

5512  
NESTLE, W.  
1940

## Viertes Kapitel

### Der griechische Westen: Von Pythagoras bis auf Empedokles und Epicharmos

Ganz neue Wege schlug Pythagoras ein, der unter der Herrschaft des Polykrates (um 532) von Samos nach Kroton in Unteritalien auswanderte, von wo aus sich seine Lebensansichtung, deren Trägerinnen geschlossene Gemeinden wurden, in den Stätten Groß-Griechenlands auf die Dauer eines Jahrhunderts verbreitete, bis eine demokratische Erhebung diese aristokratischen Genossenschaften (*κοινότητες*) mit grausamer Gewalt hinweglegte. In Pythagoras, von dessen imposanter Persönlichkeit uns die von Legenden durchwobene Überlieferung nur einen großen Schatten zeigt, schlossen sich erstmals Intellektualismus und Mystik zu einem eigenartigen Bunde zusammen. Er übernahm von den Orphikern, nicht, wie Herodot meint, aus Ägypten, die Seelenwanderungslehre, und aber dabei ein umfassendes Wissen besessen haben, die Frucht eines starken Forschungsdrangs, um dessen willen er dem Verwerfungsurteil Heraklits verfällt<sup>1</sup>. Im Unterschied von den andern meist einsamen oder nur von wenigen Schülern umgebenen ionischen Denkern macht Pythagoras, wie die Orphiker, für seine Lehre Propaganda, so daß ihm Timon von Phleius Seelenfang durch Okkultismus zum Vorwurf machen kann<sup>2</sup>. Denn Pythagoras ging darauf aus, die Menschen von der breiten Straße, auf der die Menge wandelt, zu den schmalen und steilen Pfad seiner Lebensart zu rufen<sup>3</sup>. Das Charakteristische dieser pythagore-

<sup>1</sup> Xenoph. Fr. 7. Heraklit. Fr. 40. 81. 129. Ion von Chios Fr. 2. 4. Emped. Fr. 129. Wenn Herodot II 123 (vgl. II 81. IV 93) den Pythagoras die Seelenwanderungslehre aus Ägypten entlehnen läßt, so beruht dies auf einem unhelfenden Miverständnis der in den Osirismysterien von Abydos geoffenbarten Unsterblichkeitslehre, nach der der Tote ein „neuer Osiris“ nur werden kann, wenn seine Seele im Jenseits zuvor die Formen der heiligen Tiere durchwandert hat. Vgl. R. Mondolfo in der italienischen Ausgabe von E. Zeller's Phil. d. Gr. (1932) I 32 f.

<sup>2</sup> Timon Fr. 57 (Diels).

<sup>3</sup> Jambl. V. 1. 83: *ὅτι τις ἀστροφία πλεῖστον βλάπτει*, wozu vgl. Porphy. V. 1. 42 (Diels, Vors. I 461. 23. 465. 32). — *ἀστροφία* Phil. Philad. 66 B. Emped. Fr. 24. 2. 112. 9. Parm. 2. 6. Plut. Pat. IX 5 (Schubert). pythagoreisch beeinflußt nach F. Boll, Die Erforschung der antiken Astrologie N.J. 1908 S. 119.

ischen Lebensführung bestand nun eben in der innigen Verschmelzung der Seelenmystik mit wissenschaftlichem Forschen und Denken. Hatten die Orphiker die Reinigung und schließliche Befreiung der Seele von der sie belockenden Körperlichkeit durch äußerliche Askese, wie die Enthaltung von Fleischnahrung, zu erreichen gesucht, so fand Pythagoras die höchste Form der „Katharsis“ in der inneren Loslösung der Seele von der Sinnlichkeit durch angespannte und anhaltende geistige Tätigkeit<sup>4</sup>. Der Pythagoreismus ist vergeistigte Orphik. Er ist eine Aristokratie des Geistes und Charakters und hat sich als solche auch politisch betätigt, indem er in einer Reihe von Städten die Regierung in seine Hände zu bringen wußte.

Aus dem Grunddogma der Seelenwanderungslehre ergeben sich folgerichtig die ethischen und sozialpolitischen Anschauungen der Pythagoreer. Das Bewußtsein der Wesensverwandtschaft von Menschen, Tieren und Pflanzen rief das Mitleid mit der Tierwelt, ihren Schutz vor Mißhandlung und Tötung hervor. Auch in der Menschenwelt mußten entsprechende Grundsätze gelten, und so sehen wir denn nicht nur die Freundschaft unter den Bundesmitgliedern eine beherrschende Rolle spielen, und zwar bis zum Einsatz von Gut und Leben, sondern hier wird auch zum erstenmal in der hellenischen Welt die Gleichberechtigung der Frau durchgeführt und eine humane Behandlung der Sklaven gefordert und betätigt<sup>5</sup>. Trotzdem verfiel der Pythagoreismus keiner gedankenlosen Gleichmacherei. Denn trotz der Anerkennung der Wesensverwandtschaft alles Lebendigen gab die Seelenwanderungslehre, nach der die jeweilige Einkörperung von der Seele selbst verschuldet oder verdient war, die Möglichkeit verschiedener Wertungen sowohl in der Pflanzen- und Tier- als auch in der Menschenwelt, in der die geistigen und politischen Führer als auf der höchsten Daseinsstufe angelangt galten<sup>6</sup>. Hiemit steht also der auch in seiner Politik sich aussprechende aristokratische Geist des Bundes im schönsten Einklang.

Ist so die Seelenwanderungslehre die eine Wurzel der pythagoreischen Ethik, so ist die andere die Wissenschaft. Pythagoras glaubte das Wesen der Dinge in der Zahl zu finden, d. h. er kam zu der Erkenntnis, daß die Weltordnung auf mathematischen Verhältnissen und Gesetzen beruhe. Zu dieser Einsicht hatte ihn die Entdeckung geführt, daß bei gleich dicken Saiten die Höhe des durch ihre Schwingungen erzeugten Tones durch die

<sup>4</sup> Diels, Vors.<sup>5</sup> I 468, 20 ff. Plat. Phaid. 69 BC. 113 D, wozu 70 B—D. Der Phaidon war der Pythagoreergemeinde in Phleius gewidmet. J. Burnet, Early Greek phil. (1908) p. 89, 2 (Deutsche Ausg. 70, 4).

<sup>5</sup> Diog. L. VIII 4. 28. Xenoph. Fr. 7. Freundschaft; *κοινὰ τὰ τῶν φίλων* Diog. L. VIII 10. Damon und Phintias: Diod. X 4, 3. Jambl. V. P. 234 ff. (Vors.<sup>5</sup> I 444. 471 f.) *Πυθαγορίδης γυναικας* a. a. O. 267 (Vors.<sup>5</sup> I 448). Sklaven: Ath. XII 519 B. Archytas A 8.

<sup>6</sup> Vgl. Emped. Fr. 127. 146.

Länge der Saiten bedingt ist, daß also die musikalischen Intervalle von bestimmten mathematischen Proportionen abhängen<sup>7</sup>. Die Mathematik wurde daher für die Pythagoreer die „Wissenschaft“ schlechthin. An der Tatsache ihrer mathematischen Studien ändert es nichts, daß der sog. pythagoreische Lehrsatz, wie neuerdings nachgewiesen wurde, auch in Indien und Babylonien bekannt war, die Möglichkeit einer Entlehnung also nicht ausgeschlossen ist<sup>8</sup>. Als die vollkommensten mathematischen Formen galten ihnen unter den Flächen der Kreis und unter den Körpern die Kugel. Sie gelangten daher zuerst zur Annahme der Kugelgestalt der Weltkörper, auch der Erde, sowie der kreisförmigen Bewegung der Gestirne und schufen so die Grundlagen der Astronomie, die ihre jüngeren Generationen (Philolaos, Archytas) weiter ausbildeten<sup>9</sup>. Das alles führte sie darauf, in der Welt einen Kosmos, eine auf Zahl und Maß begründete gesetzmäßige Ordnung zu erkennen.

Durch die Erhebung der Zahl, des Abstraktesten, was sich denken läßt, zum Prinzip der Welt war eine Idee gefunden, die, selbst unkörperlich, doch das Sein der Körperwelt bestimmte und mit ihr unlöslich verbunden war<sup>10</sup>. Durch sie wurde die Vielheit der Dinge zum geordneten Kosmos, und diesem mußte auch das Menschenleben, das des einzelnen und der Gesellschaft, entsprechen, indem es wie jener zu einer Harmonie gestaltet wurde. Dies war das Grundgesetz der pythagoreischen Ethik und Politik, die in der Gerechtigkeit gipfelte, worunter aber nicht eine mechanische Gleichheit, sondern eine nach der Leistungsfähigkeit abgestufte Zuteilung politischer Rechte zu verstehen ist<sup>11</sup>. Wie es im Staatsleben kein größeres Übel gibt als die Anarchie, so darf auch im Innern des Menschen keine Anarchie der Leidenschaften stattfinden, sondern diese müssen beherrscht und das Leben nach Maß und Regel geordnet werden. Hiemit hängt eine bewußte Abkehr von der weichlichen „ionischen Lebensweise“ und eine Hinwendung zu dem von der älteren, härteren Sitte beherrschten Dorertum zusammen<sup>12</sup>. Zugleich

<sup>7</sup> Philol. Fr. 4. 5. 6. Aristot. Metaph. I 5. 986 a 29 ff. Pythag. 7. Die Legenden, die sich an diese Entdeckung knüpften, gehen über Nikomachos von Gerasa auf Aristoxenos zurück. J. Burnet, Early Greek phil. S. 118, 2 (Deutsche Ausg. S. 94, 2). H. Oppermann, Eine Pythagoraslegende. Bonner Jahrb. 130 (1925) S. 284 ff.

<sup>8</sup> O. Neugebauer, Zur Gesch. d. pyth. Lehrsatzes. GN. Math.-phys. Kl. 1928 S. 4.

<sup>9</sup> Diog. L. VIII 35. 25; vgl. Plat. Phaid. 108 E. 110 B.

<sup>10</sup> Weiteres Z. 452, 1: 494 f.

<sup>11</sup> Plat. Gorg. 508 A. Diog. L. VIII 9. 33.

<sup>12</sup> Jambl. V. P. 175. Stob. flor. 43, 49. Diog. L. VIII 20. Her. IV 95 (vgl. oben S. 74 f.). F. Ollier, Le mirage Spartiate (1933) S. 201 ff. leitet die Übereinstimmung zwischen pythagoreischer und spartanischer Sittenstrenge aus der gemeinsamen Quelle altgriechischer, besonders von Delphi aus verbreiteter Lebensweisheit ab. Vgl. Diog. L. VIII 8. 21.

spielen von der Seelenwanderungslehre her eine asketische Tendenz und die Rücksicht auf das nach dem Tode zu erwartende Gericht im Jenseits und seine Folgen herein. Das  $\gamma$  versinnbildlichte dem Pythagoreer ursprünglich den Scheideweg der im Hades zur Verdammnis oder zur Seligkeit führte, später wohl auch die Entscheidung zwischen dem Weg des Lasters und der Tugend im irdischen Leben<sup>13</sup>. Mit der Aufnahme in den Bund und der Lebensführung darin wurde es sehr streng genommen: jene erfolgte erst nach einer Prüfung der körperlichen und geistigen Fähigkeiten, diese mußte durch das Bestehen einer Bewährungsfrist mit Schweigegebot und täglicher Selbstprüfung verbürgt werden<sup>14</sup>. Eine hohe Bewertung ruhiger Sammlung und Kontemplation ist unverkennbar<sup>15</sup>, aber nicht als Selbstzweck, sondern nur als Vorbereitung auf ein in sich selbst sicheres tätiges Leben.

Ehrfurcht gegenüber der Religion war den Pythagoreern oberstes Gebot<sup>16</sup>. Daß diese sich zwar mit der Volksreligion berührte, aber durchaus nicht deckte, läßt sich deutlich erkennen. Ein besonders nahes Verhältnis scheint schon Pythagoras selbst zu Apollon gehabt zu haben, was einerseits mit seinem Glauben an die Mantik, andererseits mit der Möglichkeit, diesen Gott ohne Darbringung blutiger Opfer zu verehren, zusammenhängen mochte. Es ist ausdrücklich überliefert, daß er in Delos nur am Altar des Apollon Genetor Weizen, Gerste und Kuchen, aber kein Tieropfer dargebracht habe<sup>17</sup>. Und wie er sich im Kultus Freiheiten erlaubte, so nahm er offenbar auch dem Mythos gegenüber eine ablehnende Stellung ein. Dies wird man aus der Erzählung einer legendären Höllenfahrt des Pythagoras schließen dürfen, dieser habe, im Hades angelangt, die Seele Hesiods an eine eiserne Säule gebunden und zwitschernd, diejenige Homers aber an einem Baum aufgehängt und von Schlangen umgeben angetroffen „zur Strafe für das, was sie über die Götter gesagt hatten“<sup>18</sup>. Schwieriger als von der kritischen Stellung des Pythagoreismus zur Religion ist es, sich eine Vorstellung von

<sup>13</sup> Plat. Gorg. 524 A. Staat X 614 C. Orph. Fr. 20 (Diels; 321. Kern), wozu E. Rohde, *Psyche* II 220, 4. A. Brinkmann, Ein Denkmal des Neupythagoreismus, *Rhein. Mus.* 66 (1911) S. 619; Pers. 3, 56. Serv. zu Virg. Aen. VI 136. Ceb. Tab. 4, 3.

<sup>14</sup> Gell. I 9, 1 ff. Jambl. V. P. 71 ff. 94. 164 ff. Diog. L. VIII 37. 22. 15.

<sup>15</sup> Diog. L. VIII 7 (vgl. IX 21). Jambl. V. P. 197.

<sup>16</sup> Diog. L. VIII 23. 32. Jambl. V. P. 137. Stob. IV 25, 45.

<sup>17</sup> Diog. L. VIII 24 (vgl. 21. 8); 13. Aristot. Fr. 489 (Rose).

<sup>18</sup> Diog. L. VIII 21 nach dem Peripatetiker Hieronymos von Rhodos, der es aus einer  $\chi\alpha\iota\phi\alpha\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \text{A}\delta\omicron\upsilon\varsigma$  entnommen hat. Eine solche verfaßte schon Kerkops, einer der ältesten Pythagoreer (Diels, Vors. I 105 f.). E. Rohde, *Psyche* II 419. A. Dietrich, *Nekyia* (1893) S. 129 f. O. Gruppe, *Griech. Myth. u. Rel.gesch.* (J. Müllers Hb. d. Kl. A. W. V 2) S. 1032, I. W. Rathsman, *Quaest. Pyth. Orph. Emp.* (1933) S. 38, 28. Vgl. auch Pind. Ol. I, 35.

deren positivem Inhalt zu machen. Am glaublichsten scheint es, daß die Pythagoreer in den Gestirnen göttliche Wesen erblickten, eine Anschauung, die ja auch an Volksvorstellungen anknüpfen konnte, wenn sie auch anders begründet wurde, und die noch in Platons Lehre von den „sichtbaren Göttern“ nachwirkt<sup>19</sup>. Ob auch die monotheistische oder doch henotheistische Wendung zu „Gott, dem Herrn aller Dinge“ und die Lehre von der Verwandtschaft des Menschen mit der Gottheit schon in die alte Zeit zurückgehen, läßt sich nicht sicher sagen<sup>20</sup>. Sicher alt dürfte aber das Schwurverbot sein, das schon von der Komödie parodiert wird<sup>21</sup>. Alles das weist auf Versuche zur Veredlung der Volksreligion im Kreise des Pythagoras hin; doch lagen auch Konflikte mit dieser, namentlich infolge der astronomischen Lehren, im Bereich der Möglichkeit. Darauf deutet die Vorsicht, mit der noch Platon und seine Schüler Anstöße zu vermeiden suchen<sup>22</sup>.

Neben der Mathematik, Musik und Astronomie fand auch die Medizin schon frühe Pflege in der pythagoreischen Schule<sup>23</sup>. Herodot erzählt uns die höchst interessante Geschichte des Arztes Demokedes von Kroton, dessen Vater Asklepiospriester in Knidos gewesen war. Sein großer ärztlicher Ruf führte ihn nach Ägina und Athen, an den Hof des Polykrates in Samos und zuletzt an den des Dareios nach Susa, wo er durch Heilung des Königs von einer Fußverstauchung und später der Königin Atossa von einem Brustgeschwür die ägyptischen Ärzte in Schatten stellte und man ihn mit Gewalt festzuhalten suchte, so daß er zuletzt entfliehen mußte, um wieder in seine Heimat zu gelangen. Über Umfang und Art seiner naturwissenschaftlichen und medizinischen Kenntnisse wissen wir nichts, als daß er eine Beziehung zwischen den geistigen und körperlichen Fähigkeiten erkannte, die im Menschen zusammen zu- und abnehmen<sup>24</sup>.

Genauer unterrichtet sind wir über Alkmaion von Kroton, der den Namen des ersten griechischen Physiologen verdient. Am wichtigsten ist seine Entdeckung des Gehirns als des Zentralorgans des Seelenlebens. Damit schwindet ein Stück der „Mythologie des inneren Menschen“. Denn sobald einmal erkannt war, daß Empfindung und Denktätigkeit, die Alkmaion ebenfalls erstmals unterschied, an ein körperliches Organ gebunden seien,

<sup>19</sup> Diog. L. VIII 27; vgl. Plat. Tim. 40 D.

<sup>20</sup> Jambl. V. P. 137. Diog. L. VIII 27. 32; vgl. auch Plat. Ges. VII 821 A. Die Begründung der  $\sigma\omega\phi\iota\sigma\tau\epsilon\iota\alpha$  bei Diogenes könnte auf den von Heraklit beeinflussten Hippasos (A 7—9) zurückgehen.

<sup>21</sup> Diog. L. VIII 22. Aristoph. Wolk. 245 f., wozu W. Schmid, GLG. I 1 S. 735, 2.

<sup>22</sup> Plat. Ges. VII 821 CD. Epinom. 988 A.

<sup>23</sup> Jambl. V. P. 163.

<sup>24</sup> Herod. III 125. 129—134. Er brachte die persische Sonntagsfeier nach Kroton (Vors. I 112. 2a), wozu W. Kranz, *Kosmos und Mensch etc.* GN. N. F. II 7 (1938) S. 149 f. 158.

war eine so äußerliche Verbindung von Leib und Seele, wie sie die Seelenwanderungslehre voraussetzte, nicht mehr denkbar. Alkmaion hat sie denn auch aufgegeben, hielt aber an der Unsterblichkeit der Seele fest, deren Ursache er in ihrer ewigen Bewegung, die sie mit den Gestirnen teile, zu finden glaubte<sup>26</sup>. Die Gesundheit führte er auf die „Gleichmäßigkeit der Kräfte“ im Körper zurück, nämlich des Feuchten und Trockenen, des Kalten und Warmen, des Bitteren und Süßen, die Krankheit auf das Überwiegen einer dieser Kräfte<sup>27</sup>. Damit wird der Gedanke von der Harmonie des Kosmos auf den Organismus übertragen. Wenn er sagte, „die Menschen gehen daran zugrunde, daß sie nicht instande seien, den Anfang an das Ende anzuknüpfen“, so erkennen wir darin einen ähnlichen Gedanken wie den des Demokedes, nämlich daß die leiblich-seelische Entwicklung des Menschen keine kreisförmige, sondern eine geradlinige, und zwar schließlich eine fortgesetzte Abnahme der Kräfte sei<sup>28</sup>. In der Chirurgie wagte sich Alkmaion erstmals an das Ausnehmen eines Auges<sup>29</sup>. Überblickt man dies alles, so ergibt sich, daß Alkmaion unter Zurückdrängung der mystischen und spekulativen Ideen des Pythagoreismus die Natur mit offenem Auge beobachtete und bei seinen Forschungen einem gesunden Empirismus huldigte. Wenn sich auch seine Lehre vom Gehirn noch nicht sofort durchsetzte, so machte sie doch die Bahn frei für die Beseitigung abergläubischer Vorstellungen von seelischen Vorgängen, besonders auch seelischen Erkrankungen, und für ihre rationelle Behandlung, wie sie die Hippokratischen Schriften empfehlen.

Xenophanes und der Pythagoreismus haben beide auf Parmenides eingewirkt, und zwar muß er zuerst Schüler des Pythagoreers Ameinias gewesen sein, der ihn veranlaßte, sich in die „Ruhe“ des kontemplativen Lebens zurückzuziehen<sup>30</sup>. Wohl erst nach dem Tod dieses seines Lehrers schloß er sich an Xenophanes an und, von der Richtigkeit seiner Lehre überzeugt, mußte er nun in dem pythagoreischen „Pfad“ (*traktos*) den falschen „Weg der Forschung“ erkennen, wie denn ganz sichtlich auch sein Bild von den zwei Wegen der Wahrheitsfindung, dem richtigen und dem falschen, pythagoreisches Erbe ist, nur von der Ethik auf die Erkenntnis übertragen. Auf dieser Zweiteilung beruht der ganze Aufbau seines Lehrgedichts mit der Unterscheidung von Sein und Schein, Wissen und Meinen, und folgerichtig verweist er pythagoreische Anschauungen, denen er früher gehuldigt hatte,

<sup>26</sup> Alkm. A 5. 8. 11. 13. Fr. 1 u. A 12. E. Rohde, *Psyche* I 46.

<sup>26</sup> Alkm. Fr. 4.

<sup>27</sup> Alkm. Fr. 2.

<sup>28</sup> Alkm. A 10.

<sup>29</sup> Diog. IX 21: *εὐς ἡσυχία πρὸς ὀφθαλμῷ*, wozu vgl. VIII 7. Jamb. V. P. 197; weiteres bei Kranz (I 217) z. St.; endlich Jeb. Tab. II 2 *Ἰπποκράτης εὐς καὶ ἡγομενίδους ὁπας*.

neben den irrigen Meinungen anderer Denker in den zweiten „frügerischen“ Teil seines Gedichts<sup>31</sup>. Da die Doxographen auch diesen Teil als „Parmenides“ zitieren, so werden ihm auch fremde Lehren als die seinigen zugeschrieben. So vertritt sich pythagoreische Terminologie in dem Ausdruck „äußerster Olympos“ (*Ὀλυμπος ἑξωτερικός*), und wir werden daher kaum fehlgehen, wenn wir auch die ihm zugeschriebene Erkenntnis der Kugelgestalt der Erde und der Identität von Morgen- und Abendstern auf seine Kenntnis pythagoreischer Lehren zurückführen<sup>32</sup>.

Als eigene Lehre des Parmenides aber läßt sich kurz folgendes feststellen. Er verwirft wie Heraklit das Sinnenergebnis und ruft zu dessen Berichtigung wie dieser den *Logos*, das Denken, auf<sup>33</sup>. Aber in der Vorstellung von dem innersten Wesenskern der Welt ist er sein Antipode. Denkt sich Heraklit diesen als das ewiglebendige, stets sich wandelnde, niemals ruhende Feuer und gesteht er so auch der durch den Sineseeindruck vermittelten Anschauung seiner Erscheinungsformen ein relatives Recht zu, so erklärt Parmenides in engem Anschluß an Xenophanes das Seiende nicht nur wie Heraklit für ungeworden und ewig, sondern auch für unbewegt, unveränderlich und in sich selbst ruhend und verweist den Eindruck eines Entstehens und Vergehens der Dinge ins Reich des Scheins und der Täuschung. Im Gegensatz zur heraklitischen Lehre von der unausgesetzten Veränderung und Bewegung aller Dinge nennen daher Platon und Aristoteles die Platon „Weltallsteileiter“ und „Unnaturforscher“<sup>34</sup>. Denn es bleibt bei Parmenides unklar, ob und wie sich sein Seiendes, das er mit der Gestalt einer Kugel vergleicht<sup>35</sup>, von der sichtbaren Welt unterscheidet.

Im Unterschied von Xenophanes vermeidet es Parmenides, seinem Seienden die Bezeichnung „Gott“ beizulegen. Dem strengen Logiker fehlt der fromme Zug, die religiöse Wärme, die im Charakter seines Lehrers lag.

<sup>30</sup> Parm. Fr. 2 (früher 4), 2 und 6. Fr. 6, 3f. 7, 2f. 8, 1. 8, 52.

<sup>31</sup> Parm. Fr. 11, 2f., wozu vgl. Philol. A 16. Diog. L. IX 21. 23. VIII 14. A 40 u. Ob auch die beiden *μοῦσες*: Feuer und Erde, Licht und Finsternis (Fr. 8, 53 ff. 9), wie Diels (Parmenides. 1897 S. 101 ff.) meint, auf den Pythagoreismus zurückgehen, kann man zweifeln; sie könnten auch aus der kosmogonischen Dichtung stammen; vgl. Hes. Theog. 123 ff. Dem Eros (Fr. 13) führt schon Aristoteles (Metaph. I 4. 984 a 23 ff.) auf Hesiod (Theog. 120. 301) zurück; doch könnte er auch, wie die *ἄνιτρος* (Fr. 10, 6) orphischer Herkunft sein: Orph. Fr. 29 (Kern; Ap. Rhod. Arg. I 423). 37. *Ἀνιτρος* Orph. Fr. 54. 126. 162 (Kern); vgl. auch Jamb. Fr. 112, 1.

<sup>32</sup> Parm. Fr. 7, 5 (früher 1, 36); 8, 50 ist *λόγος* *παιός*, unverlässige Darlegung; Diog. L. IX 22. Fr. 16 kann daher nicht eigene Lehre des Parmenides sein.

<sup>33</sup> Ael. III 15. 7 (A 16): *μόνον νέεσθαι ἀέεσθαι, οὐ θάνατον, μηδ' αὐτοθάνατον*, wozu Xen. Fr. 25. Fr. 8. 1 ff. Polemik gegen Heraklit: Fr. 6, 5 ff., wozu Herakl. Fr. 49 u. 51. Plat. Theait. 181 A. Aristot. bei Sext. Emp. adv. math. X 46 (A 28).

<sup>34</sup> Parm. Fr. 8, 43.

Vollends die bunte und bewegliche Welt der griechischen Götter hat in seinem starren und farblosen Monismus keinen Raum. Wo Götter (*deítwos*) bei ihm erscheinen, wie in der Einleitung seines Gedichts, da sind es entweder Urwesen wie Tag und Nacht, die deutlich genug an Hesiod erinnern, oder Gestalten, die künstlerischen Zwecken dienen, wie die „Helinden“, oder Allegorien wie die schlüsselhaltende Dike oder die auch schlechthin „Göttin“ genannte Wahrheit<sup>35</sup>. Wenn wir daher hören, daß Parmenides „den Göttern“ weder Vergangenheit noch Zukunft noch irgendeine Veränderungsmöglichkeit auch nur in Gedanken zuerkann habe, so können das unmöglich die olympischen Götter gewesen sein, sondern er muß dabei an die im zweiten Teil seines Gedichts als Götter eingeführten Elementarwesen, wie Feuer und Wasser, Luft und Äther, die er mit Hera und Zeus identifizierte, oder an Weltkörper wie die Sonne, die er mit Apollo gleichsetzte, gedacht haben. Die personifizierten Begriffe, wie Krieg, Zwietracht, Begierde sind offenbar auch Hesiod entlehnt<sup>36</sup>. Parmenides hat also wohl in dem positiven ersten Teil seines Gedichts zur Religion überhaupt nicht Stellung genommen.

Wenn dem Parmenides die sinnliche Erscheinung der Welt nur Täuschung war, so konnte er auch unmöglich, wie Heraklit, in der Sprache einen Schlüssel zur Begründung des Wesens der Dinge finden. Vielmehr sind die Wörter (*lóga*) willkürliche Bezeichnungen der Dinge, die die Menschen ihnen gegeben haben<sup>37</sup>. Sie bestehen also nicht von Natur, sondern sind lediglich konventionell, so auch die Ausdrücke ‚werden‘ und ‚vergehen‘.

Die Bedeutung des Parmenides ist eine doppelte: sie liegt einmal in der Aufstellung des erkenntnistheoretischen Problems, bei dessen Lösung er selbst in strenger Einseitigkeit das Sinnezzeugnis vollständig verwirft und nur den Logos, das folgerichtige Denken, gelten läßt, und zweitens in seiner Metaphysik, die im polaren Gegensatz zu Heraklits Lehre vom ewigen Werden und Vergehen ein unveränderliches Sein behauptet. Zwischen diesen entgegengesetzten Anschauungen schlagen die Vermittlungssysteme des Empedokles, Anaxagoras und der Atomistik eine Brücke, indem sie die Eigenschaften des parmenideischen Seins, die Ewigkeit und Unveränderlichkeit,

<sup>35</sup> Nur eine einzige doxographische Notiz (A 31) läßt ihn das kugelförmige Seende „Gott“ nennen, wozu Diels, *Parm.* S. 9 und Z. 637, 3. *Parm.* Fr. 1 v. 3. 5. 9. 11 (vgl. *Hes. Theog.* 123 f.). Die *Ákxvnoðáwos* mit den Schlüssel weist auf orphische Vorstellungen, wo Hekate die Schlüssel hält: vgl. zu v. 14 und A 37 Orph. Fr. 158. 316 (Kern), *Þed* v. 22, *Áλqðeíu* v. 23.

<sup>36</sup> *Parm.* A 30. 33. 20, wo *to ðeíwv* der Äther oder das Feuer sein muß. Zu Cic. nat. deor. I 11, 28 (A 37) vgl. *Hes. Theog.* 226 ff. Zu der Umdeutung der Homerstelle 9 16 verweisen schon die Alten auf die Pythagoreer. Auf diese deutet auch der *doxogwos éwvðwv* Fr. 8. 60.

<sup>37</sup> *Parm.* Fr. 8. 38 f. (vgl. v. 53 *þwvðíwv*). 19. 3.

für ihre Urolemente in Anspruch nehmen und also ein absolutes Werden und Vergehen im Anschluß an die Eleaten leugnen<sup>38</sup>, dagegen mit Heraklit den Einzeldingen ein solches, in der Form der Verbindung und Trennung der Urstoffe, zuschreiben.

Zenon von Elea suchte seinen Lehrer Parmenides durch seine scharfsinnigen, freilich im Grunde trügerischen Beweise gegen die Bewegung und die Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung gegen Angriffe zu verteidigen. Wegen dieser seiner logischen Fündigkeit nannte ihn Platon den „eleatischen Parmenides“<sup>39</sup>. Seine Schrift „Gegen die Philosophen“, von der wir leider nur den Titel kennen, richtete sich ohne Zweifel gegen die dogmatischen Philosophen, wahrscheinlich im besonderen gegen die Pythagoreer<sup>40</sup>. Den Allen galt er als Erfinder der dialektischen Methode, und Platon ordnet ihm den hervorragendsten Vertreter der Sophistik zu, als deren Vorläufer ihn auch seine skeptische Haltung zu erkennen gibt<sup>41</sup>. Über seine Stellung zur Religion wissen wir nichts Genaueres: er soll, wie auch Melissos, das All-Eine, Gott genannt haben<sup>42</sup>.

Ionische Physik und orphisch-pythagoräische Mystik nebst einem Einschlag parmenideischer Logik haben in der Person des Empedokles von Agrigent eine höchst eigenartige Verbindung eingegangen. Es ist nachweislich falsch, das naturphilosophische Lehrgedicht und das Reineigungslied (*Katharmos*) in verschiedene Lebenszeiten ihres Verfassers zu verlegen oder wenigstens einen Wechsel seiner Anschauungen zwischen beiden anzunehmen: denn beide Gedichte nehmen aufeinander Bezug und stellen nur die zwei Seiten seiner Welt- und Lebensanschauung dar. Auch in dem Gedicht über die Natur ist das irdische Leben nur ein „sogenanntes Leben“, in das man „herabstürzt“, wie im Reineigungslied, und umgekehrt setzt auch dieses die Kraft des Stretes (*Néwos*) voraus, die im Aufbau der irdischen Welt das unentbehrliche Gegengewicht zur Liebe (*phlówv*) bildet<sup>43</sup>. Und beide Gedichte geben sich als eine göttliche Offenbarung, als einen Ausfluß wahrer Frömmigkeit, und beanspruchen Glauben (*πίwv*) vonseiten derer, an die sie

<sup>38</sup> Emped. Fr. 8. 9 und Anaxagoras Fr. 17 knüpfen unmittelbar an *Parm.* Fr. 8. 39 f. an.

<sup>39</sup> *Plat.* *Parm.* 128 B—1, wozu *Hermes* 57 (1922) S. 560; *Phaidr.* 261 D, vgl. *Empodios* Fr. 351 (Kock).

<sup>40</sup> *Zenon* A 2, wozu Z. 724 Anm. und J. B u r n e t, *Early Gr. Phil.* S. 359. 5. 321, 2 (Deutsche Ausg. 283. 8. 253. 6).

<sup>41</sup> *Diog. L.* IX 25. VIII 57. *Plat.* *Phaidr.* 261 CD.

<sup>42</sup> *Melissos* A 13.

<sup>43</sup> *Emp.* Fr. 15. 2 (*to ði þlórov xáðwv*): 2, 8 (*ðwv ékátwv* d. h. „hierher herabstürzt“: zu *ðwv* vgl. *II. ðuadr.* I 5, Vors. 1 183. 2. 6; *Antigwv*: O 543. 4 879). Fr. 118—121. *Néwos* Fr. 17. 19. 115. 4 und 14. Z. 945 Anm.

Neale, *Vom Mythos zum Logos*

sich wenden<sup>44</sup>. Und hier ist nun ein auffallender Unterschied festzustellen: während der Dichterphilosoph seine Seelenmystik als neue Offenbarung, von Stadt zu Stadt ziehend, jedermann verkündigt, um den Verirrten den „Pfad zum Heil“ zu weisen, und er das Gedicht aus der Ferne, vielleicht aus der Verbannung, seinen Freunden in Akragas sendet, richtet er das Lied über die Natur, wie eine Geheimlehre, nur an einen einzigen, namentlich genannten Freund, Pausanias, bei dem er einen „reinen Sinn“ voraussetzt, und auch dieser soll nur soviel erfahren „als den Eintagsmenschen zukommt“, aber allerdings in dieser Begrenzung Kenntnis der Natur und Macht über sie erlangen<sup>45</sup>. Denn für Empedokles ist die Naturerkenntnis nicht Selbstzweck, sondern Mittel zur Naturbeherrschung. Seine Weltanschauung ist ein vollkommener Dualismus<sup>46</sup>. Es gibt zwei Welten, die sinnliche, irdische und die übersinnliche, himmlische. Aus dieser übersinnlichen Welt stammen die göttlichen und ewigen Seelendämonen, die nur zur Strafe für ein Vergehen vorübergehend, wenn auch für lange Zeit, dazu verdammt werden, durch die Einkörperung in Pflanzen, Tiere und Menschen zu wandern, bis sie, auf der höchsten Stufe der Ärzte, Sänger oder Fürsten angelangt, unmittelbar vor der Rückkehr in das Reich der göttlichen Geister und Kräfte stehen, als deren Träger sie sich fühlen. Das ist der Fall des Empedokles selbst, der sich einerseits in dieser mit den düstern Farben der Hölle gemalten Welt, in die er herabgestürzt ist, als ein „von der Gottheit verbannter umherirrender Bettler“ empfindet, andererseits, nachdem er schon Jungfrau und Jüngling, Vogel, Fisch und Strauch gewesen, sich jetzt als ein mit göttlichen Kräften ausgestatteter, die elenden Menschen leiblich und seelisch zu heilen berufener Arzt und Prophet, ja schon als ein „nicht mehr sterblicher, unsterblicher Gott“ vorkommt, als ein Gottmensch, der schon zu Lebzeiten göttliche Verehrung entgegennimmt, ähnlich wie es Pythagoras gewesen war<sup>47</sup>. Die Menschen zur Erkenntnis ihres wahren Wesens und ihrer wahren Lage und zugleich zur Erkenntnis des wahren Wesens der Gottheit und zur rechten Art ihrer Verehrung, zu wirklicher Frömmigkeit, zu führen: darin erblickt er seine Aufgabe<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> Emp. Fr. 3 (früher 4), 1 ff. Fr. 4 (früher 5), 2. Fr. 23, 9 ff. Fr. 112, 1 ff. 115, 1 ff. 131, 1 ff. *πίσις* Fr. 71, 1. 114, 3 (vgl. 3, 10 und 13); *πίσιμα* Fr. 4, 2; vgl. auch Parm. Fr. 1, 30; 8, 12 und 28; *πίσις* Fr. 8, 50.

<sup>45</sup> Emp. Fr. 112 *ἀταρπός* v. 9; vgl. Fr. 24, 2 und oben S. 105; Fr. 1, 3, 1 ff.; 5, 110, 2 (Geheimlehre); Reinheit: Fr. 3, 2. 110, 2; Macht über die Natur: Fr. 111 (v. 2 *μόνον σοί*); *ἐφημέριοι* Fr. 3, 4. 131, 1.

<sup>46</sup> Philologus 65 (1906) S. 545 ff.

<sup>47</sup> Emp. Fr. 115. 125. 126. 127. 146. 147. Empedokles selbst: Fr. 115, 131. 117. 112. 113. 23, 11. Die Welt als Hölle: Fr. 118—124. Pythagoras: Fr. 129.

<sup>48</sup> Emp. Fr. 3, 2 ff. 131. 132. 136. 141.

Der Weg zur Erkenntnis führt aber durch die Erforschung der Natur, in der die organischen Wesen als Herbergen der Seelengeister eine Art Zwischenreich oder eine Brücke zwischen den beiden Welten bilden. Aber mit ihrer Körperlichkeit sind auch sie den Gesetzen einer durch und durch mechanischen Physik unterworfen, die diese irdische Welt beherrschen<sup>49</sup>. Was man Entstehen und Vergehen nennt, ist in Wirklichkeit nur eine Verbindung und Trennung der ursprünglich im Sphairos vereinigten vier Elemente: Erde, Wasser, Luft und Feuer. Dies gilt für die Welt im ganzen wie für die Einzelwesen. Die Verbindung und Trennung wird durch die Kräfte der Anziehung oder Liebe, die auch „Harmonie“ heißt, und die Empedokles erstmals als kosmische Kraft erkannt zu haben sich rühmt, und der Abstoßung oder des Hasses, der auch Eris heißt, bewirkt<sup>50</sup>. Alles geht hierbei nach streng mechanischer Kausalität vor sich, auch die Entstehung der lebenden Wesen, die nach dem Gesetz des Überlebens des Zweckmäßigen aus roheren, nicht lebensfähigen Formen sich gebildet haben, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, „von Natur“, „durch Zufall“, „mit Notwendigkeit“, „von selbst“<sup>51</sup>. Auch die Himmelskörper entstehen und vergehen in ewigem Kreislauf. Die Erde ist im Mittelpunkt des Kosmos. Fixsterne und Planeten werden unterschieden und die Finsternisse richtig erklärt. Empedokles erkannte, daß das Licht, das er für einen von dem leuchtenden Körper sich loslösenden Stoff hielt, Zeit braucht, um von der Sonne zur Erde zu gelangen<sup>52</sup>. Seine Forschung erstreckt sich auf die ganze Welt bis herab in die Einzelheiten der Entstehung, des Baus und der Funktion der Organe der lebenden Wesen und der Pflanzen. Beim Menschen muß die sinnliche Wahrnehmung durch das Denken ergänzt und berichtigt werden. Für die echte Erkenntnis ist aber auch Reinheit der Gesinnung eine unerläßliche Voraussetzung<sup>53</sup>. Von seiner Naturerkenntnis macht Empedokles die praktische Anwendung nicht nur als Arzt zur Heilung von Krankheiten, sondern auch in der Form der Technik: so, wenn er in Selinunt nach Ausbruch einer Pest, die er auf die sumpfige Umgebung zurückführte, diese durch Kanalisation entwässerte und für Zufuhr besseren Wassers sorgte, um so die Ursachen der Epidemie zu beseitigen. Es ist daher verständlich, wenn

<sup>49</sup> Emp. Fr. 8, 9.

<sup>50</sup> Emp. Fr. 8 (s. o. S. 113). 9. 12. 6 (vgl. A 33). 17, 14 ff. 26—31. 35. 96, 4.

<sup>51</sup> Emp. Fr. 59—63. 73—76. 79—83. A 72. Fr. 103. 115, 1 ff. 116. A 48 (*φύσει καὶ τύχῃ*). A 32. 38 (*ἐξ ἀνάγκης*). Aristot. Phys. II 7. 198 b 29 f. (*ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου*).

<sup>52</sup> Emp. A 52. 67. 53. 54. 59. 57.

<sup>53</sup> Emp. Fr. 92. 95. 97. 99. 100. 101. 105. 106. 109. 110, 2. Embryologie Fr. 63—70. 153 a. A 75—84. Pflanzen A 70. Vgl. O. Regenbogen, Eine Forschungsmethode antiker Naturwissenschaft (Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik. Abt. B I. 1930) S. 171 ff.

er, wie Faust, den Zeitgenossen als Magier galt, der Wunder zu tun, Wind und Wetter zu gebieten und selbst Tote zu erwecken vermochte<sup>54</sup>.

Aus seiner sich eng an die Orphik anschließenden, tief pessimistischen Beurteilung des Erdenlebens erwuchs dem Empedokles der Drang, schon die Schwere dieses Daseins durch die in der Natur gegebenen Kräfte zu erleichtern, aber auch weiterhin die Menschen auf den Weg zu leiten, der zur schließlichen Erlösung führt, und bereits auf Erden sie wenigstens soweit zu bringen, daß sie einmal „sich ernüchtern vom Elend“, wobei an äußere Not und innere Schuld gedacht sein mag<sup>55</sup>. So sah er sich auf die Bahn des religiösen Reformators gedrängt. Denn hier, in den falschen Vorstellungen von den Göttern, liegt die Wurzel alles Übels und seine Seligpreisung gilt dem, der sich ihnen entwunden hat:

Selig, wer einen Schatz an göttlichem Geist sich erworben,

Elend, wer noch in finsternem Wahn von den Göttern befangen!

Die Befreiung aus dieser religiösen Gebundenheit will er herbeiführen:

„Denn von den seligen Göttern will gute Gedanken ich künden“<sup>56</sup>.

Was ist nun die Vorstellung des Empedokles von der Gottheit? Es ist von vornherein klar, daß die Volksgötter in der Weltanschauung des Empedokles keine Stelle finden können. Wie dem Griechen alles, was mit übermenschlicher Kraft in Natur und Weltall wirksam ist, göttlich erscheint, so gebraucht Empedokles die Namen von Göttern für seine vier Elemente: Zeus für das Feuer, Hera für die Luft, Hades für die Erde und die sizilische Lokalgottheit Nestis für das Wasser. An andern Stellen setzt er auch Hephaistos mit dem Feuer gleich. Er nennt auch den Sphairos einen Gott und die personifizierten Kräfte der Anziehung und Abstoßung Aphrodite-Kypris und Eris. Iris ist ihm eine atmosphärische Erscheinung, Helios und Selene Sonne und Mond als Weltkörper, Kronos der Planet Saturn<sup>57</sup>. Wie Xenophanes ist er

<sup>54</sup> Emp. Fr. 111. Diog. L. VIII 70. 59. 60. 61. 67.

<sup>55</sup> Emp. Fr. 144 *νηστεύσαι κακότητος*, wozu vgl. Orph. Fr. 229. 230 (Kern): *κύκλον τ' ἀλλήξει καὶ ἀναπνεύσαι* bzw. *ἀναψέξαι κακότητος*, womit die Erlösung aus dem Kreis der Geburten gemeint ist, während Plutarch de coh. ira 16 p. 464 B *κακότης* im moralischen Sinn versteht.

<sup>56</sup> Emped. Fr. 132. 131, 4.

<sup>57</sup> Emp. Fr. 6, wozu A 23. 33. *Νῆστις* noch Fr. 96, 2. Diog. L. VIII 76, sizilische Göttin nach Photius. Von W. Kranz im Hermes 47 (1912) S. 23, 1 wird *Νῆστις* als „Göttin der Nüchternheit“ erklärt. Orph. Fr. 47 (Kern, 21 Diels) v. 8–10 bedeutet *νήστις* „Fasten“. Die Verbindung könnte darin liegen, daß zum Fasten auch Enthaltung vom Weingenuß, also Wassertrinken, gehörte. Jedenfalls weist die Etymologie (vgl. *Ζεὺς Νάϊος* in Dodona, *Ναῖδες*) auf Feuchtigkeithin: A 33. Hephaistos Fr. 96, 3. 98, 2. *Σφαίρος* Fr. 27, 4. 28, 2. 31. Aphrodite Fr. 17, 24 ff. 22, 5. 66. 71, 4. Kypris Fr. 73, 1. 75, 2. 98, 3. 128, 3. *Ἥρις* Fr. 20, 4; beide Kräfte *δαίμονες* 59, 1. Iris Fr. 50. Helios und Selene Fr. 40. 45. Kronos als Planet A 55.

ängstlich bemüht, von der Vorstellung der Gottheit jede menschenähnliche Gestalt fernzuhalten. Dies gilt sowohl von dem göttlichen Sphairos wie von dem gestaltlosen „heiligen Geist“ (*ἁγίῳ τινί*), „der mit seinen schnellen Gedanken die ganze Welt durchheilt“. Diese Allgottheit, die unsichtbar und ungreifbar ist, soll er auch Apollon genannt und ihr unter diesem Namen ein „Prooimion“, also wohl ein Gedicht in der Art der Homerischen Hymnen, gewidmet haben<sup>58</sup>. Bei den „langlebenden Göttern“, die also nur eine begrenzte Lebensdauer haben und die aus den Elementen entstehen, ist wohl am ehesten an die Gestirne zu denken<sup>59</sup>. Bleibt es auch unklar, was mit jenem heiligen Weltgeist gemeint ist, wie er sich zu den Seelendämonen verhält und neben ihnen Raum hat, so viel ist klar, daß der homerische Olymp mit seinen persönlichen Göttern hier vollständig verschwunden ist und daß ihre Namen, wo sie noch erscheinen, in gewaltsamer Umdeutung für Naturkörper und Naturkräfte gebraucht werden. Aber damit nicht genug, erklärt Empedokles mit Benützung des Mythos vom goldenen Zeitalter, daß es am Anfang der Menschheit einen Zustand gegeben habe, in dem man von jenen Göttern überhaupt noch nichts wußte, wo es noch „keinen Ares, keinen Zeus, keinen Kronos, keinen Poseidon gegeben habe, sondern allein die Königin Kypris“. Und auch diese ist hier nur die durchsichtige Personifikation der Herrschaft der Liebe und des Friedens zwischen allen lebenden Wesen, Menschen und Tieren, weshalb sie auch nicht mit blutigen Opfern, sondern nur mit frommen Weihgaben, Myrrhen, Weihrauch, Honig und gemalten Bildern von Tieren, verehrt wurde<sup>60</sup>. Damit kommt Empedokles auf den Grundgedanken seiner religiösen Reform, das orphische Gebot, nichts Lebendes zu töten, das für ihn ein Weltgesetz ist und in dem er wohl jenen „heiligen Geist“ ausgedrückt findet, der den Kosmos beherrscht. Ihm folgte er auch selbst und brachte sogar in Olympia nur Nachbildungen von Opfertieren aus Mehl und Honig, also wohl Backwerk, der Gottheit dar. Hieran und an den „gemalten Tieren“ sieht man deutlich, wie er sich praktisch die Reform des Kultus dachte: Ersatz der blutigen Opfer durch Symbole<sup>61</sup>. Denn die blutigen Opfer gehören in erster Linie zu dem „finstern Wahn“ von dem, was der Gottheit

<sup>58</sup> Emp. Fr. 29, 1 f. 134. 133. Diog. L. VIII 57. Sonstige *ἕμνοι* des Empedokles (A 23. 33) sind schwerlich anzunehmen, sondern wohl aus Stellen wie Fr. 35, 1 irrtillich gefolgert. Vgl. W. Kranz, Die Katharmoi und die Physik des Empedokles. Hermes 70 (1935) S. 115. E. Rohde, Psyche<sup>3</sup> II 181, 2. Vielleicht spielt Platon, Krat. 405 D, wo Apollon als *τῇ ἀρμονίᾳ ὁμοιοῦντων* erklärt wird, auch auf Empedokles, jedenfalls auf ähnliche Gedanken bei den Pythagoreern an.

<sup>59</sup> Emp. Fr. 21, 12 und 23, 8 *θεοὶ δολιχάωντες*; dagegen sind 115, 5 die Seelendämonen gemeint und mit *μακρὰν βίον* die 30 000 „Horen“, d. h. 10 000 Jahre (Phaidros 248 E) ihrer irdischen Einkörperungen.

<sup>60</sup> Emp. Fr. 128.

<sup>61</sup> Emp. Fr. 135. A 11 (vgl. Diog. L. VIII 51. 53).

wohlgefällig sei. Dadurch daß die Menschen die Verwandtschaft alles Lebendigen nicht erkennen und Tiere, in denen u. U. Seelen verwandter oder befreundeter Menschen wohnen, den Göttern opfern, machen sie sich des „Mordes“ schuldig und verkennen gänzlich das wahre Wesen der Gottheit. Obwohl Empedokles, wie vielleicht auch schon die Orphiker, die Seelenwanderungslehre auch auf die Pflanzenwelt ausdehnte, konnte er doch Pflanzenkost nicht verbieten. Er beschränkte sich daher, wie die Pythagoreer, auf das Verbot des Bohnengenusses und des Kauens von Lorbeerblättern, im übrigen der willkürlichen Schädigung der Pflanzen, wie denn in solchen Kreisen z. B. das Fällen von Bäumen mit dem Schlachten von Tieren gleichgestellt wird<sup>62</sup>. Mit dem Verbot der blutigen Opfer, die nicht nur von Privaten sondern auch von politischen Gemeinwesen offiziell dargebracht zu werden pflegten, stellte sich Empedokles in schroffsten Gegensatz zu dem herrschenden Gesetz und Brauch. Er wird sich gesagt haben, daß er eine so grundstürzende religiöse Reform nicht durchführen konnte, ohne im Besitz der politischen Macht zu sein, und so erklärt sich wohl hieraus seine lebhaft politische Betätigung, die schließlich zu seiner Verbannung führte. Leider ist die Überlieferung hierüber ganz undurchsichtig. Er soll Demokrat gewesen sein; aber schon Timaios erkannte ganz richtig, daß dies in schärfstem Gegensatz zu seiner persönlichen Selbsteinschätzung und zu seiner Lebensanschauung stünde. Möglich wäre ja, daß er sich gegen eine Oligarchie auf das Volk zu stützen suchte, ähnlich wie Peisistratos; doch soll er die ihm angebotene Krone zurückgewiesen haben. Jedenfalls mußte er zuletzt aus seiner Vaterstadt weichen und starb im Peloponnes<sup>63</sup>. Bei seinem politischen Auftreten muß Empedokles eine hinreißende Boredsamkeit entfaltet haben, so daß Aristoteles ihn den Erfinder der Rhetorik nennen konnte. Der Sophist Gorgias war in dieser Kunst sein Schüler<sup>64</sup>.

Obwohl von seinem mystischen Seelenglauben tief ergriffen, hat Empedokles doch das Denken nicht gering geachtet und, ohne die sinnliche Wahrnehmung zu überschätzen, ihr doch — im Gegensatz zu Parmenides — namentlich im Zusammenwirken aller Sinne, ihr Recht werden lassen. Den Sitz der Denkkraft dachte er sich im Herzen als dem Ausgangspunkt des Blutumlaufs, was im Vergleich mit Alkmaions Erkenntnis der zentralen Be-

<sup>62</sup> Emp. Fr. 136. 137. 138. 139. Bohnen und Lorbeer: Fr. 140. 141. Vgl. Diog. L. VIII 53: *φῶτον ἡμεῖς μὴτε φθελῶμεν μὴτε αἰνέσθαι*. Plut. conviv. sept. sap. 15: *θῆναι τὰ ἐμψυχα καὶ τὰ φρόνιμα . . . ἀδικούμεν*. Vgl. J. Haubleiter, Der Vegetarismus in der Antike (RVV. 24. 1933) S. 117. 131. 135, 2. 218. 245, wo auf Porph. de abst. I 4—6 S. 89, 9—14 (ed. Nauck<sup>2</sup>) verwiesen wird.

<sup>63</sup> Diog. L. VIII 63—67. 71—74. Timaios verwies auf Fr. 112, 4f. als Zeugnis für sein aristokratisches Selbstbewußtsein; dazu ist noch Fr. 146. 147 hinzuzufügen.

<sup>64</sup> Diog. L. VIII 57f. A 19.

deutung des Gehirns einen Rückschritt bedeutet. Das Bewußtsein scheint er sich bei den verschiedenartigen Wesen abgestuft gedacht zu haben<sup>65</sup>. Mit der Bedeutung, die er der Naturbeobachtung beimaß, hängt auch seine Verwendung des Analogieschlusses zur Erklärung eines unanschaulichen Naturvorgangs durch einen anschaulichen und seine Schätzung des Experiments zusammen, die wiederholt zutage tritt<sup>66</sup>. Aus der verschiedenen Mischung der Elemente in den einzelnen Individuen leitete er die Unterschiede des Temperaments und der Begabung ab, erklärte den Eintritt des Schlags und des Todes aus der Abkühlung des Bluts und führte auch Träume und Geisteskrankheit auf körperliche Ursachen zurück<sup>67</sup>. Mit der Aufdeckung solcher psychophysischer Zusammenhänge tat er der inneren Mythologie, besonders dem Dämonenglauben, Abbruch und bahnte der im Entstehen begriffenen Heilkunde auch auf diesem Grenzgebiet die Wege.

Die Nachwirkung des Empedokles ist groß und umfassend. Seine Lehre von den Elementen ist in der Physik durch zwei Jahrtausende in Geltung geblieben, und seine mechanische Naturerklärung nötigt noch dem Epikureer Lucretius Bewunderung ab<sup>68</sup>. Seine Forschungen über die Pflanzenwelt haben auf den noch von Theophrast benützten Begründer der Botanik, Menestor von Sybaris, eingewirkt. Durch seine Schüler Pausanias und Akron ist er Begründer der sizilischen Ärzteschule geworden. Hippokratische Schriften haben Lehren von ihm teils übernommen, teils bekämpft<sup>69</sup>. Ein Vorläufer der Sophistik ist er nicht nur durch seine rednerische Kunst, sondern vor allem auch durch seine bewußte Auflehnung gegen die Sitte, den „Nomos“, geworden, dem er sich zwar in seiner sprachlichen Ausdrucksweise anbequemt, dessen Bedeutungslosigkeit gegenüber der „Natur“, der Physis, er aber erkannt und dessen Geltung er auf kultischem Gebiet, hier freilich ohne sichtlichen Erfolg, bekämpft hat<sup>70</sup>. Obwohl Mystiker in Hinsicht auf die letzten Daseinsgründe, hat er dennoch die verstandesmäßige Erkenntnis aufs nachdrücklichste gepflegt, seine Schüler zum Lernen angehalten und

<sup>65</sup> Emp. Fr. 2. 3, 9 ff. 105—110.

<sup>66</sup> Emp. Fr. 100. A 67. Diog. L. VIII 60 f. 67, wozu E. Rohde, *Psyche* 3 II 175, 1. O. Regenbogen a. a. O. S. 149 f. 180 ff.

<sup>67</sup> Emp. A 86, 11. 85. 98. Fr. 108.

<sup>68</sup> Lucr. I 714 ff.

<sup>69</sup> Emp. Fr. 1. Diog. L. VIII 60, 65. Hippokr. *II. γεννῶν* 8, wozu K. Friedrich, Hippokrat. Unters. (1898) S. 132, 5. *II. ἀρχ. ἔργα*. 20 (A 71). O. Regenbogen a. a. O. S. 131 ff. hat insbesondere in den zusammengehörigen Schriften *II. γυνῆς*, *II. φῶτος παιδίου* und *II. νόσων* IV (bei Littré VII) Benützung von Empedokles Embryologie nachgewiesen. — Über Menestor vgl. W. Capelle im *Philol.* 69 (1910) S. 264 ff. 277 ff. und W. Kranz, *Vors.* 5 I 375.

<sup>70</sup> Emp. Fr. 9, 5. *φῶτος* (Fr. 8, 1. 4. Entstehung; ebenso Fr. 63) fehlt allerdings noch als ausgesprochener Gegensatz. — *νόμον* Gesetz, fast Naturgesetz Fr. 135, 1.

sie beides gelehrt, die Naturvorgänge zu erkennen und das Erkannte praktisch zu verwerten<sup>71</sup>. Mit der Volksreligion hat er gänzlich gebrochen und, wenn er auch mit seiner kultischen Reform nicht durchdrang, so bleiben in seiner Weltbetrachtung von den alten Göttern doch nur noch die Namen übrig, die es sich gefallen lassen müssen, auf Naturstoffe und Naturkräfte übertragen zu werden, durch die sich allein die für den menschlichen Geist erfassbaren Naturvorgänge vollziehen.

Während sich so Empedokles unter orphisch-pythagoreischem Einfluß in ernstem Geisteskampf zu einer neuen Religion durchgerungen oder doch die alten Formen mit einem neuen Inhalt zu füllen versucht hatte, fand auch die schon bei Homer und besonders in den Homerischen Hymnen beginnende Götterburleske, die sich von der religiösen Autorität zu befreien suchte, indem sie deren Träger ins Lächerliche zog, im Westen ihre Fortsetzung und führte über Stesichoros (S. 57) zu der an die dorische Volksposse sich anlehnenden Komödie des Epicharmos. Die Splitter, die wir von seinen Dichtungen haben, stehen im umgekehrten Verhältnis zu der geistigen Bedeutung ihres Verfassers, den Platon als den Schöpfer der Komödie neben Homer, den Schöpfer der Tragödie stellt<sup>72</sup>. Denn dieser Dichter war ein philosophisch hochgebildeter Mann, der sichtlich unter der Einwirkung des Xenophanes und Heraklit steht und auch Kenntnis des Pythagoreismus zeigt, und eben diese seine philosophische Schulung gibt auch seinen Komödien den tieferen Gehalt und berechtigt uns, auch in seinen Mythenparodien mehr als ein bloßes Spiel des Witzes zu sehen. Gegenstand derselben sind teils die Heroen, teils die Götter. Eine Reihe von Stücken gruppiert sich um Odysseus, der darin, wie z. B. im 'Odysseus als Spion' eine keineswegs heldenhafte Rolle gespielt zu haben scheint. Die Sirenen verlocken den Hel-

<sup>71</sup> Emp. Fr. 17, 14 *μάθη*. Fr. 3, 8 *σοφία* Inbegriff der Erkenntnis; *σοφός* Fr. 15, 1.

<sup>72</sup> Plat. Theait. 152 A. Die Reste bei G. Kaibel, Com. Gr. Fr. (1909) I 88 ff.; das Philosophische auch bei H. Diels, Vors.<sup>5</sup> I 190 ff. Außer den Komödien gab es unter Epicharmos Namen gefälschte Gedichte, wie die pythagoreisierende *Μολιτία* des Chrysogonos u. a. (Vors.<sup>5</sup> I 194). Dagegen hat sich das dem Epicharm von den Modernen eine Zeitlang zugeschriebene „Carmen physicum“, das Euripides benützt und Ennius übersetzt haben sollte, als ein Phantasiegebilde erwiesen. Richtig ist, daß schon frühe Sentenzensammlungen aus Epicharm angelegt wurden, wie die *Γνώμαι* des Axiopistos, worin sich auch Unechtes eingeschlichen haben mag. Auf einem Hibehepapyrus fand sich die Einleitung zu einer solchen Sammlung (Vors.<sup>5</sup> I 193 f.), zu der vielleicht Fr. 254 (Kaibel) den Schluß bildete. Vgl. v. Wilamowitz, Herakles<sup>1</sup> I 29 A. 54. Textgesch. d. gr. Lyr. (GA. 1900) S. 24. E. Rohde, Psycho<sup>3</sup> II 258, 3. 259, 1. Außerdem: Philol. Suppl. VIII (1902) S. 601 ff. Z. 611 ff. W. Crönert, Die Sprüche des Epicharm. Hermes 47 (1912) S. 402 ff. v. Wilamowitz, Der Menander von Kairo. NJ. 1908 S. 35. P. Friedländer, Johannes von Gaza und Paulus Silentarius (1912) S. 26 ff. W. Schmid, GLG. (1929) I 1 S. 638 ff. 645, 7. 649, 5.

den nicht durch ihren zauberhaften Gesang, sondern durch die Aussicht auf eine Mahlzeit mit den feinsten Gerichten. Im Mittelpunkt einer andern Gruppe stand Herakles, der hier, wie schon bei Stesichoros (S. 58) als unersättlicher Esser und Trinker auftrat<sup>73</sup>: ein Typus der später in das Satyrspiel übergang und uns noch in Euripides Alkestis entgegentritt. Die Hochzeit des Holden mit Hebe (*Ἥβας γάμος*) leitet schon zur Götterburleske hinüber. Denn hier findet im Olymp ein üppiges Festmahl statt, zu dem Poseidon in phönikischen Frachtschiffen seltene Fische herbeischaffen läßt. Die Musen, die Töchter des Pieros (Dickbauch) und der Pimpleis (Frau Füllmagen), treten als Fischweiber auf und preisen ihre Waren an, von denen Zeus für sich und Hera das Beste beiseite zu bringen weiß. Zum Mahle führen die Dioskuren einen Waffentanz auf und Athene bläst dazu die Flöte, die sie ja nach dem Mythos wegwarf, als sie ihr dadurch entstelltes Gesicht im Wasser gespiegelt sah. Noch ausgelassener scheint es in dem Stück 'Die Festschwärmer oder Hephaistos' (*Κοιμιστοὶ ἢ Ἀγαστοὶ*) zugegangen zu sein, das nach dem Vorgang des Stesichoros und wahrscheinlich eines homerischen Hymnus (S. 57) die Befreiung der Hera von den ihr durch Hephaistos angelegten Fesseln durch diesen Gott vorführte, den Dionysos betrunken gemacht hatte und nun in einem Schwarm jubelnder Genossen in den Olymp, aus dem er so schnöde hinausgeworfen worden war, zurückgeleitete, wie wir es auf zahlreichen schwarzfigurigen Vasen dargestellt finden<sup>74</sup>.

Daß der Hauptzweck dieser Komödien die Verspottung der sizilischen Feinschmeckerei war, ist nicht wahrscheinlich, wenn sie auch einen ziemlich breiten Raum einnahm. Die Menge der gastronomischen Ausdrücke, die späte Lexikographen daraus notierten, bezeugt dies, läßt aber doch wohl auch diese Seite der Stücke sehr einseitig hervortreten. Schon daß dem Dichter die Götter gerade gut genug waren, um sie zu Trägern dieser von ihm gerügten Unsitte seiner Landsleute zu machen, spricht nicht dafür, daß er ihnen mit besonderer Ehrfurcht begegnete. Er hätte ja diese Exzesse sinnlichen Genusses auch an Menschen darstellen können, zumal er mehrere Charaktermasken, wie den 'Lümmel vom Lande', den 'Besserwisser' und vor allem den schmarotzenden Parasiten in die Komödie eingeführt hat<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> Epicharm Fr. 99 ff. 123 f. 81 ff. (Kaibel). Vielleicht stammt auch Fr. 172, worüber unten (S. 124), aus einem Odysseusdrama. Herakles im 'Busiris' Fr. 21.

<sup>74</sup> Epicharm Fr. 41 ff. 84 ff. (K.) Parodie homerischer Doppelbezeichnungen bei Menschen und Göttern (A 403. E 340. Y 74 mit Schol. x 305. μ 61) in Fr. 42, 11. 43. Die tanzenden Dioskuren gleichen den von Homer erwähnten „zwei Gauklern“ (*κωβιστητῆρες*) Σ' 604 ff. δ 17 ff.

<sup>75</sup> Epich. Fr. 1 ff. (*Ἀγροστένους*). 109 f. (*Ἡρατάλλος*). 34 f. Selbstcharakteristik des Parasiten in *Ἑλλὰς ἢ πλοῦτος*. Seine Vorgänger waren Iros und Odysseus als Bettler in der Odyssee. H. Reich, Der Mimos (1903) I 2 S. 546.

So dürfen wir folgern, daß Epicharm an der Karikierung der Götter als solcher Gefallen fand, was auch noch durch einige Einzelheiten bestätigt wird. So durch den Spott auf die Götterbilder:

„Aus jedem Holzklotz

Schnitzt sich gleich leicht ein Joch und auch ein Gott“<sup>76</sup>.

Den Kriegsgott Ares machte er witzig zu einem Spartaner, und wie man mittelst der Wahrsagekunst den Leuten das Geld aus der Tasche zieht, war in den „Räubereien“ geschildert. Wenn er Semele zum Saitenspiel tanzend auf die Bühne brachte, so geschah wohl auch dies in einer die Geliebte des Zeus und Mutter des Dionysos karikierenden Weise<sup>77</sup>.

Diese überlegene Haltung des Dichters gegenüber der Volksreligion erklärt sich aus seiner philosophischen Bildung. Man darf natürlich bei ihm kein geschlossenes philosophisches System suchen, so wenig wie bei Euripides, sondern er ist ein philosophisch interessierter Laie wie dieser und als solcher Eklektiker, der sich aber auch seine eigenen Gedanken macht und seine Umgebung, auch die religiöse Umwelt, kritisch betrachtet. Zur Empfehlung dieser kritischen Stellung prägt er das wundervolle Wort:

Nüchtern sei und lerne zweifeln, denn das ist des Geistes Mark“<sup>78</sup>.

Wenn wir hören, er sei exoterisches Mitglied des pythagoreischen Bundes gewesen, so ist diese späte Überlieferung ohne Zweifel aus unechten Schriften abgeleitet<sup>79</sup>. Dennoch glaubt man zuweilen leise pythagoreische Klänge zu vernehmen: so im Preis der Ruhe (*Ἀσυχία*), die „in der Nähe der Selbstbeherrschung wohnt“, in der gelegentlichen Erwähnung des Gegensatzes von geraden und ungeraden Zahlen oder in der Forderung der „Reinheit“ des Geistes, die sich auch auf den Körper überträgt. Doch wird diese auch von Xenophanes und Empedokles erhoben<sup>80</sup>. Aber die Zentraldogmen des

<sup>76</sup> Epich. Fr. 131 (*Τρῶες*). Zur Bedeutung von *κλοιός* vgl. Xen. Hell. III 3, 11; zur Sache die merkwürdige Umformung des Gedankens bei Herod. II 172 und das Sprichwort: *ἐκ παντός τιθὺν Ἐρμῆς γένοντο καὶ νεκρός*: O. Crusius im Philol. Suppl. VI (1900) S. 289. Auch die von Diagoras erzählte Anekdote Schol. zu Aristoph. Wolk. 835 und Clemens Al. Protr. II 24, 4 berührt sich mit diesem Spruch; endlich die Parallele bei Jes. 44, 12 ff. und Goethe, Zahme Xenien VIII 518 ff. (J. A. IV 118).

<sup>77</sup> Epich. Fr. 167. 9 f. (*Ἀσπαραί*). 109 (*Ἡερταλλος*).

<sup>78</sup> Epich. Fr. 250 (K., 13 Diels).

<sup>79</sup> Nämlich aus der Schrift *Περὶ Ἀνθρώπου* (Plut. Num. 8. Fr. 295 K.) und aus der *Πολιτεία* des Chrysogonos, in der die pythagoreische Zahlenlehre vorkam (Fr. 255—257 K.). Jambl. V. P. 226 (A. 4 Diels).

<sup>80</sup> Epich. Fr. 101. 170, 7. 269; vgl. Diog. L. VIII 7. IX 21 (oben S. 110). Xenoph. Fr. 1, 14. Emped. Fr. 4, 2. 110, 2.

Pythagoreismus, der Seelenwanderungsglaube und die Zahlenlehre im metaphysischen Sinn, werden nie berührt. Viel näher scheinen dem Gedankenkreis des Epicharm Xenophanes und Heraklit zu stehen. Schon Aristoteles sieht in einem Vers, in dem Wahrheit und Wahrscheinlichkeit einander gegenübergestellt sind, eine Beziehung auf Xenophanes und, wenn dieser die Subjektivität der Göttervorstellungen bei den verschiedenen Völkern erkannte und diese hypothetisch auf die Tierwelt übertrug, so wird es schwerlich Zufall sein, wenn sich Epicharm derselben Beispiele zum Ausdruck eines ästhetischen Subjektivismus bedient<sup>81</sup>. Er kennt auch die eleatische Lehre vom ungewordenen und unveränderlichen Sein und ihren Gegensatz, Heraklits Lehre von der unausgesetzten Veränderung der Dinge, die er in höchst witziger Weise verwertet, indem er einen Schuldner seinem Gläubiger beweisen läßt, daß weder er derselbe Mann mehr sei, der früher das Geld bei ihm aufgenommen, noch er der gleiche, der es ihm geliehen habe. Auch der weiter ausgeführte Satz, daß der Charakter „der Dämon“ des Menschen sei, ist die Paraphrase eines Heraklitworts, und ebenso steht es mit der Erkenntnistheorie des Ephesiers im Einklang, wenn wir bei Epicharm lesen:

„Nur der Geist kann sehn' und hören; alles sonst ist taub und blind“<sup>82</sup>.

Wie hoch Epicharm die Denkkraft schätzte, zeigt auch ein so merkwürdiger Titel wie *Logos und Logina*. Selbst in den wenigen Resten seiner Stücke finden wir mehrere logische Operationen, und die Nachwelt führte eine bestimmte Methode des logischen Beweises auf ihn zurück<sup>83</sup>. Schon er wirft die Frage nach dem Verhältnis des Abstrakten zum Konkreten und nach der Realität des ersteren auf: ist das Gute ein Ding (*πράγμα*)? Ja, antwortet er, es ist „ein Ding an sich“, und wer es gelernt hat und versteht, etwa wie die Kunst des Flötenspiels, der wird gut. Es ist begreiflich, daß schon das Altertum hier eine Berührung mit der platonischen Ideenlehre zu erkennen glaubte. Man meint in der Tat bei dieser ganzen Argumentation sokratische Methode wahrzunehmen und wird nicht leugnen können, daß hier, wahrscheinlich durch die Eleaten vermittelt, die Grundfrage berührt ist, um die

<sup>81</sup> Epich. Fr. 252 nach Aristot. Met. III 5 1010a 5 f. Fr. 173, wozu Xenoph. Fr. 15.

<sup>82</sup> Epich. Fr. 170, wozu Diog. L. III 10. Fr. 258, wozu Herakl. Fr. 119. Fr. 249, wozu Herakl. Fr. 34. 107; ähnlich auch Parm. Fr. 4, 1, auf den R. Schottländer, Drei vorsokratische Topoi, Hermes 62 (1927) S. 435 ff. den Gedanken zurückführen will. Es handelt sich hier aber um etwas ganz anderes, nämlich um die Fähigkeit des *νοῦς*, abwesende Dinge (*ἀπεόντα*) „dennoch wie anwesende (*παρόντα*) sicher vorzustellen.“

<sup>83</sup> Epich. Fr. 87 ff. *Λογίνα* nach italischem Vorbild: gallina, regina. Fr. 170, in dem man ein Beispiel des *λόγος ἀνδραγόμενος* erblickte: Plut. de ser. num. vind. 15 p. 559 B; de comm. not. p. 1083 A.

sich nach Platon „der Riesenkampf um das Sein“ dreht<sup>54</sup>. Positive Gedanken über die Gottheit sucht man bei Epicharm vergebens. Doch wenn er einmal sagt, die Götter seien von jeher gewesen und bleiben sich stets gleich, und wenn er als ersten dieser Götter das Chaos nennt, so ist leicht zu erkennen, daß wir es hier nicht mit den olympischen Göttern, sondern mit einer mehr oder weniger philosophischen Kosmogonie zu tun haben. In Wahrheit hat auch Epicharm dem Pantheismus gehuldigt, sei es im Anschluß an Xenophanes oder Heraklit oder an die Seelenlehre des Empedokles: denn er schreibt allem, was lebt, Bewußtsein (*γνώμη*) zu und sieht in der Natur die schöpferische Weisheit, die „von sich selbst“ weiß, was sie zu tun hat, wie der Instinkt der Tiere beweist<sup>55</sup>. In dieser Allbeseelung des Lebendigen nimmt auch der Mensch seine Stelle ein. Seine Seele ist „Hauch“ (*πνεῦμα*), der sich beim Tode vom Körper scheidet und „aufwärts“ entschwebt. Irgendetwas Furchtbares hat dieser Vorgang nicht an sich. Epicharm teilt also weder die volkstümlichen Hadesvorstellungen noch die orphisch-pythagoreische Seelenwanderungslehre, sondern betrachtet den Tod im Anschluß an Anaximenes und Xenophanes als einen reinen Naturvorgang<sup>56</sup>. In seinen ethischen Ansichten bewegt sich Epicharm durchaus auf volkstümlichem Boden, redet aber der Anstrengung, Abhärtung und Standhaftigkeit gegen Sinnengenuß und Weichlichkeit das Wort. Er folgt dem Hesiod, wenn er sagt, daß die Götter uns alles Gute nur um den Preis der Mühe verkaufen; er warnt, wie Empedokles, vor der Weichlichkeit, damit man sich nicht gerade dadurch ein hartes Schicksal zuziehe; er bildet einen Spruch des weisen Chilon weiter, der die Gefahren einer Bürgerschaft aufzeigt. Vom Leben überhaupt soll man nicht zu viel erwarten und sich auf seine kürzere oder längere Dauer einrichten, kurz „sterblich gesinnt sein“. Das ist der Kernpunkt seiner Frömmigkeit, die er als „das wertvollste Reisegeld“ für die Menschen bezeichnet<sup>57</sup>. Der Dichter hat das Bewußtsein der Selbständigkeit

<sup>54</sup> Epich. Fr. 171, wozu Diog. L. III 13. 15. Zu *πράγμα*, aus dem der Grieche zugleich die Bedeutung „Handlung, Tätigkeit“ heraushörte, vgl. Plat. Prot. 330 Cff. 349 B. Gorg. 462 A. 520 B; zur Methode Ap. 27 B. Soph. 246 A. Auf Unechtheit darf aus diesen Berührungen nicht geschlossen werden, da die Eristik und Dialektik in Sizilien älter ist als in Attika. Plato selbst verweist Soph. 242 A auf die Eleaten und Empedokles.

<sup>55</sup> Epich. Fr. 170, 1 ff. *Χάος*; Hes. Theog. 116. 123. 700. 814. Orph. Fr. 54 (Kern, 13 Diels). Akusil. Fr. 1. 2 (Diels). Epich. Fr. 172, wozu Emped. Fr. 110, 10. Der Gedanke am Schluß von Fr. 172, 6 f. erscheint in der ‚Politeia‘ des Chrysogonos Fr. 257, 3 ff. ins Pythagoreische umgeformt.

<sup>56</sup> Epich. Fr. 265. 245, wozu Eurip. Hyps. Fr. 757. Hik. 531 ff. Anaxim. Fr. 2. Xenophanes bei Diog. L. IX 19; Epich. Fr. 247. Zur Echtheit von Fr. 245 W. Schmid, GLG. I 1 S. 649, 5.

<sup>57</sup> Epich. Fr. 287, wozu Hes. Erg. 289. Fr. 288, wozu Emped. bei Diog. L. VII 63. Fr. 268, wozu Clem. Al. Strom. VI p. 749. Fr. 267. 263. 261. Dagegen scheint mir

und Selbstgenügsamkeit des geistig unabhängigen Mannes mit einer Neigung zur Menschenverachtung und, wenn er die Stille der Nacht als die beste Zeit zu ernstem Nachdenken rühmt, so sieht das ganz wie eine persönliche Erfahrung des geistvollen Mannes aus<sup>58</sup>.

Von der Höhe seiner philosophisch durchgebildeten Welt- und Lebensanschauung aus mußte dem Epicharm nicht nur das gedankenlose Genußleben seiner Landsleute verächtlich erscheinen, sondern auch die volkstümliche homerische Götterwelt war für ihn eine überwundene Anschauung. Dieser Überzeugung Ausdruck zu geben, ließ ihm die Komödie die scheinbar harmlose Form. Es wäre aber ein Irrtum, seine Göttertravestie nur als Scherz zu nehmen. Das heitere Spiel verdeckt nur leicht die dahinter stehende ernste Lebensanschauung, die diesen Göttern den Abschied gegeben hat und sie zum Gegenstand der Satire macht. Diese wird aber ergänzt durch eine Fülle positiver Lebensweisheit, die der Dichter damit zu verbinden wußte und die ihm die Bewunderung und Verehrung der Nachwelt sicherte. Wie hoch ihn Platon, gewiß nicht nur als Künstler, sondern auch als Volks- erzieher stellte, wurde schon erwähnt, und noch Theokrit feiert ihn als Schöpfer der Komödie und dankt ihm zugleich für den reichen Schatz seiner Spruchweisheit<sup>59</sup>.

Fr. 266 (Allmacht der Gottheit, *ἐπὶ πάντας*) nicht in die Anschauung des Dichters zu passen und deutlich zu pythagoreisieren: s. oben S. 120. Auch die Kontroverse über den höheren Wert der Naturanlage oder der Erziehung (Fr. 279. 284) gehört erst der Sophistenzeit an: Antiphon Fr. 60. Krit. Fr. 9. Demokrit Fr. 242.

<sup>58</sup> Epich. Fr. 253. 140. 270. 271.

<sup>59</sup> Platon s. oben S. 128. Theokrit, Epigr. 17.

in: VOM MYTHOS ZUM  
LOGOS CH. 4