

Christoph Poetsch\*

# Das *Thothbuch*: eine ägyptische Vorlage der platonischen Schriftkritik im *Phaidros*?

<https://doi.org/10.1515/agph-2018-0043>

**Abstract:** In 2005, an Egyptian dialogue's *editio princeps* was published, named by its editors the 'Book of Thoth'. While prior research on the relation between this dialogue and the *Corpus Hermeticum* could not identify far reaching parallels, another relation has not been taken into account yet: the relation to Plato's critique of writing in the *Phaedrus*. The present article argues that very likely the *Book of Thoth* forms a source of the Platonic text, to which Plato responds with a diametrically opposed criticism. To underline the argument, literal and thematic parallels are pointed out in a first step. Then, secondly, the focus is put on the order of the two texts. Finally, a systematic comparison between the Platonic and the Egyptian understanding of scripture underscores the argument. Thematic parallels and literal correspondences are numerous and therefore suggest excluding a similarity by accident: In the *Book of Thoth* we grasp a concrete Egyptian source of Plato for the first time.

## 1 Einführung

Im Jahr 2005 wurde die fulminante *editio princeps* des von seinen Herausgebern Richard Jasnow und Karl-Theodor Zauzich so getauften ‚Thothbuches‘ publiziert.<sup>1</sup> Es handelt sich bei diesem ägyptischen Text um eine in Dialogform

---

<sup>1</sup> Jasnow/Zauzich 2005; für eine deutsche Übersetzung, vgl. Quack 2007b; mit Jasnow/Zauzich 2014 liegt eine Ausgabe vor, die sich an ein breiteres Publikum richtet. Ich verweise auf alle drei Publikationen, um den Nachvollzug zu erleichtern. Dies geschieht in der Form: [wichtigste Handschrift(en) nach Quack 2007b mit der Benennung nach Jasnow/Zauzich 2005, 79–88], [Spalte]/[Zeile(n)] [JZI [Seitenzahl(en) bei Jasnow/Zauzich 2005]; Q [Seitenzahl bei Quack 2007b]; JZII [Abschnitt(e) bei Jasnow/Zauzich 2014]]. Auf Kommentare jenseits von Übersetzung und Edition aus diesen Publikationen wird in der üblichen Kurzform verwiesen. Die deutschen Übersetzungen des *Thothbuches* erfolgen nach Quack 2007b. Ohne damit eine Position hinsichtlich der diesbezüglichen Diskussion (vgl. Quack 2016, 172f.) zu intendieren, bleibe ich bei der ursprünglichen Bezeichnung ‚Thothbuch‘. Die Übersetzungen der platonischen Texte nach der

---

\*Corresponding author: Christoph Poetsch, Philosophisches Seminar, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Schulgasse 6, Heidelberg 69117, DE; christoph.poetsch@uni-heidelberg.de

abgefasste Beschreibung der Initiation eines Schülers der Schriftkunst. Der Stellenwert dieser spektakulären Neuerscheinung für die Ägyptologie und darüber hinaus ist unstrittig.<sup>2</sup> Parallelen und Unterschiede zum *Corpus Hermeticum* sind nicht unbemerkt geblieben.<sup>3</sup> Die auffälligste Parallele ist hierbei offensichtlich die Ansprache des Thoth als dreimal „Großer“, gewissermaßen als ‚Thoth Trismegistos‘.<sup>4</sup> Insgesamt scheinen die Beziehungen jedoch nicht besonders weitreichend zu sein.<sup>5</sup> Nicht erwähnt oder erwogen wurde bislang eine andere Parallele: die Nähe zur platonischen Schriftkritik im Dialog *Phaidros*.<sup>6</sup> Die motivischen und systematischen Überschneidungen zwischen beiden Texten sind jedoch derart deutlich, dass ein Zufall äußerst unwahrscheinlich ist: Das *Thothbuch* bildet die Vorlage der platonischen Schriftkritik im *Phaidros*, die auf diesen Text punktgenau, aber in diametraler Kritik reagiert. Das ist die These, die im Folgenden verteidigt werden soll.<sup>7</sup> Hierzu werden in Abschnitt 2 zuerst die Parallelen in einer vergleichenden Darstellung angeführt, dann in Abschnitt 3 Argumente zur Reihenfolge der Texte entwickelt, bevor abschließend in Abschnitt 4 eine systematische Überlegung zur Schriftontologie die These weiter stützt.

---

Ausgabe von Burnet stammen vom Verfasser; hier ist das Ziel nicht stilistische Vollendung, sondern größtmögliche Nähe zum Original.

2 „Wie sehr das Thothbuch in Zukunft von der Ägyptologie rezipiert werden muß, braucht kaum eigens bemerkt zu werden.“ (Quack 2007a, 296); „Die Bedeutung des von Jasnow und Zauzich herausgegebenen Thothbuches für die Religions- und Geistesgeschichte ist kaum zu überschätzen.“ (Hoffmann 2008, 86); „[...] the *Book of Thoth* may turn out to be a milestone in our recognition of speculative thought in ancient Egypt.“ (Butler 2013, 215). Im gleichen Sinne Widmer 2011, 116.

3 Vgl. Mahé 1996; Jasnow/Zauzich 2005, 65–71; Quack 2007b, 289 f.; Jasnow/Zauzich 2014, 49 f.

4 L01 6/1 (JZI 250, 251; Q 275; JZII 426).

5 Vgl. etwa: „One can only agree with their [sc. Jasnow/Zauzich; CP] assessment because the points of resemblance between this Egyptian work and the Greek Hermetica are very few. Several words and concepts of a very general character appear coincidentally in the texts in both languages but in the end seem hardly worth reporting since they are used quite differently in their different contexts.“ (van Bladel 2006, online); vgl. auch Quack 2007b, 289; Butler 2013, 236 Anm. 88.

6 Vgl. Jasnow/Zauzich 2014, 50 mit Anm. 29 zu diesem Desiderat.

7 Wenn hierbei vom ‚Thothbuch‘ als Vorlage Platons die Rede ist, so impliziert dies mögliche Vorläuferversionen dieses Buches, wie auch eine gemeinsame ältere Quelle von *Phaidros* und *Thothbuch* nicht auszuschließen ist.

## 2 Vergleichende Darstellung

Bekanntlich hebt Platons Sokrates am Ende des *Phaidros* zu einer fundamentalen Kritik der schriftlichen Fixierung von Wissen an; eine Kritik, die auch Platons eigene Schriften mit einschließt.<sup>8</sup> Philosoph ist nach platonischer Auffassung nur, wer „dasjenige, mit dem es ihm ernst ist“<sup>9</sup> der Schrift vorenthält und es der mündlichen Mitteilung vorbehält.<sup>10</sup> Die offenkundigste Parallele dieses Textes zum *Thothbuch* ist, dass Platon seine Schriftkritik mit einer Erzählung zum ägyptischen Gott Theuth beginnt. Theuth ist bei Platon gegenüber seiner Erfindung, der Schrift, sehr positiv eingestellt, während sie durch Thamous-Ammon eine harsche Kritik erfährt.<sup>11</sup> Der Verlauf dieser Kritik, die Sokrates fort- und ausführt, soll im Folgenden die Leitlinie für die Vergleichsdarstellung der entsprechenden Passagen im *Thothbuch* abgeben. Durchgängig ist hierbei ein motivischer und argumentativer *Gleichklang* zu bemerken, der jedoch oftmals durch eine exakt diametrale Entgegensetzung der *Einschätzung und Bewertung* dieser Motive und Gedankenfiguren geprägt ist.<sup>12</sup>

Denn diese Schrecklichkeit<sup>13</sup>, oh Phaidros, hat doch irgendwie die Schrift, und sie gleicht darin wahrhaft der Malerei. Denn auch deren Sprösslinge stehen da als seien sie lebendig, wenn du (sie) aber etwas fragst, dann schweigen sie ganz majestätisch. Dasselbe gilt auch für die Logoi<sup>14</sup>: Du wirst zwar glauben, dass sie (etwas) sagen, als wenn sie etwas (dabei) dächten. Wenn du sie aber nach etwas von dem Gesagten fragst, weil du (es) verstehen willst, dann bezeichnen sie ein Bestimmtes immer nur auf dieselbe Weise.

*Die Zeichen enthüllten ihre Gestalt, er rief ihnen zu und sie antworteten ihm.*

L01, 6/20 (JZI 261, 262; Q 276; JZII 444)

**8** Vgl. hierzu Szlezák 1985 und 1999. Für einen Forschungsüberblick zum Thema Mündlichkeit und Schriftlichkeit, vgl. Mariß 2002, 1–6 mit Anmerkungen.

**9** Vgl. περι ὧν ἐγὼ σπουδάζω (*Epis.* VII, 341c1–2). Auch wenn immer noch kein Beweis für die Unechtheit des VII. Briefes vorgelegt wurde, sei bemerkt, dass die vorliegende Argumentation nicht auf seiner Echtheit beruht und sich im Grunde auf die Schriftkritik im *Phaidros* beschränkt.

**10** *Phdr.* 278c4–d8.

**11** *Phdr.* 274d5–275b2. Zu Thamous-Ammon, vgl. Anm. 45.

**12** Kursivierungen hier und in den folgenden Vergleichstexten stammen durchgängig vom Verfasser.

**13** Der Ausdruck δεινὸν ist hier nicht in allen Aspekten wiederzugeben.

**14** Um die semantischen Facetten nicht vorzeitig einzugrenzen, bleibt hier und im Folgenden λόγος unübersetzt.

Wenn er aber einmal geschrieben ist, dann treibt sich jeder Logos überall herum, gleichermaßen bei den Verständigen wie auch bei jenen, denen es nicht zukommt, und er versteht nicht, zu wem er sprechen soll und zu wem nicht.

Wenn er aber angegriffen und zu Unrecht gerügt wird, dann bedarf er immer der Hilfe des Vaters; denn er selbst ist weder in der Lage sich zu wehren, noch sich zu helfen.<sup>15</sup>

Phdr. 275d4–e5

Schreib wenig, befrage den Weisen, enthülle nicht, [was du erfahren hast(?)]<sup>16</sup>

L01, 4/3 (JZI 225, 226; Q 273; JZII 380)

Wirr sind ..., mühselig ihre [sc. der „sechs Ruderer“; CP] Worte, ihre Wiederholungen sind unterschieden von der Schrift, / wobei sie selbst es sind, welche die Aussprüche auflösen; sie sind es, welche ihre Erklärungen sagen werden.

L01, 11/21–22 (JZI 318, 320; Q 283; JZ II 571 f.)

Platons Kritik beginnt mit dem ersten von insgesamt drei grundlegenden Defizienzmerkmalen der Schrift: Sie ist leblos und kann auf Fragen nicht antworten, stattdessen schweigt sie still. Eine solche Befragung der Schrift kennt auch das *Thothbuch*: In diametraler Umkehrung sind die Schriftzeichen hier jedoch sehr wohl in der Lage, in Dialog zu treten und dem Fragenden zu antworten.<sup>17</sup> Die angesprochenen Hieroglyphen treten als lebendige Wesen in Erscheinung, die in der Lage sind, auf Fragen zu reagieren.<sup>18</sup> Bis in den Wortlaut hinein gleichen sich beide Texte. Bedenkt man die Nähe der Schrift zum Götterbild in der ägyptischen Auffassung,<sup>19</sup> so erhält darüber hinaus das Adverb σεμνώς bei Platon

15 Δεινὸν γὰρ που, ὧ Φαῖδρε, τοῦτ' ἔχει γραφή, καὶ ὡς ἀληθῶς ὅμοιον ζωγραφία. καὶ γὰρ τὰ ἐκείνης ἔκγονα ἔστηκε μὲν ὡς ζῶντα, ἐὰν δ' ἀνέρη τι, σεμνῶς πάνυ σιγᾷ. ταῦτόν δὲ καὶ οἱ λόγοι δόξαις μὲν ἂν ὡς τι φρονούντας αὐτοὺς λέγειν, ἐὰν δέ τι ἔρη τῶν λεγομένων βουλόμενος μαθεῖν, ἔν τι σημαίνει μόνον ταῦτόν ἀεὶ. ὅταν δὲ ἅπαξ γραφῆ, κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος ὁμοίως παρὰ τοῖς ἐπαίουσιν, ὡς δ' αὐτῶς παρ' οἷς οὐδὲν προσήκει, καὶ οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μή. πλημμελούμενος δὲ καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ· αὐτὸς γὰρ οὐτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὐτῷ.

16 Vgl. auch: „Sei bescheiden, denk nach, sei ein guter Mensch, enthülle nicht, was du gehört hast!“ B02, 7/3 (JZI 232, 234; Q 273; JZII 390).

17 So auch evtl. bei B04, 7/10 (JZI 274, 275; Q 281; JZII 547). Für die Lebendigkeit der Schriftzeichen, vgl. auch Weber 1969, 68–70.

18 „This line recounts the invention of the hieroglyphic signs, which are portrayed as living entities. The striking dialogue between creator and created is unique in the Egyptian tradition.“ (Jasnow/Zauzich 2005, 265). Die Tiere, die das *Thothbuch* durchgängig bevölkern, stehen mehr als einmal wohl für die Schriftzeichen selbst; vgl. etwa L01, 10/20 (JZI 305, 306; Q 280; JZII 523); B04, 6/18 (JZI 312, 313; Q 280; JZII 535). „However, one has the impression that the animals and objects appearing throughout the Book of Thoth can also represent the sacred hieroglyphs themselves. Their ‘speech’ would be then the sound value which they possess.“ (Jasnow/Zauzich 2014, 23). Vgl. zur Lebendigkeit der Hieroglyphen insbesondere Pries 2016 und 2017.

19 Vgl. hierzu Pries 2017, 296 f.; dazu weiter unten in Abschnitt 4.

eine spezifische Motivation im Sinne göttlich-heiliger Majestät: Der buchstäblich heilige Charakter der Hieroglyphen und Götterbilder ergibt zwanglos einen möglichen Bezugspunkt für die konkrete platonische Formulierung. Dieser heilige Charakter der Schrift ist im *Thothbuch* durchgehend präsent, auch ihr bildlicher Charakter wird bisweilen angedeutet. Wenn Platon die Schrift zudem mit einem unübersehbaren Wortspiel in direkte Nähe zur ζωγραφία rückt, so findet auch dies in der ägyptischen Auffassung eine Parallele, insofern hier ebenfalls „schreiben“, „zeichnen“ und „malen“ durch ein und denselben Ausdruck bezeichnet werden.<sup>20</sup> Bei all dem ist unbenommen, dass diese Passage (und die Schriftkritik im Ganzen) auch mit anderen zeitgenössischen Texten in Kontakt steht.<sup>21</sup>

Als zweites Merkmal benennt die platonische Kritik die Unfähigkeit der Schrift, adressatenspezifisch auf einzelne Hörer einzugehen und im Zweifelsfall auch schweigen zu können. Zwar findet sich in den erhaltenen Textteilen des *Thothbuches* keine wörtliche Entsprechung, wohl aber wird mehrfach betont, dass die erlernten Kenntnisse der Sorge und Zurückhaltung bedürfen und nicht überall ‚herumerzählt‘ werden sollen – was dem Problem der ‚Herumtreiberei‘ der Schrift bei Platon sachlich sehr nahe kommt.

Auffällig ist weiterhin der dritte Aspekt, den Platon kritisiert: die Unfähigkeit der Schrift sich selbst zu helfen. Auch hier weist das *Thothbuch* einen Text mit ähnlichem Motiv auf. Zwar ist die Zuordnung und Identifikation der „sechs Ruderer“, auf die sich das Motiv der Selbsthilfe bezieht, offenkundig nicht einfach.<sup>22</sup> Klar ist jedoch, dass diese in der Lage sind, sich selbst zu helfen bzw. sich selbst zu erklären: „Es wird betont, wie die Reden dieser Gestalten schwierig seien, aber sie selbst die Lösung bieten würden.“<sup>23</sup>

Neben dieser zentralen Passage der Schriftkritik im *Phaidros* findet sich eine ganze Reihe an weiteren Vergleichspunkten: Etwa kurz darauf, als Sokrates auf das Schreiben im Wasser zu sprechen kommt. Dies ist zumal deshalb bemerkenswert, weil der hiermit vollzogene motivische Wechsel von der Landwirtschaft zum Wasser bei Platon völlig abrupt auftritt und letztlich ohne Motivation bleibt,

<sup>20</sup> Vgl. Weber 1969, 66–68; 71; 73.

<sup>21</sup> Einschlägig sind Alkidamas, *Peri Sophiston*, bes. 27 f.; Isokrates, *In Sophistas* XIII,12; Aristophanes, *Ranae* 537–539. Vgl. für diese Stellen Heitsch 1993, 193 f. Anm. 426; 196 Anm. 433. Zur Reihung dieser Texte soll hier keine Stellung bezogen werden. Zum Verhältnis von Platon zu Alkidamas, vgl. den Überblick bei Mariß 2002, 56–63; ebenso Friedländer [1928]/1964, 117 f.; Szlezák 1985, 11 Anm. 4. Insgesamt scheinen mir die Schnittmengen Platons mit dem *Thothbuch* jedoch signifikant größer als jene zwischen Platon und Alkidamas, wobei letztere zweifelsohne ebenfalls vorhanden sind. Sollte sich die vorliegende These als tragfähig erweisen, so müsste die Position des Alkidamas in dieser Konstellation eigens untersucht werden.

<sup>22</sup> Vgl. Jasnow/Zauzich 2014, 158 zu den Abschnitten 565 f.

<sup>23</sup> Quack 2007a, 259.

während das wechselseitige Changieren zwischen Acker und Wasser für das ganze *Thothbuch* (und die ägyptische Landwirtschaft als solche) charakteristisch ist. Die Motivik des *Thothbuches* könnte folglich eine Motivation des abrupten platonischen Motivwechsels sein.

Nicht im Ernst also wird er [sc. der vernünftige Bauer; CP] dieses Wissen [sc. über das Gerechte, Schöne und Gute; CP] in Wasser schreiben, indem er mit schwarzer (Tinte) durch eine Binse sät mit Logoi, die unfähig sind, sich mittels Logos zu helfen, und ebenso unfähig, hinreichend die Wahrheit zu lehren.<sup>24</sup>

Er-sprach-in-Hesrech sagte: „Die Schrift ist ein Meer, ihre Binsen sind das Ufer; pflüge darin ein klein wenig!“

L01, 2/23 (JZI 203, 204; Q 271; JZII 352)

*Phdr.* 276c7–9

Die Binsen, von denen hier im *Thothbuch* die Rede ist, erweisen sich kurz darauf als Schreibwerkzeuge.<sup>25</sup> Sie dienen als Ufer vermutlich im Vergleichsmotiv dazu, das grenzenlose Meer zu begrenzen und zu strukturieren, indem sie es im Schreibvorgang, einem Pflug gleich, durchziehen.<sup>26</sup> Dieses Motiv des Schreibens im Wasser, das im *Thothbuch* explizit als Vergleich vom Schüler eingefordert wird,<sup>27</sup> findet sich offensichtlich genauso auch im platonischen Text, hier jedoch in deutlich negativer Konnotation: Hier ist es Anlass, gerade die Unbeständigkeit der Schrift als Element in der Welt des Werdens und Vergehens zu beschreiben, welcher der vernünftige Bauer nicht mit Ernst begegnen wird. Die bei Platon explizite Tintenschwärze der Schrift erwägt wiederum Joachim F. Quack im *Thothbuch* als anschauliches Motiv.<sup>28</sup> Auffällig ist zudem die Vokabel κάλαμος, die bei Platon sehr selten ist.<sup>29</sup>

Mit dem Pflügen ist zugleich der Bereich der Landwirtschaft angesprochen, der den platonischen Text in maßgeblicher Weise motivisch prägt und der sich auch im *Thothbuch* in deutlicher Parallele findet. Diese Parallelität geht so weit, dass selbst das berühmte Adonisgärtchen des *Phaidros* im *Thothbuch* anzuklingen scheint:

<sup>24</sup> οὐκ ἄρα σπουδῆ αὐτὰ ἐν ὕδατι γράφει μέλανι σπείρων διὰ καλάμου μετὰ λόγων ἀδυνάτων μὲν αὐτοῖς λόγῳ βοηθεῖν, ἀδυνάτων δὲ ἰκανῶς τάληθῆ διδάξαι.

<sup>25</sup> B04, 1/2 (JZI 214, 215; Q 272; JZII 368).

<sup>26</sup> Vgl. Butler 2013, 220 f.

<sup>27</sup> B01, 3/19–20 (JZI 203, 204; Q 271; JZII 351).

<sup>28</sup> „Ziel ist eine ‚Kammer der Finsternis‘, wobei letzteres Wort so oft im Text mit dem Determinativ der Buchrolle versehen ist, daß man sich schon fragt, ob ein Spiel mit der schwarzen Farbe der Tinte intendiert ist.“ (Quack 2007b, 290).

<sup>29</sup> Ansonsten nur Soph. 221a3; Rep. 372b4.

Sage mir also das Folgende: Der vernünftige Bauer, würde er diejenigen seiner Samen, um die er sich sorgt, und von denen er will, dass sie Frucht tragen, würde er die im Ernst im Sommer in Adonisgärtchen säen und würde er sich freuen, wenn er sieht, dass sie in nur acht Tagen schön werden? Oder wird er dies nur des Spieles wegen und zu festlichen Anlässen tun, wenn er es denn macht? Womit es ihm aber ernst ist, da wird er sich der landwirtschaftlichen Kunst bedienen und in das geeignete (Feld) säen, und freudig begrüßen, wenn nach acht Monaten, soviel er gesät hat, (auch) Vollendung erlangt.<sup>30</sup>

*Phdr.* 276b1–8

des Bauern, welcher dasteht, indem er bei ihnen als Ammenmeister(?) agiert, indem er die Bassins(?) befruchtet mit seinem Zwanzigstel Gerste, / sein Saatgut, das in diesen Schalen ist, die markiert und mit einer dicken Mauer abgegrenzt sind,

B02, 5/1–2 (JZI 213, 215; Q 271; JZII 356 f.)

Um diese Parallele zu erkennen, bedarf es einer Erklärung der Praxis der Adonisgärten, die gleichermaßen Ritus wie Saatguttest war.<sup>31</sup> Hierzu wurde ein kleiner Teil des Saatgutes in Schalen aus Ton oder in Körben ausgesät, der nach vorheriger Wässerung im Dunkeln in der Sonne des Hochsommers innerhalb kürzester Zeit fruchtlose Wassertriebe hervorbrachte.<sup>32</sup> Die Nähe zur Formulierung des *Thothbuches* ist augenscheinlich. Dabei ist es wohlgemerkt unerheblich, ob der Autor des *Thothbuches* exakt diese, nur eine ähnliche oder überhaupt eine kultische Praxis vor Augen hatte. Ausreichend ist für die hier vorgestellte These, dass die zitierte Textstelle für Platon ganz offensichtlich ein Anlass gewesen sein könnte, im Kontext der Schrift an die Praxis der Adonisgärten erinnert zu werden und die Schrift über dieses Motiv zu kritisieren; schließlich bildeten die Adonisgärten in der antiken Literatur „Symbole der Kurzlebigkeit, mangelnden Verwurzelung

**30** τόδε δὴ μοι εἰπέ· ὁ νοῦν ἔχων γεωργός, ὧν σπερμάτων κήδοιτο καὶ ἔγκαρπα βούλοιο γενέσθαι, πότερα σπουδῆ ἂν θέρουσ εἰς Ἀδώνιδος κήπους ἄρων χαίροι θεωρῶν καλοῦσ ἐν ἡμέραισιν ὀκτῶ γιγνομένων, ἢ ταῦτα μὲν δὴ παιδιᾶσ τε καὶ ἐορτῆσ χάριν δρώη ἂν, ὅτε καὶ ποιοῖ· ἐφ' οἷσ δὲ ἐσπούδακεν, τῆ γεωργικῆ χρώμενοσ ἂν τέχνη, σπειράσ εἰσ τὸ προσηκον, ἀγαπήη ἂν ἐν ὀγδόω μηνὶ ὅσα ἔσπειρεν τέλος λαβόντα;

**31** Vgl. Baudy 1986, 13–22.

**32** Vgl. die einschlägige Studie von Gerhard J. Baudy: „Nach den Aussagen der antiken Autoren handelt es sich bei den sogenannten ‚Gärten des Adonis‘ um Tonschalen oder Körbe, in die man Samen von Gerste, Weizen, Lattich oder Fenchel säte. Die Körner bildeten – im Dunkeln vorher bewässert – blaßgrüne Triebe aus. Die Gefäße wurden dann von Frauen auf die Flachdächer gebracht, wo die Keime in der Sonnenhitze rasch verwelkten, ohne kräftige Wurzeln ausgebildet oder Frucht getragen zu haben. Anschließend warf man die ‚Gärten‘ in Quellen oder ins Meer.“ (Baudy 1986, 9).

und Zeugungsunfähigkeit“<sup>33</sup>. Jenseits der bloß motivischen Korrespondenz – ein kleiner Teil des Saatguts in Bassins oder Schalen – ist allerdings zu bedenken, dass die Praxis einer ritualisierten Saatgutprobe schon im Alten Ägypten bekannt ist: Dort findet sie sich in Form des ‚Kornosiris‘ im Rahmen des Osiriskultes.<sup>34</sup>

Die Parallelen in der Motivik der Landwirtschaft setzen sich noch deutlicher fort, wenn der Schüler als ‚fruchtbarer Acker‘ für die Weitergabe der Lehre begriffen wird:

Viel schöner, glaube ich [sc. Sokrates; CP], wird der Ernst mit diesen Dingen [sc. mit der Gerechtigkeit und dergleichen; CP], wenn jemand, der sich der Kunst der Dialektik bedient, *eine geeignete Seele nimmt, um mit Wissen (jene) Logoi (in diese) zu pflanzen und zu säen*, die sich selbst und dem, der sie pflanzte, helfen können und nicht unfruchtbar sind, *sondern Samen tragen*, von wo aus andere (Logoi) in anderen Charakteren erwachsen, die hinreichend sind, um dies *für immer unsterblich* zu erhalten und denjenigen, der sie hat, so glücklich zu machen, wie es für einen Menschen nur irgend möglich ist.<sup>35</sup>

*Phdr.* 276e4–277a4

Den Logos des Wissenden nennst du *lebendig und beseelt*, der geschriebene (Logos) könnte mit Recht als eine *Art Bild* seiner bezeichnet werden.<sup>36</sup>

*Phdr.* 276a8–9

Du warst für *mich ein Bauer*, indem ich wie *ein Feld war*, indem es Wert war, daß du mich zum registrierten Acker machtest.

B04, 2/2 (JZI 233, 234; Q 273; JZII 393)

Du gabst eine Flamme mit deinem Mund, Speise eröffnete sich mir, die Dinge deines Leibes überfluteten mich. / Leicht wurden mir die Dinge, du hast für mich gehandelt, so daß *ich ein lebendes Abbild* war, das in *Ewigkeit dauert*.

B04, 2/9–11 (JZI 233, 234; Q 274; JZII 400 f.)

<sup>33</sup> Baudy 1986, 9.

<sup>34</sup> Vgl. hierzu Quack 2007c. Quack weist insbesondere darauf hin, dass zwei der drei einschlägigen Quellen für die Adonisgärten deren Ursprung in Ägypten verorten (Quack 2007c, 326). Auf die „Osirisbetten“ verweist auch Baudy 1986, 14 f.; 18 f.; 22; 38–40; 75.

<sup>35</sup> πολὺ δ' οἶμαι καλλίων σπουδὴ περὶ αὐτὰ γίγνεται, ὅταν τις τῆ διαλεκτικῆ τέχνη χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύη τε καὶ σπείρη μετ' ἐπιστήμης λόγους, οἱ ἑαυτοῖς τῷ τε φυτεύσαντι βοηθεῖν ἱκανοὶ καὶ οὐχὶ ἄκαρποι ἀλλὰ ἔχοντες σπέρμα, ὅθεν ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἦθεσι φυόμενοι τοῦτ' αἰεὶ ἀθάνατον παρέχειν ἱκανοί, καὶ τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν ποιοῦντες εἰς ὅσον ἀνθρώπων δυνατὸν μάλιστα. Vgl. auch *Phdr.* 276a3–7.

<sup>36</sup> Τὸν τοῦ εἰδότος λόγον λέγεις ζῶντα καὶ ἔμψυχον, οὗ ὁ γεγραμμένος εἶδωλον ἄν τι λέγοιτο δικαίως. Die direkte Antwort des Sokrates (*Phdr.* 276b1) bestätigt diese Formulierung des Phaidros.



Die Parallele der Motivik ist offenkundig: In beiden Fällen ist der Schüler jener aufnehmende Acker, der von seinem Lehrer die Samen des Wissens empfängt. Die sexuellen Obertöne sind in beiden Texten deutlich zu vernehmen.<sup>37</sup> Und in beiden Fällen wird explizit darauf hingewiesen, dass der Schüler ein *geeigneter* Acker, sprich: entsprechend talentiert ist.<sup>38</sup> Im Falle des *Thothbuches* besteht der Inhalt des vermittelten Wissens in der Schreibkunst selbst, im Falle des *Phaidros* sind es die Inhalte der platonischen Prinzipienlehre und der Dialektik, welche der Lehrer dem Schüler in mündlicher Unterweisung mitteilen wird. Dabei ergibt sich zugleich ein selbstreflexives Moment auf Seiten des *Thothbuches*, insofern es ein geschriebenes Buch über die Schreibkunst selbst ist und vermutlich auch den Anspruch erhob, *als Schriftwerk* diese Kunst der Schrift zu lehren.<sup>39</sup> Eine solche Möglichkeit, die Vermittlung einer τέχνη qua Schrift, wird im *Phaidros* nun seinerseits *expressis verbis* abgelehnt, was sich vor dem Hintergrund des *Thothbuches* abermals geradezu wie eine diametrale Entgegnung liest: „Nicht wahr, wer glaubt, eine Kunst [τέχνη] in Schriften hinterlassen (zu können), oder wer (sie) wiederum (aus ihnen) aufnimmt, als würde etwas Klares und Fundiertes aus den Schriften kommen, der wäre voll von Einfalt und würde die Weissagung des Ammon tatsächlich nicht kennen [...].“<sup>40</sup>

Darüber hinaus ist bemerkenswert, wie der Text des *Thothbuches* vom lebendigen und ewigen Fortbestehen der Weitergabe spricht, die auch im *Phaidros*-Text wörtlich auftaucht, dort jedoch allein der mündlichen Rede vorbehalten bleibt. Die Rede vom lebendigen bzw. toten Abbild greift der *Phaidros* kurz zuvor ebenfalls explizit auf, was die enge Bindung der beiden Texte weiter bestärkt: Hier jedoch sind Lebendigkeit und Bildlichkeit auf Mündlichkeit und Schriftlichkeit verteilt.<sup>41</sup> Im *Thothbuch* verspricht die Schrift Unsterblichkeit,<sup>42</sup> im *Phaidros* wird ihr diese gerade abgesprochen – unsterblich ist hier nur die lebendige mündliche Weitergabe. Das Motiv der lebendigen Flamme im *Thothbuch* findet sich darüber

37 Vgl. bes. *Phdr.* 276e6–277a4 und L01, 3/21–24 (JZI 224–226; Q272; JZII 374–377); hierzu Jasnow/Zauzich 2005, 229; Butler 2013, 225 f.

38 Die Rede vom Feld und auch vom Kind (vgl. ἔκγονα *Phdr.* 275d5) findet sich auch andernorts im *Thothbuch*: B01, 1/4 f. (JZI 170, 172; Q 268; JZII 288 f.); B02, 5/1–12 (JZI 213–215; Q 271 f.; JZII 356–366).

39 Zur Vermittlung von Wissen durch das *Thothbuch*, vgl. auch Jasnow/Zauzich 2005, 3; Jasnow/Zauzich 2014, 19; 47; Quack [2005]/2016, 173.

40 Οὐκοῦν ὁ τέχνην οἰόμενος ἐν γράμμασι καταλιπεῖν, καὶ αὐτὸ παραδεχόμενος ὥς τι σαφές καὶ βέβαιον ἐκ γραμμάτων ἐσόμενον, πολλῆς ἂν εὐηθείας γέμοι καὶ τῷ ὄντι τὴν Ἄμμωνος μαντεῖαν ἀγνοοῖ (*Phdr.* 275c5–8).

41 Vgl. Anm. 36.

42 Vgl. auch Jasnow 2011, 302.

hinaus bekanntlich in der Schriftkritik im VII. Brief.<sup>43</sup> Dass es sich auf Seiten des *Thothbuches* um eine Weitergabe in schriftlicher *und* mündlicher Form handelt, stellt wohlgerne für die hier vorgeschlagene Deutung keinen Einwand dar, eine Umwendung und Differenzierung ist gerade die Pointe der platonischen Position.<sup>44</sup> Entscheidend ist vielmehr, dass sie durch das *Thothbuch* induziert sein kann.

Bislang ausgespart blieb die Eingangspassage der platonischen Schriftkritik, welche die eigentliche Theuth-Geschichte und den Dialog zwischen Theuth und Thamous-Ammon enthält.<sup>45</sup> Dass diese Geschichte Anspielungen enthält, die genuin platonisch sind, steht außer Frage.<sup>46</sup> Zwar finden sich hier keine längeren wörtlichen Entsprechungen zu den erhaltenen Partien des *Thothbuches*. Gleichwohl zeigt sich hier, neben der Nennung des Ibis als Vogel des Theuth,<sup>47</sup> eine bemerkenswerte terminologische Parallele: Theuth benennt die Schrift explizit als φάρμακον und auch das *Thothbuch* kann die Schrift als „Medizin“ ansprechen.<sup>48</sup> Dabei ist φάρμακον bzw. φαρμακεία das direkte griechische Äquivalent des ägypt-

<sup>43</sup> *Epis.* VII 341c7–d1; 344b7.

<sup>44</sup> Historisch hat sich die platonische Position allerdings in diesem Punkt sicher als die schwächere erwiesen: Verschriftlichung in einem geeigneten Trägermedium fundiert die Langlebigkeit offenkundig besser als mündliche Weitergabe.

<sup>45</sup> *Phdr.* 274c5–b2. Zur Frage des Verhältnisses von Thamous und Ammon vgl. den sehr materialreichen Aufsatz von Polleichtner 2003. Seiner Argumentation zur Trennung von Thamous und Ammon kann ich mich aus zwei Gründen jedoch nicht anschließen: Zum einen übersieht sie die im Folgenden explizierten metaphysischen Anspielungen der gesamten Passage. Zum anderen fußt Polleichtners Argumentation wesentlich darauf, dass Thamous „ein Allerweltsname aus der Zeit Platons“ ist (Polleichtner 2003, 28) – das übersieht die sehr wahrscheinliche Anspielung auf den babylonischen Gott Tammuz, die Baudy 1986, 80 f. aufgewiesen hat. Diese Anspielung ist gerade vor dem Hintergrund der Adonisgärten von Belang. Vielmehr ist aus diesen Gründen nach einem systematischen Hintersinn des Verhältnisses von Thamous und Ammon zu fragen. Dass die beiden Figuren sehr eng zu koppeln sind, macht *Phdr.* 275c7–8 unumgänglich.

<sup>46</sup> *Phdr.* 274e7–9 etwa verweist im Sinne von *Euthd.* 289b7–290c6 und bes. *Euthd.* 289b4–6 deutlich auf eine Unterscheidung, die bei Platon im Hinblick auf die Dialektik relevant ist; vgl. auch *Crat.* 390b1–d6; *Rep.* 601d4–602a1. *Phdr.* 275b2 ist mit *Phdr.* 275a3–5; *Soph.* 267e1 wohl als Kritik an der Sophistik zu lesen.

<sup>47</sup> *Phdr.* 274c6–7. Der Ibis taucht im *Thothbuch* häufig auf; etwa B07, 20 (JZI 366, 370; Q 261; JZII 20); B06, 1/1 (JZI 367, 371; Q 261; JZII 30).

<sup>48</sup> Vgl. *Phdr.* 274e6, sowie in der Übersetzung von Jasnow/Zauzich 2014: „*He-has-judged, namely, the-one-who-is-upon-his-back, he said: 'What is the taste of the medicine of writing? What is their net of sesame (?)?' / The-one-who-loves-knowledge, he said: 'I have made a test of every medicine which dries out (the body). I have seen every implement which stops (the process of decay).'*“ L01, 10/5 f. (JZI 294, 296; Q 279; JZII 508 f.) (die Kursivierung im Original als Fettdruck zur Notation der Rubra im Papyrus). Quack 2007b übersetzt an dieser Stelle „Rezepte“; Jasnow/Zauzich 2005, 296 übersetzen „prescription“.

tischen Ausdrucks im *Thothbuch*.<sup>49</sup> Zwar ist das φάρμακον auch sonst ein gängiges philosophisches Motiv bei Platon,<sup>50</sup> dies spricht jedoch weder gegen einen Aufgriff dieses Motivs aus anderen Quellen<sup>51</sup> noch steht all dies der Möglichkeit entgegen, dass Platon gegebene Motive in seinem Sinne umdeutet und der eigenen Argumentation unterordnet. Auffällig ist an dieser terminologischen Parallele darüber hinaus, dass das φάρμακον-Motiv andernorts bei Platon in direkter Verbindung zur Magie steht, die auch den Kontext des ägyptischen Ausdrucks bildet.<sup>52</sup>

Ebenfalls bemerkenswert ist ein Umstand, der sich erst bei einer genauen Lektüre des platonischen Textes ergibt. Und zwar nutzt Platon mit hoher Wahrscheinlichkeit die ägyptische Geographie, insbesondere ihre Teilung in Ober- und Unterägypten, um zu Beginn der Theuth-Erzählung in komprimierter Form verschlüsselt auf die eigene philosophische Systematik hinzuweisen: Schon der Genitiv τοῦ ἄνω τόπου ist für den kundigen Platonleser als Benennung der Ideenwelt einschlägig<sup>53</sup> und auch die Aufzählung der Erfindungen des Theuth birgt deutliche Anklänge an die platonische Dimensionsfolge.<sup>54</sup> Dass Thamouss-Ammon der βασιλεύς von ganz Ägypten ist und zugleich „in der großen Polis *des oberen Ortes*, welche die Griechen das ägyptische Theben nennen“,<sup>55</sup> regiert, weist augenscheinlich Parallelen zum Sonnen- wie zum Höhlengleichnis der *Politeia* auf<sup>56</sup> und setzt somit sehr wahrscheinlich Ammon mit dem Einen der platonischen Prinzipienlehre gleich.<sup>57</sup> Dass Theuth spezifisch als δαίμων angespro-

49 „The Egyptian use of *phr.t* directly parallels that of the Greek word which it translates: φαρμακεία [...].“ (Ritner 1993, 55). Vgl. für die Verbindung zum *Thothbuch* Butler 2013, 221 mit Anm. 28. Die Verbindung des φάρμακον zur Magie bei Platon wird *Charm.* 155e5–8 besonders deutlich.

50 *Charm.* 155b6 *et passim*; *Rep.* 595b6.

51 So gibt sich dies auch bei *Charm.* 156d3–157c6.

52 Vgl. Ritner 1993, bes. 53.

53 *Phdr.* 274d3 mit *Rep.* 516a5; 516c1; 517a3–4; bes. 517b4–5.

54 Vgl. *Phdr.* 274c8–d2 mit *Rep.* 525a–531e; *Tim.* 53c; *Leg.* 746e6–747a5; 894a1–5. Zum Komplex der Dimensionsfolge vgl. Burkert 1962, 21–25; 39 f.; 60–63; bes. 73; Gaiser [1963]/1998, bes. 44–51; 73–80.

55 περί τὴν μεγάλην πόλιν τοῦ ἄνω τόπου ἦν οἱ Ἕλληνες Αἰγυπτίας Θήβας καλοῦσι (*Phdr.* 274d3).

56 βασιλέως (*Phdr.* 274d2) mit βασιλεύειν τὸ μὲν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου (*Rep.* 509d2); Αἰγύπτου ὅλης (*Phdr.* 274d2–3) mit τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος (*Rep.* 516c2); πᾶσι πάντων αὐτῆ [sc. ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ιδέα] ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ὀρατῶ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἔν τε νοητῶ αὐτῆ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη (*Rep.* 517c2–4).

57 Zum Sonnengleichnis und der platonischen Prinzipienlehre, vgl. Halfwassen [1992]/2006, 247–261. Möglicherweise ließe sich von hier aus auch der Sinn des Verhältnisses von Thamouss und Ammon aufschlüsseln. Der bei Herodot, *Historiae* II, 45 überlieferten Gleichsetzung von Ammon und Zeus durch die Griechen braucht man hierbei nicht zwangsläufig zu folgen, eine idiosynkratische Auffassung ist Platon an dieser Stelle problemlos zuzutrauen.

chen wird, setzt ihn darüber hinaus vor dem Hintergrund des *Symposions* in eine hermeneutische Vermittlerposition,<sup>58</sup> die mit der Dimensionsfolge seiner Erfindungen korreliert.<sup>59</sup> Eine solche Form der systematisch-symbolischen Betrachtung der Geographie – gleichsam eine *geographia metaphysica* – scheint unerschwinglich auch im *Thothbuch* vorzuliegen. Mehr als einmal wirkt es so, als würde die Topographie Ägyptens als anschauliche Verdeutlichung für weiterreichende Konstellationen herangezogen; Jasnow/Zauzich weisen auf ein dementsprechendes Wortspiel mit den „zwei Ländern“, Ober- und Unterägypten, hin.<sup>60</sup> Sind diese Beobachtungen zu beiden Texten tragfähig, so ist ihnen eine äußerst bemerkenswerte Methode geographischer Symbolik gemein – die sie freilich jeweils im Sinne ihrer eigenen Intention nutzen.

Blicken wir auf die Texte im Ganzen. Neben der offenkundigen Parallele, dass in beiden Texten Thoth bzw. Theuth<sup>61</sup> eine zentrale Figur ist und es sich beide Male um literarische Dialoge<sup>62</sup> handelt, fallen zwei weitere wichtige Parallelen ins Auge. In beiden Texten ist ein spezifischer *Elitismus* von zentraler Bedeutung: Das *Thothbuch* handelt davon, dass „eine Elitegruppe von Wissensspezialisten ausgebildet wird und Zugang zu esoterischem Spezialwissen erhält.“<sup>63</sup> Die Zurückhaltung des Gelernten ist dabei mehrfach Thema.<sup>64</sup> Und auch der *Phaidros*-Text erhebt im Sinne der innerakademischen Lehre, die den Hintergrund der Schriftkritik bildet, jenes Wissen zur Tugend, „zu wem zu sprechen ist und zu wem nicht“<sup>65</sup>. Wobei die platonische Pointe gerade darin besteht, dass die Schrift *nicht* in der Lage ist, die geforderte Zurückhaltung aufrechtzuerhalten. Die diame-

**58** τῷ δαίμονι (*Phdr.* 274c7) mit *Symp.* 202d13–e2; 202e3 (die Identifizierung von Hermes mit Thoth ist hier zusätzlich zu bedenken); 202e6–7; ebenso *Rep.* 531c5.

**59** Auch die zweite Theuth-Erzählung im *Philebos* (18b6–d2) weist eine solche zweite Ebene auf: Sie ist eine anschauliche Fassung des platonischen Kategoriensystems in seiner dihairetischen Ausdifferenzierung.

**60** Vgl. Jasnow/Zauzich 2014, 154 zu Abschnitt 552: „This line is certainly one of the most esoteric lines in the entire Book of Thoth, wherein the author plays on the multiple ways in which the term for ‘Two Lands’ can be written and the connection with the identical sounding term for ‘(hieroglyphic) signs.’“

**61** Zu dieser nur bei Platon zu findenden Variante des Hauptvokals vgl. RE „Toth“ VI A/1, 351 f.

**62** Eine Beziehung der Dialogform in den *Hermetica* zu den sokratischen Dialogen erwägt Fowden 1986, 28; vgl. Jasnow/Zauzich 2005, 68 Anm. 220.

**63** Quack 2007b, 290. Zum Elitismus, vgl. auch Jasnow/Zauzich 2014, 44 f.

**64** „Schreib wenig, befrage den Weisen, enthülle nicht, [was du erfahren hast(?)]“ L01, 4/3 (JZI 225, 226; Q 273; JZII 380). „Sei bescheiden, denk nach, sei ein guter Mensch, enthülle nicht, was du gehört hast!“ B02, 7/3 (JZI 232, 234; Q 273; JZII 390).

**65** λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μὴ (*Phdr.* 275e3). Das Schweigen ist auch – allerdings auf Seiten des Schreibers – im *Thothbuch* präsent: B01, 2/2 (JZI 171, 173; Q 269; JZII 314). Vgl. auch Jasnow/Zauzich 2014, 92 zu Abschnitt 314 (ich lese die Zuordnung „313“ im Kommentar als Schreibfehler).

tral unterschiedliche Haltung gegenüber der Schrift lässt sich in beiden Fällen als konsequente Haltung im jeweiligen historischen Kontext begreifen. Denn steht die Begrenzung des Zugangs (aus welchen Gründen auch immer) als Intention einmal fest, so lässt sich diese auf zwei Arten erreichen: Entweder durch Begrenzung des Zugangs zur Lese- und Schreibfertigkeit als solcher (*Thothbuch*),<sup>66</sup> oder durch die Aussparung der entscheidenden Lehren in der Schrift (Platon).<sup>67</sup> Letzteres ist die einzige verbleibende Möglichkeit in einer (*qua* Demokratie notwendigerweise) sehr weitreichend alphabetisierten Gesellschaft.

Bemerkenswert ist weiterhin der *Name* des Schülers im *Thothbuch*: Er wird als „Weisheitsliebender“<sup>68</sup> angesprochen. Auch wenn die direkte Gräzisierung des Namens einer gewissen Dreistigkeit nicht entbehren mag,<sup>69</sup> so ist doch auffällig, wie deutlich Sokrates im *Phaidros* auf die wörtliche Bedeutung des Kompositums φιλόσοφος hinweist.<sup>70</sup> Freilich ist es im einen Fall der Schüler und im anderen Fall der Lehrer, der mit diesem Ausdruck benannt wird; aber der konkrete Umgang mit der Wortbedeutung von φιλόσοφος an der *Phaidros*-Stelle könnte durchaus mit einer gewissen Plausibilität durch eine griechische Übersetzung des *Thothbuches* induziert sein. Die auffällige Möglichkeit zur expliziten Variierung des Ausdrucks (ἢ τοιοῦτόν τι) könnte sogar nahelegen, dass Platon sich einer vorliegenden Übersetzung und folglich einer Benennung in einer anderen Sprache bewusst war. In jedem Fall fügt sich der Umgang mit dem Ausdruck φιλόσοφος als weiteres Steinchen in ein recht deutliches Mosaik an ähnlichen Motiven und

**66** Laut Weber 1969, 91–93, war insbesondere im Alten Reich und in der Spätzeit ab der 30. Dynastie das Schreiben einer Elite vorbehalten, während im Neuen Reich auch niedere Stände das Schreiben erlernten.

**67** Vgl. A. Assmann/J. Assmann 2003, 19.

**68** So Quack 2007b, 259; Quack wählt die pragmatische Bezeichnung „Kandidat“ (Quack 2007b, 259). Jasnow/Zauzich nennen ihn „The-one-who-loves-knowledge“ (Jasnow/Zauzich 2014, 31).

**69** So Quack: „[...] wer etwas dreister ist, kann ihn [sc. den „Weisheitsliebenden“; CP] in wörtlicher Bedeutung des griechischen Kompositums als ‚Philosoph‘ wiedergeben [...]“ (Quack 2007b, 259). Ähnlich zurückhaltend Jasnow/Zauzich: „It [sc. das ägyptische mer-rekh; CP] is similar to the Greek word *philosophos* (‘lover of wisdom’), i. e. ‘philosopher,’ although one should perhaps not push too far that similarity in meaning.“ (Jasnow/Zauzich 2014, 31). Vgl. auch Mahé 1996, 355.

**70** Τὸ μὲν σοφόν, ὦ Φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῶν μόνων πρόπειν· τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτόν τι μᾶλλον τε ἂν αὐτῷ καὶ ἀρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρως ἔχοι. „Den (Ausdruck) ‚Weiser‘, oh Phaidros, (für ihn) zu nutzen scheint mir etwas Großes zu sein und allein einem Gott zu gebühren. Der (Ausdruck) ‚Weisheitsfreund‘ aber oder etwas dergleichen würde besser zu ihm [sc. dem, der im mündlichen Dialog seine Schriften als φαῦλα erweisen kann; *Phdr.* 278c6–7] passen und würde sich auch stimmiger verhalten.“ (*Phdr.* 278d3–6). Man beachte, dass ganz offensichtlich mit ἀρμόττοι und ἐμμελεστέρως ein Verb und ein Adverb gewählt sind, die auf den *Klang* der Namen anspielen.

Denkfiguren. Im Überblick zeigen sich folgende Entsprechungen, geordnet nach dem Auftritt im *Phaidros*:

<i>Phaidros</i>	<i>Thothbuch</i>	Anmerkungen
Nutzung der Topographie von Ober- und Unterägypten für metaphysische Anspielungen (274d2–4)	Wortspiel mit den Ländern Ober- und Unterägypten (L01, 11/2)	Motivische und methodische Nähe
Benennung der Schrift als φάρμακον (274e6; 275a5)	Benennung der Schrift als „Medizin“, „Rezept“ (L01, 10/5–6)	Entsprechung bis in den Wortlaut
Unmöglichkeit, eine τέχνη durch Schrift zu vermitteln (275c5–8)	Offenkundiges Bestreben, durch den Text des Buches auch Kenntnisse zu vermitteln ( <i>passim</i> )	Motivische und methodische Nähe unter umgekehrten Vorzeichen
Lebloses Schweigen der Bilder und der Schrift bei Ansprache; semantische Monotonie (275d4–9)	Lebendigkeit der Schriftzeichen; Antwortfähigkeit (L01, 6/20)	Entsprechung bis in den Wortlaut; diametrale Entgegensetzung; bemerkenswert zudem σεμνῶς (275d6)
„Herumtreiberi“ der Schrift; fehlende Adressatenspezifität; Sprechen der Schrift zu jedem (275d9–e3)	Aufforderung, das Gelernte nicht jedem gegenüber kundzutun (L01, 4/3; B02, 7/3)	Motivische Nähe; ein spezifischer Elitismus in beiden Texten durchgängig präsent
Unfähigkeit der Schrift zur Selbsthilfe (275e3–5)	Fähigkeit der „sechs Ruderer“ zur erklärenden Selbsthilfe (L01, 11/21 f.)	Motivische Nähe unter umgekehrten Vorzeichen
Pflanzung der Kenntnisse in die Seele des Schülers; Auffassung der begabten Seele als geeigneter Acker (276a3–7; 276e4–277a1)	Der Schüler als geeigneter Acker, in den Kenntnisse gepflanzt werden (B04, 2/2)	Entsprechung bis in den Wortlaut
Sexuelle Konnotation des Lernprozesses (bes. 276e6–277a4)	Sexuelle Konnotation des Lernprozesses (bes. L01, 3/21–24)	Motivische Nähe
Bildcharakter der Schrift; Lebendigkeit der mündlichen Rede; Aspekt der ewigen Unsterblichkeit (276a8–9; 277a2)	Der Schüler, der nach Erlangen des Wissens zum lebenden und ewigen Abbild wird (B04, 2/9–11)	Deutliche motivische Nähe; Entsprechung bis in den Wortlaut

<i>Phaidros</i>	<i>Thothbuch</i>	Anmerkungen
Die Praxis des Adonisgartens als anschauliches Gleichnis für die Minderwertigkeit der Schrift (276b1–8)	Befruchtung der Bassins mit einem Zwanzigstel Gerste; motivischer Bezug zur Schreibpalette (B02, 5/1–2)	Motivische Nähe; möglicherweise Bezug zum Kornosiris
Das Schreiben ins Wasser durch eine Binse mit schwarzer Tinte als Samen (276c7–9)	Die Schrift als Meer; die Binsen als Schreibwerkzeug; Schreiben als Pflügen im Wasser (L01, 2/23; B04, 1/2)	Entsprechung bis in den Wortlaut; bemerkenswert bei Platon die seltene Vokabel κάλαμος (276c8)
Benennung jener Person, die über ihre Schriften hinausgehen kann, als φιλόσοφος (278d3–6)	Benennung des (angehenden) Schülers als „Weisheitsliebender“	Auffällig die genaue Analyse des Kompositums im <i>Phaidros</i> , ebenso die Formulierung ἢ τοιοῦτόν τι

Auch wenn es in diesen Dingen keine vollständige Sicherheit geben kann: Die Menge der teils bis in den Wortlaut gehenden Gemeinsamkeiten schließt einen Zufall im Grunde aus. Die Schriftkritik des *Phaidros* und das *Thothbuch* stehen in Kontakt.

Es ist nicht auszuschließen, dass sich dieses Bild an anderer Stelle im *Phaidros* oder im *Corpus Platonikum* weiter vervollständigt. Angesichts dessen etwa, wie der Text des *Thothbuches* von einer umfassenden Kenntnis des „Himmelsgewölbes“ spricht,<sup>71</sup> kann man sich kaum des Gedankens an den zentralen Seelenwagen-Mythos des *Phaidros* erwehren, der – zugleich überbietend – die Fahrt an einen „überhimmlischen Ort“<sup>72</sup> schildert. Möglicherweise finden sich auch Anspielungen in anderen Dialogen.<sup>73</sup>

<sup>71</sup> „Ich habe das Himmelsgewölbe gesehen, geöffnet ..., das Geviert der Erde bis zu ihrem Ende.“ B02, 9/3 (JZI 250, 251; Q 275; JZII 422). Vgl. auch B04, 8/21 (JZI 318, 320; Q 283; JZII 574).

<sup>72</sup> τὸν [...] ὑπερουράνιον τόπον (*Phdr.* 247c3); vgl. ἄκραν ἐπὶ τὴν ὑπουράνιον ἀψίδα (*Phdr.* 247a8–b1).

<sup>73</sup> Bei aller Vorsicht wären auch die folgenden Verbindungen zu erwägen: a) das Innere und Äußere eines Eis im Kontext des Wissens, *Tht.* 157c7–d5; 160e5–161a4 mit B02, 1/12 (JZI 170, 172; Q 268; JZII 298); b) das Betrachten des Kosmos bei Nacht im Erkenntnisprozess, *Rep.* 516a8–b1 mit B02, 3/10 (JZI 190, 192; Q 270; JZII 333); c) die durchgängige motivische Verbindung von Vögeln, Jagd und Wissensgegenständen im *Thothbuch* neben *Tht.* 197c1–200a10.

### 3 Zur Abhängigkeit und Reihenfolge der Texte

Bislang wurde die Reihenfolge der beiden Texte weitgehend ausgeklammert. Wenn das *Thothbuch* und der *Phaidros* jedoch in Kontakt stehen, so schließt sich konsequenterweise die Frage an, welcher der beiden Texte als Vorlage fungierte. Zwei Argumente sprechen dafür, dass der Text des *Thothbuches* die Vorlage für den Text Platons bildet.

Nimmt man nur die Partie zur Schriftkritik im *Phaidros*, so ist der Text des *Thothbuches* deutlich länger als der platonische Text. Vor diesem Hintergrund ist es eindeutig plausibler, dass der platonische Text eine komprimierende – und ebenso kommentierende wie polemisierende – Bezugnahme auf den Text des *Thothbuches* darstellt. In die andere Richtung hätte der Autor des *Thothbuches* die kurze und dichte Passage im *Phaidros* herangezogen, um sie als Versatzstücke in seinen wesentlich längeren Text zu integrieren; wobei er fast alle Motive und Gedankengänge der *Phaidros*-Passage aufgenommen hätte, um sie dann verstreut, aber teils wörtlich in seinen Text aufzunehmen. Diese zweite Alternative erscheint deutlich unwahrscheinlicher als die erste. Demnach müsste das *Thothbuch* den früheren Text darstellen.

Weiterhin ist auffällig, dass im Text Platons die Motive meist deshalb auftauchen, um zugleich polemisch verneint oder in kritischer Absicht pejorativ verwendet zu werden; etwa wenn die Schriftzeichen auf Fragen gerade *keine* Antworten geben oder das Schreiben im Wasser Ausdruck der Minderwertigkeit der Schrift ist. Auch hier erscheint es deutlich plausibler, dass Platon auf die affirmative Nutzung der Gedankenfiguren im *Thothbuch* reagiert, als dass der Autor des *Thothbuches* sich die polemischen Aussagen im *Phaidros* zum Vorbild nimmt, um sie ihrerseits ins Positive zu wenden – vor allem wenn man bedenkt, dass etwa diese positive Ansicht der lebendigen Schriftzeichen in Ägypten weit älter ist als Platon.<sup>74</sup> Die gebrochene oder polemische Nutzung eines Motivs ist seiner einfachen und affirmativen Nutzung zweifelsohne nachgeordnet. Ohnehin lassen sich manche motivischen und argumentativen Verbindungen überhaupt nur verstehen, wenn man diese Richtung der Beeinflussung ansetzt: Das Adonisgärtchen etwa kann motivisch durch die zitierte agrikulturale Beschreibung problemlos inspiriert sein, die Gegenrichtung scheint deutlich schwerer vorstellbar. Auch nach dieser Argumentation ist das *Thothbuch* folglich der frühere Text.

Insgesamt ist es darüber hinaus, kulturhistorisch gesehen, weniger wahrscheinlich, dass sich die bedeutend ältere Kultur der Ägypter den griechischen Text zum Vorbild nimmt, während Platon ganz offenkundig hohe Bewunderung

---

<sup>74</sup> Vgl. Pries 2016 und 2017.



für die Kultur der Ägypter hegte.<sup>75</sup> Hinzukommt, dass sich der Text Platons natürlich explizit als ägyptisch inspiriert ausgibt und die Rolle des Vorbildes somit schon in dieser Hinsicht naheliegt. Ist dies tragfähig, so ist die Rede in der zweiten wichtigen Theuth-Passage im *Corpus Platonicum*, die Entdeckung der Buchstaben im *Philebos*, möglicherweise beim Wort zu nehmen: Hier spricht Sokrates explizit von einem „Logos aus Ägypten“<sup>76</sup>, der die Erfindung der Buchstaben dem Theuth zuspricht.

Im *Phaidros* selbst kommt die Urheberschaft der Theuth-Erzählung eigens zur Sprache: Der entsprechende Wortwechsel zwischen Sokrates und Phaidros zu Beginn der Schriftkritik – sokratische Erfindung oder alte Wahrheit? – wirkt im Lichte der vorliegenden Ergebnisse allerdings zumindest doppeldeutig.<sup>77</sup> Gemeinhin wird die Passage als Beleg für die Autorschaft Platons angesehen.<sup>78</sup> Mir scheint die erste Aussage des Phaidros jedoch keineswegs diese zu belegen – der Status des Textes verbleibt vielmehr in der Schwebel. Zudem fügt sich Phaidros widerstandslos in die Zurechtweisung durch Sokrates.<sup>79</sup> Ob es sich tatsächlich um eine genuine Erfindung von Platon bzw. Sokrates handelt, bleibt damit auch dialogimmanent fraglich. In jedem Fall lenkt Platon uns durch die Passage explizit auf die Frage der Autorschaft.

Da Platon selbst mit großer Wahrscheinlichkeit ägyptische Texte nicht im Original lesen konnte, muss er auf Übersetzungen zurückgegriffen haben.<sup>80</sup> Eine zentrale Rolle könnte hierbei Eudoxos von Knidos gespielt haben, der ein enger Vertrauter Platons in der Akademie war: Für ihn sind Reisen nach Ägypten und Übersetzungen ägyptischer Texte ins Griechische bezeugt.<sup>81</sup> Zugang zu Übersetzungen dürfte Platon folglich gehabt haben. Ob und inwieweit Platon selbst in Ägypten war und dort gar Studien betrieben hat – wie eine Passage bei Strabon

<sup>75</sup> Vgl. etwa *Tim.* 22b3–c3; *Leg.* 656e1–657a2. Damit soll keineswegs ausgeschlossen sein, dass auch Platon seinerseits später in diesen Kulturraum wirkte; vgl. Stadler 2017, 36.

<sup>76</sup> Vgl. *ὡς λόγος ἐν Αἰγύπτῳ Θεῦθ τινα τοῦτον γενέσθαι λέγων* (*Phlb.* 18b7–8).

<sup>77</sup> *Phdr.* 275b3–c4. Der Grundgedanke von *Phdr.* 278b8–c1 deckt sich mit *Symp.* 201c8–9; *Charm.* 161c2–6 und *Phdo.* 91c1–2.

<sup>78</sup> Vgl. etwa Heitsch 1993, 189.

<sup>79</sup> *Phdr.* 275b3–4 mit *Phdr.* 275c3.

<sup>80</sup> Zur Frage der Sprachkenntnisse zwischen Griechenland und Ägypten, vgl. die Überlegungen bei Stadler 2017.

<sup>81</sup> Zu den sog. ‚Hundedialogen‘, die Eudoxos von Diogenes Laertios (VIII, 89) zugesprochen wurden, vgl. von Bissing 1949; Griffith 1965; Quack [2005]/2016, 172. Auffällig ist einerseits, dass dem Bellen der Hunde im *Thothbuch* eine durchaus bemerkenswerte Rolle zukommt (vgl. etwa B02, 10/9–10 (JZI 261, 262; Q276; JZII 446–447)), und andererseits, dass eine Reihe von Rekonstruktionen des Inhalts dieser Dialoge einen Bezug zu Thoth erwägt (vgl. Griffiths 1965, 76 f.; kritisch hierzu Quack [2005]/2016, 172 Anm. 345).

erzählt<sup>82</sup> – muss als Frage hier offenbleiben; wenngleich das vorliegende Ergebnis einen solchen Kontakt natürlich wahrscheinlicher macht. Ein Einfluss des Ägypten-Buches in Herodots *Historien* ist im Übrigen für den Platon-Text nicht nachzuweisen.

Die Vorschläge zur genauen Datierung des *Thothbuches* bzw. einzelner Teile desselben scheinen in der Ägyptologie weit auseinanderzugehen: Während Jasnow/Zauzich von einer späten Datierung in der Ptolemäerzeit ausgehen,<sup>83</sup> hält Quack diese Datierung „für distinktiv zu spät“<sup>84</sup>. Er erwägt, „inwieweit das ‚Thothbuch‘ erhebliche Wurzeln hat, die bis ins 2. Jahrtausend v. Chr. zurückgehen.“<sup>85</sup> Eine deutlich frühere Datierung als jene von Jasnow/Zauzich hält auch Pries für plausibel.<sup>86</sup> Wenngleich ich mich in diese Fragen der Datierung nicht einzumischen vermag, so zieht die obige Argumentation natürlich nach sich, die Abfassung des *Phaidros* um 369–367 v. Chr.<sup>87</sup> als *terminus ante quem* für das *Thothbuch* anzusetzen. Einen solchen *ante quem*-Zeitpunkt im vierten Jahrhundert v. Chr. sieht auch Quack aufgrund eines Vergleichs mit einer Inschrift auf einer Statue in Kairo.<sup>88</sup>

Folgt man der vorliegenden Argumentation bis hierhin, so greifen wir im *Thothbuch* zum ersten Mal einen konkreten ägyptischen Text als Vorlage Platons. Sollte die Datierung soweit zurückreichen, wie Quack erwägt, so würde sich im platonischen Text tatsächlich eine Auseinandersetzung mit der jahrtausendalten Weisheit der Ägypter niederschlagen. „[S]ubstantielle griechische philosophische Einflüsse lassen sich [im *Thothbuch*; CP] nicht fassen.“<sup>89</sup> – wohl aber eine Auseinandersetzung in die Gegenrichtung.

---

**82** Strabon, *Geographica* XVII, 1, 29; hierzu differenziert abwägend, aber einen Aufenthalt Platons in Ägypten nicht ausschließend Erler 2007, 47.

**83** „A Ptolemaic date for the composition is reasonable, although portions may derive from earlier times.“ (Jasnow/Zauzich 2005, 73).

**84** Quack 2007b, 289 Anm. 77.

**85** Quack 2007b, 289.

**86** „Tatsächlich dürfte die Komposition in Teilen aber noch sehr viel älter sein als seine [sc. des Textes des *Thothbuches*; CP] Bezeugungen.“ (Pries 2016, 457).

**87** Vgl. Erler 2007, 216.

**88** Quack 2007a, 262; Quack 2007b, 291 f.

**89** Quack 2007b, 290.

## 4 Die Ontologie der Schrift in ägyptischer und platonischer Perspektive

Es hat sich gezeigt, dass Platon mit seiner Schriftkritik gezielt einzelne Motive und Gedankenfiguren des *Thothbuches* aufgreift, um sie größtenteils zugleich kritisch in ihr genaues Gegenteil zu verkehren. Die Potenz der Schrift, wie sie im *Thothbuch* gewürdigt wird, bestreitet Platon aus ontologischen Gründen. Diese systematische Reaktion Platons soll im Folgenden abschließend nachgezeichnet werden; sie stärkt und ergänzt die vorangegangenen Argumente. Denn wenn sich auch im platonischen Schriftverständnis eine Position findet, die dem ägyptischen in bestimmter Hinsicht diametral entgegensteht und damit zugleich dessen gedanklichen Rahmen aufnimmt, dann darf dies als zusätzlicher Hinweis auf eine Auseinandersetzung Platons mit ägyptischen Vorbildern, wie wir sie insbesondere im *Thothbuch* greifen, gelten.

Notwendige Voraussetzung für diesen Vergleich ist eine präzise Erfassung des Schriftverständnisses bei Platon. Dieses differiert an einem entscheidenden Punkt von unserer heutigen Auffassung des Schreibens und Lesens: Für uns Heutige ist Schreiben die Übersetzung eines mentalen Sinngehalts in konventionelle graphische Zeichen. Lesen fassen wir in gegenläufiger Richtung als Rückübersetzung graphischer Zeichen in mentale Sinngehalte. Hiervon unterscheidet sich das platonische Verständnis (und wohl das der gesamten Antike) signifikant: Schreiben ist hier die Übertragung einer akustischen Information in eine graphische Information; Lesen im Umkehrschluss die Rückübertragung einer graphischen Gestalt in eine Lautgestalt. Dieses Verständnis geht, wenn man so will, beim Lesen, wie beim Schreiben, immer den Umweg über die akustische Mündlichkeit. Lesen ist, ob in Gruppen oder alleine, immer der (letztlich nur) mechanische Vorgang der Verlautbarung graphischer Zeichen, das Sinnverstehen setzt erst an diesem Lautgehalt an. Lesen ist folglich konstitutiv ein lauter Vorgang. Noch an der Schwelle zum 5. Jahrhundert n. Chr. hält Augustinus es entsprechend für bemerkenswert, dass Ambrosius von Mailand einen Text *still* liest.<sup>90</sup> Die platonische Auffassung begreift den graphischen Text, das optische Differenzphänomen aus Graphie und Grund, streng genommen als Tonträger. Lesen kann demnach, zugespitzt formuliert, bereits derjenige, der den graphischen Buchstabengestalten die korrekten Lautwerte zuzuordnen vermag, ohne dabei notwendig den Sinn der Laute zu ver-

---

<sup>90</sup> Augustinus, *Conf.* 6, 3. Jan Assmann weist darauf hin, dass diese Frage des lauten oder leisen Lesens bei Hieroglyphentexten, die neben den Lautzeichen auch ‚stille‘ Sinnzeichen enthalten, offen bleiben muss; vgl. J. Assmann 2003, 52.

stehen.<sup>91</sup> Schreiben kann, wer die diskreten Lautwerte im Kontinuum der Lautsprache identifizieren und ihnen anschließend die korrekten konventionellen graphischen Gestalten, die Buchstaben, zuordnen kann.

Genau in diesem Sinne lässt Platon im *Philebos* seinen Sokrates die Funktionsweise der Buchstaben beschreiben.<sup>92</sup> Es dürfte für die vorliegende Fragestellung von nicht geringem Interesse sein, dass dies abermals innerhalb einer Theuth-Erzählung geschieht: Theuth ist der Entdecker der Buchstabenschrift, weil er bemerkt, dass sich im akustischen Kontinuum der Lautsprache (φωνή) eine fest umrissene Anzahl an diskreten Lauten identifizieren lässt, die dann durch die graphischen Buchstaben der Schrift semantisch konstant bezeichnet werden.<sup>93</sup> Auch hier wäre im Anschluss zu fragen, ob diese Theuth-Erzählung auf Vorlagen aufbaut.<sup>94</sup>

Die Auffassung der Schrift als graphische Umsetzung von Akustischem ist auch an anderen Stellen des platonischen Werkes greifbar.<sup>95</sup> Noch deutlicher wird diese Konzeption der Schrift in der aristotelischen Frühschrift *De interpretatione*.<sup>96</sup> Hier schreibt Aristoteles: „Das Lautsprachliche ist Symbol der Geschehnisse in der Seele, und das Geschriebene (ist Symbol) der (Geschehnisse) in der Lautsprache.“<sup>97</sup> Sehr wahrscheinlich darf für die Frühschrift *De interpretatione* ein altakademischer Hintergrund angenommen werden, womit die Passage bei Aristoteles die vorliegende Rekonstruktion der platonischen Schriftauffassung bestätigt. In jedem Fall ist der sekundäre Charakter der Schrift gegenüber der Lautsprache nicht erst bei Aristoteles, sondern bereits bei Platon anzusetzen.

<sup>91</sup> Wobei dies freilich in der Praxis selten der Fall ist – hier geht es jedoch um die prinzipielle Konstellation.

<sup>92</sup> *Phlb.* 18b6–d2.

<sup>93</sup> Vgl. ἔν τι σημαίνει μόνον ταῦτόν ἀεί (*Phdr.* 275d9). Die graphisch-schriftliche Gestalt α weist immer darauf „Forme akustisch den Laut [a]!“ Das ἔν τι könnte entsprechend auf die diskreten Einheiten in der Lautsprache verweisen, die Theuth entdeckt (bes. *Phlb.* 18b8–9; 18c4–6).

<sup>94</sup> Es wäre dann folglich zu erwägen, ob *Phlb.* 18b6–d2 (in modifizierender Form?) einen nicht erhaltenen Teil des *Thothbuchs* (oder eines anderen ägyptischen Textes ähnlichen Inhalts) widerspiegelt. Die Übersetzung spezifisch der Laute in Schriftzeichen findet sich dort bei V01, 3/17 (JZI 152, 154; Q 266; JZII 246); L01, 2/10 (JZI 191, 192; Q 270; JZII 339). Zur Frage, inwiefern das Schriftverständnis der Ägypter mit der Lautgestalt und (direkt) mit dem Sinngehalt in Verbindung stand, vgl. J. Assmann 2003, bes. 56. Vgl. auch Eisler 1922; zum griechischen Alphabet, vgl. Haarmann 1990, bes. 288 f.

<sup>95</sup> Vgl. *Rep.* 402a7–d4. Zur Auslegung dieser wichtigen Passage, vgl. Poetsch 2019, 52–55.

<sup>96</sup> Für eine Frühdatierung argumentiert mit einem differenzierten Überblick über die Forschungsdiskussion Weidemann 1994, 47–53.

<sup>97</sup> Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. (Aristoteles, *De int.* 16a3–4).

Vor diesem Hintergrund gewinnt die systematische Konstellation in der Schriftkritik des *Phaidros* entscheidend an Kontur. Ein zentraler Einwand der Schrift gegenüber ist dort ihre *Leblosigkeit*. Lebendigkeit ist aus platonischer Perspektive immer an die Präsenz einer Seele gebunden. Und genau dieser seelisch-epistemische Grund fehlt der Schrift im Gegensatz zur mündlichen Äußerung. Die Schrift als Speichermedium der akustischen Äußerung entzieht dieser Äußerung *qua* Notation zugleich den ansonsten notwendig vorhandenen seelischen Grund. Hierbei ist stets zu bedenken, dass für die Antike eine akustische Tonaufzeichnung technisch unmöglich war und somit jede differenziertere sprachliche Lautäußerung ontologisch notwendig an einen seelischen Grund, an ein lebendiges Bewusstsein, gebunden war.<sup>98</sup> Während die mündliche Rede also ein „lebendiger und beseelter Logos“ ist, bleibt die Schrift für Platon notwendig immer dessen Bild (εἰδωλον).<sup>99</sup> Dabei ist es wichtig zu bemerken, dass der entscheidende Unterschied zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit nicht im Bild-Sein *per se* besteht. Auch die mündliche Äußerung ist aus platonischer Perspektive Bild, und zwar bildliche Erscheinung der seelischen Vorgänge.<sup>100</sup> Hinsichtlich ihres sinnlichen Aspektes unterscheiden sich Mündlichkeit und Schriftlichkeit also gerade *nicht*. Entscheidend ist vielmehr, dass die Schrift *ausschließlich* auf der ontologischen Stufe des Sinnlichen besteht, während die Mündlichkeit immer beide ontologischen Stufen, das Sinnlich-Körperliche wie auch das Seelische, umfasst.<sup>101</sup> Die Bildbewegung der Mündlichkeit verläuft also ontologisch *vertikal*, während die Bildbeziehung der Schrift ontologisch *horizontal*, ausschließlich innerhalb der Sinnlichkeit, verläuft. Der ontologische Bereich des Seelischen ist für die Schrift aus platonischer Perspektive konstitutiv unerreichbar. Die Schrift ist demzufolge *ea ipsa* immer ontologisch defizitär, sie ist konstitutiv leblos. Vor diesem Hintergrund wird zugleich klar, dass alle bisherigen Versuche, die plato-

---

**98** Selbst wenn man den Daidalosautomaten oder vergleichbaren Maschinen eine bestimmte Form der automatischen – und das heißt: irgendwie gespeicherten oder codierten – akustischen Äußerung zugestehen mag: Diese Äußerungen werden in keinem Fall die Differenziertheit menschlicher Sprache erreicht haben, weshalb es sich dort auch nicht um eine *Sprachaufzeichnung* handelt.

**99** *Phdr.* 276a8–9; vgl. Anm. 36.

**100** *Rep.* 382b7–c1. Vgl. hierzu auch Poetsch 2019, 291–307. Den Ägyptern fehlte offenkundig diese klare Trennung zwischen Geistig-Seelischem und Physisch-Körperlichem, gleichwohl kennen sie eine Vermittlung vom Herzen (als Ort des Denkens) zur Zunge (als Ort der Äußerung); vgl. J. Assmann 2003, 55.

**101** Gleichwohl tritt auch hier ein Problem zu Tage, dass in der rein äußerlichen Übernahme von Äußerungen (ohne eigentliches Begreifen der fraglichen Sache) besteht. Diese Problematik spielt in der platonischen Auseinandersetzung mit der Sophistik eine zentrale Rolle, ebenso in Platons Einschätzung der Mündlichkeit; vgl. für Letzteres sehr instruktiv Erler 2003.

nische Schriftkritik auf eine bestimmte *Art* von Schriften einzuschränken – indem man insbesondere den Terminus *σύγγραμμα* entgegen dem griechischen Sprachgebrauch auf „systematische Lehrschrift“ reduzierte<sup>102</sup> oder versuchte, den Dialogen doch Lebendigkeit zuzusprechen<sup>103</sup> –, von vorneherein zum Scheitern verurteilt sind; schon alleine deshalb, weil sie von einer Schriftontologie ausgehen, die dem platonischen Verständnis nicht entspricht.

Entscheidend für die vorliegende Frage ist nun, dass die Erörterung der Schrift unter dem Aspekt der Lebendigkeit und der *Beseelung* bei Platon nicht ‚vom Himmel fällt‘, sondern sich in prägnanter Weise bereits in der ägyptischen Vorstellung findet. Pries hat jüngst in zwei Aufsätzen darauf hingewiesen, wie zentral das Konzept der Beseelung im ägyptischen Schriftverständnis ist.<sup>104</sup> In deutlicher Parallelität zum Bildverständnis stellt hier auch die graphische Schrift gleichsam einen Körper als Ort der Beseelung dar.<sup>105</sup> Wie Pries bemerkt, macht „[d]er ägyptische Befund [...] eine Grenzziehung zwischen dem Bild und der Schrift folglich unmöglich.“<sup>106</sup> In diesem Verständnis sind die sinnliche Welt im Ganzen und insbesondere ihre motivisch entsprechend geformten graphischen und skulpturalen Raumstellen Orte der Erscheinung des Göttlichen.<sup>107</sup> Man kann vor dem ägyptischen Hintergrund geradezu vom Zeichenkörper sprechen.<sup>108</sup> Auch für diesen Aspekt ist parallel die direkte Nähe von Schrift und Bild im platonischen Text zu bedenken. Semantik und Semiotik gehen hier eine deutlich engere Bindung ein, als dies unter heutigen Vorzeichen der Fall

**102** Vgl. hierzu Szlezák 1985, 376–385.

**103** Vgl. etwa Friedländer [1928]/1964, 176 f. Dieser Ansatz verwechselt den Inhalt des Textes mit dem ontologischen Status der Verschriftlichung.

**104** Pries 2016 und 2017. Auf den ersten Blick mag es problematisch erscheinen, über das ägyptische Schriftverständnis hinsichtlich der Beseelung *tout court* zu sprechen. Die Beispiele von Pries decken jedoch einen ausreichend weiten Zeitraum ab.

**105** „Beachtenswert ist außerdem, daß das in der ägyptischen Vorstellung so tief verwurzelte Konzept der Einwohnung nicht nur dem Wesen der im Tempel oder im Grab verehrten Gottesstatue zugrunde lag, sondern darüber hinaus auf sämtliche mit dieser Gottheit in Zusammenhang stehenden Bilder und Symbole übertragen wurde. Dies geschah unter Einschluß der Schrift, insbesondere der hieroglyphischen Inschriften, die ebenso wie andere Bilder auch polychrom und mit zahlreichen individuellen Details ausgestaltet wurden und als solche, selbst ganz Bild, in einer Art Komplementärverhältnis zum eigentlichen Bild standen.“ (Pries 2016, 450 f.).

**106** Pries 2016, 468.

**107** Zum Bild als Ort der Beseelung und Einwohnung, vgl. J. Assmann 2009. Zur engen Bindung von Kosmogonie und Schrift, vgl. J. Assmann 2003, 55–57. Dass die gesamte Welt Erscheinung des Göttlichen ist, hätte Platon wohl vollständig bejaht. Dass sich dies jedoch insbesondere in der Schrift vollzieht, hätte er mit großer Sicherheit entschieden bestritten.

**108** Vgl. für diese enge Bindung von Semiotik und Somatik Butler 2013, 225–228.

ist.<sup>109</sup> Deutliche Spuren dieser Auffassung, für die selbstverständlich die Konventionalität der Zeichen einen problematischen Prüfstein darstellt, finden sich noch in Platons *Kratylos*<sup>110</sup> ebenso wie in den Sprachdiskursen der Sophistik.<sup>111</sup> Im *Thothbuch* ist diese Vorstellung der lebendigen Schriftzeichen, wie zitiert, mehrfach präsent.<sup>112</sup>

Dabei ist es wichtig anzumerken, dass für das hier vorgestellte Argument einzig der Vergleichspunkt der Beseelung relevant ist: In *diesem* Punkt widersprechen sich die skizzierten Verständnisse diametral. Dieser Widerspruch ergibt sich aus der ontologischen Einschätzung des materiellen Zeichenaspektes: Für Platon ist das graphische Zeichen notwendig unbeseelt, im ägyptischen Verständnis scheint es hingegen überhaupt erst dann im Vollsinn Zeichen zu werden, wenn es lebendig wird. Hinsichtlich der semiotisch-semantischen Funktion der Schrift liegen die Dinge freilich komplizierter: Denn während das griechische Alphabet eine reine und vollständige Lautschrift ist, die ausschließlich Verbales codiert, kombiniert die Hieroglyphenschrift konsonantische Lautnotation, rein semantische Determinative und ideographische Elemente.<sup>113</sup> Dieser Unterschied mag mittelbar einen Einfluss auf das Konzept der Beseelung der Schrift haben, für das vorliegende Argument ist er jedoch von nachrangiger Bedeutung. Entscheidend ist die Frage der Lebendigkeit der Schrift. Und hier scheint Platon dem *Thothbuch* explizit, bis in den Wortlaut hinein, zu widersprechen.

Im ägyptischen Verständnis sind die Schriftzeichen demnach Entitäten, die, wie parallel auch die Götterbilder, rituell beseelt werden können. Sie können dann auch über die Handlungsmöglichkeiten eines beseelten Körpers verfügen.<sup>114</sup> Nach allem, was wir wissen, verfügte die ägyptische Konzeption noch nicht über eine explizite ontologische Systematik für diese Konstellation.<sup>115</sup> Dennoch wird

---

**109** Entsprechend kommt dem spezifischen Namen, der spezifischen Klanggestalt eine entscheidende Bedeutung und zugleich eine magische, das heißt: kausal wirksame Kraft zu.

**110** Bekanntlich ist dies die Grundfrage im *Kratylos*, ob die Worte das Ergebnis bloßer Konvention sind, oder ob sie in einem wesentlichen, naturgegebenen Verhältnis zu ihrem begrifflichen Gehalt stehen (vgl. *Crat.* 383a4–b2). Während Platons Position im *Kratylos* schwer auszumachen scheint, vertritt er im VII. Brief deutlich die Position der Konventionalität (*Epis.* VII, 343a9–b3).

**111** Vgl. hierfür Kerferd 1981, 68–74.

**112** Vgl. auch Jasnow 2011.

**113** Vgl. J. Assmann 2003, 51–53. Angesichts der *Philebos*-Passage wäre zu überlegen, ob Platon – anders als etwa Horapollon – den lautnotativen Charakter der Hieroglyphen erfasst hatte. Zur partiellen Berechtigung der Position des Horapollon, vgl. J. Assmann 2003, 47.

**114** Vgl. Pries 2016, 461–467. Auch konnte die Lesung und Verlautbarung nach Pries „als dessen eigene Sprache, als aktive Äußerung des Zeichens selbst“ verstanden werden (Pries 2016, 458).

**115** Vgl. Pries 2016, 459; 466. Pries 2017, bes. 294–297, zeichnet nach, dass der ontologische Status jedoch zumindest implizit thematisch war.

offenkundig, dass vor diesem Hintergrund eine der prägnantesten Aussagen im *Thothbuch* nicht metaphorisch, sondern buchstäblich buchstäblich zu verstehen ist: „Die Zeichen enthüllten ihre Gestalt, er rief ihnen zu und sie antworteten ihm.“<sup>116</sup> Platon hingegen verfügt mit der Einführung des ontologischen Komparativs<sup>117</sup> über eine taugliche Ontologie, um dieses Verhältnis zwischen gedanklichem Gehalt, mündlicher Äußerung und schriftlicher Fixierung zu fassen. Dabei ist ihm die schriftliche Leblosigkeit zugleich Gegenstand der Kritik: „wenn du (sie) aber etwas fragst, schweigen sie ganz majestätisch“.<sup>118</sup> Mit seiner Kritik an einer beseelten Auffassung der Schrift steht Platon historisch folglich auf präpariertem Boden: Auch bei ihm ist die Rede von der Beseelung nicht metaphorisch, sondern wörtlich zu verstehen; wobei die platonische Pointe darin besteht, dass die Schrift gerade *nicht* beseelt ist und auch nicht beseelt sein *kann*. Die Position Platons steht damit ganz offensichtlich in diametraler Entgegensetzung zur ägyptischen Auffassung. Auch in systematischer Hinsicht nimmt sie folglich eine zentrale Gedankenfigur des *Thothbuches*, die Lebendigkeit der Schrift, auf, um sie zugleich zu verneinen. Auch in dieser Hinsicht greifen wir demnach im *Thothbuch* das dialogische Gegenüber für die platonische Schriftkritik im *Phaidros*.

**Danksagung:** Für wertvolle Hinweise zu einer ersten Fassung des vorliegenden Artikels danke ich insbesondere Prof. Dr. Joachim F. Quack (Heidelberg) sowie Hai Linh Ngo (Heidelberg) sehr herzlich.

- Charm. *Charmides*  
 Crat. *Kratylos*  
 Epis. *Epistulae*  
 Euthd. *Euthydemos*  
 Leg. *Nomoi*  
 Phdo. *Phaidon*  
 Phdr. *Phaidros*  
 Phlb. *Philebos*  
 RE G. Wissowa/W. Kroll/K. Mittelhaus/K. Ziegler/H. Gärtner. *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. 66 Hlbbde. 15 Suppl.-Bde. Stuttgart 1893–1980.  
 Rep. *Politeia*  
 Soph. *Sophistes*  
 Symp. *Symposion*  
 Tht. *Theaitetos*  
 Tim. *Timaios*

<sup>116</sup> L01, 6/20 (JZI 261, 262; Q 276; JZII 444).

<sup>117</sup> Der wohlgemerkt bereits für das Verhältnis Körper/Seele angesetzt wird: *Rep.* 515d2–3.

<sup>118</sup> *Phdr.* 275d6; gleichlautend für die Schrift: *Phdr.* 275d8–9.



- Assmann, A./Assmann, J. 2003. „Hieroglyphen: altägyptische Ursprünge abendländischer Grammatologie“. In *Hieroglyphen. Stationen einer anderen abendländischen Grammatologie*. Hrsg. A. Assmann/J. Assmann. München, 9–26.
- Assmann, J. 2003. „Etymographie: Zeichen im Jenseits der Sprache“. In *Hieroglyphen. Stationen einer anderen abendländischen Grammatologie*. Hrsg. A. Assmann/J. Assmann. München, 37–63.
- . 2009. „Altägyptische Bildpraxen und ihre impliziten Theorien“. In *Bildtheorien. Anthropologische und kulturelle Grundlagen des Visualistic Turn*. Hrsg. K. Sachs-Hombach. Frankfurt/M. 2009, 74–104.
- Avezzù, G. (Hrsg.) 1982. *Alcidamante Orazioni e Frammenti*. Testo, introduzione, traduzione e note. Rom.
- Baudy, G. J. 1986. *Adonisgärten. Studien zur antiken Samensymbolik*. Frankfurt/M.
- von Bissing, F. W. 1949. „Eudoxos' von Knidos Aufenthalt in Ägypten und seine Übertragung ägyptischer Tierfabeln“. *Forschungen und Fortschritte* 25, 225–30.
- van Bladel, K. 2006. „Rezension zu: Jasnow/Zauzich: Book of Thoth“. *Bryn Mawr Classical Review* 2006.05.19 (<http://bmcr.brynmawr.edu/2006/2006-05-19.html>; Zugriff am 21.02.2018).
- Burkert, W. 1962. *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. Nürnberg.
- Burnet, J. 1900–1907. *Platonis Opera*. Oxford.
- Butler, E. P. 2013. „Opening the Way of Writing. Semiotic Metaphysics in the Book of Thoth“. In *Practicing Gnosis. Ritual, Magic, Theurgy, and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and Other Ancient Literature. Essays in Honor of Birger A. Pearson*. Hrsg. A. D. DeConick/G. Shaw/J. D. Turner. Leiden/Boston, 215–47.
- Eisler, R. 1922. „Platon und das ägyptische Alphabet“. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 34, 3–13.
- Erler, M. 2003. „To Hear the Right Thing and to Miss the Point: Plato's Implicit Poetics“. In *Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy*. Hrsg. A. M. Michelini. Leiden/Boston, 153–73.
- . 2007. *Platon*. Basel.
- Flasch, K./Mojsisch, B. (Hrsg.) 2009. Augustinus. *Confessiones*. Übers. u. Komm. Stuttgart.
- Friedländer, P. [1928]/1964. *Platon. Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*. 3., durchges. u. ergänz. Aufl. Berlin.
- Fowden, G. 1986. *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Princeton.
- Gaiser, K. [1963]/1998. *Platons Ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, 3. Aufl. Stuttgart.
- Griffiths, J. G. 1965. „A Translation from the Egyptian by Eudoxus“. *The Classical Quarterly* 15/1, 75–78.
- Haarmann, H. 1990. *Universalgeschichte der Schrift*, Frankfurt/M./New York.
- Halfwassen, J. [1992]/2006. *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*. 2. Aufl. München/Leipzig.
- Heitsch, E. 1993. „Kommentar“. In *Platon: Phaidros*. Übers. u. Komm. von E. Heitsch. Göttingen, 67–230.
- Hoffmann, F. 2008. „Rezension zu: Jasnow/Zauzich: Book of Thoth“. *Bibliotheca Orientalis* 65, 86–92.
- Jasnow, R. 2011. „‘Caught in the Web of Words’ – Remarks on the Imagery of Writing and Hieroglyphs in the Book of Thoth“. *JARCE* 47, 297–317.

- Jasnow, R.; Zauzich, K.-T. 2014. *Conversations in the House of Life. A New Translation of the Ancient Egyptian Book of Thoth*. Wiesbaden.
- . 2005. *The Ancient Egyptian Book of Thoth. A Demotic Discourse on Knowledge and Pendant to the Classical Hermetica*. Wiesbaden.
- Kerferd, G. B. 1981. *The Sophistic Movement*. Cambridge.
- Mahé, J.-P. 1996. „Preliminary Remarks on the Demotic ‘Book of Thoth’ and the Greek Hermetica“. *Vigiliae Christianae* 50(4), 353–63.
- Mandilaras, B. G. (Hrsg.) 2003. *Isocrates, Opera omnia*. 3 Bd. München/Leipzig.
- Mariß, R. 2002. *Alkidamas: Über diejenigen, die schriftliche Reden schreiben, oder über die Sophisten. Eine Sophistenrede aus dem 4. Jahrhundert v. Chr. eingeleitet und kommentiert*. Münster.
- Minio-Paluello, L. (Hrsg.) 1963. *Aristotelis Categoriae et Liber de Interpretatione*. Oxford.
- Poetsch, C. 2019. *Platons Philosophie des Bildes. Systematische Untersuchungen zur platonischen Metaphysik*. Frankfurt/M.
- Polleichtner, W. 2003. „Thamos, der Pharao, und Sokrates, der Mythenerfinder. Ein dramaturgischer Kunstgriff Platons“. *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 27, 21–38.
- Pries, A. H. 2016. „ἔμψυχα ἱερογλυφικά I. Eine Annäherung an Wesen und Wirkmacht ägyptischer Hieroglyphen nach dem indigenen Zeugnis“. In *Sapientia Felicitas. Festschrift für Günter Vittmann zum 29. Februar 2016*. S. L. Lippert/M. Schentuleit/M. A. Stadler. Mitarb. T. Dävel. Montpellier, 449–488.
- . 2017. „ἔμψυχα ἱερογλυφικά II. Aspekte von Wesen und Wirkmacht ägyptischer Hieroglyphen im Spiegel der platonischen Anschauung“. In *Platonismus und spätägyptische Religion*. Hrsg. M. Erler/M. A. Stadler. Berlin/Boston, 293–304.
- Quack, J. F. 2007a. „Die Initiation zum Schreiberberuf im Alten Ägypten“. *Studien zur Altägyptischen Kultur* 36, 249–95.
- . 2007b. „Ein ägyptischer Dialog über die Schreibkunst und das arkane Wissen“. *Archiv für Religionsgeschichte* 9, 259–94.
- . 2007c. „Saatprobe und Kornosiris“. In: *Das Heilige und die Ware. Zum Spannungsfeld von Religion und Ökonomie*. Hrsg. M. Fitzenreiter. IBAES, 325–31.
- . [2005]/2016. *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III. Die demotische und gräko-ägyptische Literatur*. 3., erneut verändert. Aufl. Berlin.
- Radt, S. (Hrsg.) 2009. *Strabons Geographika*. Bd. 8. Göttingen.
- Ritner, R. K. 1993. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. Chicago.
- Stadler, M. A. 2017. „Ägyptenrezeption in der römischen Kaiserzeit“. In *Platonismus und spätägyptische Religion*. Hrsg. M. Erler/M. A. Stadler. Berlin/Boston, 21–42.
- Szlezák, T. A. 1985. *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*. Berlin.
- . 1999. „Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen Dialoge? Zu einer neuen Deutung von Phaidros 278b8–e4“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 53, 259–67.
- Weber, M. 1969. *Beiträge zur Kenntnis des Schrift- und Buchwesens der alten Ägypter*. Köln.
- Weidemann, H. 1994. „Einleitung“. In *Aristoteles: Peri Hermeneias*. Übers. u. erl. v. H. Weidemann. Darmstadt, 41–94.
- Widmer, G. 2011. „Rezension zu: Jasnow/Zauzich: Book of Thoth“. *Journal of Near Eastern Studies* 70, 113–16.
- Wilson, N. G. (Hrsg.) 2007. *Aristophanis Fabulae*. Tomus II. Oxford.
- . (Hrsg.) 2015. *Heroditi Historiae*. Tomus I. Oxford.