. Die Brücke vom Schmiedehandwerk zu diesem Bereich schlägt offenbar die Musikmagie. Mehrfach werden die Daktylen auch als Erfinder der Musik genannt<sup>18)</sup>; tönendem Metall wird allgemein eine magische Wirkung auf Dämonen und Geister zugeschrieben<sup>19)</sup>, nicht nur im Umkreis der Göttermutter Rhea, mit der die Daktylen verbunden werden. Ἐπιφῶς aber heißt, wörtlich genommen, ja der magische ‚Gesang‘, und eben auf ‚Sänger‘ werden die griechischen Mysterien zurückgeführt: Orpheus, Musaios, Eumolpos<sup>20)</sup>. Nach dem Zeugnis Apollodors gehört der Klang geschlagenen Erzes besonders zum Totenkult; der Hierophant von Eleusis läßt ein Schallbecken ertönen, wenn Kore heraufgerufen wird<sup>21)</sup>. Totenbeschwörung, ψυχαγωγία gehört nach Platon eben zu den Künstlern derer, die mit Opfern, Gebeten, Beschwörungen ‚zaubern‘ (γοητεύοντες)<sup>22)</sup>. Mehrfach ist so die Tätigkeit der γόητες mit den Kultformen griechischer Mysterien verknüpft<sup>23)</sup>, ja nach

---

χρόνον καὶ τὸν Ὀρφέα, φύσει διαφόρῳ κεχορηγημένον πρὸς ποίησιν καὶ μελωδίαν, μαθητῆν γενέσθαι τούτων, καὶ πρῶτον εἰς τοὺς Ἑλληνας ἐξενεγκεῖν τελετάς καὶ μυστήρια; vgl. 3, 74; 5, 64 über den Idäischen Herakles.

17) Eurip. Bacch. 234; vgl. Hipp. 1038; zum Zusammenhang γόης — ἐπιφῶς weiter Gorgias Hel. 10; Pl. Gorg. 483 e/484 a; Men. 80 a; Symp. 203 a; Leg. 909 b; vgl. Pfister Art. Epode RE Suppl. IV 324 ff.

18) Plut. de mus. 5, 1132 f.; Terpandros gilt als Nachkomme der Daktylen, Schol. T Il. 22, 391; vgl. Clem. Str. 1, 73, 1; Solin 11, 6; Pollux 2, 156.

19) Vgl. das pythagoreische Akusma Arist. Fr. 196; Schol. u. Eust. zu Il. 16, 408 ἦνοι χαλκῶ; reiches Material bei A. B. Cook, Zeus II, Cambridge 1925, 649 ff.; L. Parmentier, Recherches sur le traité d'Isis et d'Osiris de Plutarque, Mém. Ac. R. d. Belgique Cl. d. L. II. S. 11, 1913, 31—61.

20) Diese Zusammenhänge hat besonders P. Boyancé, Le culte des muses chez les philosophes grecs, Paris 1937, herausgestellt.

21) Apollodor FGRIst. 244 F 110; in den Μεταλλῆς des Pherekrates (Fr. 108 Kock) kam eine Unterweltsfahrt vor, anscheinend war ein Bergwerksstollen der Hadeseingang.

22) Pl. Leg. 909 b, vgl. u. Anm. 62; 80; Phrynichos p. 127, 14 de Borries.

23) Auch Platon hat diesen Zusammenhang im Auge, wenn er vom Dämonenbereich sagt: διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν λερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπιφῶς καὶ τὴν μαντεῖαν πᾶσαν καὶ γοητεῖαν (Symp. 202 e; μαντεῖαν ist problematisch wegen des vorhergehenden μαντικῆ, doch eindeutig überliefert; μαγγαντεῖαν schlug Geel, μαγείαν Badham vor). — Strabon schreibt (im Zusammenhang mit den Idäischen Daktylen): τῶν δ' ἐνθουσιασμῶν καὶ θρησκείας καὶ μαντικῆς τὸ

Ephoros liegt bei ihnen überhaupt der Ursprung dieser Weihen<sup>24</sup>). In dieser Perspektive rückt der γόης ins Zentrum griechischer Religion.

Scheinbar andersartig ist ein oft hervorgehobenes Charakteristikum des γόης: die Fähigkeit, sich zu verwandeln. Herodot erzählt von dem skythischen Stamm der Neuroi: „es scheint, daß diese Menschen γοητες sind; denn es erzählen die Skythen und die Griechen, die im Skythenland angesiedelt sind, daß in jedem Jahr einmal jeder der Neuroi zum Wolf wird für wenige Tage und dann wieder sich zurückverwandelt in seine ursprüngliche Gestalt“<sup>25</sup>). Platon kritisiert die homerischen Göttermythen, wonach die Götter sich in wechselnden Gestalten den Menschen nähern: „glaubst du, daß der Gott ein γόης ist und gleichsam aus böser Absicht bald in dieser, bald in jener Gestalt sich zeigt, sei es, daß er selbst dazu wird, indem er seine Gestalt in viele Formen wandelt, sei es, daß er uns betrügt und macht, daß wir uns so etwas über ihn einbilden?“ Gelten muß, „daß die Götter weder γοητες sind — auf Grund irgendwelcher Verwandlungskünste — noch uns durch Trug in die Irre führen mit Wort oder Tat“<sup>26</sup>). Kennzeichnend für den γόης ist, daß er sich beliebig verwandeln kann. Aufschlußreich ist ein Fragment aus der Komödie des Aristomenes, eines etwas älteren Zeitgenossen des Aristophanes: da maskiert sich augenscheinlich einer als Gott<sup>27</sup>). Man darf annehmen, daß hier nicht nur Vergrößerung durch die Komödie vorliegt; Maskierung ist für ursprüngliches Empfinden eine Verwandlung, und darum konnten auch so äußerliche Mittel wie Vermummungen eine Rolle spielen bei den Kunststücken der γοητες. Spätere Quellen sprechen von Be-

---

ἀγυρτικὸν καὶ γοητεία ἐγγύς· τοιοῦτον δὲ καὶ τὸ φιλότεχνον μάλιστα τὸ περὶ τὰς Διονυσιακὰς τέχνας καὶ τὰς Ὀρφικὰς.

24) Ephoros leitet von Orpheus die übrigen griechischen Mysterien (einschließlich der Eleusinischen) ab, wie schon Aristoph. Ran. 1032 Orpheus als erster Erfinder der Mysterien genannt ist.

25) Hdt. 4, 105; ähnlich ist γοητες vielleicht 2, 33 zu verstehen; den Griechen war Entsprechendes nicht fremd, vgl. Varro bei Plin. n. h. 8, 81; Aug. civ. 18, 17 von den Arkadern. Zur Verwandlung im späteren Zauberwesen A. Abt, Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei, Gießen 1908 (RVV IV 2), 51 ff.

26) Pl. Resp. 380 d; 383 a. Vgl. Euthyd. 288 b: τὸν Πρωτέα μιμεῖσθον τὸν Αἰγύπτιον σοφιστὴν γοητεύοντε ἡμᾶς.

27) Aristomenes Fr. 5 Kock: παντευχίαν δὲ τοῦ θεοῦ ταύτην λαβεῖν καὶ περιθετον πρόσωπον, ὃ λαβὼν † ἐνάταθι †.

leuchtungseffekten und ähnlichen Tricks<sup>28)</sup>. Wesentlicher als die Frage, was da im einzelnen ‚wirklich‘ geschieht, ist die Wirkung auf ein aufnahmewilliges Publikum.

Für Platon gehört γόης und μιμητής zusammen; so heißt der Sophist, der sich rühmt, ‚alles‘ zu können, in Wirklichkeit aber nur alles nachzuäffen versteht<sup>29)</sup>, statt der Wahrheit nur Scheinbilder vorweist, εἰδωλα<sup>30)</sup>. Solche Kunst rechnet Platon zum Jahrmarktsbudenzauber, man kann sie allenfalls als bloßen Scherz gelten lassen<sup>31)</sup>. Der γόης hat demnach dies mit dem Schauspieler gemein, daß er sich vor Zuschauern produziert, denen er ‚etwas vormacht‘; die Wirkung wird einerseits umschrieben als φόβος und ἐκπληξίς, andererseits als ἡδονή. Platon sagt in den ‚Gesetzen‘, es wäre gut, wenn man die Standhaftigkeit des Menschen gegenüber Furcht und Schrecken üben und erproben könnte, doch gebe es leider kein Mittel, Schrecken gleichsam experimentell zu erzeugen — τοὺς γὰρ γόητας οὐκ ἐν θοίνῃ λέγω<sup>32)</sup>. Zum Handwerk der γόητες gehört es also, Menschen nach Belieben in Schrecken zu versetzen; doch ist es unter der Würde des Gesetzgebers, solches Blendwerk zu Hilfe zu nehmen. Den Einfluß von Lust und Schrecken, demgegenüber die ‚Wächter‘ widerstandsfähig werden müssen, bezeichnet Platon im ‚Staat‘ als γοητεία<sup>33)</sup>. Gorgias verweist, um die Macht der λόγοι aufzuzeigen, auf ἐνθεοὶ ἐπαυδαί, die Lust statt Trauer in der Seele herbeiführen, „durch γοητεία“<sup>34)</sup>. Der γόης gewinnt Macht über die Seele des anderen: wenn Sokrates seine Gesprächspartner dahin bringt, daß sie vergessen, was sie zu wissen glaubten, und nicht mehr aus noch ein wissen, gelähmt wie vom elektrischen Schlag des Zitterrochen — dann gerät

28) Sext. Emp. P. H. 1,46; Anaxilaos von Larisa bei Plin. n. h. 32,141. Eine Zusammenstellung von Magierpraktiken gibt Hippol. ref. 4,28—42, vgl. R. Ganschinietz, Hippolytos' Capitel gegen die Magier, Leipzig 1913; Th. Hopfner, Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber II, Leipzig 1924, § 151 ff. Daß nach Liv. 39, 13, 13 in Dionysos-Mysterien sogar mit Maschinen gearbeitet wurde, hebt A. J. Festugière, Mém. d'Arch. et d'Hist. 56, 1954, 94 ff. hervor.

29) Resp. 598 d; vgl. Polit. 303 c; Soph. 235 a.

30) Soph. 234 c.

31) θανατοποιία Resp. 602 d; παιδιά Soph. 235 a.

32) Leg. 649 a.

33) Resp. 413 b—d; Platon hebt die ‚Lust‘ hervor, die die sogenannten τελεταί mit sich bringen (Resp. 364 c; e); vom ἐκπλήττειν spricht auch Ephoros (o. Anm. 16).

34) Gorgias Hel. 10; vgl. Plut. soll. an. 3, 961 d: ἡδονῆς δὲ τῆ μὲν δι' ὧτων ὄνομα κήλησις ἐστί, τῆ δὲ δι' ὀμμάτων γοητεία.

Sokrates in den Verdacht, ein γόης zu sein<sup>35</sup>). Wer durch magischen Gesang, durch Verwandlungskünste und Blendwerk die Menschen mit Entsetzen und Lust erfüllt, sich selbst vergessen läßt, der ist ein γόης.

Die allgemeine Übersetzung ‚Zauberer‘, die uns für γόης zur Verfügung steht, läßt sich nunmehr einengen: γόης ist nicht ein Hexenmeister, der außerhalb der Gemeinschaft im finstern Walde haust, auch nicht ein verkappter Bösewicht, der sich als friedlicher Bürger gibt und insgeheim schädliche Künste treibt, sondern ein Zauberer, der sich inmitten eines Publikums produziert. Hierauf deutet ja auch schon die Wortbildung: wohl kann φαρμακεύω, μαγγανεύω und γοητεύω praktisch synonym gebraucht werden<sup>36</sup>), doch ist dort das Grundwort ein Neutrum: τὸ φάρμακον, τὸ μάγγανον, hier aber eine Person: ὁ γόης. Nicht wirkungskräftige Drogen und Tränklein, nicht geheimnisvolles Gerät, ausschlaggebend ist die Macht der Persönlichkeit<sup>37</sup>); der γόης ‚zaubert‘ gleichsam aus sich selbst, γοητεύει. Es ist ja nachdenkenswert und keineswegs selbstverständlich, daß das Griechische überhaupt über ein altes Wort wie γόης verfügt; in einer vorrationalen Welt tritt, wie oft bemerkt, die Magie überhaupt nicht als eigener Bereich in den Blick, da sie vielmehr das ganze Leben durchdringt<sup>38</sup>). Wohl aber gibt es seit frühester Stufe einzelne Individuen, die kraft besonderer Begabung zum Mittelpunkt der rituell-kultischen Begehungen werden, Mediziner, Schamanen, Zauberpriester<sup>39</sup>). Die Verbindung der γοητεῖς mit Mysterien deutet in eine solche Richtung.

Weiter führt die Frage nach der Etymologie: γόης gehört eindeutig zu γόος, γοάω<sup>40</sup>), womit die ‚Klage‘, speziell die Totenklage bezeichnet wird. Zwar scheint der Stamm gou- ein

35) Pl. Men. 80 a b; vgl. Eurip. Hippol. 1038; ähnlich ist das homerische φέλεγειν, z. B. Il. 13, 435. Gegensatz zu γοητεία ist βλα, Pl. Resp. 412 e; 413 b.

36) Vgl. z. B. Pl. Men. 80 a; Gorg. 483 e f.

37) Ammonios p. 135 f. Valck.: φαρμακεία γοητείας διαφέρει. φαρμακεία μὲν γὰρ κυρίως ἢ βλάβη ἢ διὰ δηλητηρίου τινὸς γινομένη φαρμάκου, γοητεία δὲ ἢ ὑπὸ ἐπιμύθησός τε καὶ ἐπακοιδῆς. Vgl. Pl. Leg. 933 a.

38) Vgl. bes. Nock a.O. 170. Im Wort φάρμακον ist magische und natürliche Wirkung ungeschieden. Das Lateinische hat kein eigenes Wort für ‚Zauber‘.

39) Vgl. Nilsson 53 f.

40) Der Reihe γόος — γοάω — γόης entspricht πλάνος — πλανάω — πλάνης, vgl. auch γυμνός — γυμνής; E. Schwyzer, Griech. Gramm. I, München 1939, 499; wie πλάνης und γυμνής ist γόης eigentlich Adjektivbildung, man sagt oft ἀνὴρ γόης.



allgemeines indogermanisches Schallwort zu sein<sup>41</sup>), doch ist die Bedeutung der Wortsippe im Griechischen eingengt auf die laute, schmerzliche Klage — auch in den weiteren Ableitungen *γοερός* und *γοεδνός* —. *Γόης* heißt demnach der ‚Klagende‘, ‚der die Totenklage vollführt‘. Die allgemeine Erklärung, der *γόης* führe seinen Namen darum, weil er Beschwörungen in ‚heulendem‘ Ton vortrage<sup>42</sup>), befriedigt darum nicht; aufs Wesentliche führt die andere Deutung, der *γόης* heiße nach der Totenklage, weil er die Toten beschwört<sup>43</sup>). Denn wie die Tätigkeit des *γόης* mit Totenbeschwörung, *ψυχαγωγία*, zusammenhängt<sup>44</sup>), so gehört zu dieser der *γός*. Durch einen *γός* wird Dareios in den ‚Persern‘ des Aischylos aus dem Hades gerufen; *ψυχαγωγούς ὀρθιάζοντες γόοις οἰκτρῶς καλεῖσθε με*, sagt der Tote (687); er komme, *σοῖς γόοις πεπεισμένος* (697). Der *γός* stellt eine Brücke zwischen Lebenden und Toten her — so wird in der Totenklage der Verstorbene auch stets direkt angeredet als gegenwärtiges Du<sup>45</sup>) —; wie eng dies wieder mit *ἐπιδάϊ*, mit der magischen Wirkung von Gesang und Musik zusammengehört, bedarf kaum der Hervorhebung. Indessen zielt der normale *γός* ja nicht darauf, einen Toten aus dem Grabe zu zitieren, vielmehr gehört er zur Bestattung, zum Abschied: der Schmerz äußert sich in lauter, leidenschaftlicher Form und klingt dann ab, der Tote wird geehrt und findet seine Ruhe. Es ist geboten, die Bedeutungsentwicklung von *γόης* an die Normalfunktion des *γός*, nicht an den Sonderfall der Nekyomantie anzuknüpfen. Dann müßte der *γόης* mit seiner Schrecken und Lust erregenden Darbietung ursprünglich bei der Bestattung aufgetreten sein, um den Toten zur Ruhe zu bringen; dann wäre der *γόης* tatsächlich ein Schamane, dessen eine Hauptaufgabe ja darin besteht, den Toten auf dem gefährvollen Weg ins Jenseits in ekstatischer Reise zu geleiten.

41) Vgl. J. B. Hofmann, *Etym. Wörterb. d. Griech.*, München 1950, und H. Frisk, *Griech. etym. Wörterb.* Lief. 4, Heidelberg 1956, s. v.

42) Eust. II. p. 648, 18; 1147, 7, mit Verweis auf Soph. Ai. 583 *θρηνητεν ἐπιδάς* — doch ist hier das ‚Heulen‘ situationsbedingt.

43) Kosmas der Melode Migne S. G. 38, 491 *γοητεία δὲ ἐστὶν ἐπικλητικὴ δαιμόνων κακοποιῶν περὶ τοὺς τάφους εἰλουμένων ... γοητεία δὲ ἤκουσεν ἀπὸ τῶν γόων καὶ τῶν θρήνων τῶν περὶ τοὺς τάφους γινομένων*; ähnlich Suda s. v. *γοητεία*.

44) o. Anm. 21/2.

45) Vgl. E. Rohde, *Psyche*, Tübingen 1925<sup>9,10</sup>, I 14 ff.; 220 ff.; E. Reiner, *Die rituelle Totenklage bei den Griechen*, Stuttgart 1938, 11 ff.; auch Aisch. Cho. 315 ff. stellt der *γός* die Verbindung zum Toten her.

Dieser Hypothese fügen sich die in unserer Literatur noch faßbaren Merkmale des γόης nicht übel ein: die magische Musik, die die Geister zwingt, die ψυχαγωγία, besonders aber das schauspielerische Element, die Suggestivwirkung auf ein Publikum; nicht direkt genannt wird im Zusammenhang mit dem γόης die ekstatische Jenseitsreise, die ein besonderes Charakteristikum des Schamanen ist; doch ist ihr die oft hervorgehobene Kunst der Verwandlung in gewissem Maße äquivalent<sup>46)</sup>, gerade hier kann der Grieche von ἔκστασις sprechen<sup>47)</sup>. Ein direkter Beleg für entwickelte Schamanenpraxis ist allerdings in unserer Überlieferung nicht zu finden.

Die Totenklage ist schon in der Ilias Sache der nächsten Angehörigen; sie wird zum Ausdruck persönlichsten Schmerzes, Abschied der Mutter vom Sohn, der Gattin vom Gatten. Daneben steht jene Sinnentleerung der rituellen Totenehrung, daß Sklaven zur Totenklage gezwungen werden<sup>48)</sup>. An Hektors Bahre sitzen auch ‚Sänger‘, die mit seltsamer Formulierung eingeführt und gleich darauf scheinbar vergessen sind<sup>49)</sup>; man denkt an die dichterische Ausgestaltung des θρήνου durch Berufssänger<sup>50)</sup>, doch könnte vielleicht auch eine Erinnerung an magische Sänger bei der Bestattung erhalten sein, eine Erinnerung, die darum gleich unterdrückt wird, weil das homerische Epos an Stelle des Magischen das Menschliche entdeckt hat.

46) Vgl. D. Schröder, Zur Struktur des Schamanismus, Anthropos 50, 1955, 859 ff.; 861 f. „die Schamanenekstase als Kunst der Verwandlung“. Sibirische Schamanen verwandeln sich während der Vorführung in Tiere, vgl. den Bericht bei H. Findeisen, Schamanentum, Stuttgart 1957, 30 f.

47) F. Pfister, Ἐκστασις, in: Pisciculi, Festschrift F. J. Dölger, Münster 1939, 178—191 stellte gegen Rohde (Psyche II 18 ff.) fest, daß ἔκστασις zunächst nicht das Heraustreten der Seele aus dem Körper, sondern das ‚Heraustreten aus dem normalen Zustand‘ bedeutet; vgl. Nilsson I 577 f.

48) Il. 18, 339 f.; vgl. Tyrtaios Fr. 5 D.; Hdt. 6, 58; Ath. 6, 259 e; Ael. v. h. 6, 1. Zur späteren bezeugten Sitte der Klageweiber (Aisch. Cho. 423 ff.; Eurip. I. T. 180 f.; Or. 1395 f.; Pl. Leg. 800 e m. Schol.; Ath. 4, 174 f) vgl. Reiner a.O. 56 ff.

49) Il. 24, 720 ff.: παρά δ' εἶσαν ἀοιδούς  
θρήνου ἑξάρχουσι' (oder ἐξάρχουσιν) οἱ τε στονόεσαν ἀοιδῶν  
οἱ μὲν δὴ θρήνεον, ἐπι δὲ στενάχοντο γυναῖκες.

Das gut überlieferte θρήνου wird zu θρήνων (Leaf, Allen), θρήνοι' (van Leeuwen) oder θρήνου (Mazon) geändert; antike Erklärer fassen θρήνου (θρήνοῦς?) als Bezeichnung einer Person auf, vgl. Pollux 6, 202; Suda s. v. θρήνοῦς; Schol. T z. d. St.; E. Diehl RhM 89, 1940, 112 f.

50) M. P. Nilsson NJb 1911, 619 = Opuscula I 76 f. mit Verweis auf Hes. Op. 654 ff.; Reiner a.O. 8 ff.

Einen Geleiter ins Jenseits brauchen die Toten auch bei Homer: Hermes. Er ‚ruft‘ die Seelen der Freier am Tage nach dem Freiermord ‚heraus‘<sup>51)</sup>, leitet sie mit seinem Stab, der Menschen in Schlaf versetzen und wieder erwecken kann; er führt sie auf dem dumpfigen Pfad, vorbei an den Fluten des Okeanos, am Weißen Felsen, vorbei am Tor der Sonne und dem Volk der Träume, hin zur Asphodeloswiese, wo die Totenseelen hausen. So geht die Jenseitsreise vor sich, Station um Station. Der Aristotelesschüler Klearchos aber beschreibt einen Mann, der einen ‚seelenführenden Stab‘, ψυχουλκός ῥάβδος zu gebrauchen verstand<sup>52)</sup>: er konnte damit die Seele eines Kindes aus dem Körper rufen und weit umherführen, während der Leib bewegungs- und empfindungslos dalag, bis auf Geheiß des Stabes die Seele wieder zurückkehrte. Was der Mythos schildert — der zaubrische Gott, der mit seinem Stab die Seelen leitet —, wird hier als anschauliche Wirklichkeit praktiziert. Es ist nicht zu kühn, wenn man in den Einzelzügen des Mythos die Spiegelung eines Ritus sieht: das Bild von Hermes dem Seelengeleiter mit seinem Stab und seinen Flügelschuhen ist Projektion der tatsächlichen Praxis eines γόης, eines seelenleitenden Schamanen<sup>53)</sup>. Aithalides, der Sohn des Hermes, konnte seine Seele bald auf Erden, bald im Hades weilen lassen, was ihn als eine Art Schamanen ausweist; Herakleides Pontikos machte ihn zu einer früheren Verkörperung des Pythagoras<sup>54)</sup>.

Sonst finden sich Spuren schamanistischer Totenriten höchstens im Zusammenhang mit Ausnahmefällen, wenn eine normale Bestattung nicht möglich war. Beunruhigend war der Tod in der Fremde; wenigstens die Seele des Toten mußte in die Heimat geholt werden. Odysseus ruft die bei den Kikonen ge-

51) Od. 24, 1 ff.; ἐξεκαλείτο, wie ἀνακαλεῖσθαι geradezu terminus technicus für Totenbeschwörung ist.

52) Fr. 7 Wehrli = Prokl. Resp. II 122 f. Kroll.

53) Natürlich gehören zu Hermes noch ganz andere Bereiche, wofür auf Nilsson 501 ff. und W. F. Otto, Die Götter Griechenlands, Frankfurt 1929 (1956<sup>4</sup>) 105 ff. verwiesen sei. Alle Götter können „fliegen“, d. h. Entfernungen schnell und ohne Schwierigkeit überwinden, doch nur Hermes hat die Flügelschuhe, außerdem Perseus (den Meuli Scythica 169 im Vorbeigehen erwähnt), und dann gibt es den Typ des „geflügelten Sehers“ (dazu P. Wolters SB München 1928, 1).

54) Pherekydes FGrHist. 3 F 109; Herakleides Fr. 89 Wehrli. Vielleicht ist Αἰθαλίδης ein redender Name, „Ruß“ spielt bei Vermummungen eine große Rolle (bei φαλλοφόροι Ath. 14, 622 d).

fallenen Gefährten dreimal mit Namen, ehe er abfährt<sup>55</sup>); für einen im Meer Ertrunkenen errichtete man am Strand ein Kenotaph und rief dreimal den Namen des Toten<sup>56</sup>). Pindar aber motiviert von solchen Vorstellungen aus den ganzen Argonautenzug: Phrixos, im Kolcherland verstorben, erscheine dem Pelias im Traum und verlange, seine Seele nach Haus zu bringen und das Goldene Vließ zu holen<sup>57</sup>). Ψυχὰν κομίζαι, das ist echtste Schamanenleistung; auf Elemente der Schamanenreise in den Abenteuern der Argonauten hat Meuli schon hingewiesen<sup>58</sup>). In der Wirklichkeit ließ sich eine solche Reise, die der Tote fordert, natürlich kaum durchführen; da war ein γόης ψυχαγωγός notwendig, der in ekstatischer Reise die Seele finden und zur Ruhe geleiten konnte<sup>59</sup>).

Tatsächlich fanden sich Spuren solcher Riten in einem mykenischen Kammergrab aus Dendra, das offensichtlich als Kenotaph errichtet wurde. Das Grab enthält keine Leichenreste, dafür aber Opfertisch, Opfermesser und Herd, drei Opfergruben (βόθροι), deren eine Tierknochen barg, und vor allem zwei Menhire, roh menschenähnliche Steingebilde. In diesem Grab fanden an Stelle der üblichen Beisetzung Riten besonderer Art statt, und Mylonas erinnerte an das Verfahren des Odysseus in der „Nekyia“, der einen βόθρος gräbt, Tiere schlachtet und so die Totenseelen beschwört. Die Menhire waren Ersatz für die Toten, vielleicht bestimmt, den Totenseelen zum Aufenthalt zu dienen. Zum Abschluß war das Grab nach gewöhnlichem Brauch verschlossen, der Dromos aufgefüllt worden: die Totenseelen waren zur Ruhe gebracht<sup>59a</sup>).

55) Od. 9, 62 ff., vgl. Schol. und Eust. z. d. St.; Schol. Pi. Pyth. 4, 159 (281 a—c Drachmann).

56) Schol. und Eust. zu Od. 9, 62.

57) Pyth. 4, 159 f.; diese Motivierung war schon den antiken Erklärern auffallend, vgl. Schol. z. d. St. und Eust. zu Od. 9, 65.

58) a.O. 166 f.

59) Schol. c zu Pi. Pyth. 4, 159 orientiert seine Erklärung nach dem Od. 9, 62 ff. geschilderten Brauch (o. Anm. 55), spricht aber davon, man habe μυστηριοῖς τισὶν die Toten „gerufen“; dies deutet doch wohl auf mehr als bloßes dreimaliges Aussprechen des Namens, wenn wir auch nichts Genaueres von diesen „Geheimriten“ erfahren.

59 a) Der Ausgrabungsbericht bei A. W. Persson, The royal tombs at Dendra near Midea, Lund 1931, 73 ff.; 108 ff.; vgl. Nilsson I 191; 379 und Tafel 25, 2; zur Deutung G. E. Mylonas AJA 52, 1948, 75 f. In Sparta wurde für einen in der Fremde gefallenen König noch in historischer Zeit eine Puppe (εἰδῶλον) zu Grabe getragen, Hdt. 6, 58.

In der uns faßbaren historischen Zeit ist *γοητεία* eine Randerscheinung. Immerhin soll Gorgias erzählt haben, *ὡς αὐτὸς παρείη τῷ Ἐμπεδοκλεῖ γοητεύοντι*<sup>60</sup>); man darf dieses Zeugnis nicht verharmlosen: Empedokles erbiert sich in seinen Gedichten zu Wetterzauber und Totenbeschwörung, und wenn für uns dies kaum vereinbar erscheint mit seiner rationalen Naturerklärung, läßt sich doch die gemeinsame Wurzel für beides im Typ des ‚Schamanen‘ finden<sup>61</sup>). Aufs *γοητεύειν* verstehen sich auch jene *ἀγύρται καὶ μάντιες*, die Platon mit Hohn und Verachtung beschreibt: sie kommen zu den Türen der Reichen, erbierten sich, Götter zu überreden und Tote zu beschwören, insbesondere können sie angeblich, wo ein Unrecht verübt wurde, ein neues oder altes, dieses mit Festen und Vergnügungen ‚heilen‘; sie berufen sich auf Bücher des Orpheus und Musaios, bieten Weihen an, die ein glückseliges Leben im Jenseits sichern sollen; sie überreden nicht nur einzelne, sondern ganze Städte<sup>62</sup>). Platon mag an Epimenides denken, der Athen vom kylonischen Fluch reinigte<sup>63</sup>), vielleicht sogar an den Kult von Eleusis, mit dem Musaios verbunden war<sup>64</sup>); von einem näherliegenden Fall berichtet Plutarch<sup>65</sup>): als Pausanias im Tempel der Chalkioikos

60) Satyros bei Diog. Laert. 8, 59; H. Diels, Gorgias und Empedokles, SB Berlin 1884, 344 erschloß einen Dialog des Alkidamas als Quelle des Satyros, da der historische Gorgias seinem Lehrer nichts so Anrüchiges habe nachsagen können; doch hat sich die peiorative Bedeutung von *γοητής* erst allmählich entwickelt, vgl. u. Anm. 71; Pfister RE Suppl. IV-324.

61) Dodds a.O. 146: "If I am right, Empedocles represents not a new but a very old type of personality, the shaman who combines the still undifferentiated functions of magician and naturalist, poet and philosopher, preacher, healer, and public counsellor". Zur inneren Einheit der Seelen- und Erlösungslehre des Empedokles mit seiner Naturphilosophie Ch. H. Kahn, Religion and natural philosophy in Empedocles' doctrine of the soul, Arch. f. Gesch. d. Philos. 42, 1960, 3—35; Kahn bestreitet (30 ff.), daß man Empedokles noch einen Schamanen nennen könne, da die für diesen bezeichnende Ekstase bei Empedokles nicht bezeugt ist; doch wissen wir nicht, wie die Geschichte von der *ἄνους* bei Herakleides Pontikos (Fr. 76 ff. Wehrli) im einzelnen verlief.

62) Pl. Resp. 364 b ff.; Leg. 909 b (*ὡς ... γοητεύοντες*); zum Zusammenhang beider Stellen O. Reverdin, La religion de la cité Platonicienne, Paris 1945, 225 ff.

63) Vgl. zu Epimenides Dodds a.O. 141 f.

64) Reverdin a.O. 227.

65) Plut. De sera num. vind. 17, 560 ef: *Σπαρτιάταις χρησθὲν ἰλάσασθαι τὴν Πausανίου ψυχὴν ἐξ Ἰταλίας μεταπεμφθέντες οἱ ψυχαγωγοὶ καὶ θύσαντες ἀπεπύσαντο τοῦ ἱεροῦ τὸ εἶδωλον*; dazu Plut. Hom. mel. Fr. 1 (VII 99 Bernardakis) = Schol. Eurip. Alk. 1128 (zu *ψυχαγωγός*): *ψυχαγωγοὶ τινες γόητες ἐν θετταλᾷ οὕτω καλούμενοι· οἵτινες καθαρμοῖς τισὶ καὶ γοητείας*

verhungert war, habe sein Gespenst jeden erschreckt, der dem Tempel nahe; auf Weisung des Orakels habe man sich daraufhin ψυχαγωγοί verschrieben, die Sparta von der Befleckung befreiten. Thukydides erwähnt hiervon nichts; er schreibt: „man beschloß, Pausanias irgendwo in der Nähe zu begraben; der Gott in Delphi aber gab später den Lakedämoniern die Weisung, das Grab dorthin zu verlegen, wo er gestorben war — und jetzt liegt er im Vorraum des heiligen Bezirks, was Stelen durch Inschrift anzeigen —, und da der Vorfall für sie eine Befleckung sei, sollten sie zwei Personen statt der einen der Chalkioikos erstatten“; man stellte zwei Statuen auf, die noch Pausanias sah, der dazu vom Kult eines Δαίμων Ἐπιδώτης berichtet, der den Groll des Gottes der Schutzfliehenden von Sparta abwende<sup>66</sup>). Man wird geneigt sein, gegenüber dem kargen Bericht des Thukydides die Gespenstergeschichte Plutarchs für sekundäre Ausschmückung zu halten; doch fügt sie sich in die Denkweise des 5. Jahrhunderts v. Chr. ein: wo ein Frevel verübt wurde, macht sich ein Fluchgeist, ein ἀλάστωρ, bemerkbar, und der Geist der erschlagenen Klytaimestra ruft in Aischylos' ‚Eumeniden‘ die Erinyen<sup>67</sup>). Thukydides aber schweigt davon, warum ‚später‘ das Orakel eingriff<sup>68</sup>), er schweigt von dem seltsamen Δαίμων Ἐπιδώτης, der den Spartanern zu Hilfe kam. Es ist keineswegs unglaublich, daß man zum Vollzug der Sühneriten, die Thukydides beschreibt, Spezialisten kommen ließ, die mit Göttern und Geistern zu verkehren wissen; dann sind hier wirklich γόητες von Staats wegen in Aktion getreten, wie es Platon ja bezeugt.

---

τὰ εἰδωλα ἐπάγουσι τε καὶ ἐξάγουσιν, οὗς καὶ Λάκωνες μετεπέμψαντο, ἦντο τὸ Παιουσάνου εἰδωλον ἐξετάραξε τοὺς προσιόντας τῷ ναῷ τῆς Χαλκιοίκου. Daneben steht die Novelle von der Jungfrau Kleonike, die Pausanias in Byzanz versehentlich mordete, und der Nekyomantie in Herakleia, Plut. Kimon 6 und De sera num. vind. 10, 555 c; von ihr berichtet auch Paus. 3, 17, 7 ff., nennt aber statt Herakleia ψυχαγωγοί von Phigalia. Nach der ansprechenden Vermutung von Mittelhaus bei E. Meyer RE XIX 2084 wäre vielmehr bei Plutarch statt Ἰταλία bzw. Θεσσαλία : Φιγαλία zu lesen, das von Sparta aus am nächsten liegt.

66) Thuk. 1, 134, 4; Paus. 3, 17, 9.

67) Plutarch spricht auch beim Kylonischen Fluch von „Gespenstern“, φάσματα, die sich zeigten (Sol. 12); spätantiker Dämonenglaube, gewiß, doch kommt darin manches zur Sprache, was in der frühen Zeit vorhanden war, aber nicht schriftlich formuliert wurde. — Ein anderer Fall von Bannung eines Gespenstes nach Weisung eines Orakels Paus. 9, 38, 5.

68) Diod. 11, 45 behauptet in seinem freilich sehr ungenauen Bericht, Sparta hätte wegen einer anderen Angelegenheit in Delphi angefragt.

Gewöhnlich freilich erscheint in unserer Literatur der γόης in ganz anderem Licht<sup>69</sup>): γόης wird bei Platon, Xenophon, Demosthenes und später geradezu als Schimpfwort verwendet für den Lügner und Betrüger, synonym mit ψεύστης und ἀπατεῶν; γόης schilt Aischines den Demosthenes, Demosthenes den König Philipp<sup>70</sup>); das Wahre, Gesunde ist diametraler Gegensatz zur γοητεία<sup>71</sup>). Wenn etwas als γοητεία entlarvt ist, dann ist das Urteil gesprochen. So wirft Oinomaos von Gadara den Orakeln, Lukian dem Pythagoras und Alexandros von Abonuteichos, Antisemiten dem Moses, Kelsos den Christen, Christen den Gnostikern γοητεία vor<sup>72</sup>). Zauberei, die ernst genommen werden will, nennt sich μαγεία, und darum wohl hat das Fremdwort μάγος sich durchgesetzt und die Bedeutungsbreite von γόης angenommen, weil dem Fremdwort zunächst nichts Anrüchiges anhaftete<sup>73</sup>). Das Schicksal, aus kultisch-ritueller Sphäre zum Schimpfwort abgesunken zu sein, scheinen mit γόης zwei bedeutungsverwandte Wortsippen zu teilen: ἀλαζών, das

69) Nicht eingegangen sei auf die Beziehungen zwischen γοητεία und anderen Formen ekstatischer Religion in Griechenland, besonders dem ἐνθουσιασμός. Man kann phänomenologisch die Besessenheit durch einen Gott oder Dämon (vgl. dazu auch Dodds a.O. 64 ff.) von der schamanistischen Ekstase, in der die Seele den Leib verläßt, trennen; doch gehen in der Praxis beide Formen ineinander über (vgl. Schröder a.O. 856; 865 f.).

70) Aisch. 3, 137; Dem. 18, 276; 19, 109; vgl. 19, 102; Xen. Anab. 5, 7, 9; Pl. Resp. 381 e; 413 c; Soph. 241 b; Pollux 9, 133 ff. u.a.m.

71) Pl. Resp. 584 a. Nur an drei Stellen unserer Literatur ist γόης ohne negativen Wertakzent gebraucht: Gorgias (o. Anm. 60), Pl. Symp. 203 a (o. Anm. 23) und Aisch. Cho. 822, wo allerdings der Text nicht sicher herzustellen ist: der Bote ist abgesandt, der Aigisth in die Falle lockt, der Chor singt, den Racheplan unterstützend, ruft Hermes an; καὶ τότ' ἤδη † πλοῦτον † δωμάτων λυτήριον † ἤλυν οὐριστάταν ἰμοῦ κρεκτόν γοήτων νόμον μεθήσομεν· πόλει τὰδ' εὐ. G. Hermann konjizierte statt γοήτων: γοατῶν νόμον, was Murray übernimmt; dagegen hielt Wilamowitz γοήτων (Aischylos Orestie II: Das Opfer am Grabe, Berlin 1896, 231, mit Verweis auf das Zeugnis des Gorgias über Empedokles); Mazon resigniert († vor νόμον). In dem Zusammenhang, wo von „Erlösung“, „Heil“, „unserem Vorteil“, der „Ate, die sich entfernt“, die Rede ist, hat die „Weise der Totenklage“, γοατῶν νόμος, kaum ihren Platz, wohl aber ein Zauberspruch; das Scholion — τὸν τῶν γοήτων, οἷ ὡς ἄδουσι παριόντες τὴν πόλιν — ist unklar.

72) Oinomaos, Γοήτων φωρά, bei Euseb. Praep. Ev. 5, 19 ff.; Luk. Gall. 4 ff.; Alex. pass.; Apollonios Molon, Lysimachos u.a. bei Ios. c. Ap. 2, 14, 145; Kelsos bei Orig. c. Cels. 1, 35; 2, 34; Clem. Protr. 3, 1; 11, 3; 12, 1. Anhänger müssen klarstellen, daß Apollonius von Tyana (Philostr. V. Ap. 7, 17; 34; 39; 8, 30) oder auch Pythagoras (vgl. Iamb. V. Pyth. 216, aus Apollonios, E. Rohde RhM 27, 1872, 54 ff.) kein γόης war.

73) Vgl. o. Anm. 12.

ursprünglich vor allem den ‚wandernden‘ Bettelpriester und Seher bezeichnete <sup>74)</sup>, und φέναξ, das zu φενάκη ‚Perücke‘ gehört und also von Haus aus auf eine Vermummung weist <sup>75)</sup>.

Was einst seinen legitimen Platz und seine notwendige Funktion im Leben hatte, den Menschen Schrecken einjagte und doch auch wieder Erleichterung und Vergnügen brachte, ist so im Griechischen zu bloßem Mumpitz geworden, verachtet und verabscheut. Der Zauberer wurde entzaubert und damit zum Scharlatan und Betrüger; die Griechen haben das Gruseln verlernt, wie Bruno Snell formulierte <sup>76)</sup>. Doch so allbekannt dieses Phänomen der griechischen Rationalität auch ist, es lohnt sich doch, der Frage nachzugehen, welche Kräfte in diesem Fall die

74) Ἄλαζών verfestigt sich allmählich zur Bedeutung der προσκοιτίας ἐπὶ τὸ βέλτιον (Gegensatz εἶρων; vgl. Aristoph. Nub. 449; Pl. Euthyd. 283 c; Resp. 486 b; Isokr. 12, 20; 13, 1; 10; Xen. Kyrup. 2, 2, 12; [Pl.] def. 416 a; Arist. EE 1127 a 13 ff.; O. Ribbeck, Alazon, Leipzig 1882), doch heißt in der Alten Komödie nicht der bramarbasierende Soldat Lamachos ἄλαζών, wohl aber Orakelverkäufer (Aristoph. Pax 1045 ff.; Av. 983), Sophisten und Naturphilosophen (Eupolis Fr. 146 b; Aristoph. Nub. 102; 1492; Av. 1016), Redner (Aristoph. Ach. 63 ff.; Eq. 269; 290; Pl. Hi. mi. 371 a ist γόης gleichsam Steigerung zu ἄλαζών. Hippokr. Morb. sacr. VI 354 L. wendet sich gegen die Scharlatane, μάγοι τε καὶ καθαρταὶ καὶ ἀγύρται καὶ ἄλαζόνες (vgl. auch Hippokr. Medic. 4). Die Griechen assoziierten ἄλαζών mit ἀλάσθαι, schon der Komiker Alkaios (Fr. 31 Kock), vgl. Erotian, Hesych, Suda, Et. M. s. v.; zum Typ des „Fahrenden“, in dem sich Unterlegenheit und Überlegenheit, Ausgestoßensein und Selbstsicherheit durch „Erfahrung“ durchdringen, dem man mit Geringachtung und doch mit Scheu begegnet, vgl. Od. 17, 485 f.; die „homerischen“ Κέρκωπες, p. 159 f. Allen; Aisch. Ag. 1273 macht Cassandra zur Bettelprophetin; Empedokles B 115, 13 nennt sich φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης, womit das „Umherwandern“ zum Kennzeichen des Menschseins wird. Wortbildungsmäßig ist jedoch die Verbindung ἄλαζών — ἄλη unmöglich; daher hat sich die Ableitung G. Bonfantès (Bull. Soc. Ling. 37, 1936, 77 f.; vgl. Frisk s. v.) durchgesetzt, wonach ἄλαζών mit dem Namen des thrakischen Stammes der Ἄλαζόνες, Ἄλαζῶνες, Ἄλιζῶνες — die Namensformen wechseln — identisch ist. Unklar bleibt die Hesychglossen ἀλαζονεύεσθαι . . . ἢ αἰσχύνεσθαι. Ταραντινοὶ und ἄλαζα αἰσχρά. — Oft ist ἀλαζονεύεσθαι synonym mit ψεύδεσθαι u. ä., z. B. Aristoph. Ran. 280; Pl. Phd. 92 d; Dem. 22, 47; Xen. Mem. 1, 7, 5; Aischin. 1, 178.

75) Φενάκη Luk. Alex. 59; Dial. meretr. 11, 3; häufiger ist πηνήκη, entsprechend heißt auch (δια)πηνήκιζω „betrügen“ (Kratinos Fr. 282; 319; vgl. Hesych s. v. πηνήκισματα); das Lautverhältnis πηνήκη — φενάκη ist nicht erklärt; ob ein Fremdwort verschieden transkribiert wurde? — Man gebraucht φενάκιζεν auch von der Tätigkeit des Zauberers, (Dem.) 25, 80; vom Orakelstil, Arist. Rhet. 1407 a 32; man verbindet φέναξ und γόης, Dem. 19, 102; Deinarchos 1, 92; Pollux 9, 135; auch φέναξ und ἄλαζών, Aristoph. Ach. 63/90; Pax 1045 ff.; Ran. 909/921.

76) Die Entdeckung des Geistes, Hamburg 1955<sup>8</sup>, 44.



Entwicklung bestimmt haben. Es wäre zweifellos falsch, in diesem Zusammenhang in erster Linie an die Naturphilosophen von Anaximandros bis Demokrit zu denken; die *μετεωρολογία* und *φυσιολογία* ist doch erst in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts in weitere Kreise gedrungen; jene Wandlung aber, die den *γοης* zum argwöhnisch oder spöttisch betrachteten Scharlatan gemacht hat, muß wesentlich früher eingesetzt haben; sonst müßten in unseren literarischen Quellen weitaus deutlichere Relikte des Alten kenntlich sein. Tatsächlich wendet Snell seine Formulierung von den Griechen, die das Gruseln verlernten, auf die homerische Religiosität an. Wenn auch die Welt Homers im wörtlichsten Sinn voll von Göttern ist, so sind doch diese Götter des Dämonisch-Numinosen in erstaunlichem Maße entkleidet; ihrer Epiphanie fehlt das *mysterium tremendum*, und ebenso ist die Welt der Toten entmachtet, und nur nebenbei sind einmal Demeter, Dionysos oder die Erinyen genannt. Eben damit wird freilich deutlich, daß diese dunklen Mächte durchaus vorhanden sind; die Welt des Epos ist in dieser Beziehung ungreifbar-vielschichtig. Wir sehen gleichsam in die festliche Halle des Hauses, die gewiß repräsentativ fürs ganze ist, und doch spielt sich ein nicht unwichtiger Teil des Lebens in den inneren Gemächern ab. Was man vom Sänger zur Feier sich vortragen läßt und was man in der Bedrängnis von Schuld, Krankheit und Tod wirklich tut, ist zweierlei; insofern darf man das gleichsam Aufklärerische am homerischen Epos nicht überschätzen, weder in seinem Wesen noch in seiner Auswirkung<sup>77)</sup>.

Darum muß man, um jene Entzauberung des Zauberers zu verstehen, wohl eine andere Macht vor allem ins Auge fassen: die Welt der Polis. Der *γόης* ist notwendigerweise ein Einzelgänger, da eine ganz spezifische, in gewissem Sinn abnorme Begabung vorausgesetzt ist; zur Polis aber gehört die Einordnung des Individuums in die Gemeinschaft. Wie es in der Hoplitensphalanx darauf ankommt, daß alle in einer Reihe marschieren, keiner voraus und keiner zurück, so beruht das ganze Leben der Polis auf dem korporativen Zusammenschluß der *ἔμμοιαι*. Wie der König abgesetzt oder seiner politischen Funktionen entkleidet wurde, so hatte auch der Zauberer keinen Platz mehr; auch die Beziehungen zu den Göttern sind Sache der Gemeinschaft, der Priester ist Repräsentant der Polis und

---

77) Vgl. auch o. Anm. 49/50.

nicht ein charismatisch begabter einzelner<sup>78)</sup>. Γόης und Polis-Ordnung sind Gegensätze. Platon läßt Menon zu Sokrates sagen: Du tust wohl daran, daß du Athen nie verläßt, denn würdest du in einer anderen Stadt als Fremder in dieser Weise die Leute in Verwirrung setzen, würdest du wohl als γόης abgeführt<sup>79)</sup>. Dem γόης droht also Verhaftung, ja vielleicht Hinrichtung durch die Organe der Polis. Platon selbst erläßt in den ‚Gesetzen‘ ein strenges Verbot der ἀσέβεια, wovon neben den Atheisten auch diejenigen betroffen sind, die durch γοητεύειν die Götter beeinflussen wollen<sup>80)</sup>. Platons Gesetzgebung ist auch in diesem Punkt nicht revolutionär. Die zunächst überraschende Zusammenordnung von Zauberei und Gottlosigkeit findet sich schon in der Hippokratischen Schrift ‚Von der Heiligen Krankheit‘<sup>81)</sup>; so trennt sich die Religion von der Magie; doch wirkt darin nicht nur die vertiefte Gottesauffassung der

78) Herodot stellt verwundert fest, daß bei den Persern zu jedem Opfer ein Magier zugezogen wird (I, 132); ein Grieche bedarf keines solchen Beistandes.

79) Pl. Men. 80 a b.

80) Pl. Leg. 907 d ff.; ein spezielles Gesetz gegen Zauberei 932 e ff. Platon drückt dabei seine eigene Haltung merkwürdig unbestimmt aus: ταῦτ' οὖν καὶ περὶ τὰ τοιαῦτα σύμπαντα οὕτε ῥάδιον ὅπως ποτὲ πέφυκεν γινώσκειν, οὐτ' εἴ τις γνοίη, πείθειν εὐπετέες ἑτέρους· ταῖς δὲ ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων δυσωπούμενους πρὸς ἀλλήλους περὶ τὰ τοιαῦτα οὐκ ἄξιον ἐπιχειρεῖν πείθειν, ἂν ποτε ἄρα ἴδωσι ποὺ κήρινα μνήματα πεπλασμένα, εἴτ' ἐπὶ θύραις εἴτ' ἐπὶ τριόδοις εἴτ' ἐπὶ μνήμασι γονέων αὐτῶν τινες, ὀλιγωρεῖν πάντων τῶν τοιούτων διακελεύεσθαι μὴ σαφές ἔχουσι δόγμα περὶ αὐτῶν (933 ab). In dem zweifellos anakoluthischen letzten Satz tilgen E. B. England (Manchester 1921, II 554 f.) und A. Diès (Coll. Budé 1956) τῶν ἀνθρώπων, R. G. Bury (Loeb Class. Libr. 1926) πείθειν, der zugleich die v. l. δυσωπούμεναις übernimmt. Wichtig fürs Verständnis ist die Bedeutung von δυσωπεῖσθαι; das Schol. z. d. St. erklärt ὄφορωμένους, ὑπόπτως ἔχοντας, entsprechend wird übersetzt "suspicious of each other" (England), "who view one another with dark suspicion" (Bury), "portés aux soupçons mutuels" (Diès); doch heißt δυσωπεῖσθαι bei Platon (Phdr. 242 c; Polit. 285 b) und anderwärts (vgl. Plut. De vit. pud.) „sich gehemmt fühlen“, „sich nicht getrauen“. Dann ist δυσωπούμενους Subjektsakkusativ zu ἐπιχειρεῖν, von dem der Dativ ψυχᾶς abhängig ist: „da wir unter uns in Bezug auf diese Dinge uns unsicher fühlen, hat es keinen Wert, auf die Seelen der Menschen loszugehen, um sie zu überreden... da wir selbst keine klare Meinung darüber haben“ (der Schluß auch von Bury so aufgefaßt). G. R. Morrow, Plato's Cretan city, Princeton 1960, 432, 120 wundert sich, daß Platon seine Skepsis nicht entschiedener äußert, wo doch nach seiner Gottesauffassung Magie ausgeschlossen ist; doch hat eben Platon mit der Dämonenlehre des „Symposion“ (vgl. o. Anm. 23) für den Glauben an dergleichen eine neue Basis geschaffen, vgl. auch Epin. 984 d ff.

81) VI 358 ff. L.

Denker, sondern noch früher das Empfinden des Polisbürgers. Das Verbrechen der ἀσεβεια umfaßte einerseits Verstöße gegen den bestehenden Kult, andererseits die ‚Einführung neuer Götter‘<sup>82)</sup>. Wir kennen diese Anklage nicht nur vom Sokrates-Prozeß, sondern auch von einigen späteren Fällen, wobei auch von Mysterien und Zauber die Rede ist. Gewiß drückt sich in der Häufung der Asebieprozesse einerseits die „Nervosität“ aus, „zu der die Verteidigung eines verlorenen Postens aufreizt“<sup>83)</sup>, zuweilen handelte es sich auch um bloßen Vorwand in politischen Machtkämpfen; doch konnte man eben auf diese Form zurückgreifen, weil in der Polis seit je die Religion nicht Privatsache war, sondern Obliegenheit des Staates, der für die Kontinuität der überpersönlichen Ordnung zu wachen hatte. In der Vorführung eines γόης ist eine göttlich-dämonische Welt unmittelbar präsent, sie offenbart sich spontan in unberechenbarer Weise; für die Ordnung des Gemeinschaftslebens aber ist es unerlässlich, diese Spontaneität einzuengen, die religiösen Erlebnisse in feste Bahnen zu leiten, die Religion zu institutionalisieren. An Stelle der Schamanen treten die Orakel<sup>84)</sup>, deren große Bedeutung im archaischen Griechenland eben von daher verständlich ist, daß in ihnen die Unmittelbarkeit der göttlichen Offenbarung institutionell gebunden und abgesichert ist. Die Verdrängung des γόης aus seiner Stellung ist Ausfluß eines gleichsam praktischen Rationalismus<sup>85)</sup>, den die Notwendigkeit der Organisation der Gemeinschaft hervortrieb und der dem theoretischen Rationalismus der Philosophen um Jahrhunderte vorausliegt.

Bemerkenswert ist, daß von seiten der Polis gerade auch Anstrengungen unternommen wurden, die Bestattungs- und

82) Vgl. dazu Reverdin a.O. 208 ff.; 214 ff.; Morrow a.O. 470 ff.; J. Rudhardt, La définition du délit d'impieété d'après la législation attique, *MusHelv.* 17, 1960, 87—106; zu Platon auch V. Martin, Sur la condamnation des athées par Platon au Xe livre des lois, *Studia Philosophica* 11, 1951, 103—54; E. A. Wyller, Platons Gesetz gegen die Gottesleugner, *Hermes* 85, 1957, 292—314.

83) Snell a.O. 45.

84) So greift auch in der Phormion-Leonimos-Legende (o. Anm. 6) und in Plutarchs Bericht von den ψυχαγωγοί (o. Anm. 65) das Orakel ein.

85) Die Staatsräson erlaubt weder ein Zuviel noch ein Zuwenig an Religion. Noch Cassius Dio führt diesen Gedanken in der Rede durch, die er dem Maecenas in den Mund legt (52, 14—40), in der er indessen im wesentlichen Themen seiner eigenen Zeit formuliert (P. Meyer, *De Maecenatis oratione a Cassio Dione ficta*, Diss. Berlin 1891, 63 ff.): μήτ' οὐν ἀθέητι τίμι μήτε γόητι συγχωρήσῃς εἶναι (52, 36, 2).

Totenbräuche zu beschneiden; dies wird vor allem von Solon berichtet, außerdem liegen in einigen Inschriften unmittelbare Quellen vor<sup>86</sup>). Verboten wird einerseits der übertriebene Aufwand, die Vernichtung von Wertgegenständen; Nüchternheit steht höher als die Macht des Toten. Wenn indessen Solon weiterhin untersagte, andere als die eben Verstorbenen zu beklagen und zu fremden Gräbern zu gehen, außer anlässlich der Beerdigung, so wird damit eben das verhindert, was in den ‚Persern‘ oder ‚Choephoren‘ des Aischylos geschieht: daß die Kraft des Toten durch neuen γόος wieder erweckt und zur Wirkung gebracht wird. Der griechische Sinn für Maß und Ordnung drängt die unkontrollierbaren Gefühlsaufwallungen, drängt die ekstatischen, zaubrischen Riten zurück.

Die Bedeutungsgeschichte eines Wortes wie γόης führt zurück in die Prähistorie griechischen Geistes, in einen Zustand, mit dessen Überwindung das eigentlich Griechische einsetzt. Und doch handelt es sich nicht ausschließlich um Vorgeschichte. Merkwürdig oft wird γόης und σοφιστής verbunden<sup>87</sup>); Schüler des Empedokles, der sich der Zauberkunst rühmte, war Gorgias, der erfolgreiche Sophist. Ist nicht wirklich der Sophist weithin Nachfolger des wandernden Wundermanns? Heimatlos, auf eigenes Können vertrauend, tritt er im Purpurgewand<sup>88</sup>) vor das Volk hin und sucht es durch seinen Vortrag in seinen Bann zu ziehen. Freilich, statt des magischen γόος hält er einen λόγος ἐπιτάφιος, statt magischer Formeln bietet er Redefiguren, und ψυχαγωγία heißt jetzt nicht mehr ‚Geisterbeschwörung‘, sondern Wirkung auf den Hörer, Unterhaltung. Doch um die Kraft des λόγος zu illustrieren, verweist Gorgias in erster Linie auf die Macht der Zaubersprüche<sup>89</sup>). Hier bestehen Beziehungen, die nicht zufällig sind, und insofern ist die Gestalt des γόης auch für unser Bild vom klassischen Griechentum mehr als ein Kuriosum.

Erlangen

Walter Burkert

86) Vgl. Nilsson I 708 ff.; 714 f.; Plut. Sol. 21.

87) Pl. Symp. 203 d; Euthyd. 288 b; Soph. 235 a vgl. 234 c; Polit. 291 c vgl. 303 c; Leg. 908 d/909 b; vgl. Resp. 598 d; Dem. 18, 276; Pollux 4, 47: σοφισταί nennt Herodot (2, 49) die Nachfolger des Melampus, des Begründers dionysischer τελεταί (ob die Bezeichnung σοφισταί für φαλλοφόροι, φλόακες u. dgl., die Ath. 14, 621 f belegt, damit zusammenhängt oder einfach ein Spitzname ist, sei dahingestellt).

88) Ael. var. hist. 12, 32.

89) Hel. 10.