

im wesentlichen bei Plutarch vorliegt, oder ob dieser selbst die ersten Aenderungen vornahm.

Anhang II.

Die Anfänge des Menschengeschlechts.

Oben S. 102 ff. wurde ausgeführt, wie die orphische Mystik auch auf die ostionische Physiologie Einfluß gewinnt, indem sie dieselbe theils zu einem offenen Dualismus drängt, wie Anaxagoras ihn vertrat, theils zu einem verhüllten, wie er im System des Diogenes vorliegt, wo das *χωρὶς ἕσθαι* der feinen Luft von der schweren der zweite Akt ist, theils, was mit dem Dualismus eng zusammenhängt, zu einer ausführlichen Beschreibung der Kosmogonie und Zoogonie veranlaßt. Diesen Satz eingehender zu begründen war dort nicht der Ort, doch dürfte es sich empfehlen, auf die Geschichte der Kosmogonie zumal der Zoogonie etwas näher einzugehen, weil dadurch der Stammbaum der Kapitel VI behandelten xenophontischen Ausführungen vervollständigt wird und weil die Philosophie hier in einem Grade dem Volksbedürfnis entgegenkommt, wie sonst nur noch in dem entgegengesetzten Thema, dem Kapitel vom Leben nach dem Tode.

Von den Ostioniern war Anaxagoras der erste, bei welchem sich ein ausgesprochener Dualismus nachweisen ließe. Während Heraklit sich noch gegen jeden Dualismus als ungebildetes Verkennen der Einheit aller Dinge auf das Heftigste zur Wehr setzte, ist er bei Anaxagoras unter dem Druck der eleatischen Ontologie vollständig durchgeführt. Man könnte meinen, damit die Genesis der anaxagoreischen Philosophie hinreichend erklärt zu haben, doch wird damit die der milesischen Physiologie so fern-

stehende mythologische Persönlichkeit des *νοῦς* nicht erklärt, sie weist auf den orphischen Demiurgen als ihr Vorbild.

Indeß glaube ich nicht, daß Anaxagoras hier direct aus der „Mysterienidee“ geschöpft hat, er wird vielmehr von Empedokles abhängig sein. Es ist in der That wohl bezeugt durch Aristoteles *Metaph. A 3 p. 984a 11*, daß das Werk des Empedokles früher als jenes des Anaxagoras erschienen ist, und dann hat auch Zeller *Phil. d. Gr. I⁴ S. 919* überzeugend nachgewiesen, daß die Inconsequenz des Anaxagoras, die Entstehung der Mischung statt der Scheidung gleichzusetzen, sich nur durch eine äußerliche Abhängigkeit von Empedokles erklärt.

Die Nachrichten nun, welche wir über die Kosmogonie und namentlich die, welche wir über die Zoogonie des Empedokles besitzen, scheinen mir noch nicht so abschließend erklärt, daß eine neue Behandlung überflüssig wäre.

Daß Empedokles einen Zustand völliger Gemischtheit und einen absoluter Trennung, in welchen keine Einzelwesen möglich waren, und eine doppelte Kosmogonie je nach dem Uebergange der Trennung zur Mischung und der Mischung zur Trennung consequenter Weise hätte annehmen müssen, ist allgemein anerkannt. Zeller meint nun *Phil. d. Gr. I⁴ S. 711* Empedokles habe diese Consequenz nicht durchgeführt, sondern nur von der Weltbildung gehandelt, welche nach der Trennung der Elemente durch den Haß die Liebe vollzogen habe und auf diese bezügen sich alle uns erhaltenen Nachrichten und Fragmente. Ich glaube in diesem Falle Empedokles, dessen System sich allerdings im Allgemeinen nicht durch Folgerichtigkeit auszeichnet, gegen den Vorwurf der Inconsequenz in Schutz nehmen zu müssen, weil ich glaube, daß sowohl Nachrichten als Fragmente da sind, welche sich

2014
DÜMLER, F.
1884
IN: AKADEMIKA

ungezwungen nur auf die andre Weltbildung, die Auflösung des Sphairos durch den Streit beziehen lassen.

Zunächst nämlich scheint mir die von Zeller S. 712 vertretene Auffassung von Plutarch bei Eusebius praep. ev. I 8, 10 und Aetius placita II 6, 3 (Doxographi S. 334) nicht haltbar. An beiden Stellen ist von ἀπόκρισις und διάκρισις die Rede; ich kann daher unter der πρώτη τῶν στοιχείων κρᾶσις Plutarchs nicht mit Zeller „den Wirbel, in dem die getrennten Elemente durch die Liebe zusammengerüttelt wurden,“ verstehen, sondern nur die erste vollendete κρᾶσις, den Sphairos, und in dem ἀποκρίνεσθαι nur die Thätigkeit des νεῖκος.

Die Richtigkeit dieser Auffassung wird dadurch bestätigt, daß sich die verschiedenen Nachrichten über die Anthropogonie des Empedokles nur verstehen lassen, wenn man sie auf die beiden Weltperioden vertheilt, dann aber auch völlig klar sind. Die Anthropogonie der Auflösungsperiode finde ich in den Versen 262 ff. (Stein) :

νῦν δ' ἄγ' ὅπως ἀνδρῶν τε πολυκλαύτων τε
 γυναικῶν
 ἐννυχίους ὄρηκας ἀνήγαγε κρινόμενον πῦρ
 τῶνδε κλύ' οὐ γὰρ μῦθος ἀπόσκοπος οὔτ'
 ἀδαιμόνων·
 οὐλοφρεῖς μὲν πρώτῃ τύποι χθονὸς ἐξαρτέλλον
 ἀμφοτέρων ὕδατος τε καὶ οὐδὲος αἷσαν ἔχοντες
 τοὺς μὲν πῦρ ἀνέπεμπ' ἐθέλον πρὸς ὁμοίον
 ἰκέσθαι
 οὔτε τί ποτ' ἐρατὸν ἐρατὸν δέμας ἐμφάνοντες
 οὔτ' ἐνοπλῆν οὔτ' αὖ ἐπιχώριον ἀνδράσι γούον.

Diese Entstehungsart läßt sich schlechterdings nicht mit der Schöpfung, welche die Liebe durch Zusammenfügung einzelner Glieder vollzieht, vereinigen und so bemerkt Zeller a. a. O. S. 719, 1 auch sehr richtig, daß Censorin de die natali 4, 8 beide Nachrichten fälschlich zusammenwerfe. Aber auch der Ausweg, welchen Zeller

einschlägt, löst die Schwierigkeit nicht. Er bezieht die Zoogonie durch Zusammenfügen auf die Thiere, die durch Auswerfen feuriger Klumpen auf die Menschen. Dann hätte allein am Zustandekommen des höchsten Organismus die Liebe keinen Antheil? Aber andererseits wenn die φιλότης (v. 258) βουγενῇ ἀνδρόπρωρα, und ἀνδροφυῇ βούπρωρα hervorbringt, so ist doch auch die Möglichkeit vorhanden, daß der Stierkopf seinen Stierleib findet und sich der Menschenkopf an den Menschenkörper fügt; wir hätten also doch eine doppelte Anthropogonie anzuerkennen.

Nun enthält aber die Vers 262 geschilderte Menschenentstehung deutliche Merkmale dafür, daß sie in die νεῖκος-Periode gehört. Ich meine das κρινόμενον πῦρ ἐθέλον πρὸς ὁμοίον ἰκέσθαι. Das Feuer scheidet aus dem Erdinnern, und sehnt sich nach Vereinigung mit seines gleichen, das meiste ist also schon entwichen, und vorher, wie wir aus Plutarch bei Euseb. praep. ev. I 8, 10 Aetius placita II 6, 3 wissen, bereits die Luft. Es ist also ganz consequent wenn die von dem aufdrängenden Feuer mit emporgerissenen Klumpen, Erde und Wasser noch ungetrennt enthalten ¹⁾. Wir sehen also hier die Elemente in voller Scheidung begriffen und die ist Sache des νεῖκος. Da nun aus diesen ungegliederten Klumpen aus Wasser und Erde später Menschen werden, so muß für die Menschen dieser Periode eine noch weitere Fortsetzung der Trennung Lebensbedingung sein, wie für die der andern ein bestimmter Grad der Mischung, der weiter fortgesetzt die Absorbierung der Individuen durch den Sphairos zur Folge hat. Ganz vollkommen kann übrigens, so lange Organismen existieren, auch in der Trennungs-

¹⁾ Grundlage dieser Theorie sind einerseits die griechischen Autochthonensagen, theils die vulkanischen Erscheinungen Siciliens. Sollte sich vielleicht erst aus dieser Theorie die Sage von Empedokles Sprung in den Aetna entwickelt haben?

periode die Ausscheidung von Luft und Feuer nicht gewesen sein, es muß etwas Luft und Feuer auch in jenen Klumpen aus Erde und Wasser übrig geblieben sein, da Empedokles die Knochen aus 25% Erde, 25% Wasser und 50% Feuer, das Blut aus den vier Elementen zu je 25%, die Sehnen aus 50% Wasser und je 25% Feuer und Erde bestehen ließ¹⁾. Ein ganz bestimmter Grad der Mischung oder Entmischung ist somit Lebensbedingung für die Organismen; wenn er noch nicht erreicht²⁾ oder wenn er überschritten ist, ist kein organisches Leben möglich. Begreiflich ist nun auch, weshalb Empedokles den Sitz der Seele in das Blut verlegte; denn dies erinnert noch am meisten an das Product der *φιλότης*, den *σφαῖρος*, es ist die vollkommenste Mischung. Nur auf die *νεῖκος*-Periode kann sich beziehen, was Empedokles vom Tode behauptet hatte, er bestehe aus Entweichen des Feuerigen aus dem Blute (Aetius Plac. V 23, 2. 25, 4), wobei er wohl unter dem *πρωῶδες* Luft und Feuer verstand; denn er sprach doch wahrscheinlich davon, wovon wir sterben, und wie Aristoteles de gen. et corr. II 6 p. 334a 5 berichtet, nahm er an, daß wir in der *νεῖκος*-Periode lebten. Für die Weltbildung der *φιλότης* mußte er consequenterweise als Todesursache eine zu weit fortgesetzte Mischung, ein Ueberhandnehmen von Luft und Feuer im Körper annehmen. Auch das wichtige Excerpt bei Aetius V 26, 4 bezieht sich auf die Kosmogonie des *νεῖκος*, auf unsere Weltperiode. Man muß nur im Auge behalten, daß *ἐκ γῆς* ungenau ist, und es eigentlich *ἐκ τῆς κρύσεως* oder *ἐκ τοῦ σφαίρου* heißen mußte. Der entsprechende Vorgang

¹⁾ Die Bologe bei Zeller I⁴ S. 721 Anm. 2.

²⁾ Hier scheint, nebenbei bemerkt, die Quelle der oben S. 139 ff. behandelten diogenisch-stoischen Lehre von der Beseelung des Neugeborenen durch Abkühlung zu suchen zu sein, welche sich mit dem System jener Philosophen so schlecht verträgt.

für die Periode der *φιλία* ist geschildert bei Aetius placita V 19, 5. Zur Anthropogonie der *νεῖκος*-Periode gehört endlich noch das von Aetius placita V 7, 1 berichtete Dogma, daß die Männer in den wärmeren, die Frauen in den kälteren Erdtheilen entstanden seien.

Durch die vorgetragene Ansicht wird auch der von Zeller (S. 750) vermifste Zusammenhang zwischen der Physik des Empedokles und seinen religiösen Lehren, namentlich seiner Lehre vom goldenen Zeitalter hergestellt. Die Männer und Weiber der *νεῖκος*-Periode sind *πολύ-κλαντοι*, jene der *φιλία*-Periode waren ein glückseliges Geschlecht, lebten im goldenen Zeitalter¹⁾. Wir besitzen dafür das competente Zeugniß Theophrasts, welches wol längst anerkannt wäre, wenn Nauck nicht ohne Grund die entscheidenden Worte verdächtigt hätte. Porphyrius de abst. II 21 (Bernays Theophrast über die Frömmigkeit S. 80, v. 405 ff. St.) :

οὐδέ τις ἦν κελνοῖσιν Ἄρης θεὸς οὐδὲ Κρόνος
οὐδὲ Ζεὺς βασιλεὺς οὐδὲ Κρόνος οὐδὲ Ποσειδών
ἀλλὰ Κύπρις βασίλεια
ἣ ἔστιν ἡ φιλία.

Die Worte ἣ ἔστιν ἡ φιλία verdächtigt Nauck p. XXV seiner Ausgabe. Bernays übersetzt S. 80 sehr richtig : Unter Kypris versteht er sein kosmisches Princip der „Liebe“, und weist auf S. 95 Naucks Verdächtigung mit Erfolg zurück; der erklärende Zusatz ist so ursprünglich, daß er die zweite Hälfte des Hexameters verdrängt hat. Wenn demnach Theophrast die Kypris in der uns erhaltenen Hauptstelle über das goldne Zeitalter mit der *φιλία* identificierte, so wird er hierfür sicherlich bei Empedokles selbst genügenden Anhalt gefunden haben.

Vorstellen läßt sich von hieraus jedenfalls sehr gut,

¹⁾ Vgl. Aristoteles de gen. et corr. II 6 p. 333b 19 ὁ δὲ τὴν μέγαν μόνον ἐπαινεῖ.

welchen Platz im System des Empedokles die Seelenwanderung hatte. Wer sich in der ersten Existenz des Fleischgenusses nicht schuldig gemacht hatte, der brauchte die *γένεσις* der *πύκνις*-Periode nicht wieder durchzumachen, sondern durfte wol aufgehen in die *γῆ* und mit ihr entweichen, wenn am Sphairos der Streit sein Auflösungswork wieder begann. Daher ist nicht nur Empedokles *φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλλήτης*, sondern alle mit ihm in der Welt des Streites lebenden.

Trotz der mystisch-poetischen Färbung war abgesehen von dem wol weit weniger ausgeführten Versuche des Parmenides die Kosmogonie des Empedokles die erste Schöpfungsgeschichte in philosophischem Gewande und hat die Forscher lange Zeit beschäftigt, indem sie theils zur Nachahmung, theils zu Widerspruch reizte. Ehe ich auf die nächsten Nachfolger eingehe, will ich einen Beweis für ihre verhältnißmäßig langdauernde Popularität vorwegnehmen. Ich meino die Berücksichtigung durch Platon, nicht nur in dem scherzhaften Mythos des Aristophanes im Symposion p. 190a, welche Krohn angemerkt hat¹⁾, sondern auch im Mythos des Politikos vom doppelten Weltlauf. Platon wendet sich hier p. 270a in nicht mißzuverstehender Weise gegen Empedokles, wenn er bestreitet, daß die Verschiedenheit der beiden Weltperioden zurückzuführen sei auf *δύο τινὲ θεῶν ποροῦντες ταυτοῖς ἐναντία*, im ganzen ahmt er aber offenbar Empedokles nach, womit er allerdings eine schöne Rehabilitation des in der Jugend verschmähten protagoreischen Mythos verbindet. Verglichen mit Empedokles hält er sich in sofern näher an den Volksglauben, als er das goldne Zeitalter und das der Autochthonen identificiert, welche letzteres bei Empedokles ja gerade die Epoche der *πύκνις* war. Ein echt empedokleischer Zug ist jedoch das freundliche Verhältniß der Menschen zu den Thieren im goldenen Zeitalter.

¹⁾ Sokrates und Xenophon S. 16 Anm. 1.

Während nun zwar Empedokles stärker als einer der Philosophen, welche vor ihm schrieben, orphisch beeinflusst ist¹⁾, so lehnt er sich doch in der strengen Durchführung des doppelten Weltlaufs entschieden an Heraklit an. Da ist es nun merkwürdig, daß die jüngeren ostionischen Physiologen von ihm weit mehr den orphischen Schöpfungsact übernehmen, als den Kreislauf des Geschehns, dessen Erkenntniß doch so tief in der milesischen Naturanschauung wurzelt.

Sowohl des Anaxagoras als des Diogenes und Archeaios System erweckt den Anschein, als hätte sein Urheber einen einmaligen Schöpfungsact angenommen, wonach die Welt wie eine für die Ewigkeit aufgezugene Uhr ruhig ihren Gang gieng. Zwar müssen alle diese Forscher ausgehen von einem dem empedokleischen Sphairos analogen Zustand einer Mischung oder Einheit des Weltstoffs, in welcher erst eine Trennung herbeigeführt wird bei Anaxagoras durch den *νοῦς* bei Diogenes von selbst. Aber diese Scheidung, bei welcher sich das Dünne, Leichte, Warme, Trockne nach oben hebt und das Dicke, Schwere, Kalte, Nasse unten bleibt, wird sehr schnell abgethan und hat nur den Zweck, den für die Kosmogonie nöthigen Dualismus zu schaffen, denn auch Anaxagoras ist hier in derselben Lage wie Diogenes und braucht einen zweiten Dualismus innerhalb des Weltstoffs selbst, da sein *νοῦς*, nachdem er die erste *περιχώρησις* hervorgebracht hat, sich zunächst um das Weitere nicht kümmert. Wenn daher auch die ursprüngliche Mischung aller Stoffe, wie Zeller 1⁴ S. 885 mit Recht bemerkt, dem empedokleischen Sphairos analog ist, und die Thätigkeit des *νοῦς* jener der *πύκνις*, so ist diese Trennungsperiode doch nur ein Ueber-

¹⁾ Dies ist jetzt endlich im einzelnen gut begründet in O. Korne Aufsatz Empedokles und die Orphiker, Archiv f. Gesch. d. Phil. 1 S. 498 ff.

gang, welcher bei weitem nicht mit derselben Liebe behandelt wird, als die positive Zoogonie durch die Einwirkung des Warmen auf das Kalte.

Ist nun schon in der Gesamtanlage des empedokleischen Systems und in dem inconsequenten Gebrauch von *μῆτις* für Entstehen die Anlehnung an Empedokles deutlich, so findet sich auch ein speciell anaxagoreischer Terminus vorgebildet bei Empedokles (Aetius placita V 26, 4) nämlich *ὁμοιομερεία* [und *πολυμερεία*]¹⁾. Nun scheint allerdings Anaxagoras selbst das Substantivum nicht gebraucht zu haben (Zeller I⁴ S. 878 Anm. 1), das hindert aber nicht, daß es alt ist. Wenn es nun zum ersten Male bei Lucrez I 830 nachweisbar ist, so spricht manches dafür, daß es Lucrez von Empedokles, welcher sein formales Vorbild ist, und welchen er hoch verehrte, entweder direct oder durch Vermittlung der Empedoclea des Sallustius entlehnte. Beide Worte eigneten sich ihres vollen hexametrischen Klanges wegen vortrefflich für Empedokles.

Wie sich die Theorie des Anaxagoras über die *ἐπιχλυσίς* zu der des Empedokles über die *ἐπικλίωσις* verhielt, können wir leider nicht mehr ermitteln; vorangegangen war auch hier wenigstens in der Aufwerfung des Problems sicherlich Empedokles ebenso wie in der allerdings wenig glücklichen Polemik, gegen Leukipps Lehre vom leeren Raum und der begrenzten Theilbarkeit der Materie.

In einem Punkte, welcher das Verhältniß der Menschen-

¹⁾ Die Theorie von der Ernährung der Pflanzen, in deren Zusammenhange Empedokles diese Ausdrücke brauchte, findet sich ausführlich dargestellt in dem Tractat *περὶ γένεως παιδίων* 27 und 35 (Littre VII S. 528. 544). Ebenda 17 (L. S. 496) und 27 findet sich die vollkommene Analogie zwischen Pflanze und fœtus nach Empedokles durchgeführt. Ja wie Empedokles den Arm als *σάρκινον ὄζον* bezeichnet hatte, so wird auch hier 17 (L. S. 498), 19 (L. S. 506) und 21 (L. S. 510) die Gliederbildung als ein *ὀζοῦσθαι* gefaßt und ausdrücklich auf die Analogie der Bäume verwiesen.

schöpfung zur Sonneubahn betrifft, würde Anaxagoras erheblich von Empedokles abgewichen sein, wenn zu Aetius V 26, 4 eine von Diels gebilligte Conjectur Roiskes richtig wäre. Ueberliefert ist: *Ἐμπεδοκλῆς πρῶτα τὰ δένδρα τῶν ζῴων ἐκ γῆς ἀναρῶναι φησι, πρὶν τὸν ἥλιον περιπλωθῆναι καὶ πρὶν ἡμέραν καὶ νύκτα διακριθῆναι*. Reiske vermuthet für das verderbte *περιπλωθῆναι* *περικυκλωθῆναι*. Ich glaube, daß in dem verderbten Wort *ἐπικλίωθῆναι* steckt und *τὸν ἥλιον* ungenau für dessen Sphaire *τὸν οὐρανόν* steht, wobei dann immer noch fraglich bleibt, ob sich Empedokles vor der Scheidung von Tag und Nacht beständigen Tag wie Anaxagoras oder beständige Nacht wie Archelaos dachte (vgl. oben S. 106). Möglich wäre letzteres, da Archelaos den empedokleischen terminus *ἐπικλίωσις* wieder aufnahm. Aetius placita II 8, 4 drückt sich leider zu kurz aus, um eine sichere Deutung zuzulassen.

Von der Anthropogonie des Diogenes ist leider wenig überliefert. Jedenfalls liefs auch er die ersten lebenden Wesen nach Differencierung des Aethers in die vier verschiedenen Dichtigkeits- und Wärmegrade, welche den empedokleischen Elementen entsprechen, durch Einwirkung der wärmsten Form, des Aethers, auf die beiden schwersten und kältesten, Erde und Wasser, entstehen.

Wir besitzen eine autochthone Anthropogonie, welche zeitlich in ihren Hauptgedanken dem Diogenes nahestehen muß und sich auch inhaltlich mehrfach an ihn anlehnt, ohne doch unmittelbar zur Reconstruction seines Systems verwendet werden zu können. Es ist dies die Schrift de carnibus (Littre VIII p. 584 ff.). Das wenige, was ich zur näheren Bestimmung dieser Schrift ermittelt habe, will ich mittheilen, da sie sicher nicht auf medicinischem Boden gewachsen ist, sondern besser als irgend eine andre die anthropologische Speculation des fünften Jahrhunderts vorgegenwärtigt.

Franz Poschenrieder ¹⁾ hat mit Beifall Zellers ²⁾ diese Schrift in die Zeit nach Aristoteles gesetzt, da der Verfasser eine Ansicht über den Ausgangspunkt der Adern vortritt, deren Erfindung Aristoteles hist. an. III 3 p. 513 a 10 für sich in Anspruch nimmt. Zwingend ist indessen dieser Grund nicht. Denn schon das ist nicht ganz richtig, was Aristoteles a. a. O. bemerkt, daß die Früheren alle das Gehirn zum Centrum des Adernetzes gemacht hätten. Diogenes von Apollonia, dessen Theorie Aristoteles selbst hist. an. III 2 p. 511, 30 allerdings nur im Auszug entwickelt, geht vielmehr aus von zwei großen, dem Rückgrat parallelen Adern, und wenn er von diesen aus die beiden größten Zweige nach dem Herzen gehn läßt, so bedeutet das soviel, als ob er das Herz zum Centrum des Adernetzes machte, die Verzweigungen nach dem Kopfe sind nur denen nach Händen und Füßen gleichartig. Der Verfasser de carnibus könnte also sehr wohl gemeinsam mit Aristoteles von Diogenes abhängig sein, und bei Aristoteles entspräche es ganz antikem Brauch, von einem Vorgänger, den er an einzelnen Punkten verbessern kann, im allgemeinen ziemlich geringschätzig zu sprechen. Daß Diogenes bereits in der Hauptsache der Ansicht des Aristoteles war, wird zur Gewißheit, wenn man sein Dogma vom Sitz des *ἡγεμονικόν ἐν τῇ ἀρτηριακῇ κοιλίᾳ τῆς καρδίας* (Aetius Plac. IV 5, 7 doxogr. S. 391) und von der Circulation der Luft durch die Adern hinzunimmt, übrigens beides Ansichten, welche er von Empedokles übernommen hatte.

Aber mag die Schrift auch immerhin verhältnißmäßig jung sein, bei der compilerischen Art des Verfassers überhebt uns das nicht, nach Alter und Ursprung jedes

¹⁾ Die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles in ihrem Verhältniß zur hippokratischen Sammlung (Bamberg) 1887 S. 25.

²⁾ Archiv für Gesch. d. Phil. II S. 271.

einzelnen Dogmas zu forschen. Der Verfasser beginnt mit der Erklärung, er gebrauche zur Einleitung sowohl die bekannten Meinungen Früherer, als auch eigene. Letztere Versicherung wird man gut thun, mit Vorsicht aufzunehmen. Gleich der Anfang nimmt sodann auf Anaxagoras Rücksicht, lehnt sich aber, sogar in der Form eng an Diogenes an.

De carn. § 2 :

δοκέει δέ μοι ὁ καλούμενος θερμὸν, ἀθάνατον τε εἶναι καὶ ποιεῖν πάντα καὶ ὄρεον καὶ ἀκούειν καὶ εἰδέναι πάντα ἔόντα τε καὶ ἐσόμενα.

Diogenes frg. 6. Simplicius in phys. 33a :

καὶ μοι δοκέει τὸ τὴν νόησιν ἔχειν εἶναι ὁ ἀπὸ καλούμενος ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐπὶ τούτου πάντα καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν.

frg. 3 ibid. :

ἀλλὰ τοῦτο μοι δοκέει δῆλον εἶναι ὅτι καὶ μέγα καὶ λεγερὸν καὶ ἀδιδόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδός ἐστι.

Mit Unrecht führt hier Ermerius III p. LXXV den *ποῦς* des Epicharm und Anaxagoras als nächste Analogie an, der wesentliche Unterschied zwischen Anaxagoras und andererseits Diogenes und dem Verfasser de carnibus ist ja gerade, daß bei Anaxagoras der *ποῦς* *χωριστός* ist, während er bei jenen der feinsten Form der Materie zukommt.

τοῦτο οὖν τὸ πλεῖστον, ὅτε ἐταράχθῃ πάντα, ἐξεχώρησεν εἰς τὴν ἄνω περιφορὴν. Diese nicht ganz durchgeführte Scheidung ist anaxagoreisch aber auch diogenisch, da ja nach Diogenes das ganze Leben der Welt auf einem beständigen Durchdringen der gröberen Luftformen durch den Aether beruhte.

καὶ ὀνομαζομένη μοι αὐτὸ δοκέουσιν οἱ παλαιοὶ αἰθέρα. Daß hier unter den *παλαιοί* Anaxagoras zu verstehen sei,

hat schon Litré richtig bemerkt mit Verweisung auf Aristoteles de caelo I 3 p. 270 b 24; aber gerade diese Citiermethode schließt den unmittelbaren Anschluß an Anaxagoras aus.

Ἡ δευτέρα μοῖρα κάτωθεν, αὐτὴ καλεῖται μὲν γῆ πυρρὴν καὶ ξηρὴν καὶ πολλὸν κινουῖν καὶ ἐν τούτῳ ἐνὶ δὴ πολλὸν τοῦ θερμοῦ. Hier ist der Text verderbt, denn πολλὸν κινουῖν gäbe nicht einmal einen Sinn wenn Litrés Uebersetzung plein de mouvements möglich wäre, da die Erde ja das stabilste Element ist. Ich möchte daher vermuthen καὶ (τὸ) πολλὸν κενεὸν oder κοῖλον, denn diese Höhlen sind der Grund, weshalb Aether (θερμόν) nach der Trennung in der Erde zurückbleiben kann und werden dadurch der Herd der Zoogonie. Danach hätte man sich die Erde ebenso zu denken, wie nach Aetius Plac. II 25, 10 (Doxogr. S. 349) Diogenes die Sonne auffasste, als einen anorganischen ¹⁾ porösen Körper, der erst durch den in die Höhlungen sich setzenden Aether Leben erhält ²⁾. Daß sich Diogenes in der That die Erde so dachte, beweist seine von Seneca Nat. quaest. IV 2, 28 und VI 15 bewahrte Hypothese über die Entstehung der Erdbeben, womit seine Erklärung des Gewitters, welche in Aristophanes Wolken V. 404 ff. verspottet wird, eng zusammenhängt. Uebrigens ist auch Diogenes Erklärung des Erdbebens ersichtlich beeinflusst von Empedokles Schilderung vom Losbruch des Feuers in der *πειρος*-Periode, wie denn die jüngeren ionischen Physiologen durchweg von Empedokles abhängig sind, betreffend die Stelle, welche sie den

¹⁾ Dies ist bei der Einheit des Urstoffs eigentlich unlogisch, aber in der That erscheint neben den Verdichtungen der Luft, Erde und Wasser, ihre dünnste Form, der Aether, als das einzige Lebenspendende.

²⁾ Auch der menschliche Körper würde im Grunde eine Analogie bilden.

Elementen ¹⁾, als ihnen ihrer Natur nach zukommend, im Weltraum zuweisen (vgl. Aristoteles de gener. etc. corr. II 6 p. 334, 1 ff.).

Die beiden mittleren Elemente bieten keine Schwierigkeit: Ἡ δὲ τρίτη μοῖρα ἢ τοῦ ἡέρος μέσον χωρίον ἐλλήπε θερμόν τι ὄν (l. τε ὄν) καὶ ὑγρόν. Ἡ δὲ τετάρτη ἢ τοῦ (ὑδατος?) ἐγγυτάτω πρὸς τῇ γῇ ὑγρότατον τε καὶ παχύτατον.

Die Elemente bestimmen sich also nach den einfachen Gegensatzpaaren warm, kalt und trocken, feucht in folgender Weise:

	warm	kalt
trocken	Aether	Erde
feucht	Luft	Wasser

Aus diesen einfachen Gegensätzen wird die ganze Zoogonie construiert. Allerdings kann hier der Bericht nicht vollständig sein, da immer nur von dem in die Erde eingeschlossenen θερμόν die Rede ist, während, um die Verschiedenheit der einzelnen Körperbestandtheile zu erklären, man auch die Mitwirkung von Luft und Wasser annehmen muß. Als nun mit der Zeit die Erde von dem θερμόν (das heißt dem himmlischen Aether) erwärmt wurde, bildeten diese Enclaven der andern Elemente um sich *σπαρόνας οἷον περ χιτῶνας*. Daß auf diese Theorie bereits Sokrates im platonischen Phaidon p. 96 b Rücksicht nimmt, hat bereits Stallbaum z. d. St. geschn. Ermerins begeht (III p. LXXVI) wieder den vorhin erwähnten Fehler, wenn er meint, Platon beziehe sich an jener Stelle auf Anaxagoras, denn erstens liegt hier ja eine rein materialistische Naturerklärung vor und dann unterscheidet

¹⁾ Bei Anaxagoras sind dies die vier Hauptconglomeratsformen der *δμοιομερῆ* bei Diogenes nur Differencierungen des ersten Urstoffs, vorbildlich sind aber doch für beide die empedokleischen Elemente, ich bediene mich daher der Kürze halber dieses Ausdrucks auch für Anaxagoras und Diogenes.

auch der Phaidon Anaxagoras auf das unzweideutigste von jenen mechanistischen Physiologen. Zurück in das fünfte Jahrhundert reicht jene Theorie aber sicher, denn auch der Sophist Antiphon kennt die *σηπεδών* als Ausgangspunkt für neues Leben (Aristot. phys. II p. 193 a 9 frg. 83 S. 131 Blafs). Bei dem Verfasser de carnibus hat der Ausdruck entschieden eine übertragene Bedeutung, das Ansetzen der *σηπεδών* ist der Beginn der Hautbildung. Ich denke mir, daß der Ausdruck vom Zuheilen frischer Wunden hergenommen ist. Bei der Berührung des warmen Fleisches mit der kälteren Luft bildet sich zunächst ein Schorf, und wenn dieser abfällt ist die neue Haut fertig. Dies Verharschen der Wunden mochte im Alterthum selten ohne Eiterung abgehn, daher der Ausdruck *σηπεδών*, der eigentlich hier nichts Krankhaftes bedeutet.

Je nachdem nun der Inhalt dieser umgebildeten Hölle verschieden ist, bilden sich in ihnen durch weitere Einwirkung der Wärme die verschiedenen Körperbestandtheile aus. Hier wird beständig mit den Gegensätzen *λιπαρόν* (leicht aufzutrocknen) und *κολλῶδες* (schwer aufzutrocknen) operiert. Das *λιπαρόν* ist im Grunde verwandt mit dem *θερμόν* und *ξηρόν*, das *κολλῶδες* mit dem *ψυχρόν* und *ὕγρόν*. Natürlich gibt es je nach der vierfachen Verbindung von trocken, feucht, kalt und warm mehrere verschiedene Grade des *λιπαρόν* und des *κολλῶδες*. An dem einen Ende der Reihe stehn die Knochen, diese sind das *λιπαρώτατον* und werden von der Wärme ganz ausgetrocknet (§ 3), am andern Ende steht das Gehirn, welches die *μητρὸς τοῦ ψυχροῦ καὶ κολλώδους* ist, und welches niemals trocken wird; die Wärme vermag nur außen um dasselbe eine Haut und Knochen zu bilden. Sehr merkwürdig ist die Bildung der Adern § 3 beschrieben. Sie hatten viel Kaltes, da wurde das Aeußerste, was am schwerflüssigsten war, zu Haut und das innere wurde von der Wärme bezwungen flüssig. Gleichwohl erscheinen § 6 die

Adern und das Herz als Hauptsitz des Warmen und haben deshalb am meisten *πνεῦμα*. Daß letzterer Satz wieder diogenisch (und empedokleisch) ist, springt in die Augen. Alles Einzelne erklären und alle Widersprüche ausgleichen zu wollen, würde ein vergebliches Bemühen sein, da der Verfasser offenbar unvollständig und ohne rechtes Verständniß excerpiert hat.

Wenn wir auch nur Fragmente einer Zoogonie besitzen, so illustrieren sie doch treffend die oben (S. 116) auf Diogenes bezogenen Verse aus Aristophanes Thesmophoriazusen 14 f.:

*ἀλήρ' γὰρ ὅτε τὰ πρῶτα διεχωρίζετο
καὶ ζῷ' ἐν αὐτῇ συνετέκνον κινούμενα* (l. *κινούμενος*).

Aber auch an Empedokles Zoogonie durch die *φιλότης* erinnert unser Mediciner, indem er die Bestandtheile des menschlichen Körpers gesondert entstehen läßt, wie sie zusammengefügt werden, darüber bleibt er uns die Rechenschaft schuldig¹⁾.

Auf Empedokles endlich kann ebenso gut wie auf Anaxagoras (wie Ermerins III p. LXXVI meint) die Ausführung zurückgehn, daß die Bestandtheile des Körpers aus der Nahrung das ihnen gleichartige aufnehmen (vgl. oben S. 224 Anm. 1).

Wie weit im Einzelnen der Verfasser de carnibus von den Physiologen des fünften Jahrhunderts abhängig ist, kann hier nicht untersucht werden, wo es nur darauf an-

¹⁾ Möglich ist allerdings auch die Annahme, daß er die Erdhöhlungen alle zur Bildung des Leibes nöthigen Stoffe enthalten ließe und die Hautbildungen in diesen Höhlen nun analog dem animalischen Uterus aufstiege wie Epikur (Censorin de die natali IV 9, Lucrez V 805). Da der Verfasser immer nur vom *θερμόν* in der Erde spricht und es überhaupt kaum zu entscheiden ist, ob die Schrift unvollständig erhalten oder unverständlich excerpiert ist, so wage ich hier keine Entscheidung zu treffen.

kann, ein vollständiger erhaltenes Beispiel für eine Zoogonie jener Zeit zu analysieren und ihren Zusammenhang mit Empedokles zu zeigen. Bei der kümmerlichen Ueberlieferung der Doxographen und der eklektischen Beschaffenheit der Schrift *de carnibus* müßte man bei der Einzeluntersuchung der Zusammenhänge mit größter Vorsicht vorgehn. Am meisten sichere Ausbeute ließe sich noch aus der Wahrnehmungslehre jenes Mediciners erwarten (§ 15 ff.), wo er, ohne es zu merken, die Wahrnehmung der einzelnen Sinnesorgane bald *δι' ὁμοίον* bald *δι' ἐναντίον* stattfinden läßt. Letztere Fälle wären unbedenklich für Anaxagoras in Anspruch zu nehmen, bei ersteren kommt sowohl Empedokles wie Diogenes in Betracht. Für die Popularität des Diogenes legt auch dieser Mediciner wieder unzweideutiges Zeugniß ab. Daß der Umstand, daß sein unsterbliches, allwissendes Wesen die warme Luft ist, keinen Einwand gegen die Benutzung des Diogenes begründet, wurde oben S. 140 Anm. 1 bereits ausgeführt. Zum Schluß sei noch bemerkt, daß er § 15 gegen die Akustik, welche in der Schrift *de locis in homine* § 2 (Littre VI S. 278) gelehrt wird, polemisiert. Nach Poschenrieder a. a. O. S. 10 ff. hat Aristoteles jene Schrift bereits benutzt.

Von der Zoogonie des jüngsten Physiologen Archelaos wurde bereits oben S. 106 das thatsächlich überlieferte zusammengestellt. Man sollte nicht erwarten, daß der schwächliche Compromißversuch dieses Philosophen einen dauernden Eindruck hinterlassen hätte, und dennoch finden sich Anklänge an Archelaos wo man sie schwerlich erwartet, nämlich noch in Dion Chrysostomos 12. Rede. Es handelt sich um die Frage nach der Entstehung des ersten Gottesbewußtseins. Hier wird nun von p. 384 ff. an geschildert: Ueber die Götter und die Natur des Alls und namentlich über den Leiter des ganzen, war zuerst und unter den ersten Menschen eine gemeinsame Ansicht und ein gemeinsames Bewußtsein des ganzen menschlichen

Geschlechts in gleicher Weise bei Hellenen und Barbaren, nothwendig und jedem vernünftigen Wesen von Natur eingepflanzt, ohne sterblichen Lehrer und Mystagogen, ohne Trug wegen der Verwandtschaft mit den Göttern und der vielen untrüglichen Wahrzeichen, welche den Aeltesten und Ersten nicht gestattet einzunicken und sich nicht darum zu kümmern. Denn da sie selbst nicht lange und nicht außerhalb von dem Göttlichen angesiedelt waren, sondern mitten in ihm entstanden, oder vielmehr mit ihm entstanden, und auf alle Weise mit ihm zusammenhängend, konnten sie nicht länger unverständig bleiben, namentlich da sie von ihm Verstand und Einsicht erhalten hatten, umflammt von allen Seiten von den göttlichen und großen Erscheinungen des Himmels und der Gestirne, der Sonne und des Mondes, und indem sie trafen auf das bunte und so verschiedene Antlitz des Tages und der Nacht, und unbeschreibliche Schauspiele sahen und die mannigfaltigen Stimmen hörten der Winde und des Waldes, der Flüsse und der See und dazu der zahmen und wilden Thiere, während sie selbst den süßesten und deutlichsten Klang von sich gaben und Gefallen fanden am stolzen und klugen Klang der Menschenstimme, mit welcher sie Merkmale den Wahrnehmungen anhefteten, so daß sie alles Gedachte benennen und mittheilen konnten und so leicht Erinnerung und Begriff unendlich vieler Dinge erhielten. *πῶς οὖν ἀγνῶτες εἶναι ἔμελλον καὶ μαρτυρίαν ἔχειν ὑπόνοιαν τοῦ σπειράντος καὶ φυτεύσαντος καὶ σῶζοντος καὶ τρέφοντος, πανταχόθεν ἐμπιμπλάμενοι τῆς θείας φύσεως διὰ τε ὄψεως καὶ ἀκοῆς συμπάσης τε ἀτεχνῶς αἰσθητέως; νεμόμενοι μὲν ἐπὶ γῆς, ὁρῶντες δ' ἐξ οὐρανοῦ φῶς, τροφὰς δὲ ἀφθόγους ἔχοντες εὐπορήσαντος καὶ προπαρασκευάσαντος τοῦ προπάτορος θεοῦ, πρώτην μὲν οἱ πρῶτοι καὶ αὐτόχθονες τὴν γεώδη, μαλακῆς ἔτι καὶ πύονος τῆς ἰλύος τότε οὔσης, ὥσπερ ἀπὸ μητρὸς τῆς γῆς λιχνώμενοι, καθά-*

περ τὰ φρυγὰ νῦν ἔλκουσι τὴν ἐξ αὐτῆς ἱκμάδα, δευτέρων δὲ τοῖς ἤδη προϋούτοι καρπῶν τε αὐτομάτων καὶ πόας οὐ σκληρῶς ἡμῖν δρόσοι γλυκεῖα καὶ νέμωσι νυμφῶν ποτίμοις, ἐκ δὲ τοῦ περιέχοντος ἡγεμῖνοι καὶ τρεφόμενοι τῇ διαρεῖ τοῦ πνεύματος ἐπιρροῇ, ἄερα ὑγρὸν ἔλκοντες, ὥσπερ νήπιοι παῖδες, οὐποτε ἐπιλείποντος γάλακτος, ἀείδουσιν θηλῆς ἐγγεμμένης.

Die Ernährung der ersten Menschen vom Erdschlamm ist bekanntlich speciell die Lehre des Archelaos ¹⁾. Dion wird das schwerlich gewußt haben, aber auch von dem angeblichen Stoiker, welchen Dion zugeschrieben haben soll ²⁾, ist mir eine Benutzung des Archelaos nicht wahrscheinlich; auch deutet der unverhüllte Materialismus, welcher gleichwohl mit einer fast schwärmerischen religiösen Innigkeit verbunden ist, auf eine Quelle einer jugendfrischeren Zeit und in der ganzen Rede findet sich nichts, was nicht schon kynisch sein könnte ³⁾, ja die meisten Gedanken werden sich schon bei Diogenes und Archelaos gefunden haben, wie sie sich ja bereits bei Xenophon in verstümmelter Form finden. Ich glaube daher, daß Dion einen der ältesten Kyniker benutzt, welcher sich seinerseits eng an die ionischen Physiologen anschließt. Für die kynische Quelle spricht p. 268 R die Ersetzung der Mysterien durch eine allgemeine Einweihung des Menschengeschlechts in die Herrlichkeit der Schöpfung,

¹⁾ Dem Einwande, daß Dion auch von Epikur abhängen könne, der (wie vielleicht schon Demokrit, vgl. Diels Doxogr. S. 16. 189) dieselbe Ansicht vortrat (S. 231 Anm. 1), brauche ich wohl nicht zu begegnen. Gegen diese an sich kaum discutierbare Annahme würde allein die Göttlichkeit der Luft auf das Entschiedenste sprechen.

²⁾ Die Rede wird gewöhnlich als Hauptbeweis für Dions stoische Quellen angeführt, zuletzt von Paul Wendland, Archiv f. Gesch. d. Phil. 1 S. 209.

³⁾ Auszunehmen ist natürlich die mit dem Uebrigen lose zusammenhängende Polemik gegen die Epikureer p. 300. 391 R.

für den engen Anschluß an die ionische Quelle ebenda der ionische Terminus ἀνυστόν ¹⁾ für δυνατόν. Zu beachten ist, wie auch bei Dion wieder die Wichtigkeit der Sprache betont wird, welche genau wie im Kratylos als ebenso unmittelbare göttliche Offenbarung erscheint, wie das Gottesbewußtsein.

Wie in den jüngeren dieser Zoogoniceen der Zweckgedanke immer mehr in den Vordergrund tritt, während noch Empedokles, gerade unter der Herrschaft seines guten Principis der Liebe, lebensunfähige Bildungen zu Stande kommen ließ, ist im sechsten Kapitel gezeigt worden. Ebenso wie diese Gedanken von den Sophisten aufgenommen werden und von ihnen aus in die Sokratik übergehen. Die Behauptung des Hippias, daß alle Menschen von Natur verwandt seien, der Prometheusmythos des Protagoras, und wenn ich richtig geschlossen habe, des Prodikos Schrift περὶ φύσεως stehen hier ganz auf gleichem Boden. Wenn man nicht die Macht der Tradition in Rechnung setzt, so ist es unmöglich die scheinbar anorganische Zusammensetzung der sophistischen Bewegung zu verstehen. Aufklärung ist die ursprüngliche Devise der Sophisten, sie vertritt Protagoras auf erkenntnistheoretischem, Hippias auf socialtheoretischem Gebiete, Antiphon und Kritias ziehn atheistisch-egoistische Folgerungen. Gleichwohl treffen wir auch bei den klarsten Denkern unter ihnen Spuren von physiologischer Speculation und von orphischer Mystik, welche sich mit ihrem Programm scheinbar gar nicht vereinigen lassen. Dies läßt sich nur aus der Lehrthätigkeit der Sophisten oder wie Platon sich ausdrückt, ihrem Krämerberuf erklären, sie waren genöthigt alles zu führen, wonach damals stark Nachfrage

¹⁾ Aristoteles gebraucht das Wort einmal in gehobnem Stil in der Rede des gefangenen Sthen Plut. consol. ad Apollon. 27 (Rosa Aristotelis quao ferebantur fragmenta frg. 44 S. 48).

war. Dazu gehörte aber vor allem die neue Auflage des milesischen Pantheismus, welche von Diogenes ausging und die von Empedokles vollzogene Verquickung physikalischer Speculation mit orphischer Mystik, welche sich mit Vorliebe an Hesiod anlehnte. Beide Systeme machten es wieder möglich, fromm zu sein ohne für altfränkisch zu gelten.

Indem die Sophisten sich diesem Zeitgeschmack anpassen, fühlten die schärfer denkenden unter ihnen die Kluft wohl, welche diese Speculationen von ihrer eigentlichen Lehre trennte. Um diese Kluft zu überbrücken, scheint Protagoras die Form des propädeutischen Mythos erfunden zu haben, welche dann Platon, jedenfalls aber gleichzeitig Antisthenes¹⁾, mit solichem Erfolg handhabte, andre, wie Prodikos, scheinen den Sokratikern dadurch vorgearbeitet zu haben, daß sie das Physiologische nach Kräften verwischten und das ethisch-theologische in den Vordergrund stellten. Dieser Proceß setzt sich dann bei Xenophon weiter fort, wo man die Anzeichen des physiologischen Ursprungs der Teleologie nur der Ungeschicklichkeit Xenophons verdankt. Bei den bedeutenderen Sokratikern wirken dagegen die Richtungen, welche in der Sophistik ziemlich unvermittelt neben einander gestanden hatten, als mächtige Unterströmungen fort, die physiologische Speculation und die orphische Mystik bei Platon wie bei Antisthenes, bei letzterem auch ein gut Theil sophistische Aufklärung, welche sich indessen auch bei Platon wenigstens in der Sociologie nicht verleugnet. Platon ist gelehrt genug, um die Geschichte dieser ganzen Probleme zu überschauen, aber er ist in seiner Jugend nicht leidenschaftslos genug, die Verdienste seiner Vorgänger gerecht zu würdigen. Erst im Mythos des Politikos erkennt er nachträglich den speculativen Gehalt des

¹⁾ Vgl. oben S. 95.

protagoreischen Prometheusmythos an und erinnert absichtlich an Empedokles, von welchem die eingehenden Theorien der Zoogonie ihren Ausgang genommen hatten¹⁾.

Der Mythos des Politikos führt uns wieder zu unserm Ausgangspunkt zurück, dem goldenen Zeitalter in der philosophischen Literatur seit Empedokles. Die Literatur über das goldne Zeitalter ist in letzter Zeit so sorgfältig gesammelt und gesichtet worden²⁾, daß ich nur für die philosophische Verwendung der Sage einiges hinzuzufügen habe.

Unter den späteren Philosophen herrscht bekanntlich Meinungsverschiedenheit, ob die Menschen von einem glückseligen Urzustande immer tiefer herabgesunken seien, oder ob sie aus einem Zustand größter materieller Noth durch göttliche Gnade oder die Einsicht weiser Gesetzgeber gerettet worden seien. Auf der einen Seite steht Platon, Dikaeareh, Kyniker und Stoiker, auf der andern Theophrast und die Epikureer (vgl. Weber a. a. O. S. 118). Sehr zu bedauern ist, daß die Nachrichten über Empedokles zu dürftig sind, um uns seine Lehre über den Urzustand in beiden Weltperioden deutlich erkennen zu lassen. Wahrscheinlich waren die Zustände für beide Perioden in scharfem Gegensatz durchgeführt. Das Menschengeschlecht der *φιλότης* begann sein Dasein in ungetrübter Glückseligkeit, doch muß die Möglichkeit der Verschuldung durch Fleischgenuß gegeben gewesen sein; das Zeitalter des *πεινος* begann wahrscheinlich mit *ἀλλήλοφονία*, doch war die Möglichkeit der Erlösung durch Askese gegeben, welche Erlösung nahezu erreicht zu haben Empedokles selbst sich rühmt.

¹⁾ Die Nachrichten über Parmenides habe ich, als zu dürftig, unberücksichtigt gelassen.

²⁾ Eichhoff in *Flockeiseus Jahrbüchern* 120 (1879) S. 581, Ernst Graf, *Leipziger Studien* VIII S. 1 ff., Ernst Weber, *Leipziger Studien* X S. 117 ff.

Die im allgemeinen weniger ausgebildete Anschauung von der thierisch rohen Urzeit nimmt zwar ebenso wie jene vom goldenen Zeitalter ihren Ausgangspunkt von Hesiod, nämlich von der Prometheus-Sage, aber sie hat streng genommen mit jener vom goldenen Zeitalter nichts zu thun, wie ja auch bei Hesiod beide Sagen nicht organisch verknüpft sind.

Im Anschluß an die Volkssage wird das Elend der ersten Menschen geschildert in Aischylos Prometheus v. 447—508. Auch der Mythos des Protagoras hält sich noch ziemlich genau an Hesiod, obwohl er ganz auf dem Boden der damals neuen teleologischen Betrachtung steht. Sehr fein ist, wie Epimetheus alle Mafsregeln zur Erhaltung der Gattung auf das Sorgfältigste berechnet, und nur den Menschen vergiftet, vor der Uebermacht der Thiere zu schützen, und wie dann Prometheus durch seinen Diebstahl dies zwar erreicht, die Menschen aber fortfahren sich gegenseitig zu vernichten, bis Zeus selbst eingreift und durch die Verleihung der Dike und Aidos den Rechtsstaat ermöglicht. Da Protagoras den Mythos unmittelbar für seine Zeit verwerthet, so liegt in der Verleihung von Dike und Aidos, welche fort und fort die Seele des socialen Zusammenlebens bleiben, eine optimistische Correctur von Hesiod Erga 192 und 200, wo Dike und Aidos dem fünften Weltalter abgesprochen werden.

Offenbar an Protagoras schließt sich Kritias an in dem interessanten Fragmente des Sisypnos (Sextus Empiricus adv. math. IX 54, Nauck frg. 1). Als consequenter Atheist kennt er natürlich keine Gaben der Titanen und der Götter; um offene Gewaltthat zu verhüten, erfinden die Menschen die Gesetze, das heifst, wie man aus der Rede des Kallikles in Platons Gorgias folgern darf, die Majorität der im Einzelnen Schwächeren; da geheime Unthat fort-dauert, kommt ein besonders kluger Gesetzgeber auf den Gedanken, die Existenz von allwissenden und gerechten

Göttern zu fingieren und, um die Erfindung recht glaublich zu machen, verlegt er ihren Sitz dahin, woher den Menschen aller Segen und aller Schaden kommt, in den Himmel. Kritias dehnt hier das von Hippias zuerst in seiner Bedeutung für die Culturgeschichte hervorgehobne Conventiönelle bis an die äufsersten Grenzen aus sicherlich gegen die Meinung des Hippias selbst, welcher die ungeschriebenen Gesetze als göttliche anerkannte (vgl. Anhang III). Ebenso zieht er aus der Lehre des Prodikos von der Entstehung des Polytheismus durch Apotheose des Nützlichen atheistische Folgerungen, gewifs sehr gegen den Willen des Urhebers jener Lehre (vgl. Kapitel VI).

Zwischen Protagoras und Kritias steht die von Graf a. a. O. S. 57 nicht angemerkte Ansicht, welche in Euripides supplices v. 201 ff. Theseus vortritt. Hier hat irgend ein Gott die Menschen aus einem thierischen Zustande zur Cultur emporgehoben. Die Stelle ist ausführlich behandelt im Nachtrag zu S. 128. Der wörtliche Anklang an Kritias (Eur. suppl. v. 202 καὶ θηριώδους Kritias Sisypnos frg. 1 v. 2 καὶ θηριώδης) legt nahe, absichtliche Beziehung des einen Dichters auf den andern anzunehmen, doch ist leider das Zeitverhältnifs nicht sicher, wenn auch überwiegende Wahrscheinlichkeit für die Priorität des euripideischen Stückes spricht.

Eine besonders farbenreiche Schilderung vom Elend der ersten Menschen findet sich noch bei Plutarch in der ersten Rede de esu carniū 2. Nur durch die bitterste Noth meint Plutarch hätten die Menschen zum Fleischgenufs bewogen werden können und, wenn die Menschen der Urzeit sehn könnten, inmitten welchen Ueberflusses wir den Fleischgenufs fortsetzten, würden sie uns anreden: O ihr Glückseligen und Gottgeliebten, die ihr jetzt lebt, im Genufs welch' eines Zeitalters ärndtet und baut ihr einen reichlichen Besitz an Gutem. — — Ihr könnt üppig loben auch wenn ihr euch nicht mit Blut besudelt. Uns

aber hat das finsterste und fürchterlichste Lebens- und Zeitalter empfangen und von Geburt an sind wir in viele unüberwindliche Noth gefallen. Denn noch verbarg Nebel den Himmel und die Gestirne, welche gemischt waren aus schmutzigem und zähem Schlamm und Feuer und Winden. Noch nicht war die Sonne befestigt und gieng ihren unverrückbar sichern Lauf und schied um dich Morgen und Abend. — — Die Erde wurde verheert durch Ueberschwemmungen unregelter Flüsse und das meiste war wild, formlos durch Sümpfe und tiefen Schlamm und unfruchtbares Gestrüpp und Wald. Kein Ertrag zahmer Früchte, kein Handwerkszeug, keine Erfindung des Verstandes. Der Hunger ließ keine Zeit und keine Saat zeitigte jährliche Aerndte. Ist es da wunderbar, wenn wir gegen die Natur Thierfleisch genossen, als Schlamm gegessen wurde und Baumrinde genagt, und es ein glücklicher Zufall war, wenn man grüne Quecken fand oder eine Wurzel. Und als sie die Eichel gekostet und gegessen hatten, tanzten sie vor Freude um eine Eiche oder Buche, indem sie sie als Lebensspenderin und Mutter und Ernährerin priesen, und das waren im Leben jener die Feste etc.

Da bei Plutarch überhaupt und hier insbesondre durch die vegetarianische Tendenz Benutzung Epikurs ausgeschlossen ist, bleibt als Quelle eigentlich nur Xenokrates oder Theophrast übrig. Beide sind Lieblingsschriftsteller von Plutarch; ich glaube, daß an unsrer Stelle ersterer benutzt ist, denn obwohl die Ausführung Plutarchs gut zu Theophrasts Aeußerungen bei Porphyrios de abst. II. 8 (Bernays S. 56 ff.) paßt, fehlt die nach Theophrasts Meinung der Thierernährung vorangegangene Anthropophagie bei Plutarch gänzlich, dann führt Plutarch a. a. O. cap. 7 wahrscheinlich die mystisch motivierte Lehre des Xenokrates über die Entstehung des Fleischgenusses an, welchen er kurz vorher nennt: *τὴν δὲ μεγάλην καὶ μυστηριώδη καὶ ἑωστὸν ἀνδράσι δειλοῖς ἢ φησιν ὁ Πλάτων, καὶ θνητὰ*

φρονοῦσιν, ἀρχὴν τοῦ δόγματος, ὁκνῶ μὲν ἐπὶ τῷ λόγῳ κινεῖν — — — οὐ χεῖρον δὲ ἴσως προανακρούσασθαι καὶ προαναφωνῆσαι τὸ τοῦ ἑμπεδοκλέους· ἀλλήγορεῖ γὰρ ἐνταῦθα τὰς ψυχὰς, ὅτι φόνων καὶ βρώσεως σαρκῶν καὶ ἀλληλοφαγίας δίκην τίνουσai σώμασι θνητοῖς ἐνδίδονται. καίτοι δοκεῖ παλαιότερος οὗτος ὁ λόγος εἶναι. τὰ γὰρ δὴ περὶ τὸν Διώνυσον μεμνημένα πάθη τοῦ διαμελισμοῦ, καὶ τὰ Τιτάνων ἐπ' αὐτὸν τολμήματα, γεσσαμένων τοῦ φόνου, κολάσεις τε τούτων καὶ κεραυνώσεις, ἀπηγμένους (i. ἡμιγμένους) ἐστὶ μῦθος εἰς τὴν παλιγενεσίαν· τὸ γὰρ ἐν ἡμῖν ἄλογον καὶ ἄτακτον καὶ βλαίον, οὐ θεῖον ἀλλὰ διαιωνιζόν, οἱ παλαιοὶ Τιτᾶνας ἀνόμεσαν, καὶ τοῦτό ἐστι κολαζομένου καὶ δίκην διδόντος.

Von den Systemen, welche das goldne Zeitalter an den Beginn der Culturgeschichte stellten, habe ich nur zu jenem der Kyniker einiges nachzutragen. Am wichtigsten ist bei ihnen die praktische Anwendung, welche sie von jener Sage machten: der Tugendhafte erreicht für seine Person jederzeit wieder jenen glückseligen Zustand. Das classische Beispiel hierfür war der Herakles des Antisthenes. Auch der Herakles knüpfte unmittelbar an die Prometheus-sage an, aber in schroffem Gegensatz gegen Protagoras. Den bei Hesiod unvermittelt neben der Schilderung der fünf Zeitalter stehenden Prometheusmythos hatte Antisthenes allerdings nach Vorgang der Sage in das vierte Zeitalter, das der Heroen gesetzt. Während bei Hesiod und noch bei Aischylos Prometheus der Wohlthäter der Menschheit ist, und das Unglück gegen seinen Rath durch die Unbesonnenheit des Epimetheus in die Welt kommt, ist nach Antisthenes der Feuerraub selbst die Quelle alles Luxus und damit alles Uebels. Ihm gegenüber steht Herakles, welcher sich durch harte Arbeit und Bedürfnislosigkeit zu den Göttern emporringt ¹⁾. Daß der Herakles

¹⁾ Die Lehre von der Möglichkeit, sich durch große Thaten die

rein protreptisch gemeint war, geht schon aus der Modernisierung der ganzen Sage hervor. Herakles wird zum kynischen Weisen, seine Gegner zu Sophisten, seine Thaten vielfach zur Disputation. Als Beleg für diese Modernisierung ist zu den S. 189 ff. angeführten Stellen noch hinzuzufügen aus Platons Kratylus p. 398 d die Etymologie von ἥρωες: *ὅτι σοφοὶ ἦσαν καὶ ῥήτορες δεινοὶ καὶ διαλεκτικοί, ἐρωτᾶν καὶ εἰρεῖν* ἱκανοὶ ὄντες· τὸ γὰρ εἰρεῖν λέγειν ἐστίν. ὑπὲρ οὖν ἄρτι λέγομεν, ἐν τῇ Ἀττικῇ φωνῇ λεγόμενοι οἱ ἥρωες ῥήτορες τινες καὶ ἐρωτητικοὶ συμβαίνουσιν, ὥστε ῥητόρων καὶ σοφιστῶν γένος γίγνεται τὸ ἱρωϊκὸν φύλον.*

Es ist begreiflich, wenn in der kynischen Literatur von der Zurückführung des goldenen Zeitalters nicht viel die Rede ist, da die Nacheiferung des Herakles mit derselben gleichbedeutend ist. Eine Stelle führt Ernst Weber z. a. O. S. 118 aus dem 32. Briefe des Diogenes (an Aristipp) an (Hercher S. 247): *καλὰ γὰρ τὰ παρὰ Διογενῶν μέχρι λόγου, ἐλευθερία δὲ ἡ ἐπὶ Κρόνον καὶ ἡ φιλιότης μισαβλοῦρος.* Es mag etwa zu lesen sein *ἐλευθερία δὲ ἡ ἐπὶ Κρόνον (ὅντως καλῇ) καὶ ἡ φιλότιτος τριπέζα χλωρά.* Eine zweite Stelle findet sich in Lucians *δραπέται* 17. Die Philosophie klagt hier Zeus gegenüber über gewisse Scheinkyniker, welche nicht die guten Eigenschaften des Hundes, Wachsamkeit, Häuslichkeit, Treue, Erkenntlichkeit nachahmen, sondern nur die schlechten, Gefälligkeit, Gefrässigkeit, Raublust, Geilheit und Schwanzwedeln. Und indem sie so leben, nichts arbeiten, unverschämt betteln und sich nicht bedanken: *ταῦτα ὁ ἐπὶ*

Göttlichkeit zu erwerben, erhält sich lange in der Stoa. Vgl. Cicero de legg. II 8, 19 *colunt ollos, quos endo coelo merita collocaverunt, Herculeum Liborum, Aesculapium, Castorem Pollucem, Quirinum.* Horaz epist. II 1, 5 *Romulus et Liber pater et eum Castore Pollux, | Post ingentia facta domum in templis recepti etc.*

Κρόνου βλος δοκεῖ αὐτοῖς, καὶ ἀτεχνῶς τὸ μέλι αὐτὸ ἐς τὰ στόματα ἐρεῖν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ¹⁾.

Wenn im Axiochos die Gefilde der Seligen genau mit denselben Farben geschildert werden, wie die Erde zur Zeit des goldenen Zeitalters, so entspricht dies zwar dem Mysterienglauben, wie ja der ganze Dialog stark populär gehalten ist, geht aber zurück auf die prodikeisch-antisthonische Lehre, daß man sich durch Arbeit und Entbehrung schon die Seligkeit wieder erkämpfen kann, soweit es der Kerker des Leibes zuläßt. Mit andern Worten: *ὁ σοφὸς μόνος εὐδαίμων.*

Ehe ich diese Nachträge schliesse, möchte ich noch auf einen literarischen Ableger des Problems über den Urzustand aufmerksam machen, es ist die Litteratur über die *εὐρήματα*. Manche einzelne Nachrichten machten sich hier bereits bei den rationalistischen Logographen des sechsten bis fünften Jahrhunderts finden. So scheinen die Nachrichten in Pausanias arkadischer Archäologie (VIII 1—4) aus sehr guter alter Quelle zu stammen. Zu lebhafter Discussion kam die Frage aber erst, nachdem der Gegensatz von *φύσις* und *νόμος* durch Hippias scharf formuliert war, denn *νομοθέτης* und *εὐρέτης* ist im Grunde identisch. Da ist es denn bezeichnend, daß der erste,

¹⁾ Lucian benutzt hier eine kynische Quelle der kratetischen Richtung gegen die Apostaten, aus welchen später der hedonische Kynismus eines Bion und Menippos hervorgegangen ist. Der Anbänger jener Richtung scheint Mikkylos gewesen zu sein, gegen welchen noch Krates selbst seine Sitten richtete (Wachsmuth Sillogr. ed. II p. 194). Wenn Wachsmuth p. 195 bezweifelt, daß dies derselbe Mikkylos ist, welcher in Lucians *Kataplos* und *Alektryon* vorkommt, so haben mich seine Gründe nicht überzeugt. Der „Schuster“ kann ja dialogische Maske sein, nach dem berühmten Muster des Simon. Daß Lucian Quellen von ganz verschiedener Tendenz ausschreibt, ist ihm bei seiner Oberflächlichkeit wohl zuzutragen. Immerhin wäre es eine lohnende Aufgabe, in seinen Schriften die verschiedenen Phasen des Kynismus reinlich zu sondern.

welcher die Herrschaft des νόμος auf die Spitze getrieben hat, Kritias auch eingehend über Erfindungen geforscht hat (Bergk frg. 1 lyrici II⁴ S. 279). In der Folgezeit gehen die Meinungen über das Alter der Erfindungen weit auseinander. Die, welche zu Beginn der Geschichte ein goldenes Zeitalter annehmen, müssen die meisten Erfindungen unverhältnismäßig hoch hinaufrücken; zu vernünftiger historischer Forschung sind diejenigen besser vorbereitet, welche, wie Theophrast, einen rohen Urzustand annehmen. Man vergleiche die Ansichten über Erfindung der Töpferscheibe, die des Kritias frg. 1, 12 (S. 280 Bergk), des Theophrast schol. Pind. ol. 13, 27, Poseidonios bei Seneca epist. 90, 31.

Die Möglichkeit, Erfindungen auch noch in historischer Zeit gemacht sein zu lassen, wahrte sich Poseidonios indessen durch die Annahme, daß zwar alle Erfindungen von Weisen gemacht worden seien, daß diese aber mit dem goldenen Zeitalter nicht ausstarben. So scheint er denn die einfacheren Erfindungen, die Handmühle und das Schiff, dem goldenen Zeitalter zugeschrieben zu haben, den Gewölbbau aber erst dem Demokrit (Seneca epist. 90, 32). Die Theorie des Poseidonios ist von großem Interesse, da sie einerseits unmittelbar an Antisthenes anknüpft, andererseits uns Reste von Ausführungen des Herakleides über dasselbe Thema bewahrt hat. Wir können uns diese Theorie rekonstruieren aus der Polemik Senecas im 90. Briefe und aus dem Beifall Ciceros Tusc. V, 3. Daß Cicero den Herakleides nicht unmittelbar benutzt, sondern ihn bei Poseidonios citiert vorfand, geht daraus hervor, daß die von Cicero V 2, 6 vertretene Ansicht: eos, a quibus vita hominum instructa primis est, fuisse philosophos, genau die von Seneca bekämpfte des Poseidonios ist. Auch sonst findet sich bei Cicero unverkennbar Stoisches, was man Herakleides nicht zuschreiben kann, endlich kehrt die Bewunderung des Pythagoras,

wegen deren bei Cicero Herakleides angezogen wird, bei Seneca 90, 6 wieder.

Daß im platonischen Protagoras die sehr wortreiche Auseinandersetzung über die lakonische Brachylogie der sieben Weisen p. 342a ff. eine Verspottung des Antisthenes ist, hatten wir oben gesehen (S. 51 Anm. 1). In der Verherrlichung der sieben Weisen stimmt Poseidonios mit Antisthenes überein (Cicero V 3, 7, Seneca 90, 6). Da aber Antisthenes schon den Herakles als Erlöser einer verderbten Welt auftreten ließ, kann er das goldne Zeitalter nicht bis auf die sieben Weisen ausgedehnt haben, ebenso setzt sie Poseidonios erst in die nächste Zeit, indem er damit eine interessante Construction des Verfassungswechsels verknüpft. Im goldenen Zeitalter herrscht patriarchalisches Königtum der Weisen Seneca 90, 5: Illo ergo saeculo quod aureum perhibent penes sapientes fuisse regnum Posidonius iudicat. Ebenda: officium erat imperare non regnum (l. praemium¹⁾). Die Gesetze wurden erst nötig (90, 6), postquam subrepentibus vitiis in tyrannidem regna conversa sunt, und in jene Zeit gehören die sieben Weisen, sowie Lukurg Charondas und Zaleukos. Hier ist die Anlehnung an die Herrschaft des Philosophen in Platons Staat unverkennbar, die Anlehnung an Hesiod dagegen sehr frei. Eigentlich wird das goldne Zeitalter mit dem heroischen identifiziert, und das silberne, sowie das eiserne, ganz übergangen. Es ist der historische Pragmatismus des peripatetisch geschulten Stoikers, welcher für ihn die Herrschaft des Kronos unbrauchbar macht. Daß er hierin von Antisthenes abwich, zeigt eine Correctur, welche er einer Ansicht desselben angedeihen lassen muß. Antisthenes hatte, wie wir S. 190 ff. sahen, die Gogner des Herakles in Sophisten verwandelt. Ihm lebte Herakles bereits im heroischen Zeitalter und hatte meist

¹⁾ cf. Cicero de rep. I 17, 27.

mit schlechten Menschen zu thun. Dies konnte Poseidonios aus zwei Gründen nicht übernehmen, einmal, weil ihm das goldne Zeitalter das des patriarchalischen Königthums, das heißt das heroische war, in welchem es keine schlechten Menschen gab, dann, weil er das, was Antisthenes zum Beispiel dem Prometheus vorwarf, Beschäftigung mit Astronomie und Begründung des Luxus durch den Feuerraub, im höchsten Grade billigte. Demgemäß dreht er mit Antisthenes eigener Methode dessen ganze Mythendeutung um. Cicero V 3, 8: Nec vero Atlantis sustinere caelum, nec Prometheus adfixus Caucasus, nec stellatus Cephæus cum uxore, genero, filia traderetur, nisi caelestium divina cognitio nomen eorum ad errorem fabulae traduxisset. Hier sind die großen prähistorischen Astronomen, welche der antisthenische Herakles zur Raison brachte, plötzlich zu Ehren gelangt.

Citiert wird bei Cicero Herakleides nur für die Nachricht, daß seit Pythagoras der Name *φιλόσοφος* für *σοφός* aufgekommen. Pythagoras war hier in einem Dialoge mit dem Herrscher von Phleius, Leon verherrlicht ganz in der Weise wie Sokrates von seinen Schülern. Speciell an den antisthenischen Archelaos, aber auch an das Auftreten des Diogenes bei den Spielen erinnert die Definition des Philosophen, er verhalte sich im Leben so wie der unbetheiligte Zuschauer bei den Festspielen ¹⁾. Wahrscheinlich stammte aus demselben Dialog aber schon einiges dem Citat vorhergehende, so wahrscheinlich die Uebersicht über den Gang der Forschung, da Pythagoras doch motivieren mußte, weshalb er sich nicht wie die früheren *σοφός* nannte. So scheint denn der von Laert. Diog. I 40 erhaltene Satz des Dikaiarch, worin den sieben Weisen statt der Weisheit

¹⁾ Aus demselben Dialog schöpft Laertius Diogenes I 12; daß die Nachricht, Pythagoras habe sich zuerst Philosoph genannt, gänzlich erfunden ist, braucht wol nicht gesagt zu werden.

nur Verständigkeit zugesprochen wird, gegen Herakleides gerichtet gewesen zu sein. Die alten Kyniker wollten jenen früheren Weisen, soweit sie sich wie Thales und Anaxagoras mit Astronomie beschäftigten, wol das Prädicat *σοφός*, nicht aber den Namen des *φρόνιμος* gönnen (Aristoteles oth. Nic. VI 7, p. 1141 b 3, vgl. Antisthenica S. 13), die Gesetzgeber unter den sieben Weisen würden sie wohl auch als *φρόνιμοι* anerkannt haben, was sich mit den *συνετοί* des Dikaiarch ungefähr deckt, nur daß bei Dikaiarch wol die *σοφία* bei den alten Kynikern die *φρόνησις* höher stand. Seneca a. a. O. § 7 gesteht dagegen den Gesetzgebern mit Poseidonios unbedenklich den Ruhm der *σοφία* zu.

Anhang III.

Hippias der Eleer.

Der von E. Maafs im Hermes 22 S. 581 ff. versuchte Nachweis, daß von Herodot III 80—82 für die Verhandlungen der persischen Großen über die Vorzüge der verschiedenen Verfassungsformen eine schriftliche Quelle, die *καταβάλλοντες* des Protagoras benutzt seien, hat mich in keinem Punkte überzeugen können. Die Resultatlosigkeit der Erörterung, welche für eine sophistische Quelle sprechen soll, ist nur scheinbar, denn in der That wird von Herodot der Demokratie der Vorzug gegeben und ihre Vortheile mit den wärmsten Farben gemalt; daß die persischen Fürsten ihr nicht auch die Palme zuerkennen, rührt einfach daher, daß nach dem Gang der Geschichte Darius König werden muß. Der andre Grund, welcher speciell für Protagoras sprechen soll, ist die angebliche Skepsis des Verfassers jener von Herodot benutzten Schrift gegen