

4178
GILBERT, O.
1910

Spekulation und Volksglaube in der ionischen Philosophie

Von Otto Gilbert in Halle a. S.

Daß die ionischen Philosophen — Thales, Anaximander, Anaximenes von Milet, Heraklit von Ephesus — einen Hylozoismus und Pantheismus vertreten, ist die allgemeine Annahme. So bezeichnet z. B. Zeller, Philosophie der Griechen ¹, 672 f. Heraklits Spekulation als „ausgesprochenen Pantheismus“. Doch hat man noch niemals im einzelnen nachzuweisen unter-
nommen, wie jene Forscher in ihren Schriften diese ihre pantheistische Grundanschauung in deren Konsequenzen entwickelt und zum Ausdruck gebracht haben. Es wird daher ein Versuch, die grundlegenden Gedanken und deren logische Folgerungen aus den eigenen Aussprüchen der ionischen Denker, wie aus den über ihre Lehre erhaltenen Referaten wieder herzustellen und in ihrer Bedeutung zu würdigen, als berechtigt anerkannt werden müssen.¹

Vergegenwärtigen wir uns zunächst den Grundgedanken, auf den sich das ganze System der vier Denker aufbaut, so wurzelt derselbe in der Einheit, der Einheitlichkeit der Materie. Die ganze Erscheinungswelt in all ihrer Verschiedenheit und Wandelbarkeit ist aus einer einzigen Grundsubstanz hervorgegangen, deren Entwicklung aus sich selbst die mannigfachen Stoffformen hervorbringt, in denen die Materie tatsächlich ge-

¹ Ich zitiere im folgenden nach Diels *Fragmente der Vorsokratiker*, 1. Aufl. Berlin 1903; 2. Aufl. 1906/07. Ich verweise zugleich im allgemeinen auf meine Abhandlungen: *Ionier und Eleaten im Rhein. Mus.* Bd 64, 181 ff. und *Heraklits Schrift περί φύσιος* in den *Jahrb. f. d. klass. Altertum* Bd 23, 161 ff.

schieden erscheint. Die entscheidenden Definitionen des Aristoteles *ouv. Γ* 1. 298^b 29 ff.; *μεταφ. Α* 5. 983^a 24 ff. betonen bestimmt diese Lehre von der Einheit einer, allen Dingen zugrunde liegenden, Substanz, eines *έν*, aus dem alles, was existiert, entsteht: es ist somit alles, d. h. alle Dinge der Welt, nur die *μετασχημάτισις* oder die *πάθη* dieser einen *οὐσία* oder *φύσις*, als des *ὑποκειμένου*, des stofflichen Substrats. Der Stoff ist und bleibt demnach einheitlich: er unterscheidet sich in seinen einzelnen Entwicklungsphasen nur durch die sich wandelnde Struktur, indem er — aus eigener Kraft — sich bald fester zusammenschließt, bald loser sich gestaltet, und, diesen verschiedenen Zuständen entsprechend, mit verschiedenen Namen, als Erde, Wasser, Luft, Feuer, bezeichnet wird. Daher alle Berichterstatte gleich dem Aristoteles stets das *γένεσθαι* aller Dinge *ἐξ ενός* betonen. So sagt Theophrast bei Aetius 1, 3, 1. 3. 4. 11, daß nach der Lehre der Ionier alles aus dem einheitlichen Grundstoffe entstehe und in eben diesen sich seinerzeit zurückbilde; der Verfasser der Schrift *περί φύσιος ἀνθρώπου* (Hippokrates ed. Littré 6, 32) sagt gleichfalls von den Ioniern *έν τι εἶναι ὃ τί ἐστι καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ έν καὶ τὸ πᾶν*; Diogenes von Apollonia, der auch seinerseits das ionische Dogma vertritt, betont (fr. 2 Diels) *πάντα τὰ ὄντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἐτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι*; Sextus Emp. adv. mathem. 10, 315 definiert die ionische Lehre mit den Worten *ἐξ ενός δὲ γεγενῆσθαι τὰ πάντα θέλουσιν*. Daher es nach der Lehre der Ionier überhaupt kein wirkliches Entstehen und Vergehen gibt, sondern alles nur auf *ἀλλοίωσις* oder *ἐτεροίωσις* eben jenes Grundstoffs beruht: vgl. darüber meine meteorologischen Theorien 254 ff.

Wenn sich hiernach die ionische Weltanschauung als ein konsequenter Monismus darstellt, so gestaltet sich derselbe nun dadurch zum Pantheismus, daß die aller kosmischen Entwicklung zugrunde liegende einheitliche Substanz zugleich als das Göttliche, die Gottheit schlechthin, erfaßt worden ist.

So sagt Aristoteles von dem *κίνητον* des Anaximander *πρὸς* I⁴. 203^b 13 *τοῦτ' εἶναι τὸ θείον*; die Luft, welche Anaximenes als die Urform der Materie und als die bleibende Substanz aller Stoffentwicklung ansieht, wird von Theophrast bei Aetius 1, 7, 13 bestimmt als *ὁ θεὸς* charakterisiert, und dem Anaximenes schließt sich hierin wieder Diogenes von Apollonia an, der von seinem Luftstoffe, als der Grundsubstanz, (fr. 5 Diels) sagt: *αὐτὸ γὰρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι* (hdschr. *ἔθνος*, von Usener in *θεός* verb.; vgl. dazu Aetius 1, 7, 17); für Heraklit wird das Feuer — weil in seiner Lehre die Weltsubstanz bildend — das Göttliche schlechthin (Aetius 1, 7, 22); die Schule des Thales endlich erkennt in dem Wasser (Aetius 1, 7, 11) die göttliche Substanz aller Dinge (*ὅτι πάντα θεῖον κινεῖται*). Indem sich also diese göttliche Grundsubstanz der Welt — sei dieselbe als Wasser, Luft oder Feuer, oder sei sie als ein noch ungeschiedener Urstoff (*κίνητον* oder *ἀόριστον*) gefaßt — aus sich heraus entwickelt und somit alle Stoffwandlungen nur Entwicklungsphasen und verschiedene Zustände jener göttlichen *οὐρά* sind, gestaltet sich die ganze kosmische Evolution zu einer Entfaltung der Gottheit; alle Dinge, weil aus demselben einheitlichen göttlichen Grundstoffe hervorgegangen, haben Anteil an der Substanz und damit zugleich an der Gottheit. Der ionische Monismus wird damit zum Pantheismus.

Ist hiermit der Grundgedanke gezeichnet, aus dem alle ionischen Lehrsysteme, trotz ihrer Verschiedenheit in der Auffassung des Grundstoffes, hervorgegangen sind, so fragt es sich nun, ob wir noch genauer den Weg erkennen können, auf dem die ionischen Denker die göttliche Substanz sich allmählich in die Einzelinge umhüllen lassen. Hierfür ist ein Ausspruch Anaximanders entscheidend, den uns Simplicius in seinem Kommentar zu Aristoteles' Physik (p. 24, 18 ff. Diels) aus Theophrasts *πρὸς αὐτὸν δόξα* (Doxogr. p. 476) erhalten hat und welcher uns einen tiefen Blick in die Weltanschauung jenes Forschers tun läßt. Die Worte lauten: *ἐξ ὧν ὅτι ἡ γένεσις*

ἐστὶ τοῖς οὐρα, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα μέσθαι κατὰ τὸ γένον. διόθεν γὰρ αὐτὰ ὄκνην καὶ τίσιν ἀλλήλους τῆς ἀόριστος κατὰ τὴν τοῦ γένονος τάξιν. Sehen wir, was Anaximander in diesen Worten sagen will. Zunächst ist klar, daß *τὰ θύρα*, d. h. die Einzelinge der Erscheinungswelt, in ihrer Existenz auf andere Faktoren zurückgeführt, aus anderen Substanzen oder Stoffen hergeleitet werden. Denn daß unter den Dingen, aus welchen (*ἐξ ὧν*) die *θύρα* entstehen und in welche (*εἰς ταῦτα*) sie sich wieder auflösen, Stoffe oder Substanzen zu verstehen sind, welche über den Einzelingen stehen, und nicht etwa andere Einzelinge, ist klar: denn alle Einzelinge — namentlich die organischen Bildungen von Pflanze und Tier — gehen tatsächlich bei ihrer *φθορά* nicht in andere Einzelinge über, sondern lösen sich in ihre Urbestandteile, in ihre Elemente auf. Es kann also der Anspruch Anaximanders nur den Sinn haben, daß die Einzelinge aus den Grundstoffen, den Elementen entstehen und in eben diese sich wieder auflösen. Als Grundstoffe Anaximanders, welche sich zunächst aus dem einheitlichen *κίνητον* entwickeln, kennen wir aber die vier Elemente: vgl. meine meteorol. Theorien S. 44 und Aristot. *φύσ.* I⁵. 304^b 22 ff. Denn da die Worte *ἐξ ὧν* — *εἰς ταῦτα* bestimmt auf die Existenz mehrerer Stoffe hinweisen, aus welchen die Einzelinge hervorgehen und in die sie sich wieder auflösen, so kann nicht an das *κίνητον* selbst gedacht werden, sondern es können nur die aus diesem in einer ersten Evolutionsphase ausgeschiedenen vier Elemente verstanden werden, welche so als die Mittelstufen zwischen der Grundsubstanz des *κίνητον* und die Einzelinge treten.

In dieser Auffassung stuft sich die Existenz der aus der Ursubstanz entstehenden Gebilde gradweise ab. Denn da Anaximander ein Vergleichen des ganzen Kosmos annahm (Aetius 1, 3, 3), indem sich alles wieder in das *κίνητον*, als in die einheitliche Substanz, zurückbildet, so können die vier Elemente, als die Grundformen der entwickelten Materie, nur so lange be-

stehen bleiben, als der Kosmos selbst Bestand hat. Es ist also allein die Grundsubstanz, das *ἔτερον*, ewig und unvergänglich (*ἀθάνατον καὶ ἀνώλεστον, ὡς πρὶν ὁ Ζηνόκλειος Ἀριστ.* *φυσ. Γ 4. 203^b 13*); nach Bildung des Einzelkosmos sind es sodann die vier Elemente, welchen eine bleibende Existenz zukommt, solange eben der Kosmos in seinem Bestande sich erhält; die Einzel Dinge dagegen, welche wieder aus den vier Elementen hervorgehen, haben nur Anspruch auf eine vorübergehende Existenz, da sie nach einer längeren oder kürzeren Spanne Zeit sich wieder in die elementaren Grundstoffe, aus denen sie hervorgegangen, zurückbilden. Sie zerfallen in ihren Zusammenhängen und werden wieder, was sie einst gewesen, Erde und Wasser, Luft und Feuer.

Dieses stufenweise Abwärtssteigen der Substanz, wie es sich in der Absolutheit der Existenz einerseits — im *ἔτερον* — in der größeren oder geringeren zeitlichen Begrenzung anderseits — in den Elementen und in den Einzel Dingen — ausdrückt, tritt noch schärfer und charakteristischer uns entgegen, wenn wir auf das persönliche Leben der Stoffgebilde und auf ihren Anteil an der Gottheit blicken. Aus der Fassung der Worte Anaximanders ergibt sich, daß derselbe durchaus noch auf dem Standpunkte animistischer Weltanschauung steht; jedes Einzelgebilde führt noch ein persönliches Leben. Und ebenso nimmt alles und somit auch jedes Einzel Ding, wie wir gesehen haben, teil an der Gottheit. So konnte Anaximander den ganzen Kosmos oder *ὅλον* in seiner Gesamtheit als *θεός* bezeichnen (*Aetius 1, 7, 12*; *Cic. nat. deor. 1, 10, 25*). Aber es ist anderseits doch klar, daß die vergänglichen Dinge, von denen Anaximander als charakteristisch nur die *ἀθάνα* auszusagen weiß, einen weit geringeren Rang beanspruchen dürfen als das *ἔτερον* in seiner Göttlichkeit schlechthin. Die Folgerung ist unabweislich, daß die Substanz in ihrer Entwicklung in die Einzellemente und aus diesen wieder in die Einzel Dingen an ihrer Absolutheit graduelle Einbußen erleidet: je tiefer sie

hinabsteigt in die irdische Welt, desto mehr büßt sie an persönlichem Leben wie an Göttlichkeit ein.

Um das zu verstehen, müssen wir auch den zweiten Teil des Anspruchs Anaximanders einer genaueren Betrachtung unterziehen. Es heißt hier von den *ἄνθρωποι*: *διδομεν γὰρ αὐτῷ ὄντων καὶ τῶν ἀλλήλων τῆς ἀθάνας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*. Die Dinge, als lebende und persönliche Wesen gefaßt, stehen gegeneinander im Zustande der Feindschaft: das *ἀλλήλων* wird zwar in der Aldina ausgelassen, steht aber handschriftlich fest und ist unantastbar. Der Sinn der Worte kann also nur der sein, daß die Dinge sich gegenseitig schädigen und berauben. Wie dieses zu verstehen, scheint mir klar zu sein. Denn fast immer treten uns die Einzel Dingen in der Welt als aus verschiedenen Grundelementen zusammengesetzt entgegen, und diese Hereinziehung fremder Stoffe in die eigene Wesenheit erscheint wie ein widerrechtliches Aneignen fremden Guts, eine *ἀδικία*. Von diesem Standpunkte aus hat Anaximander das ganze Getriebe der Welt aufgefaßt: es ist ein Kampf und Raubzustand, welcher das ganze kosmische Werden beherrscht. Kann überall da, wo die Einzellemente nicht geschieden für sich erscheinen, sondern die Dinge aus verschiedenen Grundstoffen zusammengesetzt sind, von einer Aneignung fremden Stoffes gesprochen werden, so läßt sich diese Auffassung eines Raubes überall durchführen. Im animalischen Körper z. B. eignet sich der Erdstoff, den man als das eigentliche Substrat und als den ersten Grundstoff bezeichnen kann, die übrigen Elemente im Aufbau des Leibes an (vgl. dazu meine meteorolog. Theorien S. 332 ff.); im Tode muß er dieselben wieder freilassen, indem sie sich nun wieder mit ihren Grundstoffen vereinen, Wasser mit Wasser, Luft mit Luft, Feuer mit Feuer. Die Bildung der Wolke vollzieht sich — um noch ein anderes Beispiel anzuführen — in der Weise, daß das Luftelement einen Teil des Wassers an sich zieht, das letztere also um einen Teil seines Stoffes und Volumens beraubt, um denselben

für sich zu verwenden. Dieser Raub aber soll nicht bleibend sein: die Luft oder die Wolke muß nach der Ordnung der Zeit ihren geraubten Wasserbestandteil wieder hergeben und umgekehrt in der Umbildung von Luftteilen in Wasser Buße für ihr widerrechtliches Tun geben. Die Zeit ist es, welche einen Ausgleich aller dieser *ἀδικίαι* vornimmt, daher Anaximander eben die Ordnung der Zeit entschieden betont. Die *φθορά* *κατὰ τὸ χρόνον* wird im folgenden *κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν* erklärt; die *φθορά* ist eben *δίκη* *καὶ τίσις τῆς ἀδικίας*: weil die kosmischen Gebilde für ihr Unrecht Strafe und Buße geben müssen, gehen sie zugrunde. Damit tritt aber dem tatsächlich bestehenden Kampf- und Raubzustande der Welt eine höhere sittliche Ordnung gegenüber und diese letztere kann nur auf *τὸ θεῖον* schlechthin, das absolut Göttliche des *ἄπειρον*, zurückgeführt werden.

So vollzieht sich die ganze kosmische Entwicklung in abstufender Folge. Zwar ist der Kosmos in seiner Gesamtheit von Bewegung und Leben, wie von persönlichem Wesen und Anteil an der Gottheit erfüllt: aber dieses persönliche und göttliche Leben stuft sich, je weiter es sich von dem Urquell der Gottheit entfernt, mehr und mehr ab. Denn indem sich das göttliche *ἄπειρον* in die vier elementaren Stoffe scheidet, und indem es diesen, als Einzelpersönlichkeiten, die Freiheit des Handelns läßt, öffnet es damit dem Unrechte, der *ὑβρις*, Tor und Tür. Ist und bleibt die ewige Einheitssubstanz der göttliche Gesamtwille der höheren Weltordnung, so treten ihm nun in den Einzelwillen der Elemente und weiterhin in den freien Entscheidungen der aus diesen sich bildenden Einzeldinge Widerstände und Hemmungen entgegen, die damit zugleich zu sittlichen Verfehlungen dieser Sonderpersönlichkeiten werden.

Dieselbe Weltanschauung, wie wir sie hier von Anaximander haben nachweisen können, vertritt auch sein Schüler Anaximenes. Hippolytus berichtet ref. 1, 7, 1 von seiner Lehre *ἀέρα ἄπειρον ἔφη τὴν ἀρχὴν εἶναι, ἐξ οὗ τὰ γινόμενα καὶ τὰ γεγονότα καὶ*

τὰ ἐσόμενα καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι, τὰ δὲ λοιπὰ ἐκ τῶν τούτων ἀπογόνων. In dem Ausspruche, daß aus dem göttlichen Urstoffe alles, was je geworden ist, wird und werden wird, entsteht, wird mit voller Klarheit zum Ausdrucke gebracht, daß der ganze Kosmos in all seinen Einzelercheinungen eine Evolution der Gottheit ist. Da aber die Worte *τὰ γινόμενα καὶ τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα* schon alles umfassen, was existiert und je existieren wird, so kann man in den folgenden Worten *καὶ θεοὺς* ff. nicht etwas Neues und Weiteres erkennen: sie können nur als Erklärung und Scheidung jener ersten Worte verstanden werden. Während der Ausspruch *τὰ γινόμενα* ff. die kosmischen Gebilde einfach nach ihrer Existenz allgemein charakterisiert, erklärt der zweite Teil des Satzes *καὶ θεοὺς* ff. dieselben nach ihrer näheren oder entfernteren Stellung zur göttlichen Grundsubstanz, dem *ἀήρ*. Hier werden offenbar zwei Phasen unterschieden: einmal *θεοὶ καὶ θεῖα*, sodann *τὰ λοιπὰ*. Die erste Entwicklungsphase aus der *ἀρχή* des *ἀήρ* schafft *θεοὶ* (*καὶ θεῖα*), dagegen gehen *τὰ λοιπὰ*, d. h. *τὰ ὄντα*, die Einzeldinge, aus den *ἀπόγονοι*, d. h. aus eben den *θεοὶ*, hervor. Damit werden die *θεοὶ* als die unmittelbar von dem *ἀήρ* erzeugten, als seine Söhne charakterisiert, während *τὰ λοιπὰ*, die Einzeldinge, erst in zweiter Linie aus der Grundsubstanz stammen, da sie nicht direkt vom *ἀήρ* selbst, sondern von den aus diesem hervorgegangenen *θεοὶ* abgeleitet werden. Wer sind nun diese *θεοὶ*, die als Söhne und Erzeugte des göttlichen *ἀήρ* bezeichnet werden? Da wir wissen (vgl. meine meteorol. Theorien 44f.), daß Anaximenes die andern drei elementaren Grundstoffe in direkter Evolution aus der Grundsubstanz hervorgehen ließ, so ist damit von selbst eine Identifikation eben dieser Elemente mit den *θεοὶ* gegeben: jedenfalls müssen dieselben in erster Linie unter den *θεοὶ* verstanden werden. Und diese unsere Auffassung des Berichtes Hippolyts wird durch Ciceros Angabe bestätigt, welcher Acad. 2, 37, 118 sagt: Anaximenes infinitum aera, sed ea quae ex eo orerentur

definita: gigni autem terram, aquam, ignem, tum ex his omnia. Man wird unschwer in dieser Scheidung der drei Grundstoffe einer-, der omnia andererseits die beiden von Hippolyt hervorgehobenen Phasen *θεοί καὶ θεία* und *τὰ λογικά* erkennen. Und damit stimmen wieder die Worte Augustins de civit. dei 8, 2 überein, welcher von Anaximenes sagt: qui omnes rerum causas aeri infinito dedit, nec deos negavit aut tacuit; non tamen ab ipsis aerem factum, sed ipsos ex aere ortos credidit. Die Götter, welche hier aus dem aer als ihrer *ἀρχή* hervorgehen, können wieder nur die andern drei Elemente — wenigstens in erster Linie — sein: da aber zugleich omnes rerum causae auf die Grundsubstanz zurückgeführt werden, so können die res, *τὰ ὄντα* des Anaximander, eben nur als von den Elementen in einer zweiten Entwicklungsphase hervorgebracht erklärt werden. Auch Anaximenes faßt also alle Dinge als persönlich, d. h. er steht gleich dem Anaximander auf dem Standpunkte animistischer Weltanschauung; und er läßt nicht minder auf dem Wege einer stufenweisen Evolution alle kosmischen Bildungen aus der göttlichen Grundsubstanz entstehen. Damit wird wieder der ganze Kosmos mit der Gottheit verknüpft und erhält selbst, da alles auf einer Umbildung des göttlichen Einheitsprinzips beruht, Anteil an der Gottheit: aber dieser Anteil stuft sich ab, je weiter die Entwicklung von der *ἀρχή* selbst sich entfernt.

Und dem Anaximenes folgt wieder Diogenes von Apollonia. Ist für ihn gleichfalls der *ἀήρ* (fr. 5 Diels) der alles regierende und beherrschende und gibt es nichts, was nicht teilhat an ihm, da der ganze Kosmos in all seinen Einzelteilen wieder nichts anderes ist als die Umbildung und Ausgestaltung eben jenes einen Grundstoffs, so wird damit bestimmt ausgesprochen, daß die ganze kosmische Entwicklung die Selbstentfaltung des Gottesprinzips ist. Andererseits aber hebt auch Diogenes den Unterschied der Einzeldinge gegenüber der Grundsubstanz hervor, der sich vor allem (fr. 2) in der zeitlichen Begrenzung

der Existenz jener ausspricht, während die *ἀρχή* allein (fr. 7) ewig und unsterblich ist. Auch Diogenes muß also den Kosmos sich stufenweise aus der einheitlichen göttlichen Grundsubstanz haben entwickeln lassen: aber je tiefer diese sich entfaltende *ἀρχή* in die Dinge herabsteigt, desto mehr büßt sie von ihrer Absolutheit und Göttlichkeit ein.

Dieselbe Weltanschauung findet endlich auch in Heraklits Schrift ihren Ausdruck. Ist nach seiner Lehre das Feuer, d. h. in antiker Auffassung die Materie in ihrer losesten und feinstteiligen Struktur, die *ἀρχή*, aus der alles was überhaupt existiert, durch allmähliche Verdichtung entsteht, so wird damit der Kosmos in all seinen Einzelbildungen wieder zu einer Entwicklung des Gottesprinzips, der göttlichen Grundsubstanz selbst. So kann es vom Feuer Heraklits Simplic. *φυσ.* 24, 1 ff. heißen *ἐκ πυρός ποιεῖ τὰ ὄντα πυκνῶσει καὶ μαινώσει*; Aetius 1, 3, 11 *ἐκ πυρός πάντα γίνεσθαι*; 1, 7, 22 *τὸ πῦρ — δημιουργὸς τῶν ὄντων*; wie auch Heraklit selbst fr. 90 sagt *πῦρός τε ἀνταμοιβή τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων*. Wenn so die ganze kosmische Entwicklung auf einem *ἀλλοιούσθαι* des *πῦρ* beruht (Hippol. 9, 10), so treten doch wieder die Elemente selbst — Luft, Wasser, Erde — als die ersten und unmittelbarsten Schöpfungen der Feuersubstanz und als die lebendig und persönlich gefaßten Grundstoffe uns entgegen. So kann es heißen fr. 76 *ἔῃ πῦρ τὸν αἶρος θάνατον καὶ ἀήρ ἔῃ τὸν πυρός θάνατον, ὕδωρ ἔῃ τὸν γῆς θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος*. Damit soll nicht gesagt werden, daß der eine Grundstoff als solcher, in seiner Gesamtheit, dem andern Platz macht, sondern nur, daß Teile des einen Grundstoffs in dem ewigen Kreisläufe des Naturprozesses in den andern Grundstoff übergehen. Indem aber Heraklit hier die elementaren Grundstoffe wieder als einheitliche und persönliche Bildungen faßt, stellt er dieselben offenbar gleichfalls als Mittler und Vermittler zwischen die Einheitssubstanz und die Vielheit der Einzeldinge, *ὄντα* und *πάντα*; er muß also auch seinerseits, gleich dem Anaximander

und dem Anaximenes, diesen Grundformen der Stoffevolution in erster Linie göttlichen Charakter gegeben haben. Wie sehr aber Heraklit gerade das Abwärtssteigen der göttlichen Substanz und damit ihr Verlieren an Kraft und Göttlichkeit betont hat, das habe ich in den Jahrbüchern für das klassische Altertum Bd 23, 166 ff. nachzuweisen gesucht.

So dürfen wir als die Einheitslehre aller ionischen Forscher das Dogma von der einen und einheitlichen göttlichen Grundsubstanz und ihrer allmählichen und stufenweisen Evolution in die Gebilde des Kosmos aufstellen. Aus dem göttlichen Urquell, in dem die höchste Potenz schaffenden Energiestoffes in persönlicher Konzentration vereinigt ist, flutet ein schöpferischer Strom belebten und belebenden Stoffes und bildet zeugend und formend in einem ersten Schöpfungsakte die Grundstoffe, welche damit zu den persönlichen Erzeugten und Trägern der Gottheit werden. Und indem aus diesen persönlich gefaßten Strömen göttlicher Substanz wieder alle Einzelbildungen des Kosmos in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit hervorgehen, gestaltet sich die Welt zu einer Selbstentfaltung und einheitlichen Schöpfung der Gottheit. Es hat somit zwar alles teil an der Gottheit und an der Persönlichkeit: aber je weiter der Gottesstrom persönlichen Lebens seine Wellen treibt, desto mehr trübt er sich. Es ist nicht mehr die volle, unmittelbar göttliche, nicht mehr die ungetrübt reine Substanz, welche sich in den vielen Einzeldingen offenbart: dieselbe verliert von ihrer göttlichen Kraft und Wesenheit, sie sinkt zu unvollkommenen Formen herab und gibt so zugleich, indem sie jedem Einzelwesen und Einzeldinge die Freiheit des Wollens und Handelns läßt, Raum der *ὑβρις*, der *ἀδικία*, dem Bösen.

Wenn so in der Lehre der Ionier die einheitliche Grundsubstanz der Welt als das absolut Göttliche, die elementaren Grundstoffe als göttliche Persönlichkeiten erscheinen — Anaximenes nennt sie *θεοί* —, so liegt die Frage nahe, ob diese als Einzelgötter gefaßten Stoffbildungen mit bestimmten

Göttern des Volksglaubens in Beziehung gebracht worden sind. Um die Beantwortung dieser Frage zu ermöglichen, mag es gestattet sein etwas weiter auszuholen.

Die Gleichsetzung der Grundstoffe oder bestimmter sich gleich bleibender Stoffverbindungen mit einzelnen Göttern des Volksglaubens war zur Zeit der ionischen Denker keineswegs unbekannt oder ungewöhnlich. Wir haben hierfür das interessante Beispiel des Theagenes von Rhegium, dessen *ἀρχή* in die Regierungszeit des Kambyses 529—522 gesetzt wird. Porphyrius berichtet über ihn in den Scholia B zu Homer *Y* 67 (ed. Schrader 1, 240, 14), daß derselbe — die Götterkämpfe der Ilias allegorisch durch die *ἐναντιώσεις* aller der *στοιχεῖα*, *ἐξ ὧν τὸ πᾶν συνέστηκεν*, erklärt habe, wie er nicht minder schon einzelne Gottesgestalten als Abstraktionen — so Athene als *φρόνησις*, Ares als *ἀφροσύνη*, Aphrodite als *ἐπιθυμία*, Hermes als *λόγος* — gedeutet habe. Denselben Standpunkt vertreten auch die Kosmologen. Auf alle diese einzugehen, würde zu weit führen: nur die Schrift des Pherekydes von Syros möge hier etwas näher betrachtet werden, die durch den Fund der Grenfell-Hunt Greek Papyri Ser. II no. 11 (über den Diels Berl. Sitzungsber. 1897, 144 ff.; *Fragm. d. Vorsokr.* 2. Aufl. 507 f.) ein besonderes Interesse gewonnen hat. Seine Schrift *Πεντέμυχος* (vgl. dazu die *πέντε πύχες* *Σ* 481) ist offenbar nach den fünf Welträumen benannt, die er als *μυχὸι καὶ βόθροι καὶ ἔντροα*, mit Türen und Toren versehen, auffaßte (Porphyr. *antr. nymph.* 31), in denen er sich die Weltstoffe und Weltpotenzen verborgen hausend dachte. Den fünf Welträumen entsprechen die fünf Weltmächte, die aber ihrerseits wieder den fünf Stoffformen entsprechen, in welche der Kosmos geschieden ist. An die Spitze aller kosmischen Entwicklung stellte Pherekydes *Ζῆς* und *Χθονίη*, in denen wir unschwer die personifizierten *Οὐρανός* und *Γῆ* erkennen können (über deren Bedeutung vgl. meine *Meteorolog. Theorien* 327 ff.). Gleichzeitig mit diesen Weltprinzipien setzte Pherekydes *Χρόνος*,

d. h. das Prinzip aller zeitlichen und genetischen Evolution! aus ihm gehen (Eudemus fr. 117 bei Damasc. 1, 321 Ruelle) *πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ* hervor. Damit sind die fünf Weltenstoffe und Weltenpotenzen, und damit zugleich die fünf *μυχοί* oder Weltenräume gegeben: außer der Erde erscheinen hier die Elemente Wasser, Feuer, Luft (*πνεῦμα*). Wenn außer diesen vier, später allgemein anerkannten, Elementen als fünfte Macht noch *Ζῆς*, von Hermias irris. 12 (Doxogr. 654) als *αἰθήρ* erklärt, erscheint, so ist das nicht auffallend: auch die Pythagoreer haben den Äther als wesentlich verschieden vom Feuer aufgefaßt, und Aristoteles ist den letzteren hierin auch seinerseits gefolgt. In *Ζῆς—αἰθήρ* wird offenbar die höchste Weltregion erkannt, der dann im *πῦρ* die Feuersphäre der Gestirne untergeordnet wird, während die Sphären der Erde und des Wassers gegeben sind. Nur betreffs des *πνεῦμα* scheint Pherekydes eine Auffassung zu vertreten, die sich von der gewöhnlichen Fixierung der Luftregion in interessanter Weise unterscheidet. Denn die von Origenes c. Cels. 6, 42 aus Pherekydes' Schrift überlieferten Worte *κείνης δὲ τῆς μοίρας ἐνεσθὲν ἐστὶν ἡ ταρταρὴ μοῖρα· φυλάσσουσιν δ' αὐτὴν θυγατέρες βορέου Ἀρπυιαὶ τε καὶ Θύελλα· ἐνθα Ζεὺς ἐκβάλλει θεῶν δταν τις ἐξυβρίσῃ* werden sich schwerlich anders deuten lassen, als daß der Tartarus, d. h. die unter dem Erdkörper befindliche Sphäre, der eigentliche *μυχός* des *πνεῦμα* — des als fünfter Weltstoff bei Damascius a. a. O. genannten Luftelementes — sei. Aus dieser ihrer eigentlichen Wohnstätte kommen die Winde — d. h. die Luft in ihrer Bewegung — zeitweilig auf die Oberwelt, daher Pherekydes die *θύρας* und *πύλας* hervorhebt (Porphyr. a. a. O.), durch welche eben die *μυχοί* gegeneinander abgeschlossen oder geöffnet werden können.

Jedenfalls scheint es mir sicher zu sein, daß wir in der Darstellung des Pherekydes den Versuch zu erkennen haben, die gegeneinander geschiedenen Einzelsphären des Kosmos —

die unterirdische und die irdische, die Hydro-, Atmo- und Feuersphäre — in engere Beziehung zu den verschiedenen Stoffformen, Erde, Wasser, Luft, Feuer, zu bringen. Er ist darin ein Vorgänger aller späteren Physiker, die gleichfalls — als der erste nachweisbar Anaximander [Plut.] Strom. 2 — die Elemente an bestimmte Einzelsphären des Kosmos binden. Wenn Pherekydes hierbei die von den Ioniern einheitlich gefaßte Feuersphäre in die Räume des *αἰθήρ* und des *πῦρ* scheidet, so kann das, wie schon bemerkt, nicht auffallen. Jedenfalls ist *Ζῆς* oder *Ζεύς* der Vertreter des *αἰθήρ*, und die Angabe Laur. Lyd. mens. 4, 3 *Ἥλιος αὐτὸς (näml. Ζεύς) κατὰ Φερεκνύδην* beruht auf einem Irrtume: Lydus hat nachweisbar (vgl. mens. 2, 7 und dazu Diels Fragm. d. Vors. 2. Aufl. 510, 19) ein gefälschtes Exemplar der Pherekydischen Schrift benutzt, aus der auch jene Identifikation des *ἥλιος* mit Zeus stammt.

Pherekydes hat nun aber, wie die Fragmente und Referate ergeben, die Hauptpunkte der Göttermythen in seine Darstellung hereingezogen: wir können also nicht zweifeln, daß er das Wesen der Götter physikalisch gedeutet hat. Daher kann Theopomp bei Diog. L. 1, 116 (Fr. Hist. Graec. 1, 287 = fr. 66) von ihm sagen *τοῦτον πρῶτον περὶ φύσεως καὶ θεῶν γράφαι*; während seine Schrift anderseits (Suidas s. v. *Φερεκνύδης*; Apollon. Dysk. de pron. fr. 65, 15 Schneider) geradezu als *θεολογία* bezeichnet wird. Wenn daher Aristoteles von den *πρῶτοι θεολογήσαντες μεταφ. A 3. 983^b 29* spricht, die zugleich *περὶ τῆς φύσεως* handeln; *B 4. 1000^a* von den *πῆρὶ Ἡσίοδου καὶ πάντες ὅσοι θεολόγοι*, welche die *ἀρχαί* der Dinge mit bestimmten *θεοί* identifizieren; *A 6. 1071^b 27* ferner die *θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες* erwähnt und *A 10. 1075^b 27* die *θεολόγοι* und die *φυσικοὶ πάντες* zusammenfaßt; endlich *μετεωρ. B 1. 353^a 35* die *ἀρχαὶ καὶ διατελόντες περὶ τὰς θεολογίας* wieder mit physikalischen Fragen beschäftigt sein läßt und den Pherekydes und *ἑτεροὶ τινες μεταφ. N 4. 1091^b 4* als diejenigen bezeichnet, welche Mythisches und Physikalisches

zu vereinigen suchen, so dürfen wir aus all diesen und anderen Angaben den Schluß ziehen, daß die eigentliche physikalische Forschung — wie sie von den ionischen Philosophen scheinbar zuerst vertreten wird — aus der theologischen hervorgegangen ist: die ältere, als theologisch charakterisierte Forschung hat schon ihrerseits in den verschiedenen Stoffformen des Kosmos göttliche Persönlichkeiten erkannt und diese letzteren mit bestimmten Einzelgöttern des Volksglaubens identifiziert. Sehen wir nun, ob auch die ionischen Philosophen selbst noch diese Tendenz vertreten.

Pherekydes hat aus dem Grunde für uns noch ein besonderes Interesse, weil wir es als sicher ansehen dürfen, daß Heraklit die Schrift desselben in Händen hatte. Denn die enge Beziehung des Pherekydes zu Ephesus geht aus der Legende über sein Grab Diog. L. 1, 117f. hervor: mit Ephesus war aber auch Heraklits altes königliches Geschlecht unlöslich verknüpft. Wenn daher Heraklit einen besonderen Teil seiner Schrift als *λόγος θεολογικός* Diog. L. 9, 5 bezeichnete, so ist es von vornherein wahrscheinlich, daß er hier die Schrift des Pherekydes, die gleichfalls *περὶ φύσιος καὶ θεῶν* handelte, vor Augen hatte. Denn man kann die Gottheit, auf die sich dem Titel nach dieser *λόγος θεολογικός* Heraklits bezog, nicht in dem Heraklitischen Sinne des *πῦρ ἀεὶζῶν* verstehen, da der erste, über *τὸ πᾶν* handelnde Teil der Schrift die eigentlich physikalische Betrachtung der Welt vorweg genommen hatte. Denn da Welt und Natur nach Heraklit nichts anderes waren als eine Manifestation der Einen Gottheit, so war auch der ganze Welt- und Naturprozeß ohne Begründung und Auslegung des göttlichen Wirkens, d. h. eben der Tätigkeit des Feuers und seiner Wärmeenergie, unverständlich: Heraklit muß also schon im ersten Teile seines Werkes die Bedeutung und das Wesen, wie die Entwicklung und die Metamorphosen der Gottessubstanz gezeichnet haben (vgl. hierzu meine Abhandlung in den Jahrbüchern f. d. klass. Altertum Bd 23, 164 ff.).

Hat er daneben noch in einem besonderen Teile die Theologie behandelt, so kann die letztere nur in Beziehung zu den nationalen *θεοί* stehen, die er somit einer erklärenden oder kritischen Betrachtung unterzog. Nun existiert aber, wie wir sahen, für Heraklit nichts anderes als die Materie: alle Erscheinungen und Zustände der Natur sind die verschiedenen Entwicklungsphasen des einheitlichen Grundstoffes und deren Wirkungen. Hat also Heraklit bestimmte Einzelgötter des Volksglaubens in der Natur und deren Erscheinungen und Zuständen erkannt, so können dieselben nur in Beziehung zu der ursächlichen Gottessubstanz selbst und deren Einzelhypostasen, wie dieselben in den wechselnden Stoffformationen, in den elementaren Bildungen und in den verschiedenen Gebieten und Teilen der Natur und der Welt zur Erscheinung kommen, verstanden werden. Als solche göttliche Hypostasen bezeichnet Epicharm (fr. 8 Diels) *ἀνέμους, ὕδωρ, γῆν, ἥλιον, πῦρ, ἀστέρας*; wo also außer den Elementen selbst, Erde, Wasser, Feuer, Luft, für welche letztere die Einzelwinde genannt werden, noch Sonne und Gestirne als *θεοί* erscheinen: auch Heraklit, wie die ionischen Philosophen überhaupt, müssen für ihre Bestimmungen der *θεοί* von diesen und ähnlichen feststehenden Bildungen ausgegangen sein.

Wir haben nun noch bestimmte Anzeichen, daß und wie Heraklit die Volksgötter mit seiner Gotteslehre in Verbindung brachte. Es ist nämlich mit Recht darauf hingewiesen worden, daß Platos Dialog Kratylus sichere Spuren einer Beeinflussung durch Heraklits Lehre aufweist. In dem Streite, ob die Namen der Dinge *φύσει*, oder ob sie *ξυνθήκη καὶ ὁμολογία*, bzw. *νόμῳ καὶ ἔθει* (383 AB; 384 D), entstanden anzunehmen seien, vertritt Kratylus die erstere Alternative, wonach die Namen und Bezeichnungen der Dinge die getreuen Abbilder und Wiedergaben (*μιμήματα* 414 D; 423; *εἰκόνες* 432 B; *ἑύμφονα* 436 C und ähnlich) der *πράγματα* oder *ὄντα* seien. Und diese Auffassung der Namen wird wiederholt und bestimmt als Stand-

punkt Heraklits und der Heraklitischen Schule bezeichnet, daher immer von neuem die Übereinstimmung mit Heraklit betont wird: vgl. 401D καθ' Ἡράκλειτον; 402A λέγει Ἡράκλειτος; B Ἡρακλείτου; 440C οἱ περὶ Ἡράκλειτον; 440E ὡς Ἡράκλειτος λέγει. Man hat von anderer Seite diese Erklärung der Namen als ein von der Schule der Herakliteer später aufgebrachtes Novum deuten wollen. Es ist aber schwer glaublich, daß die unter Heraklits Namen später blühende Schule völlig neue Lehren sollte aufgebracht haben, die keinen Zusammenhang mit dem Lehrsystem ihres Meisters und keine Begründung in dessen eigenen Ideen und Aussprüchen fanden. Tatsächlich bieten denn auch die Bruchstücke, welche wir von Heraklits Werk besitzen, deutliche Spuren einer Verwertung der Namen für seine Lehre; und diese Überzeugung, daß die Namen und Bezeichnungen der Dinge der echte und wahre Ausdruck des Wesens dieser seien, fügt sich so naturgemäß in seine allgemeine Weltanschauung ein, daß wir nicht zweifeln können, hier tatsächlich die Lehre Heraklits vor uns zu haben. Das wird sich aus folgendem ergeben.

Die in allen Dingen, wenn auch in verschiedenen Graden, lebendige und schaffende Feuer- und Wärmesubstanz ist zugleich die psychische, die vernünftige, die denkende Kraft, welche, dem Kosmos in seiner Gesamtheit wie den Einzelwesen immanent, das Seelen- und Vernunftleben aller zu einem gemeinsamen und einheitlichen gestaltet. Wie aber das Denken des einzelnen in der Rede, in der zusammenhängenden Sprache, im λόγος, seinen naturgemäßen Ausdruck erhält, so muß nach Heraklits Auffassung auch die in allen Wesen gemeinsam und einheitlich wirkende und schaffende Gottesvernunft ihren sprachlichen Ausdruck erhalten: und diese natürliche Äußerung ihrer immanenten Wirksamkeit schafft sich die göttliche Denktätigkeit in den Begriffen und in der vernünftigen Rede. Der λόγος wird so die Bezeichnung des vernünftigen Denkens, sowie seines Ausdruckes in der Sprache. Die Schöpfung der

Sprache in den feststehenden, von allen angenommenen Begriffen und Bezeichnungen der Wesen und Dinge, der Handlungen und Zustände, ist so die eigenste Tat der in den Seelen der Menschen gemeinsam und gleichmäßig wirkenden einheitlichen Gottesvernunft, die somit in der von allen gleich gebrauchten Sprache ein gemeinsames Band, einen λόγος ξυνός, d. h. κοινός, schafft (fr. 2). Diese Auffassung der Sprache, und in erster Linie der sie zusammensetzenden Begriffe und Namen, gibt dem Heraklit das Recht, die ὀνόματα der πράγματα als φύσει geschaffen, d. h. als den natürlichen Ausdruck der immanenten göttlichen Vernunfttätigkeit zu fassen und zu erklären. So kann Kratylos, der Herakliteer, im Sinne seines Meisters sagen 438C: οἶμαι μὲν ἐγὼ τὸν ἀληθέστατον λόγον περὶ τούτων εἶναι, ὃ Σώκρατες, μείζω τινὰ δύναμιν εἶναι ἢ ἀνθρωπείαν τὴν θεμένην τὰ πρῶτα ὀνόματα τοῖς πράγμασιν, ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι αὐτὰ ὁρθῶς ἔχειν. Es ist nicht menschliches Machwerk, wie es in der Sprache zum Ausdruck kommt, sondern eine höhere Kraft, eben die immanente Gottesvernunft, schafft sich in ihr den natürlichen und damit zugleich notwendigen Ausdruck. So dürfen wir mit Recht behaupten, daß die Lehre, die ὀνόματα seien φύσει geschaffen und demnach ein Mittel, das Wesen der Dinge zu erkennen, organisch mit der allgemeinen Weltanschauung Heraklits zusammenhängt.

Von diesem Gesichtspunkte aus muß Heraklit in den Namen der Volksgötter zugleich eine Bestätigung für ihre Realität und nicht minder ein Mittel für die Erschließung ihres inneren Wesens erkannt haben. Dementsprechend werden im Kratylos die Götternamen selbst, 395E—408D, wie nicht minder die Begriffe Sonne, Mond, Sterne, Äther, Luft, Feuer, Wasser, Erde, Horen, Jahr, 408D—410D, einer Betrachtung unterzogen, um aus der etymologischen Deutung ihrer ὀνόματα Schlüsse auf ihr Wesen zu ziehen. Da hier aber jede Sicherheit fehlt, was auf Heraklit selbst, was auf die Deutungen der späteren Schule zurückgeht, und jedenfalls die meisten dieser

Erklärungen späterer Zeit angehören, so müssen wir es uns versagen, auf diese Deutungen näher einzugehen: wir halten uns an die geringen, aber sicheren Spuren, die uns die Bruchstücke Heraklits selbst liefern.

Hier ist es vor allem bedeutsam, daß Heraklit sein höchstes Gottesprinzip mit dem höchsten Gotte des Volksglaubens identifiziert und hierfür ausdrücklich auf den Namen des letzteren sich beruft. *Ἐν τῷ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα* heißt es fr. 32. Das Zögernde dieses Ausspruchs, „es will nicht und will doch“, darf man dahin erklären, daß der Hinweis auf τὸ ζῆν, der in dem Namen Ζῆν liegt, nicht genügend ist, um das Wesen dieses höchsten Weltprinzips zu erschöpfen. Auch Sokrates erklärt in Kratylus Sinne 396 A f. Ζῆνα — ὅστις ἐστὶν αἰτιὸς μᾶλλον τοῦ ζῆν — δι' ὃν ζῆν αἰ πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει. Daß auch Heraklit tatsächlich auf das ζῆν anspielen will, erkennt man daraus, daß er sonst (fr. 120) den gebräuchlicheren Namen Zeus anwendet, gleichfalls zur Bezeichnung seines höchsten Gottes, wie auch die Referate von Zeus als dem höchsten Gotte Heraklits wie selbstverständlich sprechen.

Und in gleicher Weise redet Heraklit von anderen Gottheiten des nationalen Kults in einer Weise, die den Glauben an die wirkliche Existenz derselben voraussetzt. Apollon, Dionysos — Hades treten in bestimmten Aussprüchen als reale, leibhafte und lebende Göttergestalten uns entgegen, deren Wirklichkeit für Heraklit keinem Zweifel unterliegt. Von Dionys und Hades sagt Heraklit fr. 15 αὐτὸς δὲ Αἰδὼς καὶ Διόνυσος, ὅτι μάλινονται καὶ ληναῖζουσιν: und diese Identifizierung der beiden Götter bedarf der Erklärung. Nun ist es bekannt, daß Dionys in Mythos und Kult ebenso Beziehungen zum Lichte wie zum Dunkel, zur Oberwelt wie zur Unterwelt zum Ausdruck bringt. Er heißt λαμπτήρ Paus. 7, 27, 3 und zugleich νυκτεῖος Paus. 1, 40, 6; Plut. Ei 9. 389 B; er ist πυριγενής Diod. 4, 5; Str. 13, 628 und nicht minder χθόνιος

Orph. hy. 53, 1. Sein unterirdisches Dasein wurde namentlich in Delphi während der Wintermonate gefeiert, wofür es genügt, auf Preller-Robert 1, 686 ff. zu verweisen. Andererseits aber erklärt Heraklit wiederholt (fr. 57. 67) ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, mit der bestimmten Motivierung ἀλλοιοῦται δὲ ὅπως περ <πῦρ>: Tag und Nacht sind also nur die wechselnden Erscheinungsformen einer und derselben Gottheit. Und weiter sagt er von der Sonne (fr. 100), daß sie die Trägerin aller μεταβολαί der Natur sei. Aller Wandel von Tag und Nacht sowie aller Wechsel der Jahreszeiten besteht in der ἀλλοίωσις der einen göttlichen Feuer- und Lichtsubstanz. Der Schluß liegt nahe, daß Heraklit — durchaus im Rahmen seiner Gesamtweltanschauung — Dionysos und Hades als die alternierenden Phasen des göttlichen Lichts gefaßt hat. Während Dionysos das letztere in seiner himmlischen Erscheinung und Wirksamkeit darstellt, bringt Hades die Periode des verschwindenden, des sich verbergenden Lichts zum Ausdruck. So wird Dionysos und Hades αὐτός, wie auch ἡμέρη und εὐφρόνη derselbe θεός ist. Es ist demnach auch wahrscheinlich, daß Heraklit schon die später gebräuchliche etymologische Deutung des ὄνομα Αἰδὼς als αἰδής (Plato Kratylus 403 A) gebilligt und vertreten hat.

Mit besonderer Ehrfurcht spricht Heraklit von Apollon, dem die Worte gelten (fr. 93) ὁ ἀναξ, οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. Daher die Sibylle (fr. 92) μαινομένων στόματι ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθιγγόμενῃ χιλῶν ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν. Auch in diesen Worten spricht sich der unerschütterte Glaube an die Realität der hehren Gottheit Apolls und an die Wahrheit seiner Verkündigungen aus. Im Tempel der Artemis ferner legte Heraklit als Weihgabe seine Schrift nieder (Diog. L. 9, 6), und nichts deutet an, daß diese Beziehung zu der nationalen Göttin als Widerspruch mit seiner Überzeugung empfunden wurde. In den unter Heraklits Namen

gefälschten Briefen, die aber manche Reminiszenz an echte Aussprüche Heraklits enthalten (vgl. Bernays Heraklits Briefe 3 ff.), findet sich (Ep. 7 Zeile 53 ff.) eine Polemik gegen die Ἀθηνα πόλις und den Ares ἐνυάλιος: auch hier wird nicht die Existenz dieser beiden Gottheiten geleugnet, sondern nur ihre traditionelle Auffassung bekämpft. Zur Eleusinischen Demeter stand Heraklits Geschlecht (Strabo 14, 633) in alter Beziehung: schon Pherekydes hatte dieselbe, soweit wir urteilen dürfen (fr. 1. 2; Paus. 3, 14, 5), als Erdgöttin gedeutet. Wenn Heraklit das königliche Priesteramt, welches eng mit diesem Kulte verknüpft war, später an seinen Bruder abtrat (Diog. L. 9, 6), so weist doch nichts darauf hin, daß er diesen Schritt deshalb tat, weil er in seiner religiösen Überzeugung in Zwiespalt mit dem Glauben an die Existenz der Göttin gekommen war. Von der Dike und den Erinnyen redet Heraklit (fr. 23. 28. 94) wie von Realitäten, und betreffs der ersteren betont er wieder ihr ὄνομα in Deutung ihres Wesens, wie er auch fr. 48 das ὄνομα eines Dinges als bestimmend für das Wesen desselben hervorhebt.

So tritt uns in dem, was wir von der Götterlehre Heraklits erfahren, nichts entgegen, woraus wir auf eine Mißachtung der Götter des nationalen Glaubens zu schließen ein Recht hätten. Freilich wollen christliche Schriftsteller von einer Klage wissen, die gegen ihn wegen ἀσέβεια anhängig gemacht sei: kein altes Zeugnis aber bestätigt diese Nachricht, die nichts als eine Kombination ist (vgl. Bernays a. a. O. 35 f.). Hat Heraklit an den Volksgöttern Kritik geübt, so kann sich das nur auf die Form beziehen, in der die unverständige Menge diese heiligen Persönlichkeiten auffaßte und verehrte. Daher der Ausspruch (fr. 5): οὐτε γινώσκουσιν θεοὺς οὐδ' ἤρωας οἵτινές εἰσι. Nicht die Existenz der Götter und Heroen wird hier bezweifelt, nur die Auffassung ihres Wesens wird bekämpft. Denn für die Menge sind die Götter beschränkte, menschenähnliche Geschöpfe, die, wenn auch mit mehr als gewöhnlichen Kräften

begabt, nur in äußerlicher Beziehung zur Natur und zum Leben stehen: für Heraklit aber sind sie die lebendigen Naturerscheinungen selbst, die vernünftigen immanent schaffenden Normen und Ordnungen der Dinge und Geschehnisse, die in allem wirkenden und über allem waltenden Gotteskräfte. Und der Naturordnung, welche alle diese, auf eine einzige ἀρχή zurückgehenden, Einzelhypostasen der Gottheit vertreten, entspricht wieder die Sittenordnung, welche die Welt beherrscht. So verschieden auch die νόμοι der einzelnen Staaten sein mögen, sie gehen als Ordnungen auf die einzige Gottesordnung zurück. Daher das schöne Wort (fr. 114): τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον δόξουν ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται. Dieser innigen Wechselbeziehung zwischen der göttlichen Naturordnung und dem Sittengesetz der Staatsordnung hatte Heraklit einen besonderen Teil seiner Schrift, den λόγος πολιτικός, gewidmet, Diog. L. 9, 5.

Die tiefe Auffassung der Gottheit als der immanenten Weltenvernunft und Sittenordnung erklärt es, daß Heraklit mit einem so leidenschaftlichen Zorn alle frivole und oberflächliche Erfassung der Götter bekämpft. Wenn er erklärt (Diog. L. 9, 1), Homer und Archilochus hätten verdient, aus den Preiswettkämpfen verwiesen und mit Ruten gezüchtigt zu werden, so kann sich ein solches scharfes Wort nur aus der sittlichen Entrüstung über die unwürdige Art erklären, mit der namentlich der erstere die Götter dargestellt hat. Und aus diesem sittlichen Zorn erklärt sich auch der Haß und die Verachtung, aus denen heraus er immer wieder gegen die vernunftlose Menge die Pfeile seines Grimms richtet. Die Menschen beten, sagt Heraklit voll Entrüstung, zu den Götterbildern, wie wenn jemand mit Gebäuden Zwiesprache halten wollte (fr. 5): denn für Heraklit ist das Walten der Götter unabhängig von Bildern und Kultstätten. Die polemischen Bemerkungen gegen die räumliche Fixierung der Gottheiten und ihr Gebundensein an

Tempel und Altäre in Ep. 4, Zeile 9ff. (*ναοὶ ἀποκλεισμένοι — ἐν σκότει* — im *περίβολος* und als Statue) scheinen wieder auf tatsächlichen Aussprüchen Heraklits zu beruhen. Sein Eifern gegen Bakchen und Mysterien (fr. 14. 15) geschieht nicht, weil er den Kult als solchen verwirft, sondern nur weil Mysterien und Dionysien in schamloser Weise gefeiert werden. Auch hier also kann sein Tadel sich nur auf die Form beziehen, in welcher der Kult vollzogen wird. Und so verlangt er auch von den Opfernden innerliche Reinheit; die Sühngebräuche gelten ihm nur dann als wirkliche Heilmittel der Seele, wenn sie in rechtem Sinne geschehen (fr. 68, 69); die Blutrache geißelt er (fr. 5), weil dieselbe unter religiösem Deckmantel nichts ist als die Betätigung von Rache, Haß und Ungöttlichkeit.

Man ersieht aus alledem, daß Heraklits Polemik nicht den Göttern selbst und auch nicht der Götterverehrung an sich gilt: nur die verständnislose Auffassung der Götter als toter Götzen und die rohe, sinnlose und unsittliche Form des Kults ist es, gegen die sein Haß und sein Tadel gerichtet ist. Denn für Heraklit sind die Götter die Hypostasen bestimmter lebendiger Stoffformationen und Phasen des Naturprozesses, die als Sonderbildungen der einen Grundsubstanz denselben Charakter, wenn auch in abgeschwächter Wesenheit, tragen wie die letztere selbst. So kann Heraklit vom *θεός* und dem *θεῖον* schlechthin (Aetius 1, 7, 22; fr. 11; 33; 67; 78; 83; 102) und von den *θεοί* und den *θεῖα* (Aristot. part. anim. A 5. 645^a 20f.; fr. 5; 24; 86) sprechen. Ist *ὁ θεός* identisch mit der Vernunft, dem *Logos* (Sext. math. 7, 129), der Harmonie (fr. 51) und der *φύσις*, als der lebendigen Natureinheit, so sind die Einzelgötter, als die bestimmten Einzelphasen und Zustände der lebenden Materie, nicht minder Träger der vernünftigen Weltordnung. So kann Heraklit ferner vom Blitz des Zeus sagen (fr. 64) *τὰ δὲ πάντα διαλύει κεραυνός* und doch den Prozeß der Gewitterbildung in ihren Einzelphasen festzustellen suchen (Aetius 3, 3, 9): denn Blitz und Donner

und was mit ihnen zusammenhängt ist für Heraklit der unmittelbare Lebensprozeß, die sich wandelnde Körperform der Gottheit selbst und die Ordnung jener ist die Manifestation eben der Gottesvernunft. Und ferner: wenn in Heraklitscher Auffassung Helios täglich stirbt (fr. 6), so ist das kein Hindernis, in ihm zugleich diejenige Erscheinungsform der Gottheit zu erkennen, welche die für das kosmische Leben höchste und entscheidendste Bedeutung hat. Sein wechselseitiges Leben und Sterben ist eben die für den Kosmos notwendige Ordnung, der sich der Gott bereitwillig unterzieht. Die Aussprüche Heraklits über Helios (fr. 94; 100) lassen die zentrale Bedeutung des letzteren erkennen: nichts steht der Annahme im Wege, daß Heraklit den allgemeinen Glauben teilt, welcher auch Apollon als Kultnamen des Sonnengottes faßte und erklärte.

Für Heraklit steht es fest, daß es nur einen gemeinsamen Seelenstoff, als die feinste und die eigentlich ätherische Form der Weltmaterie schlechthin, gibt, welche den Kosmos erfüllt und in seinem ewigen Auf- und Abwogen die Götter ebenso bildet wie die irdischen Wesen: nur mit dem Unterschiede, daß jene reiner und unvermischter die ursprüngliche Wesenheit bewahren, während die tellurischen Gebilde, durch den Erdestoff des Leibes beschwert, ihre göttlichen Seelen nicht rein zu erhalten vermögen. So kann Heraklit Götter und Menschen prinzipiell gleichsetzen (fr. 62); von Seelen und Dämonen ist ihm die Welt erfüllt (Diog. L. 9, 7); es ist derselbe Stoff, welcher die Sonne täglich neu bildet und welcher die Seelen gestaltet. Aber die Götter, als die sich ewig gleich erneuernden höheren Bildungen von Äther und Licht, von Luft und Winden, von Sonne, Mond und Gestirnen, werden als Träger der Naturordnung zugleich zu sittlichen Gewalten, deren Verehrung reine Hände und reine Seelen verlangt.

Es ist nur eine Konsequenz der Weltanschauung Heraklits, in der Materie und Vernunft in unlöslichem Bunde vereinigt sind, daß Heraklit am Glauben an die Wahrheit der Mantik

festhält. Denn sind alle Naturerscheinungen die Manifestationen der Gottheit und steht ferner die menschliche Seele, da sie selbst eine stoffliche Bildung und zugleich ein Teil der allgemeinen Weltvernunft ist, in intensivstem geistigen Verkehre mit der göttlichen Außenwelt, so ist damit von selbst die Möglichkeit gegeben, daß ein auf die Zeichen der Gottheit achtender Sinn dieselben auch zu verstehen und zu deuten weiß. Heraklit spricht sich denn auch (fr. 92. 93) entschieden für die Wahrhaftigkeit des Apollinischen Orakels aus, und Chalcidius in Tim. 249 sagt allgemein: *asserit (Heracitus) divinationis usum, et praemoneri meritos, instrumentibus divinis potestatibus*. Auch hierfür verweise ich auf meine Abhandlung in den Jahrbch. f. d. kl. Altert. a. a. O.

So dürfen wir unser Urteil über die Lehre Heraklits dahin zusammenfassen, daß dieselbe keineswegs gegen die Volksreligion selbst gerichtet gewesen ist. Gleich dem Pherekydes, welcher in seiner Schrift die Betrachtung der *φύσις* mit der Deutung der *θεοί*, der Volksgötter, als der Personifikationen stofflicher Formbildungen und räumlicher Sphären, verband, hat auch Heraklit im ersten Teile seiner Schrift eine Darstellung der einheitlichen Kosmosbildung und der Stoffevolution gegeben, um im zweiten Teile eine Kritik der religiösen Vorstellungen anzuschließen, die an der Realität und der physikalischen Wesenheit der Volksgötter keinen Zweifel erhob, wohl aber gegen die fetischistische und unsittliche Auffassung derselben und die rohe Art ihres Kults entschiedenen Protest einlegte.

Daß wir über die älteren Ionier — Thales, Anaximander, Anaximenes — nichts erfahren, was uns berechtigte, in ihrer Auffassung der Gottheit und der Götter Beziehungen auf die Tatsachen des Volksglaubens zu erkennen, kann bei der Dürftigkeit unserer Quellen nicht auffallen. An und für sich liegt kein Grund vor, eine solche Wechselbeziehung zwischen ihrer Spekulation und dem Volksglauben zu bezweifeln. Denn haben

sie, wie wir sahen, die aus dem Urprinzip abgeleiteten elementaren Bildungen bestimmt als einzelne göttliche Persönlichkeiten aufgefaßt, so ist die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit, daß sie diese Einzelgötter mit bestimmten Gestalten des Volksglaubens identifiziert haben, nicht ausgeschlossen. Beachtenswert bleibt es jedenfalls, daß Diogenes von Apollonia, dessen Abhängigkeit von Anaximenes in allen wesentlichen Punkten feststeht, auch seinerseits das höchste Gottesprinzip mit Zeus identifiziert, Philodem. de piet. 6^b (Doxogr. 536). Wie schon Homer O 192 in den Worten

Ζεύς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσιν

als die in dem Begriffe des Zeus geeinten Teile des Himmels den *αἰθήρ*, die Feuerregion, einerseits, und den *ἄρηρ*, die Luftregion, anderseits hervorhebt, so hat Heraklit ebenso seine Feuersubstanz, wie Anaximenes — Diogenes ihre Luftsubstanz mit dem nationalen Himmelsgotte Zeus zu identifizieren vermocht.

Hiernach haben wir ein Recht zu behaupten, die ionische Gottes- und Götterlehre sei kein Bruch mit dem Volksglauben gewesen, sondern der Versuch, den letzteren tiefer zu erfassen und zu begründen. Hatten die Götter des griechischen Polytheismus, wie Zeller a. a. O. 1⁵, 54 sagt, in Wahrheit nur die Teile und Kräfte der Welt, die verschiedenen Gebiete der Natur und des Menschenlebens zum Inhalt, so sehen wir die ionischen Denker dieser Auffassung der Gottheit und der Götter sich anschließen. Aber in dem Ringen ihrer Seelen nach einer einheitlichen Weltanschauung gestaltet sich ihnen der ganze Kosmos zur Entfaltung einer einheitlichen Gottessubstanz, aus der die einzelnen Phasen der Stoffevolution in organischem Werden hervorgehen. Mit dieser Gottessubstanz und mit den aus ihr hervorgegangenen Stoffformationen, Entwicklungsstufen und Zuständen der Materie den höchsten Gott und die ihm untergeordneten Einzelgötter des Volksglaubens in Beziehung

332 Otto Gilbert Spekulation u. Volksglaube in der ionischen Philosophie zu bringen, ja jene mit diesen zu identifizieren, haben sie kein Bedenken getragen. So wird ihre Spekulation zu einer Rechtfertigung des Volksglaubens: nur aus diesem religiösen Gesichtspunkte ist die ionische Forschung verständlich, die hierin durchaus als die Fortsetzung der älteren theologischen Spekulation erscheint. Wie die scholastische Philosophie mit ihrer subtilen Dialektik, tiefen Spekulation und grobartigen Gelehrsamkeit nichts anderes ist als die Rechtfertigung des christlichen Dogmas vor dem Verstande, so gelten auch die Anfänge der griechischen Philosophie — in der ionischen, eleatischen und pythagoreischen Forschung — in erster Linie der Frage nach dem Wesen der Gottheit und der Götter. Es ist nur der eine bedeutame Unterschied zwischen der Scholastik und der älteren griechischen Philosophie, daß jene, von den eisernen Banden des Dogmas festgehalten, niemals in die reinen Höhen der freien Forschung gelangt, während die griechischen Denker, selbständig und unbefangen dem Glauben gegenüberstehend, aus seinen Fesseln sich in immer freieren und kühneren Spekulationen zu lösen wissen.

IN. ARCHIV FÜR
RELIGIONSWISSENSCHAFT 13