

Heraklit und Sophron in Platonischen Citaten.

(Eine Erklärung von Gorgias p. 492 E — 494 B.)

Zu den schwierigeren Stellen im Gorgias Plato's gehört der kleine Abschnitt p. 492 E — 494 B. Nicht wegen der übergrossen Dunkelheit seiner Dialectik, aber wohl wegen der Anspielungen auf gewisse Italiotische Autoritäten, deren Deutung zwar oft von der philologischen Erklärung versucht, aber bisher, wie mir scheint, noch nicht endgültig gegeben worden ist.

Der Zusammenhang, in welchen der Abschnitt verflochten ist, ist folgender. Nach den Vorerörterungen mit Gorgias und Polos beginnt p. 481 B der dritte Theil, in welchem die eigentliche Frage, ob das Leben eines Philosophen oder eines politisch thätigen Mannes wie des Redners den Vorzug verdiene, zwischen Kallikles und Sokrates bis in die letzten Gründe zurück und bis zu den letzten Consequenzen hinab untersucht werden soll. Kallikles, das Muster eines attischen Strebers und Clubredners, wie sie gegen das Ende des unglücklichen Peloponnesischen Kriegs¹ die Seele des zum

¹ Ich halte nämlich daran fest, dass der Dialog im Jahre 405 spielt. Die Apologie ist doch wohl früher als der Gorgias veröffentlicht worden. In diesem Falle musste jeder Leser, der nun auch den Gorgias las, durch die Stelle p. 473 E sich auf die in der Apologie erzählte Geschichte vom Vorsitz des Sokrates beim Arginusenprocess (406) zurückgewiesen fühlen. Wenn nun Plato trotzdem beabsichtigte, die Zeit des Gesprächs zwischen die Jahre 427—413 zu verlegen, so konnte er unmöglich ein so bestimmtes Wort wie *πέρυσσι* 'im vorigen Jahr' gebrauchen. Auch die Citate aus der nicht lange vor 406 zuerst gegebenen Antiope, das breit entfaltete Beispiel des Archelaos, der erst seit 414 (vergl. Ritschl Opusc. I, 423) den Makedonischen Thron usurpirt hatte und zu dem attische Berühmtheiten wie Agathon und Euripides erst seit 410 (vergl. ib. p. 428 u. 430) sich drängten, endlich die Andeutung einer politischen Bedeutsamkeit des Alkibiades p. 519 A sind

Manne heranwachsenden Plato mit Ekel und Entrüstung erfüllten, wirft dem Sokrates vor, er habe absichtlich die beiden Sophisten irre geführt, indem er zwischen dem natürlichen und gesetzlichen Ansprüche, dem *φύσει* und dem *νόμῳ δίκαιον*, nicht den gehörigen Unterschied machte. Der bessere Mann sei in seinem natürlichen Rechte, wenn er den Geringeren übervorteile, und sei mit seiner kraftvollen Entschiedenheit und seiner Selbstbehauptung jedem Angriffe gegenüber das Ideal der Menschheit, nicht der schwächliche und verlegene Philosoph, der im Winkel flüstere und jeden Schimpf und Streich auf sich sitzen lasse. Sokrates, erfreut einmal einen Vertreter dieser Lebensanschauung vor sich zu haben, welcher ausser der geistigen Begabung auch die für einen solchen nöthige Rücksichtslosigkeit und dabei doch auch einige Gutmüthigkeit besitze, fragt darauf, ob das Recht des Bessern etwa das Recht des Stärkeren sei. Wäre dies, so müsste der gesetzlich kundgegebene Wille der Mehrzahl auch immer das natürliche Recht für sich haben, weil die Mehrzahl mehr Stärke besitzt als der Einzelne. Sind aber unter den Besseren die Klügeren zu verstehen, so frage es sich, wenn die Klügern etwa kunstverständige Fachleute sein sollen, worin ihr Vortheil vor den Laien zu suchen sei. Denn der ge-

dem Jahre 405 günstiger. Es bleibt also — da die Erwähnung des Polygnot und Zeuxis p. 448 B und 453 C sowie des Kinesias p. 501 E die Entscheidung kaum fördert — nur Zweierlei übrig, was auf eine frühere Zeit deutet. Es soll p. 472 A vorausgesetzt sein, dass Nikias, welcher 413 starb, noch lebe. Aber es ist nur von seinen Dreifüssen die Rede, welche er in's Dionysion stiftete, ferner von einem Weihgeschenk eines andern Feldherrn, des Aristokrates, endlich von den noch lebenden Verwandten des Perikles, welche alle als stumme oder lebendige Zeugen aufgerufen werden könnten gegen den Verächter des staatsmännischen Ruhmes. Und das zweite ist jenes schon von Athenaeus V p. 217 d aufgestochne *νεωστὶ* in p. 503 C. Als ob für Einen, der im Jahr 405 sprach, Perikles nicht 'jüngst' verstorben gewesen wäre nämlich gegenüber einem Miltiades, Themistokles und Kimon. Denn dass *νεωστὶ* nicht wie das lateinische nuper auch Jahre umfassen könne, ist eine leere Behauptung, welche nun nicht einmal mehr der Thesaurus Steph. s. v. (ed. Dind.) vertheidigt. Auf p. 523 B des nämlichen Dialogs, wo Zeus dem Kronos die Herrschaft *νεωστὶ* genommen haben soll, haben schon Andere verwiesen. Aber auch Kratylus p. 409 A heisst es, Anaxagoras habe einen Ausspruch *νεωστὶ* gethan, und Anaxagoras starb spätestens im Jahr 428, während der Dialog den Tod des Protagoras voraussetzt (p. 386 C und 391 C), also jedenfalls nach 415 wo nicht gar nach 411 spielt.

schickteste Weber habe doch deshalb keinen Anspruch auf den grössten und schönsten Rock. Kallikles erläutert sich also dahin, dass er keinen solchen banausischen Verstand meine, sondern den politischen Verstand und Muth. Solche Männer, die diesen besässen, seien von der Natur zu Herrschern berufen und es sei ihr Recht, vor den Beherrschten einen Vortheil voraus zu haben. Aber, wirft Sokrates ein, wenn Verstand und Vortheil so zusammenhängen, so frage ich abermals: worin soll wohl der Vortheil bestehen, sowohl über die Andern im Hinblick auf jene Beispiele von den Handwerkern, bei denen die Schwierigkeit ja auch in der nähern Definition des verlangten Vortheils lag, besonders aber über sich selbst. Denn wenn der Verständige, wie billig, auch sich selbst beherrschen soll, muss er doch auch consequentermassen den natürlichen Anspruch auf einen Vortheil über sich selbst erhalten¹.

¹ Wenn dieser Gedankengang richtig ist, so ergibt sich von hier aus auch die Emendation der verdorbenen Stelle p. 491 D: *ΚΑΛ. Ἄλλ' εἴρηκά γε ἔγωγε τοὺς φρονίμους εἰς τὰ τῆς πόλεως πράγματα καὶ ἀνδρείους. τοὺτους γὰρ προσήκει τῶν πόλεων ἄρχειν, καὶ τὸ δίκαιον τοῦτ' ἔστι, πλέον ἔχειν τοὺτους τῶν ἄλλων, τοὺς ἄρχοντας τῶν ἀρχομένων. ΣΩ. Τί δὲ αὐτῶν, ὃ ἐταῖρε; ἢ τί ἄρχοντας ἢ ἀρχομένους ΚΑΛ. Πῶς λέγεις. So die Vulgata hinsichtlich der Worte des Sokrates. Die Codices (vergl. die discrepantia lectionum bei Bekker comment. crit. I p. 190, bei Hermann vol. III p. XVIII und Stallbaum in der kritischen Anm. z. d. St.) helfen nichts, da die Verderbniss schon sehr alt ist, wie aus dem Scholion hervorgeht: *τί ἢ τί] ὁ Καλλικλῆς συνεῖς τούτων οὐδέν, ὑπολαβὼν δὲ διαφρασίην τινα περιέχειν τὴν ἐρώτησιν τοῦ Σωκράτους, ἀεὶ οὐ σωφῶς αὐτὸ εἰπεῖν, τί ποτέστιν ἐκότερον ὧν ἀντιδιαφρεῖν βούλεται. διόπερ φησὶ· τί ἢ τί;* wonach dem Kallikles ein Stück der Rede des Sokrates zugetheilt werden müsste, ohne dass man doch sieht, was eigentlich der Scholiast gelesen hat. Besser hilft Olympiodor in seinem Commentar zu Gorgias z. d. St.: *τί δὲ αὐτῶν, ὃ ἐταῖρε; ἐπειδὴ . . . ἄλλως μὲν Σωκράτης τὸ φρόνιμον καὶ ἀνδρείον ἐνοεῖ καὶ τὸ πλέον ἔχειν, ἄλλως δὲ ὁ Καλλικλῆς. θέλει ὁ Σωκράτης ἀγαγεῖν αὐτὸν ἐπὶ τὴν ἐτέραν ἀρετήν, τὴν σωφροσύνην φημί. εἶτα . . . οὐκ εὐθέως ἄρχεται ἀπ' αὐτῆς, ἀλλὰ πρότερον λέγει αὐτῷ, ὅτι τὸν ἀρχοντα τίνας δεῖ πρότερον; ἑαυτοῦ ἄρχειν ἢ οὐ; καὶ πάλιν οὐ νοεῖ. εἶτα πάλιν ἐρωτᾷ.* Hieraus sieht man, dass das αὐτῶν im Anfang, wofür der cod. Clark. und Vat. und danach Stallbaum, Hermann, Deuschle-Cron αὐτῶν bieten, geschützt ist und dass wirklich die Worte durch eine Frage des Kallikles zu unterbrechen sind. Ich lese also: ΣΩ. τί δὲ αὐτῶν, ὃ ἐταῖρε; (scil. τί πλέον ἔχειν τοὺς ἀρχοντας τῶν ἀρχομένων = αὐτῶν) ΚΑΛ. τί; ΣΩ. ἢ τί (scil. πλέον ἔχειν) αὐτῶν ἄρχοντας ἢ ἀρχομένους; ΚΑΛ. πῶς λέγεις; Es handelte sich schon vorher darum, worin der Vortheil der φρονιμώτεροι bestehen solle vrgl. p. 490 C und 491 A: *οὐκοῦν σὺ ἐρεῖς περὶ τίνας ὁ κρείττων**

Kann man sich aber bei einem Vortheile über sich selbst etwas denken? — Man sieht, Sokrates macht einen geheimen Schluss gemäss seiner bekannten Lehre, dass die Tugend Wissen sei und jedes Wissen auch Tugend und zwar die ganze Tugend mit sich führe. Wer *φρόνιμος* ist, muss auch tugendhaft sein. Der Tugendhafte beherrscht sich selbst. Man nennt aber diesen Theil der Tugend, sich selbst zu beherrschen, Mässigkeit, *σωφροσύνη*. Wenn folglich die Ansicht des Kallikles vom natürlichen Rechte der *φρονημώτεροι* eine mit der *σωφροσύνη* verbundene *φρόνησις* meint, so würde sich daraus kein Anspruch auf unmässige Uebervortheilung Anderer ableiten lassen. Somit drängt Sokrates den Kallikles abermals zu einer nähern Erklärung, ob er unter seiner *φρόνησις* auch die *σωφροσύνη* begreife oder nicht. Darum, dass dies nicht der Fall ist, dreht sich also das Folgende. Kallikles verneint lebhaft, dass er bei seiner Definition im Entferntesten nur die *σωφροσύνη* im Auge gehabt habe; im Gegentheil der Anspruch der gescheidten Leute laufe darauf hinaus, ohne Rücksicht auf den ganzen Trödel conventioneller Sitten und Gesetze die Kraft, die sie in sich fühlten, zur Befriedigung ihrer Begierden und Leidenschaften auf Kosten der Nebenmenschen zu gebrauchen. Und je stärker die Leidenschaft brause, um so besser. Glück und Tugend liege nur im ungezügelten Genusse.

Hierauf beginnt der genannte Abschnitt.

Sokrates erwähnt die Ansicht, dass das Glück vielmehr in Bedürfnisslosigkeit bestehe, und deutet an, der höhnsche Einwand des Kallikles, das sei das Glück des Todten und des Steines, sei am Ende gar kein Einwand. Denn wer bürge dafür, dass wir

τε καὶ φρονημώτερος πλέον ἔχων, δικαίως πλεονεκτεῖ; Denselben Einwurf und deshalb mit starker Breviloquenz macht nun Sokrates bei der verbesserten Definition. 'Die politisch einsichtigen Leute, sagt Kallikles, herrschen gebührendermassen über den Staat und es ist ganz gerecht, dass diese etwas vor den Andern, die Herrscher vor den Beherrschten, voraus haben.' — Sokr.: 'Was vor ihnen voraus haben, Freund?' — Kall.: 'Was?!' — Sokr.: 'Oder was voraus, wenn sie gar Herrscher und Beherrschte in einer Person sind?' — Das heisst: Bei der Selbstbeherrschung ist gar kein Gegenstand des *πλέον ἔχειν*, des Uebervortheilens denkbar; und die Herrschaft über Andere darf auch nicht zum Vortheil des Herrschenden, sondern nur des Beherrschten geübt werden, ein Grundsatz, der für Plato nicht weiter belegt zu werden braucht. — Wie die vorhandenen Lesarten aus dem *αὐτῶν* uud *αὐτῶν* und dem wiederkehrenden *τί* sich bilden konnten, ist so leicht ersichtlich.

nicht in der That Todte sind und sich also für uns jenes Todten-
glück wirklich eignet: οὐ γάρ τοι θαναμάζομι' ἄν, εἰ Εὐρυπίδης ἀληθῆ
ἐν τοῖσδε λέγει λέγων·

τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἔστι κατθανεῖν,

τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν;

καὶ ἡμεῖς τῷ ὄντι ἴσως τέθναμεν. ὅπερ ἤδη του ἔγωγε καὶ ἤκουσα
τῶν σοφῶν, ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν, καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν
σημα, τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο, ἐν ᾧ αἱ ἐπιθυμίαι εἰσὶ, τυγχάνει ὄν ὅλον
ἀμείβεσθαι¹ καὶ μεταπίπτειν ἄνω κάτω. καὶ τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν
κοιμῶς ἀνῆρ, ἴσως Σικελός² τις ἢ Ἰταλικός, παράγων τῷ ὀνόματι διὰ
τὸ πιθανόν τε καὶ πισυκὸν ἀνόμασε Πίθον, τοὺς δὲ ἀνοήτους ἀμύητους·
τῶν δ' ἀμύητων τοῦτο τῆς ψυχῆς, οὗ αἱ ἐπιθυμίαι εἰσὶ, τὸ ἀκόλαστον
αὐτοῦ καὶ οὐ στεγανόν, ὡς τετριμμένος εἶη Πίθος, διὰ τὴν ἀπληστίαν
ἀπεικίας. τοῦναντίον δὴ οὗτος σοί, ᾧ Καλλίκλεις, ἐνδεικνυται, ὡς
τῶν ἐν Ἄιδου — τὸ ἀειδὲς δὴ λέγων — οὗτοι ἀθλιώτατοι ἔν εἶεν
οἱ ἀμύητοι, καὶ φοροῦεν εἰς τὸν τετριμμένον Πίθον ὕδωρ ἕτερον τοιοῦτον
τετριμμένῳ κοσκίνῳ· τὸ δὲ κόσκινον ἄρα λέγει, ὡς ἔφη ὁ πρὸς ἐμὲ λέ-
γων, τὴν ψυχὴν εἶναι· τὴν δὲ ψυχὴν κοσκίνῳ ἀπέικασε τὴν τῶν
ἀνοήτων ὡς τετριμμένην, ἅτε οὐ δυναμένην στέγειν δι' ἀπιστίαν τε καὶ
λήθην. ταῦτ' ἐπεικῶς μὲν ἔστιν ὑπό τι ἄποια, δηλοῖ μὴν, ὃ ἐγὼ βού-
λομαι σοὶ ἐνδειξάμενος, εἴαν πως οἶός τε ᾧ, πείσαι³, μεταθέσθαι ἀντὶ
τοῦ ἀπλήστως καὶ ἀκολάστως ἔχοντος βίου τὸν κοιμῶς καὶ τοῖς ἀεὶ
παροῦσιν ἰκανῶς καὶ ἔξαρκούντως ἔχοντα βίον ἐλέσθαι. ἀλλὰ πότερον
πέθω τί σε καὶ μετατίθεται εὐδαιμονεστεροὺς εἶναι τοὺς κοιμῶς τῶν
ἀκολάστων, ἢ οὐδ' ἂν ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα μυθολογῶ, οὐδὲν τι μάλ-
λον μεταθήσει;

ΚΑΛ. Τοῦτ' ἀληθέστερον εἴρηκας, ᾧ Σώκρατες.

ΣΩ. φέρε δὴ ἄλλην σοὶ εἰκόνα λέγω ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου
τῆ νῦν. σκόπει γὰρ, εἰ τοιόνδε λέγεις περὶ τοῦ βίου ἑκατέρου τοῦ τε
σώφρονος καὶ τοῦ ἀκολάστου, ὅσον εἰ δυοῖν ἀνδροῖν ἑκατέρῳ Πίθω

¹ So nämlich glaube ich statt ἀναπέθεσθαι lesen zu müssen. Denn selbst wenn man den Sinn Stallbaums: modo sic modo aliter persuaderi hineinlegen dürfte, bliebe doch der Ausdruck, der offenbar eine Metapher verlangt, unleidlich matt und kahl. Ἀμείβεσθαι, im Sinne der Ortsveränderung wie μεταπίπτειν, hat schon bei Homer ψυχὴ zum Subjecte, Il. 9, 409: ψυχὴ—ἀμείβεται ἔρκος ὀδόντων. Ausserdem weist, wie sich zeigen wird, das ἄνω κάτω μεταπίπτειν auf Heraklit, bei dem ἀμοιβή, ἀμείβεσθαι fast ein stehender Terminus war.

² Nicht Σικελικός, vergl. Ast, Adnot. in Gorg. t. XI p. 312.

³ Koraes: πείσαι σε; Wohl unnöthig wegen des vorhergehenden σοί.

πολλοὶ εἶεν, καὶ τῶ μὲν ἑτέρῳ ὕγιεις καὶ πλήρεις, ὁ μὲν οἴνου, ὁ δὲ μέλιτος, ὁ δὲ γάλακτος καὶ ἄλλοι πολλοὶ πολλῶν, νόματα δὲ σπάνια καὶ χαλεπὰ ἐκάστου τούτων εἴη καὶ μετὰ πολλῶν πόνων καὶ χαλεπῶν ἐκποριζόμενα; ὁ μὲν οὖν ἕτερος πληρωσάμενος μήτ' ἐποχετεύει μήτε τι φροντίζει, ἀλλ' ἕνεκα τούτων ἡσυχίαν ἔχει· τῶ δ' ἑτέρῳ τὰ μὲν νόματα, ὡσπερ καὶ ἐκείνῳ, δυνατὰ μὲν πορίζεσθαι, χαλεπὰ δὲ, τὰ δ' ἀγγεῖα τετριμμένα καὶ σαθρὰ, καὶ ἀναγκάζοιτο αἰεὶ καὶ νύκτι καὶ ἡμέραν πιμπλάναι αὐτὰ, ἣ τὰς ἐσχάτας λυποῖτο λύπας. ἄρα τοιούτου ἐκατέρῳ ὄντος τοῦ βίου, λέγεις τὸν τοῦ ἀκολάστου εὐδαιμονέστερον εἶναι ἢ τὸν τοῦ κοσμίου; πείθω τί σε ταῦτα λέγων συγχωρῆσαι τὸν κόσμιον βίον τοῦ ἀκολάστου ἀμείνω εἶναι, ἢ οὐ πείθω;

ΚΑΛ. Οὐ πείθεις, ὦ Σώκρατες. τῶ μὲν γὰρ πληρωσαμένῳ ἐκείνῳ οὐκέτ' ἔσαν ἡδονὴ οὐδεμία, ἀλλὰ τούτ' ἔστιν, ὃ νῦν δὴ ἐγὼ ἔλεγον, τὸ ὡσπερ λίθον ζῆν, ἐπειδὴν πληρώσῃ, μήτε χαίροντα ἔτι μήτε λυπούμενον. ἀλλ' ἐν τούτῳ ἔστι τὸ ἡδέως ζῆν, ἐν τῶ ὡς πλεῖστον ἐπιρρεῖν.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἀνάγκη γ', ἂν πολὺ ἐπιρρῆ, πολὺ καὶ τὸ ἀπίον εἶναι καὶ μεγάλ' ἄπτι τὰ τρήματα εἶναι ταῖς ἐκροαῖς;

ΚΑΛ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Χαράδριον πᾶσα αὖ σὺ βίον λέγεις, ἀλλ' οὐ νεκροῦ, οὐδὲ λίθου.

Von nun an beginnt der dialectische Beweis, während hier nur immer von einem *πείθειν*, einem Ueberreden durch Dichtercitate, Aussprüche weiser Männer, Gleichnisse und Fabeln die Rede war. Und zwar sind vier Citate zu unterscheiden: das erste aus dem Euripides, das zweite von einem nicht genannten Weisen (*τῶν σοφῶν τις*) herrührend, das dritte und vierte endlich aus einer Sicilischen oder Italiotischen Quelle und zwar aus ein und derselben Quelle (*εἰκόνα λέγω ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου τῆ νῦν*) entstammend.

1. Ueber das Citat aus dem Euripides habe ich nichts zu den Bemerkungen der Erklärer hinzuzufügen. Es stammt wahrscheinlich aus dem Polyidus und ist mit einer sehr ähnlichen Stelle des Phrixus (Stob. Floril. 120, 18) nicht zu verwechseln. Vergl. Wagner poet. tragic. graec. fragmenta II, p. 328 (Fr. 634) und p. 422 (Fr. 821); Nauck, tragicorum graec. fragm. p. 441 (Fr. 639) und p. 496 (Fr. 830).

2. Schwieriger ist die Frage, auf wen das Wortspiel *σῶμα σῆμα* und die Aeusserung über den Seelentheil, welcher Sitz der Begierden ist, zurückgehe. Zwar ein Philosoph muss es sein. Denn der Ausdruck *τις τῶν σοφῶν* gegenüber den vorangehenden Worten eines Dichters und dem nachfolgenden *τις μυθολογῶν κομψός*

*ἀνήρ*¹ fordert dazu auf, hier *σοφός* in einem strieteren Sinne zu nehmen. Aber welcher Philosoph ist gemeint? Oder soll man lieber sagen, welche Philosophen? Denn einige Ausleger scheinen nicht übel Lust zu haben, die einzelnen Stücke zu trennen und das eine diesem, das andre jenem Philosophen zuzuweisen. So Stallbaum, der zu der ersten Sentenz: *ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν* Berichte über Heraklit herbeizieht, bei *τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῶν σῆμα* an die Orphiker und den Pythagoreer Philolaos denkt, die folgenden Worte *τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο ἄνω κάτω* aber dem Plato selbst zuzutrauen scheint, obgleich das *δὲ* eng an das vorhergehende *μὲν* anschliesst und die Ausdrücke *μεταπίπτειν ἄνω κάτω* sowie das eventuell zu recipirende *ἀμειβεσθαι* deutlich genug die Terminologie eines andern Philosophen verrathen. Aber es wird wohl auch schwerlich mehr als die Verlegenheit um eine einheitliche Erklärung sein, welche diese Zerstückelung anrath. Plato selbst hat durch die Einzahl *ἡκοῦσά τοι* und durch die verbindenden Partikeln *καί, μὲν, δὲ* möglichst deutlich vor einer solchen gewarnt. Man kann also von dem Satz ausgehen, dass derjenige Philosoph, welchem eine der drei Sentenzen nachzuweisen ist, auch im Besitz der andern beiden bleiben muss. Da nun über die zweite — *σῶμα σῆμα* — die Berichte auseinander gehen, so wird man sich am besten zuerst über die erste und dritte einigen. In Bezug auf diese scheint es mir aber ganz klar, dass Heraklit der rechtmässige Herr ist. Denn die Fragmente Heraklits, um von Zeugnissen ganz abzusehen, z. B. das bei Hippolytus refut. haer. IX, 10 p. 446. 15²: *λέγει δὲ δημολογουμένως τὸ ἀθάνατον εἶναι θνητὸν καὶ τὸ θνητὸν ἀθάνατον διὰ τῶν ποιούτων λόγων· Ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι· ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες* und bei Clemens Al., Strom. III, 3 p. 520 Potter³: *τί δέ; οὐχὶ καὶ Ἡράκλειτος θάνατον τὴν γένεσιν καλεῖ* [die nun folgenden Worte *Πυθαγόρου δὲ καὶ* halte ich für ein Glossem] *τῷ ἐν Γοργία Σωκράτει ἐμφερῶς, ἐν οἷς φησὶ· θάνατός ἐστιν, ὀκόσα ἐγερθέντες*

¹ Böckh's Auslegung (Philolaos S. 183) als sei der *κομπὸς ἀνήρ* die eigentliche Quelle, jener *σοφῶν τις* aber nur der Berichterstatter über dieselbe an Sokrates, ist sehr künstlich und damit, dass die Aussprüche des *σοφῶν τις* alle aufgezählt werden, ehe mit einem *καὶ τοῦτο ἄρα* zu denen des *κομπὸς ἀνήρ* weitergegangen wird, nicht zu vereinen.

² Fragm. 60 in der von mir gemachten Sammlung: Heraklit von Ephesus im III. B. der Acta societ. philol. Lips. ed. F. Ritschl; vergl. J. Bernays, Die Heraklitischen Briefe S. 39.

³ Fragm. 95.

ὀρέομεν, ὀκύσα δὲ εὐδοντες, ὕπνος konnten wenigstens leicht, wie ja auch die begleitenden Worte der referirenden Schriftsteller beweisen, so verstanden werden, als lehre Heraklit, dass: *νῦν ἡμεῖς τέθναμεν*. Und jene Fragmente, worin derselbe behauptet, nach dem Tode erwarte uns Ruhe und Erquickung (Fragm. 71—72) statt der vom Volke befürchteten Uebel (Fragm. 69), so dass denn auch die Seelen instinctiv nach dem Hades verlangten (Fragm. 70), können ja auch aus dem Zusammenhang der Gesamttanschauung des Ephesiers herausgerissen die Meinung erregen, als pflichte derselbe jenen bei, welche das Leben im Leibe nur unter dem Gesichtspunkt des Uebels aufzufassen wissen, wovon er allerdings in Wahrheit so weit als möglich entfernt war. Denn im Grunde besagen jene Fragmente doch weiter nichts, als dass eine Seelenwanderung stattfindet, in Folge deren jedes Leben den Tod eines früher Lebenden voraussetzt, und dass ein Wechsel zwischen Tod und Leben wünschenswerth ist, woraus also nicht folgt, dass das Leben überhaupt, sondern nur dass ein nie endendes Leben auf Erden qualvoll wäre.

Dies führt auch sogleich weiter zur Erklärung der letzten Worte: *τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο, ἐν ᾧ ἐπιθυμία εἰσί, τυγχάνει ὃν οἶον ἀμείβεσθαι καὶ μεταπίπτειν ἄνω κάτω*. Heraklit lehrte, dass Alles eine in sich zurückkehrende Harmonie bilde, eine Einheit in der Vielheit der Theile oder Momente. Indem er nun den Makrokosmos und Mikrokosmos verglich, entdeckte er zunächst an der Seele einen doppelten Wechsel. Einmal findet die schon erwähnte Seelenwanderung statt, ein Wechsel zwischen dem Leben hier oben und dem Todeszustande drunten. Ein Vorgang, den er unter anderm so beschreibt (Fragm. 59, bei Plutarch consol. ad Apoll. c. 10): *τάδε μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κακείνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα*, oder so (Fragm. 72 S. 192, bei Plotin, Enn. IV, 8 vol. I p. 60 Kirchh.): *ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος—ἀμοιβᾶς τε ἀναγκαίας παθέμενος ἐκ τῶν ἐναντιῶν ὁδὸν τε ἄνω καὶ κάτω εἰπὼν καὶ μεταβάλλον ἀναπαύεται*, vergl. Aeneas Gaz. p. 5 Boisson.: *Ἡράκλειτος διαδοχὴν ἀναγκαίαν παθέμενος ἄνω καὶ κάτω τῆς ψυχῆς τὴν πορείαν ἔφη γίνεσθαι*. Schon hierdurch sind also die Platonischen Ausdrücke *μεταπίπτειν ἄνω κάτω* und *ἀμείβεσθαι* belegt. Aber die Seele und die göttlichen Gestirnwesen sind zugleich noch einem anderen Process unterworfen, welcher, wie es scheint, ebenso beschrieben wurde. Wie nämlich im Grossen das Universum wechselt zwischen dem reinen Feuerzustand und einer geordneten Welt — *πυρὸς ἀμοιβῆ τὰ πάντα* (Laertius Diogenes IX, 8), *πυρὸς ἀνταμείβεσθαι πάντα*

ganz Heraklitisch ¹ als in fortwährender Umwandlung begiffen dargestellt und Philebus p. 43 wird die auf der Lehre des Protagoras und also des Heraklit beruhende Ansicht der Cyrenaiker mit den Worten besprochen: *αἰ μεταβολαὶ κάτω τε καὶ ἄνω γιγνόμεναι λύπας τε καὶ ἡδονὰς ἀπεργάζονται*, nachdem ausdrücklich vorher auf den Leib (*μὴ κινουμένου τοῦ σώματος . . . οὐτε ἡδονὴ γίγνεται ἄν*) der Heraklitische Satz *ἀεὶ ὅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ* angewendet war. Das würde also ganz mit unserer Stelle stimmen, in welcher doch von einem Leben abgerathen werden soll, welches sein Ziel in der Pflege des begehrliehen Seelentheils hat, des Theils, der nur im ewig wechselnden Leibe seine Basis hat. — Ebensogut lässt sich aber auch an das specielle Organ der Begierden, nämlich den Bauch, denken. Denn dieser wird im Tim. p. 69 D sq. als der Sitz des niedersten Seelentheils erklärt und auf ihn gehen die Beschreibungen p. 43, dass durch die zu- und wegfluthende Nahrung die Seele ganz in Unordnung gerathe, der vernünftige Theil ausser Function gesetzt werde und das Geschöpf nach allen drei Dimensionen herumgeworfen werde. Man würde es nicht unplatonisch nennen können, wenn gerade der Bauch, die 'Krippe', die Quelle der Nahrung, der Ausgang des Stoffwechsels als das hingestellt würde, was wegen seiner Unbeständigkeit am wenigsten einen Kultus verdient. Dass diese Stellung des Bauches aber auch heraklitisch sei, glaube ich Heraklit S. 107 sq. wahrscheinlich gemacht zu haben. — Endlich wer wegen des Genitivs *τῆς ψυχῆς τοῦτο* den Leib nicht ohne Weiteres herbeiziehen will, kann auch sofort an das *εἶδος ἐπιθυμητικόν* der Seele denken ². Denn die Begierde hat die *ἡδονή* zum Correlat. Diese aber bestand nach Heraklit gerade in dem Uebergange von einem Zustande in den andern, also in einem *ἀμείβεσθαι, μεταπίπτειν*, vergl. Fragm. 84: 'Krankheit pflegt erst die Gesundheit zur Lust (*ἡδύ*) zu machen, so auch der Hunger die Sättigung, die Ermüdung die Ruhe'. Also — könnte Sokrates andeuten — wenn der Ephesische Weise Recht hat, dass der Seelentheil, in welchem die Begierden wohnen, fortwährend mit seinem

Nur der Phädrus kennt einen begierigen Seelentheil auch schon vor dem Leben im Leibe. Aber wenn dieser Dialog nicht sehr früh geschrieben ist, so dass Plato in diesem Stücke später eben seine Meinung änderte, so entschuldigt die Freiheit und die Anlage des Mythos, welcher die Aeussierung enthält, hinreichend diese Abweichung.

¹ Vergl. 'Heraklit' S. 113.

² So Heindorf z. d. St.

Objecte sich ändert, wer wird gerade diesen Theil mehr ehren als die beständige Vernunft?

Somit würde der erste und dritte Ausspruch des zweiten Citats gut auf Heraklit passen. Nach der aufgestellten Regel müsste ihm dann aber auch das Wortspiel *σῶμα—σῆμα* gehören, welches bisher mit grosser Sicherheit dem orphisch-pythagoreischen Kreise zugeschrieben worden ist. So schon im Alterthume Clemens Al., Strom. III p. 518 Pott. ¹: ἄξιον δὲ καὶ τῆς Φιλολάου λέξεως μνημονεῦσαι. λέγει γὰρ ὁ Πυθαγόρειος ὧδε· ‘μαρτυροῦνται δὲ καὶ οἱ παλαῖοι θεολόγοι τε καὶ μάντιες ὡς διὰ τινος τιμωρίας ἃ ψυχὰ τῶ σῶματι συνέξενκται καὶ καθάπερ ἐν σῶματι τούτῳ τέθνηται.’ Freilich schon Heindorf (zu Gorg. S. 157) meinte zu diesem Citate des Kirchenvaters, welcher sonst nie den Philolaos erwähnt: quae tamen quis putet ab antiquo illo Philolao profecta? Und in der That klingen doch Berufungen auf ‘alte Theologen und Seher’ eher neupythagoreisch als der Schreibweise eines Pythagoreers aus der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts angemessen. Denn wenn Böckh (Philol. S. 181) dagegen bemerkt, Philolaos sei ohnehin so alt nicht, so könnte man dies wohl gelten lassen, wenn hier von einer stillschweigenden Benutzung eines alten Seherspruches die Rede wäre; aber eine so breitmoderne Citationsweise —? Um diese verdächtig zu finden, braucht man wirklich noch keine Hyperkritik zu üben! Gleichwohl hat die Autorität Böckh's, welcher hier sogar schon die thrakisch-orphischen Zusammenhänge E. Gerhard's ² anticipt, die unmassgebliche Anführung des Clemens bisher über Wasser gehalten, und da sogar Lobeck, der Kenner und Spötter im Adyton der griechischen Mystik und der sonst nicht viel von thrakischen Alterthümern hält ³, das Dictum *σῶμα σῆμα* den Pythagoreern mit Berufung auf Clemens zusprach ⁴, so verstummte mit der Zeit jeder Zweifel an der Richtigkeit dieser Ansicht. In der That wäre auch nichts dagegen zu sagen trotz der problematischen Hülfe des Clemens, wenn es Böckh gelungen wäre, Plato sich selbst in dem von ihm gewollten Sinne erklären zu lassen. Er und auch Lobeck (l. c.) recurriren nämlich

¹ Vergl. Theodoret Gr. affect cur. V p. 544, welcher Clemens immer abschreibt. — Abgeschrieben hat auch Mullach Fragm. phil. II p. 7 das falsche Citat Böckhs: ‘Strom. III S. 433 (statt 186) A. Sylb.’

² Philol. S. 181, vgl. Gerhard, Ueber Orpheus und die Orphiker S. 10 sq.

³ Vergl. Aglaoph. p. 801.

⁴ Ib. p. 795.

für ihre Erklärung, dass hier an Orphiker und Pythagoreer zu denken sei, auf die Stelle *Krat.* p. 400 D, welche so lautet:

ΕΡΜ. Ἀλλὰ δὴ τὸ μετὰ τοῦτο πῶς φῶμεν ἔχειν; *ΣΩ.* Τὸ σῶμα λέγεις; *ΕΡΜ.* Ναί. *ΣΩ.* Πολλαχῆ μοι δοκεῖ τοῦτό γε· ἂν μὲν καὶ μικρόν τις παρακλίνῃ, καὶ πάνυ, καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι· καὶ διότι αὐτὸ τοῦτο σημαίνει ἂ ἂν σημαίνῃ ἢ ψυχῇ, καὶ ταύτῃ σῆμα ὀρθῶς καλεῖσθαι. δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θεῖσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς, ὧν δὴ ἔνεκα δίδωσι· τοῦτον δὲ περιβολὸν ἔχειν, ἕνα σώζῃται, δεσμοτηρίου εἰκόνα· εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὡπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἂν ἐκτίσῃ τὰ ὀφειλόμενα, τὸ σῶμα, καὶ οὐδὲν δεῖν παραίγειν οὐδὲ γράμμα. Hier findet nun Böckh (S. 180), dass Plato die Lehre, 'dass die Seele zur Strafe in dem Körper gefesselt sei, den Orphikern zuschreibe, und zwar mit der bestimmten Eigenthümlichkeit, dass diese den Leib das Grab der Seele nannten'. Es soll also an dieser ganzen Stelle nur von einer Ansicht und zwar der der Orphiker die Rede sein. Aber ist eine solche Interpretation möglich? Sokrates kündigt an, dass von *σῶμα* viele Etymologien denkbar seien. Und er unterscheidet deutlich drei, die er von Andern beibringen könne, nämlich zwei, welche von der 'geringen Umänderung' von *σῶμα* in *σῆμα* ausgingen, indem so *σῆμα* theils das Grab der Seele theils das Mittel ihrer Verständigung mit der Aussenwelt (*σημαίνειν*) bedeuten könne; und eine, welche *σῶμα* von *σώζειν* ableite und also daraus einen Schutzbehälter der Seele mache. Diese letztere stellt er durch ein *μέντοι* als die vermuthlich richtigere¹ Erklärung den beiden ersten Erklärungen gegenüber, und nur diese letztere schreibt er den Orphikern zu, die demnach unmöglich identisch sein können mit jenen *ανές*, den Vertretern des *σῶμα-σῆμα*. Wäre es ja doch auch schwer denkbar, dass in einem Orphischen Gedichte drei Erklärungen desselben Wortes gehäuft waren, während es sehr leicht geschehen konnte, dass einmal eine Etymologie eines bedeutsamen Wortes gewagt wurde². Auch stimmt diese Auffassung des Leibes als eines

¹ In der That stellte ja auch die neuere Etymologie *σῆμα*, *σῶμα*, *σῶμα* zusammen, vergl. Curtius, Grundz. I, 347 N. 570 der 1. Aufl., der jetzt allerdings Delbrücks (Zeitschr. f. vergl. Sprachf. XVII, 238) Zusammenstellung von *σῶμα* mit alts. *hamo* beipflichtet. Wenn demnach die Pythagoreer den Leib gern *σῆμα* nannten, so würde diese Bezeichnung sogar etymologisch mit *σῶμα* identisch sein.

² Eine Sammlung von Etymologien bei alten Dichtern gibt Lersch, Die Sprachphilosophie der Alten I, 11 sq.; vergl. 'Heraklit' S. 331.

schützenden Behälters bis auf die Zeit, wo die Seele ihre Strafe vom Todtenrichter erhält, damit dass das Bild eines Gefängnisses (*δεσμωτήριον*) sowohl hier als auch Phaedo p. 61: *ὁ μὲν ἐν ἀπορήτοις λεγόμενος λόγος, ὡς ἐν τῆν φρουρῶν*¹ *ἔσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν, μέγας τὲ τίς μοι φαίνεται διδῆν* zur Erklärung auftritt. Nur muss man das Gefängniß hier nicht als Strafanstalt² nach erfolgter Strafsentenz, sondern entweder als Untersuchungshaft oder besser als Haftlokal nach dem Richterspruch bis zur erfolgenden Strafe fassen, wie ja Sokrates damals selbst in einer solchen Haft sass, aus der ihn Kriton 'lösen' wollte. Es ist demnach, nach Plato wenigstens, schiefe, den Gedanken der Orphiker und Pythagorer so darzustellen, als befänden wir uns hier im Leibe wie in einem Kerker zur Strafe für einen präexistenten Sündenfall; sondern die Strafe erfolgt erst nach dem Tode also in der Zwischenzeit zwischen zwei irdischen Lebensläufen, wie dies ja auch die grossen Mythen im Phaedon, im Staate und, was hier besonders in Betracht kommt, am Schlusse des Gorgias selbst deutlich beweisen. Was freilich dem Gedanken, dass dieser Leib die Seele in Haft halte für den Tag des Gerichtes und dass deshalb ein eigenmächtiges Befreien daraus d. i. der Selbstmord nicht gestattet sei, für eine Räson beiwohnen soll, ist schwer zu sagen; denn der der Haft Entlaufende entrinnt ja doch der Strafe, sollen also auch die Selbstmörder der Strafe entlaufen? Das wäre doch ein seltsamer Grund, um den Selbstmord zu verbieten! Aber man braucht sich, scheint es, hier nicht mit Aufsuchung von Gründen zu quälen, denn: *σαφεὲς περὶ αὐτῶν οὐδενὸς πώποτε οὐδὲν ἀκήκου* gesteht ja Sokrates selbst höchst nachdrücklich (Phaedo p. 61 E). Genug, dass eben in einem Orphischen Gedichte, etwa den *κρατήρες*³, einmal der nicht unpoetische Gedanke vorkam, dass wir hier im Leibe wie in einer Haft der Vergeltung im Hades entgegenharren und deshalb auch der Leib *σῶμα* heisse, weil er die Seele bis dahin *σώζει*. Weit gefehlt also, dass unsere Stelle des Gorgias, was das *σῶμα σῆμα* betrifft, aus dem Kratylus

¹ Dass hier nicht der militärische Posten unter *φρουρά* zu verstehen ist, wie Cicero Cato 20. 73 (dagegen richtig Sömm. Scip. 3. 6; Tuscul. I, 30. 74) es fasst, scheint schon das *ἑαυτὸν λύειν* zu beweisen, was doch nicht 'sich selbst ablösen', sondern nur 'sich aus den Banden lösen, befreien' heissen kann.

² Vergl. die Stelle in den Heraklitischen Briefen (ep. V, 25): *τίχα καὶ ψυχὴ μαντεύεται ἀπόλυσιν ἑαυτῆς ἤδη ποιεῖ ἐκ τοῦ δεσμωτηρίου τούτου.*

³ Vergl. Lobeck Agl. I, 736.

eine authentische Interpretation im Sinne orphisch-pythagoreischer Mystik empfinde, bestätigt sich vielmehr daraus das gewonnene Resultat, dass die Orphiker hier nichts zu schaffen haben; und wenn man fragt, wer denn jene *πνές* seien, welche der Kratylus nennt, so wird man nun vielmehr nach Anleitung des Gorgias antworten können, es seien darunter die Herakliteer zu verstehen. Sokrates unterhält sich hier mit Hermogenes, und Kratylus, der Herakliteer, steht daneben. Das *πνές φασιν* war also wohl von einem Seitenblick auf Kratylus begleitet, den sich jeder Leser, welcher die 'Musen' Heraklits kannte, leicht beim Lesen dazu denken konnte. Für Heraklit aber sind die beiden Deutungen, welche die Aenderung in *σῆμα* ergibt, wie geschaffen. Zunächst liebte Heraklit überhaupt die Wortspiele und Assonanzen¹ und dann hatte er den dritten Theil seiner Schrift (den sog. *θεολογικός λόγος*), wie ich wahrscheinlich gemacht zu haben glaube, ausdrücklich für Etymologien bestimmt, weil er in den Namen der Dinge noch die uranfängliche richtige Erkenntniss von denselben niedergelegt wähnte. Zwei solche Etymologien, nämlich die von *Ζεὺς* = *ζῆν* und von *βίος* = dem Widerspiel von *βιός* (Fragm. 139 und 140) besitzen wir noch und es wäre sonach recht wohl möglich, dass jener 'theologische Abschnitt' auch zwei Deutungen von *σῶμα* = *σῆμα* enthielt². Und zwar lassen sich für beide Bedeutungen von *σῆμα*, welche der Kratylus erwähnt, analoge Gedanken bei Heraklit nachweisen. Zuerst für die auch im Gorgias aufgestellte, wonach *σῆμα* das 'Grab' der Seele bedeuten soll! Allerdings hat Schleiermacher³ Recht, dass Heraklit auf den Leib an sich keinen Makel werfen will. Gerade darin besteht ja der Unterschied zwischen Heraklit und etwa Plato, dass Jener alles sinn-

¹ Vergl. Lassalle, Die Philos. Herakleitos des Dunkeln II, 418: *ἔν νόω — ξυνοῦ, ἀληθές — μὴ λήθον, ἀνγή — αὐη, μύροι μείζονες — μείζονες μοίρας*. Ausserdem *διηνεκῶς — διαφέρονται* (Fr. 2), *ἀπειροσιν — πειρώμενοι, διηγεῖμαι διαίρων* (Fr. 3), *πολυμαθητή — κακοτεχνίη* (Fr. 22).

² Wenn Jemand doch Lust hätte, jene Stelle des Clemens, wonach schon Philolaos alte 'Theologen' für das *σῶμα-σῆμα* angeführt hätte, als zutreffend gelten zu lassen, so könnte damit auch der 'theologische' Abschnitt aus Heraklits Werke gemeint sein, welches Philolaos auch sonst benutzt zu haben scheint. Der Titel '*θεολογικός λόγος*' existirte allerdings zur Zeit des Philolaos wohl noch nicht; aber der Inhalt, welcher Spätere verleitet diesen Titel zu erfinden, konnte auch den Pythagoreer verleiten, Heraklit unter die *θεολόγοι* zu zählen.

³ 'Herakleitos' S. 473.

lich Natürliche ehrt und ihm seine Berechtigung zugesteht. 'Der Körper, der Sklave der Seele, hat Bürgerrecht neben der Seele', lautet ein Spruch von ihm¹. Aber abgesehen von der belebenden Seele ist eben doch der Leib gar nichts als ein werthloser Klumpen. 'Die Leichname sollte man eher wegwerfen als den Mist', sagt er ein andermal². Man kann es Suidas, welcher s. v. *Ἡράκλειτος* diese Sentenz anführt, kaum verdenken, dass er darin ein verächtliches Urtheil über den Leib überhaupt sieht. Und nimmt man hinzu, dass ja auch Plato den Heraklit an unserer Stelle unmittelbar vorher dahin commentirt: *ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν*, so ist es nicht im Geringsten unwahrscheinlich, dass Heraklit bei seiner Nonchalance im Etymologisiren einmal *σῶμα* — *σῆμα* (das Wortspiel ist schwer nachzuahmen, noch am ehesten im Mittelhochdeutschen: *âz*³ — *wâz*⁴) in diesem Sinne zusammenreimte. Und noch Heraklitischer wäre es, *σῶμα* in dem Sinne als *σῆμα* zu erklären: *διότι τούτω σημαίνει, ἃ ἂν σημαίνει ἢ ψυχῆ*. Denn der Leib ist das Organ der Seele (vergl. Suidas l. c.: *ὥς ἂν ὁ θεὸς ὄργανω κῆ σώματι χρῆσθαι ἐπιτάτῃ*); in dem sichtbaren Beginnen desselben verräth sich das unsichtbare Innere (Fragm. 99); er bietet sieben Weisen, durch welche die Seele etwas wahrnimmt (Fr. 117); seine Sinne sind die einzigen treuen Führer zur Erkenntniss (Fr. 8); wenn der Leib nicht die Meinung der Seele offen darlegt, so ist das ein Zeichen des sittlichen Verderbens (Fr. 122); mit den Lautzeichen der Sprache, welche das leibliche Organ hervorbringt, wird die Erkenntniss mitgetheilt und das Wesen der Dinge bezeichnet (Fr. 116, vergl. S. 330 sq.); die Vernunft beschwert es nicht mit ihren Dienern (*ὑπηρέταις* S. 256, d. i. entweder die Sinne oder die einen Entschluss ausführenden Organe) in einem Hause zu wohnen u. s. w. — so lauten die Aussprüche des Ephesiers selbst und die damit

¹ Vergl. 'Heraklit' S. 256.

² Fragm. 51. Ich habe hier auch schon den Spruch *σῶμα σῆμα* als Fragment 51 b beigefügt; allerdings nur in Klammern, weil ihn Böckh zu bestimmt für die Pythagoreer reclamirt hatte. Nunmehr würde ich ihn unbedenklich für Heraklitisch halten und ihn alsdann lieber im dritten Theile neben Fr. 139 und 140 als Fragm. 141 aufführen.

³ Wie in der Forts. der Weltchronik von Rudolf von Ems, Reg. 3, 21, 23: ir schoener lip, ir liehtez âs, und Frauenlob 432, 5: waz sol ein âs geprîset hôch, daz tôt ist. sider. Vergl. MHD. WB. v. Müller u. Zarncke s. v.

⁴ Im Sinn von 'Geruch' der Fäulniss, woher 'verwesen, Waasen'. Das griechische *ὄζειν* scheint damit verwandt.

verwandten Zeugnisse. Man sieht also leicht, wie nahe es ihm lag, einmal den Leib auch geradezu als das 'Zeichengebende' der Seele zu erklären.

3. Bis hierher haben sich also die Vermuthungen, welche auf die Pythagoreer zielten¹, nicht bestätigt, sondern die *Ἰάδεσ Μοῦσαι* (Sophist. p. 242 D) über die *Σικελικαί* die Oberhand gewonnen. Es fragt sich nun, ob nicht wenigstens die beiden folgenden Anführungen vom durchlöcherten Fasse, in welches mit einem durchlöcherten Siebe geschöpft wird, und von den beiden Männern, deren einer seine Gefässe gut im Stand hat, während die des andern vermorscht und rissig sind, den Pythagoreern zuzusprechen sind. In der That scheint hier auf den ersten Blick gar kein Zweifel möglich, denn das Ganze klingt beim ersten Hören ganz wie orphisch-pythagoreische Weisheit, die man sich *ἐν ἀπορρήτοις* zuflüsterte; sodann wird ja ausdrücklich gesagt, 'ein Sicilischer oder Italischer Mann' habe sie vorgetragen, was ja auf den Krotoniaten (resp. Tarentiner) Philolaos vorzüglich passt (Böckh S. 183)²; endlich rathen auch schon alte Scholien auf die Pythagoreer. Indessen, um gleich von diesen anzufangen, so stellt sich schon hier eine Differenz heraus. Böckh denkt an Philolaos aus Unteritalien und meint, 'der Sikelische werde ihm nur darum zugesellt, um wer eigentlich verstanden sei, wieder in's Dunkle zu ziehen' (S. 184). Der Scholiast dagegen scheint das *Ἰταλικός* als das Beiwerk zu betrachten. Er sagt (Bekker II p. 352): *Σικελικός δ' ἢ Ἰταλικός οἶον Ἐμπεδοκλήσ. Πυθαγόρειος δ' οὗτος ἦν, ὑπῆρχε δὲ Ἀκραγαντῖνος*³. *Ἀκράγας δὲ πόλις Σικελίας. — Σικελὸν δὲ ἢ Ἰταλικὸν φησιν, ἐπειδὴ πλησίον Σικελίας ὃ τε Κρότων καὶ τὸ Μεταπόντιον, αἱ πόλεις οὗ οἱ Πυθαγόρειοι διέτριβον, αἱ τῆς Ἰταλίας εἰσὶν* und zu den Worten *ἐκ τοῦ γυμνασίου τοῦ αὐτοῦ*: . . ἦν δὲ ἐκεῖνο μὲν τῶν Πυθαγορείων οἰκεῖον. Und auf seine Seite stellt sich mit grosser Entschiedenheit Stallbaum, während Ficinus⁴ die Auskunft trifft, Philolaos und Empedokles zusammen zu verstehen, Ast dagegen (XI p. 312) meint, Plato spasse nur und habe gar keinen fremden Autor im Sinn, endlich Groen van Prinsterer (Prosopographia Pla-

¹ Schon Routh, Platonis Euthyd. et Gorg. p. 450 bemerkt: bene ad haec notavit margo cod. Reg. *ἐκ τῶν Πυθαγορείων*, was dann auch alle übrigen Commentatoren zu billigen scheinen.

² Vergl. Sussemlil, Genet. Entwickl. d. Platon. Philos. I, 107 Anm. 173.

³ Ebenso Olympiodor z. d. St.

⁴ Vergl. Routh p. 451.

tonica p. 39) die Worte Ἰσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικός ganz aus dem Texte streichen möchte. Die drei letzten Vorschläge übergehe ich. Was aber den Empedokles anbetrifft, so scheint dieser in der That vor Philolaos wenigstens etwas voraus zu haben. Denn das 'Zugesellte' pflegt doch sonst an zweiter Stelle zu stehen. Es wird also das voranstehende Σικελός τις den grösseren Nachdruck verlangen, besonders da Ἰταλικός auch der allgemeinere Begriff ist, also nicht in der Weise erklärend hinzutreten kann wie der Name einer Provinz zu dem des Reiches. Ferner hätte es einen Sinn, den Sicilier Empedokles einen Italiker zu benennen, insofern damit angedeutet sein könnte, dass er sich zur 'italischen' Philosophie nämlich der pythagoreischen bekenne¹; aber inwiefern könnte sich Philolaos zu einer 'sikelischen' Schule rechnen? Endlich will zum Tenor der übrigen Philolaischen Fragmente, welche bis auf wenige mythologische Benennungen für astronomische und mathematische Begriffe sehr ruhig ohne Metaphern und Bilder dahinlaufen, das *μυθολογεῖν* offenbar weniger passen als zu der prächtigen, 'homerischen'² Vortragsweise des Empedokles, auf dessen Gedichte auch das Beiwort *κομψὸς ἀνήρ* immerhin noch besser als auf die schlichte Prosa des Philolaos eine Anwendung finden könnte. Kurz ein Sicilier, welcher zugleich Einflüsse vom Italischen Kontinent erfuhr, würde hier wirklich am besten entsprechen und Empedokles würde sonach die meiste Berücksichtigung verdienen, wenn eben kein Anderer sich findet, auf welchen die gegebene Beschreibung noch besser passt. Denn allerdings das ist nicht zu leugnen, dass auch für Empedokles Manches unbequem ist. Sieht man nämlich genauer die Stelle an und beachtet man die Art, wie Sokrates von

¹ Stallbaum z. d. St. — Der Einwand Susemihl's, l. c. S. 109: 'wo findet sich denn überhaupt beim Platon der Begriff einer italischen Philosophenschule?' ist wohl kaum durchschlagend. Denn so gut Plato bei gegebener Gelegenheit von 'Iadischen und Sikelischen Musen' spricht, konnte er auch einmal die ihm ja doch bekannten Pythagoreer als Italiker bezeichnen. Eine stehende Schulsprache bei Plato dürfte wohl noch nach keiner Seite hin nachzuweisen sein. — Was freilich Stallbaum hinzufügt, dass hier auch eine Spitze auf Gorgias, den Schüler des Empedokles, verborgen sei, scheint eine entbehrliche und etwas frostige Muthmassung.

² Arist. poet. 1 p. 1447 b 18. Auch in dem Dialoge *περὶ ποιητῶν* war Empedokles als *Ὀμηρικὸς καὶ δεινὸς περὶ τὴν φράσιν . . μεταφορικὸς τ' ὢν καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς περὶ ποιητικὴν ἐπιτεύγμασι χρώμενος* (Laert. Diog. VIII, 57) charakterisirt.

den erzählten Gleichnissen spricht, so verliert sich der mystische Ernst und Tiefsinn immer mehr, ohne den pythagoreische Mythen nun einmal undenkbar sind und die der pomphafte Empedokles gewiss möglichst zur Schau getragen hätte. *Μυθολογῶν πρὸς* heisst freilich der Unbekannte; aber beim *μυθολογεῖν* kann es auch sehr spasshaft und schalkhaft zugehen¹ und Plato gebraucht es nicht bloss von Mythen mit ernstem fast philosophischem Gehalte, sondern auch von jedem beliebigen 'Fabuliren' der Dichter: so Rep. II, 359 D beim Märchen vom Ring des Gyges, p. 376 D: *ὡσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές τε καὶ σχολὴν ἄγοντες* p. 379 A: *δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς*, p. 392 A: *ποιηταὶ καὶ λογοποιοὶ κακῶς λέγουσι . . . τὰ δ' ἐναντία τοῦτων προιτάξουσιν ἄδειν τε καὶ μυθολογεῖν*, vergl. Hipp. mai. 286 A: *χρῶνται (σοι) ὡσπερ ταῖς πρεσβύταισιν οἱ παῖδες πρὸς τὸ ἰδέεωσ μυθολογῆσαι*. Dass aber gerade hier jener *μυθολογῶν* kein besonders ernster Dichter sein soll, scheinen mir theils die scherzhaften Worte zu beweisen, womit Sokrates das erste Gleichniss begleitet p. 493 C: *ταῦτ' ἐπεικῶς μὲν ἔστιν ὑπο τι ἄτοπα* und *οὐδ' ἂν ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα μυθολογῶ, οὐδὲν τι μᾶλλον μεταθήσεις*, theils das Beiwort *κομψὸς ἀνὴρ*, welches dem Subject *μυθολογῶν* beigegeben ist. Heindorf² ist allerdings dem Scholion: *οὐ τὸν πιθανόν, ἀλλὰ τὸν τεχνικὸν ἢ σπουδαῖόν φησι* mit der Bemerkung zu Hülfe gekommen: *vox κομψὸς h. l. simpliciter et sine ironia adhibetur de philosopho, velut Pythagoreos appellat τὸν κομψὸν περὶ μουσικὴν καὶ ἀστρονομίαν* in Cratylo §. 49, Phileb. p. 53 C: *οὐκ ἀκηρόαμεν, ὡς αἰεὶ γένεσις ἔστιν, οὐσία δὲ οὐκ ἔστι τοπαράπαν ἡδονῆς; κομψοὶ γὰρ δὴ πανεσ αὐτὸ τοῦτον τὸν λόγον ἐπιχειροῦσι μὴνῆειν ἡμῖν*, Rep. VI p. 505 B: *ἀλλὰ μὴν καὶ τότε γε οἴσθαι, ὅτι τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθόν, τοῖς δὲ κομψοτέροις φρόνησις*. Aber schon der ganze Ton der Stelle und der Gegensatz gegen das vorhergehende *σοφῶν πρὸς* verräth deutlich die hier beigemengte Ironie und noch deutlicher tritt diese hervor dadurch, dass die Worte *κομψὸς ἀνὴρ ἴσως Σικελὸς πρὸς ἢ Ἰταλικὸς* gar nicht ganz freigewählt von Plato sind, sondern sich als ein Citat aus einem Gedichte Timokreon's, des Gegners des Themistokles, verrathen³, wo jedenfalls die Worte:

¹ Vergl. die von Ast im *Lexicon Platonicum* s. v. gesammelten Stellen.

² In der Note z. d. St.

³ So zuerst Buttmann, *Auct. animadv.* p. 488; vergl. Bergk, *Poet. lyr.* III, 1206 Fr. 6.

Σικελὸς κομψὸς ἀνήρ
ποτὶ τῶν ματέρ' ἔγρα

auf irgend ein sicilisches Witzwort zielten, also κομψὸς ganz sicher den Sinn von 'witzig, geistreich, fein' hatte. Wie konnte nun Plato seinen Lesern zumuthen, eine bekannte Stelle, bei der sie zu lachen gewohnt waren, mit ernsthafter Miene auf irgend welchen pythagoreischen oder empedokleischen schwermüthigen Tiefsinn anwenden zu hören? Und das erste Beispiel, welches nach der gewöhnlichen Auslegung von der Arbeit der Danaiden im Hades zu verstehen ist, liesse sich am Ende noch dem Empedokles zutrauen und etwa in dessen *Κάθαρμοί* unterbringen. Aber die zweite Geschichte von dem vielgeplagten Materialwaarenhändler —! Sie sieht doch so lustig aus, dass sie unmöglich in den 'Entsühnungen' jenes *μελαγχολικός* (Arist. Probl. I, 16 p. 953 a 12 u. 27) gestanden haben kann.

Um mit einem Worte meine Meinung zu sagen, ich glaube nicht, dass hier an philosophische Schriften zu denken ist, sondern ich rathe eher auf die Mimen des syrakusischen Dichters Sophron.

Zunächst würden auf diesen die von Plato zur Charakteristik seiner Quelle beigefügten Epitheta in jeder Weise passen. Er ist ein 'Sikuler'¹; 'etwas schnurriges Zeug' (*ὑπό α ἄσποα*) war in Fülle

¹ Suidas s. v. *Σώφρων Συρακούσιος*. — Als landsmännischen Dichter hat ihn denn auch Mongitor in seiner Bibliotheca Sicula (Panormi 1707) t. II p. 233—235 abgehandelt, wo auch die Ansichten der früheren Gelehrten wie Gyraldus, Casaubonus, Vossius, Mirabella, Bonani, Tan. Faber, Laur. Crassus mitgetheilt sind. Die Litteratur der folgenden Zeit, in welcher Valckenaer's adnotationes in Adoniasus Theocriti sive in eidyllium XV [in seiner Ausgabe des Theocrit Lugd. Bat. 1773 S. 188—416: die Erörterungen über Sophron S. 193—207] und Menagius zu Laertius Diog. III, 18 hervorragen, recapitulirt wieder Fabricius Bibl. gr. II, 493 Harl. Endlich aus der neuesten Zeit sind als Specialarbeiten zu nennen: Grysar de Sophrone mimographo [Colon. 1838], Witzschel Art. Sophron in Pauly's Realencycl. V, 1 p. 33 sq. [1848]; Heitz des mimes de Sophron [Doctordiss., Strassburg 1851]; Botzon, de Sophrone et Xenarcho mimographis [Schulprogr. von Lyck 1854]; Fuehr de mimis Graecorum [Doctordiss., Berlin 1860]; Sammlungen der Fragmente haben veranstaltet Bloomfield im class. Journ. IV p. 380—390, Ahrens de dialecto dorica p. 464—476, Botzon Sophroneorum mimorum reliquias conquisivit, disposuit, explanavit [Progr. des städt. Gymn. zu Marienburg 1867, welches durch die 'parsimonia huius oppidi patrum conscriptorum' zum eignen Leidwesen des Verfassers etwas knapp gerathen ist, aber dennoch die vollständigste und kritischste Bearbeitung der Fragmente bietet]. Ich citire nach Botzon.

bei ihm zu finden; er ist auch ganz gewiss ein *κομψός ἀνὴρ* im verlangten Sinne eines geistreichen, feinen und witzigen Schriftstellers. Denn die Fragmente und Zeugnisse bestätigen sämmtlich das Urtheil des geschmackvollen Demetrius de elocut. 128 [Rhett. gr. III, 290 Spengel], welcher innerhalb des eleganten Ausdrucks (*γλαφυρός λόγος*) zwei Arten der Anmuth unterscheidet, nämlich die den ernsteren Gattungen eigenthümliche und die leichtere und witzigere, als die Vertreter der letztern aber — also der *εὐτελεῖς καὶ κομικότεραι χάριτες σκώμμασιν εὐκινῶναι* — die Dialoge des Aristoteles¹, die Mimen des Sophron und die Reden des Lysias anführt. Und zwar soll es nach §. 156 [III, 297] bei Sophron hauptsächlich der Gebrauch sprüchwörtlicher Wendungen und Redensarten gewesen sein, welcher seinen kleinen 'Dramen' das Gepräge spöttisch-lustiger Urbanität (*οἱ τοιοῦτοι ἀσειῶμοι οὐδὲν διαφέρουσι σκωμμάτων οὐδὲ πρόρω γελοιοποιίας εἰσὶ*) verlieh. Also gerade das, was Timokreon in seinem Gedichte und folglich auch Plato unter *κομψός* verstanden zu haben scheint. Ferner *μυθολογῶν*, was vielleicht Jemand im Munde Plato's eher für einen Dichter in Versen als für einen Prosaisten wie Sophron passend finden könnte, rechtfertigt sich durch Rep. II, 380 C: *μήτ' ἐν μέτρῳ μήτε ἄνευ μέτρου μυθολογοῦντα*. Endlich *Ἰταλικός* könnte entweder als ein zu *Σικελός* hinzugefügter Allgemeinbegriff gelten: denn Legg. II, 659 C: *Σικελικός τε καὶ Ἰταλικός νόμος* zeigt, wie leicht sich die Begriffe 'italisch' und 'sicilisch' bei Plato zusammenfanden; oder es könnte auch als Andeutung gefasst werden, dass Sophron zu den 'Italern' d. i. den Pythagoreern zählte. Plato stellt gern die Dichter und Künstler als eine geheime Sophistenzunft hin, er führt philosophische Sätze ohne weiteres auf Homer und Hesiod zurück und Theaet. p. 152 E stellt er Epicharm und Homer neben Parmenides, Protagoras, Heraklit und Empedokles. Epicharm galt auch sonst als Pythagoreer. Nun war aber Sophron sehr beeinflusst von Epicharm². Es wäre also wohl möglich, dass auch Sophron mit in den pythagoreisch-italischen Kreis von Solchen

¹ Denn diese und nicht die noch vorhandenen rein wissenschaftlichen Schriften sind hier unter den *Ἀριστοτέλους χάριτες* zu verstehen, vergl. Heitz Die verlorenen Schriften des Aristoteles S. 161 (Bernays Die Dialoge des Arist. Einl. u. S. 137 und Oncken Die Staatslehre des Arist. S. 154 f. benutzen diese Stelle nicht, ob deshalb, weil sie die Conjectur *Ἀριστοφάνους*, welche Spengel endlich wieder beseitigt hat, abhilt?).

² Heitz des mimes S. 54.

gezählt wurde, welche mit der naiven allegorischen Auslegung der damaligen Zeit in seinen Mimen nicht bloss Scherze, sondern Andeutungen eines tiefern Sinnes, einer Moral finden wollten. Dass Plato eine solche geschraubte Auslegung des syrakusischen Lokalpatriotismus im Auge hat, scheint mir die ganze Art zu beweisen, wie er jede eigne Garantie durch ein: *ὡς ἔφη ὁ πρὸς ξμὲ λέγων* abwälzt. Mit Hülfe der Alles bewältigenden allegorischen Auslegung konnte ein fabulirender Mimendichter in der That leicht in einen mythisirenden 'italischen' Pythagoreer umgewandelt oder doch verkleidet werden ¹.

Es handelt sich also nach Erledigung dieser Prädicate nur darum, ob für Plato eine Bekanntschaft mit Sophron's Mimen nachweisbar ist und ob speciell die beiden hier mitgetheilten *εἰκόνες* zu dem passen, was wir über den Charakter der Sophronischen Muse wissen, ja ob vielleicht gar unsere Stelle über einige der geretteten Fragmente ein Licht zu verbreiten geeignet ist, welches nicht nur den nächsten Wortsinn derselben, sondern auch die ganzen Umrisse des Mimus, welchem sie entstammen, erhellen könnte. Diese zwei Punkte will ich im Folgenden durchgehen.

a) Plato's Bekanntschaft mit den Dichtungen Sophron's.

Plato, dessen Titel auf Unsterblichkeit wohl Viele eher in der künstlerischen Vollendung seiner Schriften als in seinen hypostasirten Ideen suchen werden, wusste trotz seines vornehmen Urtheils über die Schriftstellerei (Phaedrus p. 276) doch recht gut den Werth seiner Kunstform zu schätzen. Er hörte nicht auf seine Dialoge 'zu kämmen, zu kräuseln und immer wieder umzuflechten' ², bis ihn im 80. Jahr der Tod überraschte. Es ist nun interessant, die Muster, welche er zu diesem Zwecke studirte, zu verfolgen. Die Dialoge bezeugen seine Kenntniss der Redner und Rhätoren ³,

¹ In welcher Gesellschaft die Pythagoreer öft figuriren mussten, zeigt auch Io. Lydus de magistr. I, 41: *Πύθωνα καὶ Ἀσκήραν καὶ Βλέσον καὶ τοὺς ἄλλους τῶν Πυθαγόρων* . . . Denn die folgenden Worte: *ἴσμεν οὐ μικρῶν διδασμάτων ἐπὶ τῆς μεγάλης Ἑλλάδος γενέσθαι καθηγητάς* scheinen die Emendation *φλυακογράφων* st. *Πυθαγόρων* [-γορέων] nicht unbedingt nöthig zu machen.

² Dionysius Hal. de compos. verb. 25 p. 208 Reiske. Vergl. Hermann, Gesch. u. System d. Platon. Philos. S. 405.

³ Auffallend ist es, dass er die Geschichtschreiber so ignorirt. Weder Herodot noch Thukydides wird von ihm erwähnt, so dass nicht

der grossen epischen, lyrischen und tragischen Dichter ¹, ganz besonders aber auch der Lieblinge der komischen Muse. Das Letztere könnte auffallen. Denn wer so rigoros ist, in seinem Staate jede nachahmende Poesie zu verbieten, dürfte doch eigentlich an der carikirenden Nachahmung und ihren Leichtfertigkeiten am wenigsten Geschmack finden (vergl. Rep. III, 395 E). Aber es scheint, die herrschenden Philosophen dieses Staatsideals, denen so Vieles erlaubt war, was dem gewöhnlichen Manne als Sünde angerechnet wurde, hatten auch einen Dispens, um verderbliche Bücher, die auf dem Index standen, zu lesen. Jedenfalls hielt sich Plato selbst an seinen späteren Wahlspruch (Legg. VII p. 816 D): *ἄνευ γελοίων τὰ σπουδαῖα μαθεῖν οὐ δυνατόν!* Er las die Komödien und er las sie mit Vorliebe. Denn als seine bevorzugten Autoren werden gerade drei Vertreter der komischen Gattung genannt: Aristophanes und die beiden Sicilianer Epicharm und Sophron. Von Aristophanes sagt es Olympiodor in der sogleich anzuführenden Stelle, und wenn hier auch der Zug, dass in dem Sterbelager Platos sich ein Exemplar des Aristophanes vorfand, erdichtet sein sollte auf Grund der analogen Erzählung vom Exemplare des Sophron, so leuchtet doch die Bekanntschaft mit dem attischen Dichter so sehr aus den Dialogen selbst hervor, dass weitere Zeugnisse nicht nöthig sind ². Ueber die Bekanntschaft Plato's mit den Komödien Epicharms hatte ein gewisser Alkimos (derselbe, welcher Athen VII p. 322 a mit einer Schrift 'Σικελικά' citirt wird?) eine besondere Schrift von

recht ersichtlich ist, wie Dionys Hal. epist. ad Pomp. p. 762 sagen konnte: *τραφεῖς μὲν ἐν τοῖς Σωκρατικοῖς διαλόγοις ἰσχυροτάτοις οὔσι καὶ ἀκριβεστάτοις, οὐ μέντοι δ' ἐν αὐτοῖς ἀλλὰ τῆς Γοργίου καὶ Θουκυδίδου κατασκευῆς ἐρασθεῖς.* Nur weil Thuk. Schüler des G. war?

¹ Vergl. Groen van Prinsterer, *Platonica prosopographia* p. 7—35 und p. 155 sq. — Wenn Aristophanes in den Fröschen die Werthscala: Aeschylus, Sophokles, Euripides aufgestellt hat, so scheint die damalige Kunstkritik, wie wir sie in den bekanntesten Stellen der Republik Plato's und in der Poetik des Aristoteles finden, eher die umgekehrte Reihenfolge beobachtet zu haben. Euripides (Rep. VIII p. 568 A: *διαφέρων ἐν τραγωδίᾳ*) und Agathon, welche selbst die Künste der Rhetorik schon kannten und übten, treten in den Vordergrund gegen Aeschylus. Und Sophokles, dessen Oedipus Rex wenigstens bei Aristoteles als Musterdrama gilt (G. Hermann ad Arist. poet. XIII, 5 p. 147) wird von Plato, man weiss nicht ob zufällig oder absichtlich, gar nie genannt.

² Von andern attischen Komödien finden sich noch erwähnt die *Ἄγριοι* des Pherekrates (Protag. p. 327 D) und auf Eupolis scheint Phaedo p. 70 B und p. 91 C zu beziehen.

vier Büchern geschrieben, aus der uns Laertius Diogenes III, 9—17 kostbare mit Epicharmischen Fragmenten gespickte Auszüge erhalten hat. Da aber Alkimus dem Könige Amyntas, welchem sein Buch dedicirt war, beweisen wollte, nicht etwa, dass Plato hinsichtlich der Form von Epicharm gelernt habe, sondern dass er demselben seine ganze Ideenlehre verdanke, so könnte man leicht auf den Gedanken gerathen, er habe zu viel und deshalb gar nichts bewiesen, wenn nicht auch hier wieder die eignen Worte Plato's gerade im Gorgias p. 505 E: *ἵνα μοι τὸ τοῦ Ἐπιχάρμου γένημα, ἃ πρὸ τοῦ δύο ἀνδρες ἔλεγον, εἷς ὢν ἱκανὸς γένωμαι* und das hohe Lob Theaet. p. 152 E: *τῶν ποιητῶν οἱ ἄκροι τῆς ποιήσεως ἐκατέρως, κωμωδίας μὲν Ἐπιχάρμος, τραγωδίας δὲ Ὀμηρος* eine reichliche Bestätigung böten. Umgekehrt ist die Sache hinsichtlich Sophrons. Denn über diesen hat man bisher noch kein Selbstzeugniß Plato's aufgefunden, dagegen gibt es um so bestimmtere Zeugnisse Anderer. Dieselben sind folgende. Zunächst Valerius Maximus VIII, 7: altero ¹ etiam et octogesimo anno decedens sub capite Sophronis mimos habuisse fertur und Quintilian inst. I, 10, 17: Sophron . . . mimum quidem scriptor sed quem Plato adeo probavit, ut suppositos capiti libros eius, cum moreretur, habuisse credatur. Schwerlich haben die beiden Rhetoren Valerius und Quintilian ihre Nachricht aus der ersten oder überhaupt nur aus einer griechischen Quelle geschöpft ². Sondern die Vermuthung drängt sich auf, dass dieselbe ihnen auf irgend einem Wege aus dem Specialwerke des Apollodor über Sophron (Athen. VII, 281 e: *Ἀπολλόδωρος ὁ Ἀθηναῖος ἐν τῷ τρίτῳ περὶ Σώφρονος* vergl. III, 89 a und VII, 309 d; schol. Aristoph. Vesp. v. 523 = IV, 2 p. 469 Dind.: *ὁ δὲ Ἀπολλόδωρος . . . δεδήλωκεν ἐν τῇ δ' τῶν περὶ Σώφρονος*) zugeflossen ist, und Diogenes III, 18: *δοκεῖ δὲ Ἰλλάτων καὶ τὰ Σώφρονος τοῦ*

¹ So die jetzt recipirte Lesart statt quarto, womit bisher Valerius Maximus ganz vereinzelt da stand. — Wenn es sich übrigens bestättigt, was im Texte ausgeführt ist, dass die eigentliche Quelle für diese Zahl 82 Duris ist, so würde damit statt der schwachen Garantie des Valerius die Berechnung des Geburtsjahres Plato's auf 429 einen stattlichen Succurs erhalten durch einen Zeitgenossen beinahe des Hermodor, welcher hauptsächlich die Entscheidung für das Jahr 427 zu bewirken pflegt.

² Wenigstens von Valerius glaubt der Herausgeber Kempf in seinen Prolegg. p. 21—25 nicht, dass er griechische Geschichtschreiber viel als Quellen benutzt hat. Nur von Herodot und Timaeus dem Tauromenier hält er es für sicher.

μιμογράφου βιβλία ἡμελημένα πρῶτος εἰς Ἀθήνας διακομίσει καὶ ἠθοποιῆσαι πρὸς αὐτά· ἃ καὶ εὐρεθῆναι ὑπὸ τῆ κεφαλῇ αὐτοῦ könnte in diesem Glauben auf den ersten Blick bestärken. Denn der Zug, dass das Buch sich unter dem Kopfkissen des Todten fand, weist auf dieselbe Quelle, und da Diogenes den Apollodor so oft benutzt¹, so könnte dieser recht gut auch hier der letzte Gewährsmann sein. Allein andre Zeichen deuten nach einer andern Seite. Valerius Maximus scheint in seiner Quelle auch die Nachricht gelesen zu haben, dass Plato im 82. Jahre starb. Dies stimmt nicht mit Apollodor, welcher die Geburt Plato's in das Jahr 427 setzte und folglich, da der Tod Plato's allgemein nach 347 verlegt wurde, ein Alter von 80 Jahren angenommen haben muss. Und die beigegebenen Nachrichten bei Diogenes, dass Plato die Mimen Sophrons zuerst in Athen bekannt gemacht habe und sie als Muster in der Charakterschilderung gebraucht habe, legen vielmehr die Combination nahe mit Athen. XI, p. 504 b: καὶ ὁ τοὺς Μίμους δὲ πεποιχῶς, οὗς αἰεὶ διὰ χειρὸς ἔχειν Διοῦρις φησι τὸν σοφὸν Πλάτωνα. Hiernach hätte also Duris die erste hierhergehörige Nachricht gegeben und zwar jedenfalls in seinem Geschichtswerke über Agathokles von Syrakus, worin gemäss seinem Princip, dass man die Geschichte amüsant machen müsse², auch allerlei aus der Naturgeschichte, den Fabeln und den Merkwürdigkeiten von Sicilien, Italien und Libyen eingestreut war³. Und wie nahe gerade bei Gelegenheit des Agathokles eine Abschweifung zu dem Mimendichter war, beweist die Schilderung des Tyrannen bei Diodor. Sic. 20, 63: ὑπάρχων δὲ καὶ φῦσει γελωτοποιὸς καὶ μίμος οὐδ' ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἀπέιχετο τοῦ σκώπτειν τοὺς καθημένους καὶ τινας αὐτῶν εἰκάζειν, ὥστε τὸ πλῆθος πολλάκις εἰς γέλωτα ἐκτρέπεσθαι καθάπερ τινὰ τῶν ἠθολόγων ἢ θαυματοποιῶν θεωροῦντας. Athenaeus hat dieses Buch auch I p. 19 f im Auge und XII p. 542 a, XIII p. 605 d, XIV p. 628 d citirt

¹ Nur dass unter dem Ἀπολλόδωρος ὁ Ἀθηναῖος, dessen δογματικῶν συναγωγή von Diogenes VII, 7 citirt wird, nicht derselbe mit dem hier gemeinten Athener, dem Verfasser der Bibliothek, der Chronik, der Specialwerke über Epicharm und über Sophron gemeint ist. Vergl. H. Funk, De Apollodoro Atheniensi (1869) p. 6.

² Photius, Bibl. cod. 176 p. 121 a 41 Bekk.

³ Vergl. C. Mueller, Fragm. hist. gr. II, 468 b. Mueller hat deshalb auch geradezu die Stelle des Athenaeus unter die Fragmente des 'Agathokles' aufgenommen (Fr. 45). Aus unserer Untersuchung würde sich ergeben, dass auch die Stellen des Valerius Maximus, Quintilian, Diogenes, Tzetzes Aufnahme verdienen.

er es geradezu mit seinem Titel. Man wird also wohl nicht zu weit gehen, wenn man annimmt, dass auch Tzetzes, Chiliades v. 806—813:

ὠνεῖται (ὁ Πλάτων) καὶ τοὺς μίμους δέ, τὸ Σώφρονος βιβλίον,
 ἀνδρὸς σοφοῦ τῷ Σώφρονος, ὄντος Συρακουσίου.
 καὶ τοῦτο δὲ τῷ Πλάτῳ δίδωσιν (ὁ Δίων) ὡς ποθοῦντα ¹.
 ἀφ' οὐπερ ἐμιμήσατο γράφειν τοὺς διαλόγους,
 ὡς ἐν τοῖς Σίλλοις φαίνεται ὁ Τίμων διαγραφῶν.
 ὕμῳ καὶ οὕτω παρ' αὐτοῦ κατενηρηγετημένος
 τοῦ Δίῳνος, οὐπερ ἔφημεν, ὁ πάνσοφος ὁ Πλάτων
 οὐκ ἀναργύρους οὐδ' αὐτῷ ἐδίδου τοὺς σφροὺς λόγους (cf. v. 793)

schliesslich auf Duris zurückführt. Denn allerdings citirt hier Tzetzes, welcher sonst (ad Lycophr. 722 und 847 vgl. Ch. Müller l. c. fr. 42 u. 36) das Werk des Duris selbst anführt, hier die Sillen des Timon. Aber Timon, welcher in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts schrieb, kann schon recht gut das Werk des Duris (gegen 340—280) benutzt haben, und bei dem anecdotenhaften compilatorischen Charakter der Sillen ist es wahrscheinlich, dass er nicht überall eigenen Erkundigungen gefolgt ist, sondern aus allen den damals erschienenen Geschichtswerken die für seine Zwecke einer parodirenden Todtenschau aller Philosophen dienlichen Züge excerptirt hat.

Zieht man alles kurz zusammen, so hätte also Duris mitgetheilt, dass Plato die Mimen des Sophron von seinem Freunde Dio erhielt ², dieselben von nun an nicht aus der Hand liess und selbst noch auf seinem Todtenbette darin gelesen hatte.

¹ Vergl. chiliad. XI, sq.:

. εἶχε καὶ γὰρ ὁ Πλάτων
 καὶ τὴν τοῦ Φιλολάου δὲ βιβλίον Πυθαγορείου,
 ὁμοίως καὶ τοὺς Σώφρονος μίμους Συρακουσίου,
 ξωνημένους πρὶν αὐτῷ ἐκ Δίῳνος τὰς βίβλους.
 τὴν Φιλολάου μὲν εἰς μᾶς ἑκατὸν τάδε πλήρη.
 τὴν Σώφρονος οὐκ οἶδα δέ, οὐ γὰρ ἐκεῖ παρήμην.
 καὶ ἐκ τῆς Φιλολάου μὲν κλέπτει τὸ πᾶν ὁ Πλάτων,
 ὅσον ἐστὶ περὶ ψυχῆς καὶ ἕτερα μυσία
 καὶ Τίμων γεγραφέηκε καὶ ἄλλους διαλόγους.
 ἐκ μίμων δὲ τοῦ Σώφρονος μιμεῖται διαλόγους-
 ὁ Σώφρων ὅσα γράφει γὰρ, εἰσὶ τῶν ἀμοιβαίων,
 ἐρώτησιν, ἀπόκρισιν σύμπαντα κεκτημένα.

und XI, 41: ὥσπερ τὸ Φιλολάου

ὁ Δίων ἐξωνήσατο καὶ τὸ τοῦ Σώφρονος δέ.

² Suidas s. v., die einzige Stelle, welche etwas vom Leben Sophrons mittheilt, — denn Eudocia und das späte Machwerk des sog.

Da aber somit Alles auf die Autorität des Duris gestellt ist, so fragt es sich, ob man diesem auch trauen kann. Manches könnte gerade bei diesem Schriftsteller misstrauisch machen. Duris war ein Samier und seiner politischen Ueberzeugung nach ein Anhänger der Makedonischen Partei; es ist natürlich und von Plutarch (*Pericles* c. 28 = *Fragm.* 60) auch ausdrücklich bezeugt, dass er gegen die Athener, die Feinde Philipps und Alexanders und die ihn selbst bis zum Jahr 324 aus seinem Vaterlande verbannt hielten, sehr schlecht zu sprechen war und ihre Grössen möglichst verunglimpfte. Ferner theilte er als Schüler Theophrasts die Abneigung der Peripatetiker speciell gegen die Akademie und deren Stifter. Endlich ist auch gerade Duris ein Typus der unzuverlässigen Geschichtschreibung jener Zeit, welche durch ihre Tendenzen und den Wunsch, eine bunte unterhaltende Lectüre zu liefern¹, sich der Kritik und der strengen Untersuchung sehr entwöhnt hatte. Es ist also durchaus nicht unwahrscheinlich, dass die den Nachrichten anklebende obtrectatorische Tendenz, als sei Plato nicht einmal in seiner mimischen Kunst original, welche man zunächst gern der Tadelsucht Timons oder dem Widerwillen des Athenaeus gegen Plato in Rechnung setzen möchte, schon auf Duris selbst zurückzuführen ist, wodurch dann wieder der Verdacht erzeugt wird, als sei das Ganze nur eine boshafte Erfindung. Auf der andern Seite spricht aber auch Vieles für unsere Nachricht. Duris war etwa sieben Jahre nach Plato's Tod geboren, er konnte also die Tradition über Plato noch von den Lippen seiner Schüler empfangen; der Zug, dass man ein Exemplar des Sophron im Bette des ganz unerwartet verstorbenen Philosophen fand, klingt nicht,

'Hesychius Milesius' schreiben dieselbe nur ab (Botzon, de Sophr. et Xen. p. 1), — berichtet, dass er ein Zeitgenosse des Xerxes und Euripides d. h. jünger als jener, älter als dieser war. Xerxes starb Ol. 78, 4 (465), als Euripides 16 Jahre alt war. Lässt man damals Sophron in die 30 Jahre alt sein, so wäre er etwa gegen 500—495 geboren (vergl. Heitz, *Des mimes de Sophron* p. 10, wogegen Botzon l. c. p. 3 die Emendation *Ἀραξέστην* vorschlägt). Er war also ein jüngerer Zeitgenosse des Epicharm und Parmenides, ungefähr gleichaltrig mit Zeno, Empedokles, Gorgias und Philolaos.

¹ Freilich ging es damit dem Duris auch wie es eben immer dieser Art Geschichtschreiber zu gehen pflegt. Ein paar Jahrhunderte danach erklärte der Aesthetiker Dionysius Halic. de compos. verb. 4 p. 30 (t. V p. 28 R.), Duris gehöre unter die Schriftsteller, welche kein Mensch durchzulesen im Stande sei.

als wenn ihn Jemand erfunden hätte; endlich muss Duris wenn irgendwo doch gerade für die Syrakusische Lokalgeschichte mit ihren Erinnerungen an die einheimischen poetischen und politischen Grössen, dergleichen Sophron und Dio sind, als competent gelten. Er wird also wohl weiter nichts gethan haben, als dass er an das über Plato Gehörte seine missgünstigen Ausdeutungen knüpfte, um dem grossen Athener zu Gunsten des Syrakusaners etwas von seinem Ruhme abzuziehen. Die Richtigkeit der Thatsachen selbst wird dadurch nicht zweifelhaft.

b) Die Benutzung der Mimen Sophrons im Gorgias.

Es bedarf aber immer noch einer Vorfrage. Selbst die Bekanntschaft Plato's mit Sophron's Schriften im Allgemeinen vorausgesetzt, fragt es sich doch, ob er sie schon kannte, als er den Gorgias schrieb. Wenn er die Mimen von Dio geschenkt erhielt, so kann dies frühestens auf seiner ersten Sicilischen Reise (387), welche ihn auch an den Hof Dionys' des ältern, des Schwagers Dio's, führte, geschehen sein. Darf man nun annehmen, dass der Gorgias erst nach 387 geschrieben ist? Mir ist es nicht unwahrscheinlich. Zunächst scheint so viel nun allgemein zugegeben, dass der Dialog erst nach dem Tode des Sokrates, nicht während des Processes desselben¹ geschrieben ist. Die fernere Bestimmung aber ruht ganz auf dem Sande innerer Gründe — *'nititur huius rei disputatio mera coniectura'* (Stallbaum prolegg. p. 51). Denn selbst die unwahrscheinliche Nachricht des Athenaeus XI p. 505 d, dass Gorgias noch den nach ihm benannten Dialog gelesen habe, als wahr angenommen², kommt man damit doch zu keinem Ziele, da Gorgias erst zwischen den Jahren 384 und 375 gestorben ist, über welche so wie so Niemand herunter gehen wird. Betont man nun sehr die apologetische Tendenz hinsichtlich des Sokrates, so wird man die Abfassungszeit nahe an die der Apologie und des Kriton, d. h. in die dem Tode des Sokrates unmittelbar folgende Zeit rücken. Aber schon der Umstand, dass dazwischen auch noch

¹ So Ast, Plato's Leben und Schriften S. 137.

² C. F. Hermann, Gesch. u. Syst. d. Platon. Phil. S. 635 Anm. 391 findet diesen Umstand entscheidend gegen die Abfassungszeit nach der Sicilischen Reise. Er beruft sich auf Foss, de Gorgia (1828) p. 11, welcher den Tod des Sophisten spätestens Ol. 98, 1 (388) setzt. Aber Frei (Rhein. Mus. VII, 540) scheint ihn dagegen mit besserem Recht bis Ol. 101, 2 (375) herabzurücken.

der Meno (vielleicht auch noch der Theaetet?) einzuschieben ist, nöthigt bis in den Megarensischen Aufenthalt herabzugehen¹. Ist aber einmal so die Fessel zwischen der Apologie und dem Gorgias gesprengt, so wirkt nun um so kräftiger die Anziehung der ersten Bücher der Republic mit ihrem ganz verwandten Inhalt. Von diesen aber glaube ich immer noch, dass sie entweder kurz vor der Sicilischen Reise oder kurz nach derselben gesondert herausgegeben waren². Und wenn auch auf dem Glatteise dieser schlüpf-

¹ So Stallbaum l. c. p. 52.

² Das Räthsel der viel umstrittenen Stelle des Gellius XIV, 2, wonach Plato zuerst nur 'ungefähr zwei Bücher' der Republic herausgegeben hätte, löse ich mir so, dass ich annehme, in diesem ersten Entwurf sei die lange Ausführung über die gymnastische und musische Bildung der *φύλακες*, welche so episodentartig hereintritt, so gut wie nicht vorhanden gewesen. Darnach gestaltet sich die Sache so:

- 1) I, p. 331 C — Ende: Kritik der Definitionen der Gerechtigkeit ('Einleitung').
- 2) II, p. 357 — II, 376 C: Ist die Gerechtigkeit ein um seiner selbst willen erstrebenswerthes Gut? — Wenn man, um diese Frage zuerst an einem grösseren Objecte zu studiren, die Entstehung des Staates von den gesunden aber niedrigen Zuständen des Naturstaates (der *ὕγιης πόλις*) bis zu denen des verfeinerten Culturstaates (der *τροφῶσα πόλις*) verfolgt, so wird zuletzt anzunehmen sein, dass der
- 3) IV, p. 427 D — p. 445 (= Ende) in allen seinen Ständen nach dem Princip der Arbeitstheilung wohlfuncirende Culturstaat das Ideal des Vollkommenen biete. Er wird also auch die vier Cardinaltugenden aufweisen. Da nun die Weisheit in dem Regimente der Philosophen, die Tapferkeit in der Ueberzeugungstreue der Militärmacht, die Selbstbescheidung (*σωφροσύνη*) im Gehorsame der niedern Klassen zu Tage tritt, so bleibt für die Gerechtigkeit nur übrig, dass sie in dem gemeinsamen Wirken der drei möglichen Factoren, deren jeder 'das Seine thut', besteht. Dies auf den Einzelnen angewandt, ergibt sich, dass auch seine Gerechtigkeit in dem richtigen Zusammenwirken der drei Seelentheile: der Vernunft, des Muthes und des Verlangens besteht. — Nachdem aber so klar ist, *οἷον ἡ δικαιοσύνη* und in Folge dessen auch *οἷον ἡ ἀδικία*, so beantwortet sich nun auch leicht die Hauptfrage, ob die Gerechtigkeit, abgesehen von allen Folgen, ein Gut und zwar das höchste Gut sei. Denn die Gerechtigkeit gleicht somit der Gesundheit der Seele; so sicher also die Gesundheit des Leibes der zerstörenden Krankheit vorzuziehen ist, so sicher hat auch die

rigen Frage kein fester Schritt zu thun wäre, so würden doch die übrigen gerade im Gorgias so häufig auftretenden Berücksichtigungen Italischer und Sicilischer Berühmtheiten: das Citat aus Epicharm (p. 505 C), die Anspielung auf den Agrigentiner Empedokles und die Pythagoreer (p. 507 E—508 A) und der ebenfalls pythagoreischen Einfluss verrathende Schlussmythus (p. 523 sq.), das deutlich auf den ältern Dionys hinweisende Exempel des Archelaos als eines glücklichen Bösewichts, welcher doch nicht das wahre Glück besitze (eine Rache für die schimpfliche Verkaufung als Slave, welche Plato von Dionys wiederfahren war!) (p. 471), endlich die Erwähnung des Kochs Mithaekos, 'der über Sicilische Küche ein Werk verfasst hat', und überhaupt die auffallend häufigen Excurse über die *ὄψοποιία*, den Stolz Süditaliens (p. 518 B, 462 D sq.; vergl. Rep. III p. 404 C, Epist. VII p. 326 B), was alles viel lebendiger wird, wenn es in der Beleuchtung von Reiseremiscenzen erscheint —, ich sage, diese Züge garantiren zum wenigsten die Möglichkeit, dass das Gespräch (wie auch Schleiermacher Uebers. III S. 22 vermuthet hat) erst nach der ersten Sicilischen Reise niedergeschrieben wurde. Wie sinnig in diesem Falle aber die Einstreuung zweier Mimen aus dem von Dio empfangenen Buche wäre, leuchtet wohl Jedem ein. Eine feinere Danksagung an den neugewonnenen Freund ist nicht leicht denkbar als eine solche Benutzung seines Geschenkes in der nächstverfassten Schrift.

Dazu noch etwas, was zwar ebenfalls kein Beweis ist, aber doch auch ein neues Licht aufsetzt in den verschwommenen Conturen des Textes. Plato nennt den Namen seines *κομψὸς ἀνὴρ* nicht; aber es ist von der vorhergehenden Seite an vom Leben des geduldig Entsagenden, des *σώφρων* die Rede (p. 491 D: *ΣΩ. Οὐδὲν ποικίλον, ἀλλ' ὥσπερ οἱ πολλοί, σώφρονα ὄντα . . . ΚΑΑ. Ως ἡ-*

Gerechtigkeit den Vorrang vor der zerrüttenden Ungerechtigkeit.

Hier ist offenbar ein Abschluss des Gedankens, welcher sich auch gegen die nun folgenden, abermals sehr episodischen Erörterungen über die fünf Verfassungen, die Ausbildung der Herrscherphilosophen u. s. w. scharf abhebt. Mit dem Schluss des 4. Buchs ist also ein Abschnitt völlig zu Ende geführt. In diesem Abschnitte befindet sich aber eine Episode, welche sich als solche auch ankündigt, von II p. 376 D — IV p. 427 D, d. h. vom Schlusse des zweiten Buchs bis zur Mitte des vierten. Was also als Kern übrig bleibt, nämlich das erste Buch, der grösste Theil des zweiten und die zweite Hälfte des 4. Buchs, könnte recht gut mit dem Ausdrucke des Gellius: 'fere duo libri' bezeichnet werden.

δὲς εἶ· τοὺς ἡλίθιους λέγεις τοὺς σώφρονας) und in der Einleitung zu der zweiten Geschichte 'aus demselben Plauderstübchen' ¹ heisst es: *οὐκοῦν γὰρ εἰ τοιόνδε λέγεις περὶ τοῦ βίου ἑκατέρου, τοῦ τε σώφρονος καὶ τοῦ ἀκολάστου*. Gesetzt nun, er meinte mit dem Plauderstübchen die Plaudereien Sophrons, musste nicht der antike Leser, der ohne Weiteres wusste, von wem die Rede war, lächeln über das schalkhafte Spiel, in welchem *Σώφρων* den *σώφρων* schildern muss und wieder der *σώφρων* den verschwiegenen Namen des *Σώφρων* verräth?

Ich glaube, wenn nun auch der Inhalt der beiden 'Bilder' zu dem stimmen sollte, was wir sonst über die Poesie Sophrons wissen, wird man die Vermuthung wohl wagen können, dass derselbe hier wirklich hinter dem Vorhange steckt. Was wir nun vom Sophron wissen, lässt sich etwa in Folgendes zusammenfassen. Erstens wird er sammt seinem Sohne Xenarch von Aristoteles unter die Dichter gerechnet ², obgleich nach dem herkömmlichen Maassstabe der blossen Form (*ἐν οἷς μιμεῖται*) gemessen er eher unter die Nichtdichter zu zählen sei. Denn in dieser unterschieden sich seine Mimen nicht von der prosaischen Dialogform, wie sie von Alexamenos aus Teos für wissenschaftliche Stoffe aufgebracht und dann besonders von den Schülern des Sokrates cultivirt worden sei. Höchstens in der Wahl der Personen war hier ein Unterschied, indem Sophron nicht bloss Männer (*ἀνδρείοι μῖμοι*), sondern auch Weiber (*γυναικεῖοι μ.*) im Gespräche begriffen vorführte ³. Erst

¹ Denn *γυμνάσιον* ist hier schwerlich der Platz ernster Uebung, sondern das, was bei uns die Wachtstube, die Kaserne geworden ist. Man kam dahin ebenso sehr, um die neuesten Geschichten zu hören und Conversation zu haben, wie um zu turnen.

² Poet. c. 1; vergl. Diog. III, 48 und Athenaeus XI, p. 505 C, wonach Aristoteles im ersten Buche des Dialogs *περὶ ποιητῶν* Folgendes geäussert hätte: *οὐκοῦν οὐδὲ ἐμμέτρους τοὺς καλουμένους Σώφρονος μίμους μὴ φῶμεν εἶναι λόγους καὶ μιμήσεις ἢ τοῦ Ἀλεξαμενοῦ τοῦ Τηίου τοὺς προτέρους γραφέντας τῶν Σωκρατικῶν διαλόγων*; Diogenes fügt, wie es scheint nach Favorinus, hinzu, dass Alexamenos nach Andern aus dem alten Städtchen Styra auf Euböa stammte. Beidemale wird er aber ionisch, wenn nicht attisch geschrieben haben. Der Dialog und der Mimus sind also wohl unabhängig von einander ungefähr zu gleicher Zeit an den beiden entgegengesetzten Enden der griechischen Welt entstanden. — Vergl. noch J. Bernays Grundzüge der verlorenen Abh. des Arist. üb. Wirkung der Tragödie p. 186 (nichts Neues bietet O. Jahn im Hermes II, 237).

³ Diese Eintheilung wird Athenaeus, der sie überliefert, jeden-

der Inhalt also und die dadurch bedingte Stilgattung (das ἀ μιμῆται) sowie die entweder erzählende oder repräsentirende Form der Nachahmung (das ὡς μιμῆται) geben die Eintheilungsgründe für die fernere Klassificirung ab. Wollte man nun den Ausdrücken *δρᾶμα* (Demetr. de eloc. 156), *ὑπόθεσις* (Plut. Symp. qu. VII, 8), *ἀμοιβαῖα* (Tzetzes l. c.) sofort folgen, so möchte man glauben, Sophron habe eine Handlung repräsentativ nachahmen wollen und es seien also seine Mimen — ein Unicum in der alten Litteratur! — in Prosa geschriebene kleine Lustspiele, oder doch dramatisch gedachte Scenen gewesen, die zwar zunächst zum Lesen bestimmt waren, aber doch auch die Aufführung nicht ganz ausschlossen, etwa Molière's Kritik der Frauenschule und ähnlichen französischen Bagatellen zu vergleichen, in welchen die Konversation die Hauptsache ist, indessen auch eine Spur von Handlung nicht fehlt. In der That glaube ich den Unterschied der Sophronischen Mimen von dieser Art Lustspiele auch nur in dem allzugeringsen Umfang jener finden zu können¹. Denn für die Aufführung ist doch die Ausfüllung eines gewissen Minimums von Zeit nothwendig. Was diesem Erforderniss nicht nachkommt, bleibt auf die Einbildung des Lesers oder die Kunst des Vorlesers angewiesen. Es waren also nur kleine Genrebilder in Gesprächform, Causerien, welche durch die Zuthat der gebundenen Rede sich später in's Idyll und das bukolische carmen amoebaeum verwandelten. Da sie rein aufgingen in der poetischen Wiedergabe der Wirklichkeit, so lag ihnen an sich jeder lehrhafte Zweck fern, eine Eigenthümlichkeit, welche sie einestheils vom Dialoge, andernteils von der Fabel und Satire (resp. den Jamben) scharf abtrennt. Denn die andre Eintheilung in *μίμοι σπουδαῖοι* und *γελοῖοι*, welche Einige² in den Worten Ul-

falls aus dem Werke Apollodor's über Sophron genommen haben (vergl. Bernhardt Grundr. II, S. 533).

¹ In den Adoniazusen des Theokrit wechselt selbst die Scene. Sie ist zuerst vor dem Hause der Praxinoa, dann auf dem Wege, dann vor der Burg, endlich in der Burg. Wirkliche Aufführungen der Sophronischen Mimen hat O. Müller, Dorier II, p. 542 vermuthet. Plut. Symp. VII, 8 werden nach einander als unpassend für Aufführungen bei Trinkgelagen die dramatischen Dialoge Plato's (!), die Tragödie und die alte Komödie, endlich auch die Mimen verworfen, von denen die *ὑπόθεσις* nicht passen *διὰ τὰ μήκη τῶν δραμάτων καὶ τὸ δυσχορήγητον*, die *παίγνια* nicht wegen ihrer allzuniedren Komik. Da durchgehends von griechischen Producten die Rede ist, so wird man nicht an den römischen mimus zu denken brauchen.

² Vergl. hierüber Botzon, de Sophr. p. 23.

prians zu Demosth. Olynth. II §. 19: *μίμους γελοίων ἀναγκαῖον τὸ τῆς προσθήκης, οὐχ ἅπαντα γὰρ μίμησις γελοῖα τυγχάνει, ἀλλ' ἔσται καὶ σπουδαία· ἡ γὰρ τραγωδία μίμησις ἔστιν ἡθῶν καὶ παθῶν βασιλικῶν* [die folgenden Worte *καὶ ἡ κωμῶδία μίμησις* sind so unpassend für den Zusammenhang, dass sie wohl als ein späteres Einschleusen zu beseitigen sind] *καὶ οἱ Σώφρονος σπουδαῖοι* haben finden wollen, bedeutet entweder, dass Sophron theils *σπουδαῖοι* theils *γελοῖοι* nachahmte, oder dass er theils idealisirte theils caricirte (vergl. Arist. poet. c. 2), obwohl das Letztere schwerlich das Richtige treffen würde. Denn wenn irgend Einer so hat Sophron das Porträtiren der Wirklichkeit (das *ὁμοίους εἰκάζειν* des Arist. l. c.), welches mit seinem Realismus die Mitte zwischen jenen beiden Richtungen hält, in seinen 'Bildern' auszuüben verstanden. Doch ist damit ein gewisses *σπουδαῖον ἦθος*, welches der italischen Komik überhaupt eigen war, nicht ausgeschlossen.

Sophron war kein Possenreisser und kein Satiriker, er war auch kein Bussprediger; aber wie das tüchtige Schauspiel zwischen Posse und Trauerspiel steht, lächelnd, doch nicht ohne Ernst und Zartsinn, so scheint auch durch seine Dichtungen überall ein Ton des Ernstes und der wackeren Gesinnung hindurchgeklungen zu haben, den wir nachhören in den Adoniazusen des Theokrit.

Wenn diese Vorstellung richtig ist, so würde sich unsere Stelle nicht übel dazu schicken. 'Bilder' (*ἄλλην σοι εἰκόνα λέγω*) nennt Plato selbst die beiden Schilderungen; einiger Gehalt bei aller Sonderbarkeit (*ὑπό τι ἄτοπα*) ist schon garantirt durch die Zusammenstellung mit den schwermüthigen Aeußerungen des Euripides und Heraklit und durch die Tendenz der ganzen Stelle, und wenn man nunmehr eine genauere Betrachtung des Einzelnen anstellt, so werden sich leicht auch noch die übrigen Characteristica der Sophronischen Muse entdecken lassen.

Ich beginne mit dem zweiten Bilde.

Zwei Männer kommen darin vor, von denen Jeder eine Menge Krüge, Fässer, Butten oder wie man nun *πίθοι* übersetzen will, besitzt. In dem einen ist Wein, im andern Honig, im dritten Milch und so fort in jedem eine rare (*σπάνια*) und difficile (*χαλεπά*) und nur sehr schwer aquirirbare (*μετὰ πολλῶν πόνων καὶ χαλεπῶν ἐκποριζόμενα*) besondere Flüssigkeit. Man fragt billig, wozu haben diese Männer diese grosse Auswahl von Flüssigkeiten? Zum eignen Gebrauche? Ich muss gestehen, dass wir dann die Erfindung des *μυθολογῶν κομῆς ἀνήρ* sehr frostig und abgeschmackt vorkäme. Also wohl zum Verkaufe an andere Leute! Es sind zwei Material-

waarenhändler antiker Einrichtung, zwei *κάπηλοι*, deren Treiben und Geschäft Plato ja auch sonst classificirt und beschreibt (Polit. p. 260; Sophist. p. 223, Rep. II p. 371). Ihr Hauptgeschäft war der Weinschank (vergl. Becker, Charikles II, 133); und da die Arbeitstheilung der *κάπηλοι* ausserordentlich gross war (Pollux VII, 193—200 zählt ausser den Weinschenken, welche geradezu den Gattungsnamen *κάπηλοι* führten, und den Besitzern eines absolut vollständig assortirten Detailgeschäfts, einer *παμπροσία*, noch in die dreissig Specialitäten auf), so ist nichts natürlicher, als dass es auch *καπηλεία* gab, wo nur der Ausschank von Getränken und sonstigen Flüssigkeiten betrieben wurde. Kurz es scheinen hier Collegen gemeint von dem würdigen *Σάραμβος ὁ κάπηλος*, dessen Weinstube Plato ein paar Seiten später (Gorg. p. 518 B) verewigt hat, Collegen, deren es gerade bei den leckeren Sikulern und Italern, welchen der Verfasser ja angehören soll, gewiss in Hülle und Fülle und mit vorzüglicher Routine gab. Ferner wird man sich vorstellen dürfen, dass die beiden Concurrenten ihre Gewölbe nahe beisammen hatten. Denn theils pflegte im Alterthum der verwandte Kleinverkauf überhaupt in besondern Markttheilungen (*κίβλοι*) zusammengedrängt zu sein, theils scheint speciell bei unserer Dichtung es die künstlerische Plastik zu erfordern, dass man sich den ruhigen und den herumspringenden Detailisten in einem Bilde beisammen denkt, also auch ihre Lokale nicht an zwei verschiedenen Enden der Stadt oder des Marktes gelegen vorstellt. Man muss sich also denken, dass der Eine, nachdem er mit saurer Mühe alle seine Gefässe in tüchtigen Stand gebracht und mit gutem Wein, Honig, Milch, Essig, Oel u. s. w. angefüllt hat, im Frieden eines sorgenlosen Gemüthes (*ὁ μὲν οὖν ἕτερος πληρωσάμενος μήτ' ἐποχετεύει μήτε τι φροντίζει, ἀλλ' ἔνεκα τούτων ἡσυχίαν ἔχει*) behaglich vor der Thüre seines wohl geordneten Lagers steht, während der Andre in seinem Gewölbe herumhüpft, hier von Frischem aufgiesst, wo ein Fass ausgelaufen ist, dort ein Loch zuhält, plötzlich wegspringt, weil ein Andres, welches er eben verstopft hatte, schon wieder zu sickern anfängt, kurz vom frühen Morgen bis zum späten Abend in einer Bewegung ist, um nur nicht Alles verderben zu lassen und so den grössten Schaden und Verdross zu haben (*ἢ τὰς ἐσχάτας λυποῖτο λυπᾶς*). So rosig die Laune des Ersten ist, so gällig und ärgerlich wird natürlich der Zweite sein. Wenn sich also ein Zwiegespräch zwischen ihnen entwickelt, wenn das Quecksilber vom Phlegma aufgezogen wird und giftig darauf replicirt, vielleicht mit einem Angstschrei seine eigne Rede unterbrechend,

weil er es eben wieder drinnen tropfen hört, wenn die nöthigen Schimpfworte, sprüchwörtlichen Redensarten, Witze und Ausbrüche des Gelächters zwischen beiden Vertretern einer niedrigen socialen Gattung (denn dafür gelten die *κάπηλοι* ¹) sich dazu finden, so hat man sowohl die *χάρμιτες εὐτελείς* als auch den Dialog, diese Ingredienzien des Sophronischen Mimus, in wünschenswerthester Vollständigkeit beisammen. Dass aber wirklich die Vorlage, welcher Plato folgte, nicht der erzählenden, sondern der wiedergebenden Dichtung angehörte, ist zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber es spricht auch nichts dagegen. Denn erstens passt das Prädikat *μυθολογῶν* p. 493 A und D mit dem darin enthaltenen Begriff des *μῦθος* nicht bloss auf den erzählenden Dichter, sondern es könnte damit auch ebenso gut die im Dialog verlaufende Handlung bezeichnet sein ²; sodann der Umstand, dass gerade zwei Personen (p. 493 D: *δυσὶν ἀνδροῖν*) erwähnt werden, ist doch für die Vermuthung, dass ein Dialog gemeint sei, so gelegen als möglich; endlich konnte es die indirecte Rede und das Bestreben, jene 'Bilder' lediglich für die moralische Ausdeutung zu benutzen, leicht verschulden, dass nur die Situation selbst in Umrissen gezeichnet und jede für den gleichzeitigen Leser ohnehin ganz überflüssige Hindeutung auf die Gesprächsform vermieden wurde. Ueberdies ist es auch nicht ausgemacht, ob nicht Sophron seinen Gesprächen manchmal ein paar erzählende Worte, um die Verhältnisse zu kennzeichnen, als Prolog vorausschickte oder doch solche Kunstgriffe wie Plato selbst anwendete, dass er nämlich irgend Einen ein Gespräch, welches er

¹ Sophron selbst beehrt sie in den 'Nähmamsellen' (vergl. Botzon de Sophr. p. 6) mit dem Titel: 'Hallunken von Krämern' (*φορτάτους καπήλους*). — Wenn Führ p. 46 Recht hat, aus Tatian or. ad Gr. c. 34 p. 134 d zu schliessen, dass Sophron eigentlich ein Schmied war, so würde sich daraus seine Vorliebe für Scenen aus dem Volke, seine volksmässige Sprache und sein Volkswitz vortrefflich erklären. Sophron wäre dann das Pendant zu seinem attischen Zeitgenossen, dem Schuster Simon, dem Begründer der *σκυταῖοι διάλογοι*.

² Noch Arist. Poet. 6 p. 1450 a 3 definiert ganz allgemein *ἔστι δὲ τῆς πράξεως ὁ μῦθος ἢ μίμησις*. Und Plato, obgleich er den Unterschied der dramatischen und erzählenden Nachahmung auch schon kennt (Rep. III, p. 394 C.), begreift unter der 'Tragödie' doch ohne Weiteres auch wieder die Heldendichtung Homers, so dass man deutlich sieht, dass er den Begriff *μῦθος* umgekehrt auch auf das Drama anwenden könnte, weil es ihm nur auf das *ἢ μιμῆται* ankam und nicht auf das *ὡς μιμῆται*.

gehört hatte, einem Andern wiedererzählen liess, wobei der Erzähler nicht bloss die Worte des gehörten Dialogs wiedergeben, sondern auch Schilderungen von dem Ort, der Zeit, den Umständen, dem Aussehen und den Gesticulationen seiner Helden anbringen konnte. In den Adoniazusen Theokrits, welche uns bisher als das Hauptmuster des Sophronischen Mimus galten, herrscht allerdings der reine Dialog; aber in der zweiten Idylle, welche ebenfalls einem Mimus nachgebildet sein soll, redet die Zauberin allein, nur ganz im Anfang sich an eine stumme Person, die Thestylis, wendend; und Titel wie 'der Bote' in Verbindung mit der Bemerkung des schol. German. in Arat. Phaen. p. 36 Buhle: Sophron in mimo qui Nuncius scribitur: 'omnes invoco Deos, Iovem autem maxime' et Crates comicus a Vesta incipiens *profari* (vergl. Botzon l. c. Fragm. 51), sowie Bruchstücke wie Fragm. 46: ἄκουε νῦν καὶ ἐμεῦ, Ῥάγκα, Fr. 27 u. 28: κῆπειτα λαβῶν προσῆχε, τοὶ δ' ἐβάλλιζον; — βαλλίζοντες τὸν θάλαμον οκάτους ἐπέπλησαν, Fr. 44: ἃ δ' ἀμφάλητα κυπιάζει ἐνθάδε κυπιάζοντι πλεῖσται γυναῖκες mit der dritten Person, dem Imperfect und den die Zeitfolge andeutenden Partikeln scheinen mir zu beweisen, dass Sophron seinen Personen zuweilen auch ganze Erzählungen in den Mund legte. Auch der Redner Bulias, der immer vom Hundertsten in's Tausendste kommt, und dessen Vortrag Demetr. de elocut. 153 mit dem Prologe des Menander'schen Stücks Messenia verglichen wird, dürfte doch schwerlich in einem Dialoge seinen Gallimathias von sich gegeben haben. Wenn aber hier Sophron einen monologisirenden Redner einführte, konnte er eben so gut auch einen Erzähler in der ersten Person fingiren, der die Scene, welche der Dichter eigentlich schildern wollte, zum Besten gab. Die Vortheile einer solchen Einkleidung sind zu augenscheinlich¹, als dass es wahrscheinlich wäre, ein so lebendiger Geist wie der Sophrons hätte sie nicht schon vor Plato bemerkt und neben dem unmittelbar in die eigentliche Handlung eintretenden Dialoge benutzt. So konnte denn auch hier diese Form gewählt

¹ Nachtheile sind natürlich auch hier vorhanden. Plato setzt sie in der Einleitung zum Theätet auseinander. Aber sie mussten störender für den Dialog als für den Mimus sein. Bei einem langhingezogenen, dialectischen Gespräche ermüden natürlich die ewigen Einschaltungen 'sagte ich', 'entgegnete er' u. s. w. In den Einleitungen, in welchen sich das mimische Beiwerk entfaltet, stören sie viel weniger. Ja am Beispiel des Symposion mit seinen Reden sieht man, dass Plato die früher geübte Form der Wiedererzählung auch wieder hervorsuchte, wenn der Stoff sie begünstigte.

sein, damit der Erzähler Gelegenheit fand, neben dem Wortwechsel der beiden Krämer auch die unerschütterliche Ruhe des Einen und das angstvolle Herumstürzen des Andern dem fingirten Zuhörer zu schildern. — Wollte aber Jemand noch daran Anstoss nehmen, dass hier eine Moral aus der Geschichte gezogen wird, während die Mimen ja zugestandenermaassen nicht unter die lehrhafte Dichtung zu rechnen seien, so wiederlegen ein solches Bedenken die p. 493 B gelegentlich der Deutung des ersten Bildes eingeflochtenen Worte: τὸ δὲ κόσκινον ἄρα λέγει, ὡς ἔφη ὁ πρὸς ἐμὲ λέγων (d. i. Dion?!), τὴν ψυχὴν εἶναι. Denn daraus ist doch klar, dass der Dichter nicht selbst seiner Causerie ein langweiliges haec fabula docet angehängt hatte. Man wird also getrost darin einen ἀνδρείος μῦθος des Sophron wiedererkennen können.

Anders und für den ersten Blick bedenklicher steht es mit dem ersten Bilde p. 493 A und B. Alle Erklärer scheinen hier an die Danaiden zu denken, welche im Hades mit durchlöcherter Siebe Wasser in's durchlöcherter Fass schöpfen. Wäre diese Deutung richtig, so würde sich leicht schon aus dem blossen Sujet ein ungünstiges Vorurtheil gegen die Autorschaft Sophron's ergeben, da man nicht geneigt zu sein scheint, demselben auch mythologische Stoffe zuzutrauen. Aber schon dies hat doch keinen rechten Anhalt. Denn Bekker anecd. gr. I p. 85, 24: βλεπὸν τὸν γωθῆ καὶ μωρὸν Σώφρων Προμηθεῖ wird ja ein Mimus 'Prometheus' erwähnt. Zwar ist dieser Titel als unzuverlässig bezeichnet worden¹; aber weshalb? Wir haben ja überhaupt nur wenige Titel übrig. Führ (p. 67 f.) zählt 13 auf, darunter 6 von ἀνδρείοι μῦθοι, man kann also aus der Vereinzelung des Προμηθεύς nicht ohne Weiteres auf seine Unechtheit schliessen. Andere mythologische Titel können so gut zufällig verloren gegangen sein, wie uns jedenfalls auch manche nichtmythologische fehlen. An sich aber hätten mythologische Mimen in der Art wie die Göttergespräche und Todtengespräche Lucians (nur ohne deren satirische Tendenz!) bei Sophron nichts Auffallendes, da seine Muse jedenfalls an der Epicharms sich genährt hatte und dieser Dichter schon eine Masse burlesker Szenen, die unter Göttern spielten, auf die Bühne gebracht hatte².

¹ Bernhardt Grundr. II, 2 S. 533.

² Vergl. Heitz S. 41. — Freilich ob der 'Nuntius', wie Heitz will, auf eine sicilische Gottheit zu beziehen ist und ob in einem andern Mimus der Kampf des Herakles mit den Kranichen geschildert war, wie O. Müller, Archaeol. §. 411 und Schneidewin, evercit. crit. p. 51 vermuthet haben, scheint nicht gewiss auszumachen.

Sollte sich also auch wirklich herausstellen, dass an unserer Stelle an die Danaiden zu denken sei, so wäre dies immer noch keine Instanz gegen die Abfassung durch Sophron. Aber vielleicht ist diese Auslegung nicht einmal ganz richtig. Die Stelle lautet in der Uebersetzung: 'Dies (nämlich das, worin die *ἐπιθυμία* ihren Sitz haben, mit seinem fortwährenden Wechsel und Auf- und Niederschwanken) — dies hat vielleicht ein geistreicher Märchendichter, so ein Siculer oder Italer, im Namen wiedergeben wollen und hat es, weil es mit der Ueberredung leicht fasst und sich fassen lässt, 'Fass' genannt [$\xi - \pi\iota\theta - \nu\mu\iota\alpha = \pi\iota\theta - \alpha\nu\acute{o}\nu = \pi\iota\theta - \sigma\varsigma$!], und die Unvernünftigen nannte er 'Unverwahrte' [$\tau\omicron\upsilon\delta\varsigma \acute{\alpha}\nu\omicron\eta\tau\omicron\upsilon\varsigma \acute{\alpha}\mu\upsilon\eta\tau\omicron\upsilon\varsigma$]. Bei diesen Unverwahrten sei der Seelentheil, wo die leicht zu fassenden Begierden sind — d. i. der Sitz der Zuchtlosigkeit und der Unfähigkeit, etwas in sich festzuhalten — wie ein löcheriges Fass, indem er das Bild wegen der (hier wie dort vorhandenen) Unmöglichkeit, sie einmal ganz vollzufüllen, wählte. Im Gegensatz zu dir, Kallikles, zeigt nun dieser Mann, dass von denen in der Hölle — er meint damit die unsichtbare Hölle des Gewissens [$\acute{\alpha}\iota\delta\eta\varsigma = \acute{\alpha}\epsilon\iota\delta\epsilon\varsigma$ ¹] — diese wohl die allerunseligsten sind, die 'Unverwahrten' nämlich, und dass sie Wasser in ein löcheriges Fass schöpfen mit einem ebendergleichen löcherigen Siebe. Mit dem Siebe meint er nun, wie mir mein Gewährsmann mittheilte, die Seele; und mit einem Siebe hat er die Seele — nämlich die Seele der Unvernünftigen, als hätte diese auch Löcher — verglichen, weil sie nichts bei sich behalten und in sich schliessen kann wegen ihrer Ungläubigkeit und ihrer Vergesslichkeit'. Nach dieser Uebersetzung würden, wenn man die Ausdrücke des Originals und die mühsamen Deutungen des Sokrates oder 'seines Gewährsmannes' gegenüberstellt, sich folgende Gleichungen ergeben:

- 1) $\pi\iota\theta\sigma\varsigma =$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron \acute{\epsilon}\nu \acute{\omega}\xi \xi - \pi\iota\theta - \nu\mu\iota\alpha$ (nämlich bei allen Menschen),
- 2) $\tau\epsilon\tau\rho\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma \pi\iota\theta\sigma\varsigma =$ $\tau\acute{\omega}\nu \acute{\alpha}\mu\upsilon\eta\tau\omicron\upsilon\omega\upsilon \tau\omicron\upsilon\tau\omicron \tau\eta\varsigma \psi\upsilon\chi\eta\varsigma, \omicron\upsilon \acute{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\iota\alpha \epsilon\iota\sigma\acute{\iota}$ (also alle Menschen haben ein $\pi\iota\theta\sigma\varsigma$, aber nur die $\acute{\alpha}\mu\upsilon\eta\tau\omicron\iota$ haben Löcher im $\pi\iota\theta\sigma\varsigma$),
- 3) $\acute{\alpha}\mu\upsilon\eta\tau\omicron\iota =$ $\acute{\alpha}\nu\omicron\eta\tau\omicron\iota$ (denn $\acute{\alpha}\mu\upsilon\eta\tau\omicron\iota$ bedeute nicht bloss die nicht in die Mysterien Eingeweihten, sondern auch die 'Unverschlossnen' von $\mu\acute{\upsilon}\omega$ claudere; was nicht schliesst, was nichts in der Seele festhält, ist aber $\acute{\alpha}\nu\omicron\eta\tau\omicron\omega\upsilon$),

¹ Vergl. Cratyl. p. 403 A, Phaedo p. 50 D und 81 C.

- 4) κόσκινον τετροημένον = ἡ ψυχὴ ἰ τῶν ἀνοήτων (nämlich die ganze Seele, welche ihren mit dem πίθος verglichenen Begierdensitz immer wieder zu füllen sucht, weil sie immer wieder vergisst und nicht glaubt, dass ihr das nie gelingen kann), τὸ ἀειδες (nämlich der unsichtbare Zustand der Seele),
- 5) οἱ ἐν Ἄιδου = die Unvernünftigen mit vergesslicher Seele füllen immer von Neuem den nie zu sättigenden Schlund der Begierden und sind deshalb die allerelendesten.
- 6) οἱ ἄμνητοι τῶν ἐν Ἄιδου ἀθλιώτατοι ἂν εἴεν καὶ φοροῖεν εἰς τὸν τετροημένον πίθον ὕδωρ ἐτέρω τοιούτῳ τετροημένῳ κοσκίνω.

In der That wäre nun so die Scene im Hades. Dann wird man aber die ἀμήητοι, die ohnehin so unglücklich sind, nicht auch noch auf das Marterbett Platonischer Etymologie zu werfen brauchen, um daraus 'Unverschlossene, Unverwahrte' zu machen; sondern glauben dürfen, der Verfasser selbst habe darunter diejenigen verstanden, welche in keinerlei Mysterien, sei es öffentliche sei es private, eingeweiht waren. Etwa seit Anfang des 7. Jahrhunderts beginnt ja das an die Verehrung der chthonischen Gottheiten anknüpfende Mysterienwesen in Hellas. Bei Homer sind alle Schatten bis auf einzelne besonders hart gefesselte oder bestrafte Götterfeinde gleich elend daran im Hades. Dann tritt auch die Idee einer Belohnung in den Inseln der Seeligen oder dem Elysischen Gefilde auf, zu welcher zunächst aber nur die persönliche Tüchtigkeit und Heldenkraft berechnete. Aber seit die Mysterien beginnen, kommt es weniger auf die sittliche Beschaffenheit des Einzelnen als darauf an, ob er durch die 'Weißen', durch ein Ritual, zu einem Freunde der Persephone gestempelt worden ist. Die Strafen und Belohnungen, über welche diese Weihepriester so verfügten, waren nun sehr handgreiflicher und naiver Art. 'Musäus und sein Sohn [Eumolpus? ¹] verleihen den Gerechten im Namen der Götter Dinge, die noch viel burschikoser klingen. Denn sie führen im Gedanken in den Hades hinunter, heissen sich lagern, arrangiren ein Trinkgelage der Frommen, setzen ihnen Kränze auf und lassen sie so

¹ Stallbaum z. d. St. — Nach Andern stammte freilich vielmehr Musaeus von Eumolpus (Lobeck, Aglaoph. p. 213, Creuzer Symbolik IV, 341 der 3. Ausg.)

die ganze Zeit im Rausche verbringen, in der Meinung, der schönste Lohn der Tugend sei ein ewiger Rausch Die Gottlosen und Ungerechten dagegen graben sie in einen schmutzigen Sumpf im Hades ein und zwingen sie in einem Siebe Wasser zu schöpfen. Wenn man mit diesen Platonischen Worten, welche dem 2. Buche der Republik (Rep. II p. 363 C sq.) entnommen sind, also einem Buche, das vielleicht um dieselbe Zeit wie der Gorgias geschrieben ist (s. o.), noch die auf den Magier Gobryas zurückgeführte Schilderung des nächtlichen Dialogs Axiochus (p. 371 E) vergleicht: ἐνταῦθα τοῖς μεμνημένοις ἐστὶ τὰ προσεδρία . . . καὶ τοὺς περὶ Ἡρακλέα τε καὶ Διόνυσον καπνόντας εἰς Αἴδου πρότερον λόγος ἐνθάδε μνησθῆναι καὶ τὸ θάσος τῆς ἐκεῖσε πορείας παρὰ τῆς Ἐλευσινίας ἐναύσασθαι. ὅσοις δὲ τὸ ζῆν διὰ κακοουρημάτων ἠλάθη, ἀγονταὶ πρὸς Ἐρινίων ἐπ' ἔρεβος καὶ χάος διὰ ταράρον, ἐνθα χάρος ἀσεβίων καὶ Δαναΐδων ὑδρεΐαι ἀτελεῖς καὶ Ταυτάλον δῖρος κτλ., so ist allerdings so viel klar, dass schon in den Schriften der Orphiker den ἀμύητοι unter anderm auch mit dem Wasserschöpfen mit einem Siebe gedroht wurde. Da aber diese ganze mystische Litteratur sich in Attika entwickelt hat, so kann hier im Gorgias, wo ein Sikuler oder Italer als Quelle citirt wird, nicht wie in der Republik an eine directe Benutzung der orphischen Schriften gedacht werden; sondern es muss ein Schriftsteller Grossgriechenlands einen Stoff daraus entnommen haben, welcher alsdann wieder Plato in dieser Bearbeitung vorlag. Da nun Empedokles aus den oben angeführten Gründen schwerlich in Betracht kommen kann, so wüsste ich nicht, was gegen die Vermuthung spräche, dass Sophron, ergötzt von einer so crass geschilderten Herrlichkeit und Verdammniss, auch einmal einen Mimus über die Wasserschöpfer in der Unterwelt schrieb. Die Wasserschöpfer! Denn an Schöpferinnen und demnach an die Danaiden zu denken, liegt in den Platonischen Stellen eben kein rechter Grund vor. In der Republik wird ganz allgemein von ἀνόσιοι und ἄδικοι gesprochen und auch an unserer Stelle müsste man unnöthiger Weise das Masculinum ἀμύητοι, ἀνόητοι auf einen nur verallgemeinerten Femininbegriff reduciren, um die Töchter des Danaus ihre fruchtlose Arbeit verrichten zu sehen. Es lässt sich auch schwer denken, dass Plato hier, wo er so allgemein spricht, dieses Bild benutzt hätte, wenn man damals schon gewohnt war, jene Beschäftigung als eine ganz exclusive Strafe lediglich der Danaiden zu betrachten. Es scheint daher, als habe sich die früher allen Ungeweihten, Männern und freilich auch Frauen, angedrohte Pein erst später an bestimmten mythologischen Personen gleichsam lokalisiert¹. Will man demnach einen Phantasietitel (wie Ahrens es mehrfach versucht hat) erfinden, so würde die Ueberschrift des Mimus nicht Δαναΐδες, sondern Ἀμύητοι lauten müssen. Die Frage freilich, wie man sich bei dieser Auffassung

¹ In diesem Mythos würde also wenigstens die Deutung der Danaiden als Quellnymphen des δάψιον Ἄργος keine Begründung suchen dürfen, da das fruchtlose Wasserschöpfen bei ihnen erst secundär auftritt. Vergl. Preller Mythol. II, 54.

den Dialog eingerichtet denken soll, ob die *αἰνέητοι* unter sich sprachen oder ob ein zu ihnen hinzutretender, verwunderter Schatten (wie im Menippus und Tantalus Lucian's) sie befragte um ihren seltsamen Eifer oder ob irgend ein Sterblicher nach einer *εἰς Ἄδου κατάβασιν* mit oder ohne Leib (wie der Armenier Er Rep. X, 614 B) seinen irdischen Freunden nach seiner Rückkehr erzählte, was er dort sah, — diese Frage wird beim Mangel jeder Andeutung nicht zu beantworten sein. Genug, wenn nur überhaupt die Möglichkeit zugegeben wird, dass sich aus diesem Stoffe ein Mimus machen liess. Und das zu glauben wird nicht schwer halten. Denn gerade diese Höllestrafe, Wasser mit einem Siebe in ein löcheriges Fass zu schöpfen, besitzt schon an sich etwas Komisches und Nürrisches (*ὑπό τ' αἰσίου!*), was beim Steine des Sisyphus, der Qual des Tantalus, dem Waten im Kothe u. s. w. nicht so unmittelbar auffällt. Es liess sich also wohl ganz lustig darüber plaudern ¹.

Noch lustiger freilich, noch passender für einen Mimus wäre es, wenn man hier keine wirklich Verdammten, sondern Menschen von Fleisch und Blut sich vorstellen dürfte, welche nur die *αἰνέητοι* darstellen! Diese Auffassung würde einen doppelten Gewinn versprechen. Einmal würde Alles ruhig so bleiben, wie es eben angegeben worden ist, und man käme dennoch um das eigentliche Bedenken des mythologischen Stoffes, nämlich die selbst auftretenden Götter und Mythen gestalten, herum; und zweitens wäre so auch Aussicht, gerade für dieses 'Bild' einige der vorhandenen Fragmente in Anspruch nehmen und verwerthen zu können. Die Fragmente, welche ich meine, sind die drei aus dem Mimus *Νυμφροπόνος*. Dieselben lauten bei Athen. VIII, 362 C: *καὶ Σώφρων δ' ἐν τῇ ἐπιγραφομένῃ Νυμφροπόῳ φησί· κ' ἤπειτα λαβὼν προῆχε, τοὶ δ' ἐβάλλιζον· καὶ πάλιν· βαλλίζοντες τὸν θάλαμον σκάτους ἐνέπλησαν* und bei Pollux onom. X, 107 coll. VI, 90: *καὶ πατάνη δὲ καὶ πατάνιον τὸ ἐκπέταλον λοπάδιον ὃ ἀνὲς καλοῦσι πατέλλιον, ἣ μὲν πατάνη Σώφρονος εἰπόντος ἐν Νυμφροπόῳ· πάτανα αὐτοποίητος*. Zunächst scheint klar, dass *βαλλίζω* hier nicht heissen kann: 'die Beine schlenkern = tanzen' (*κωμάζω καὶ χορεύω*), wie Athenaeus es zu fassen scheint, sondern dass es transitiv zu nehmen ist als ein verstärktes *βάλλω* = 'viel werfen', gerade wie in dem Fragment bei Demetr. de eloc. 147 (fr. 30 Botz.)²: *Ἰᾶσαι ὄσα φύλλα καὶ κάρφεα τοὶ παῖδες τοὺς ἀνδρας βαλλίζοντι· οἴοντες φραντί, φίλα, τοὺς Τρωᾶς τὸν Ἄλιντα τῷ παλαῶ*³. Nun soll aber in

¹ Aehnlich würde der 'Prometheus' wahrscheinlich auch, wie die gleichnamigen Dialoge Lucian's, von dessen Bestrafung gehandelt haben.

² Das aber schwerlich auch dem Nymphroponos angehören wird, wie Botzson (de Sophr. p. 13) im Anschluss an Bode (Gesch. d. Hellen. Dichtk. III, 2 p. 92) will. Denn, wäre hier an den mit Blumen beworfenen Brautwagen zu denken, würde kaum stehen: *τοὺς ἀνδρας βαλλίζοντι*.

³ Lobeck zu Soph. Ajax v. 863 vergleicht *argum. in Ai.*: *χρησμός ἐδόθη Τρωσὶν πηλὸν καὶ αὐτοῦ βαλεῖν, σιδήρω γὰρ οὐκ ἦν τρωτός, καὶ οὕτω τελευτᾷ.*

Folge des βαλλίζειν das ganze Gemach voller Schmutz werden. Deutet dies nicht darauf, dass hier eine Flüssigkeit, wahrscheinlich also Wasser, Gegenstand des βαλλίζειν ist? Und die 'selbstverfertigte Schüssel' weist sie nicht auch darauf, dass hier βαλλίζειν 'schütten', 'ausgiessen', bedeutet? Wenn aber die Einen giessen, während der Andre 'λαβῶν προέχει', denkt man da nicht unwillkürlich daran, dass derselbe Etwas 'ergreift und den Andern vorhält', damit sie in dieses Etwas den Inhalt ihrer Schüsseln hineingiessen? Und da das, wohinein man giesst, doch immer grösser zu sein pflegt als das, womit man giesst, besonders wenn Mehrere giessen, so wird man sich vorstellen dürfen, dass die Einen mit 'Schüsseln' schöpften und gossen und der Andere ihnen dabei ein grosses Fass (πίθος) vorhielt. Alles das könnte ja aber noch sehr reinlich zugehen. Wenn aber hier der Θάλαμος voller Schmutz wird, so liegt es wieder nahe zu vermuthen, dass das Fass ausläuft und so der ganze Fussboden in einen Sumpf verwandelt wird. Ist man aber einmal so weit, so wird auch das Sieb (κόσκινον) leicht noch dreingegeben werden. Denn wenn es, wie augenscheinlich, auf eine gründliche Matscherei abgesehen war, so leisteten natürlich durchsiebte Schöpfwerkzeuge noch ein Uebriges neben dem lecken Fasse. Die 'Schüsseln' sollen 'selbstverfertigte' sein. Wer vermag aber, wenn er nicht das betreffende Handwerk versteht, sich thönerne oder eherne Schüsseln selbst zu machen? Aus Holz ist das schon eher möglich. Hölzerne Schüsseln aber kann man leicht zu Sieben machen, wenn man mit einem Bohrer ein paar Löcher hindurchbohrt (τετρημένον κόσκινον). — Endlich scheint durch die Verbindung mit diesen Fragmenten der räthselhafte Unsinn des Ganzen auch einen Sinn und zwar einen für Sophrons Muse möglichst passenden Sinn zu bekommen. Das Stück hiess: Ἄ νυμφοπόνος¹, was nach Hesychius s. v. νυμφοπόνος· ἡ περὶ τὴν νύμφην πονουμένη wohl mit 'die Brautjungfer' wiederzugeben ist, vergl. s. v. νυμφοκόμος· ἡ νυμφεύτρια· ἡ κομοῦσα τὴν νύμφην. Also war die Scene eine Hochzeit. Auf eine Hochzeit deutet auch der Θάλαμος, welchen die ἀμύητοι beschmutzen. Wie also, wenn hier an einen Hochzeitsscherz zu denken wäre! Eine Schaar von lustigen Burschen — auch darin stimmt unsere Stelle mit den Fragmenten, dass beidemal von Männern die Rede ist, dort die ἀμύητοι, hier der λαβῶν und die βαλλίζοντες (vergl. τοὶ δ' ἐβάλλισον) — das männliche Brautgefolge also hat sich einen Spass ausgedacht. Wie

¹ Athen. l. c.: ἐν τῇ ἐπιγραφομένῃ Νυμφοπόνω. Da Athenaeus sonst entweder citirt: Σώφρων ἐν τῷ Ἀγροιώτῃ (VII, 309 C) oder Σώφρων Θυνοθήρα (VII, 406 d) oder Σώφρων ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Ὡλιεύς τὸν ἀγροιώταν (VII, 288 a) oder Σώφρων ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ μίμῳ Γυναίκες κτλ, so ist klar, dass der weibliche Artikel seinen Grund nur in dem Geschlechte von Νυμφοπόνος hat. Das Stück hiess also Ἄ Νυμφοπόμος, so dass man nicht etwa an den Brautführer (den παράνυμφος), vielleicht als Angeber des Hochzeitsscherzes, denken darf, wie ich anfangs vermuthete. Aehnlich gebildet ist νυμφοστόλος, νυμφοραγῶς.

bei Xenophon Symp. 9, 2 der Syrakusische Impressario als Programm für die folgenden mimischen Darstellungen einige Scenen aus der Mythologie anmeldet: ὃ ἄνδρες, Ἀριάδην εἰσεῖον εἰς τὸν ἑαυτῆς τε καὶ Διονύσου θάλαμον. μετὰ δὲ τοῦθ' ἤξει Διονύσος ὑποπεποκῶς παρὰ θεοῖς καὶ εἰσεῖσι πρὸς αὐτήν, ἔπειτα παιζοῦνται πρὸς ἀλλήλους¹ und wie nach Philostr. vit. Apoll. V, 21. 159² Apollonius in Athen mimische Aufführungen speciell aus den Orphischen Dichtungen sieht (ἤκουσεν ὅτι ἀλλοῦ ὑποσημνησαντος ληγισμοῦς ὀρχοῦνται καὶ μετὰ τῆς Ὀρφείως ἐποποιίας τε καὶ θεολογίας, τὰ μὲν [ὡς] Ὄροι, τὰ δὲ ὡς Βάκχαι πράττουσι), so ist auch jenes junge Volk in ächt syrakusischer Laune darauf verfallen, bei einer Hochzeit einen Minus³ aus den Gedichten des Musaeus, der zugleich eine Deutung auf den θάλαμος zuliesse, aufzuführen. Sie wählen dazu eine Scene aus der Unterwelt: 'die Pein der ἀμύητοι'. Abends stehen sie sich in das Brautgemach, und wie nun den Neuvermählten hineingeleuchtet wird und die Thüre des θάλαμος sich öffnet, bietet sich den Blicken der Draussenstehenden beim ungewissen Scheine der Fackeln eine räthselhafte Gruppe im Dunkel des Gemaches dar. Ein lebendes Bild, die ἀμύητοι, wie sie im Dunkel des 'Hades' ewig ihr Wasser schöpfen! Der Anführer hat ein grosses Fass ergriffen und hält es mit der Oeffnung nach vorne vor sich hin. Seine Gesellen haben grosse Schüsseln (πάτανοι = ἐκπέταλα λοπάδια), schöpfen damit unaufhörlich und mit dem Ernste der Verdammten Wasser aus einem Hafen und platschen es in's Fass hinein. Aber das Fass hat Löcher, es läuft aus und will nie voll werden; und die Schüsseln haben auch Löcher, sie tropfen und lecken, und der θάλαμος wird ein einziger Sumpf von dem

¹ Ib. 7, 8 wünscht Sokrates mimische Darstellungen der Χάριτες τε καὶ Ὄροι καὶ Νύμφαι; Longus Pastor. II, p. 67 Schaeef. heisst es: οἱ δὲ μάλιστα ταχέως ἀναστάντες ὠρχήσαντο τὸν μῦθον τοῦ Λάμωνος ὁ Λάμων Πᾶνα ἐμιμεῖτο, τὴν Σύριγγα Χλόη. Becker Char. I, 193, welchem ich diese Stellen entnehme, hat für seine Darstellung eines Gastmahls, die Brautscene zwischen Paris und Helena gewählt und er be ruft sich dafür, dass man bei solchen Mimen oder Pantomimen meist die παλαιὰ ἱστορία und zwar erotische Scenen wählte, auf Lucian de salt. c. 37 Lucian erwähnt als Stoffe die Ἀφροδίτης καὶ Ἄρεος μοιχεῖα, die Europa, die Pasiphæe, die Phædra, den Raub der Helena; daneben auch den Deukalion, die Zerreiſung des Iacchos, die Verbrennung der Semele, die Geburt des Thebaeischen und des mystischen Dionys. Auch daran, dass in Unteritalien die Travestie der alten Mythen, die sogen. Phylakographie (vergl. Bernhardt Grundr. II, 2 S. 540), zuerst entstand, darf erinnert werden. Es wird also hoffentlich nicht als eine unnöthige und mit den Sitten des Alterthums nicht harmonirende Zweideutigkeit ausgelegt werden, wenn ich durch den Titel Νυμφοπόνοος und die Erwähnung des θάλαμος geleitet auf eine mimische Darstellung rathe, die allerdings von Obscönität nicht ganz frei ist. Bei Sophron muss man auf dergleichen gefasst sein.

² Vergl. Lobeck Agl. I, 467.

³ Ueber die Ausbildung des schriftlich verzeichneten μῦθος aus den alten ausgelassenen mimischen Darstellungen vergl. Jahn's Prolegg. zu Persius p. LXXXIV sqq.

Treiben dieser unseligen ἀμύητοι, der Nichteingeweihten (in die Mysterien des Θάλαμος?) und der ewig Lecken ¹. Was die Bursche mit ihrer Pantomime besagen wollten, mit dem nicht zu ersättigenden Fasse und dem unermüdlichen Wassersiebe im Θάλαμος? Die Hochzeitsgäste werden es gewiss verstanden haben und es steht nur zu hoffen, dass dem κομψός ἀνὴρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικός, welcher den Pantomimus in einem Mimus wiedererzählte, bei seiner Schilderung des erlebten derben Scherzes auch schon die Empfehlung der σωφροσύνη, welche der Gewährsmann Plato's in dieser Allegorie des ἀκόλαστον fand, als Zweck vorschwebte ². Die neugierige 'Brautjungfer', deren Erzählung an eine nicht dabei gewesene Freundin der Mimus wahrscheinlich wiedergab, wird wohl mehr darüber gekichert als sich an der Moral daraus erbaut haben.

Bisher war man, um sich ein Bild von dem Sophronischen Mimus zu machen, fast nur auf die Notiz über den Redner Bulias und auf zwei Idyllen Theokrits, die Pharmakeutria und vor allem die den Θάμεναι τὰ Ἰσθμια nachgebildeten Adoniazusen, angewiesen ³. Wenn also der Maassstab Valckenaers gelten sollte, welcher äusserte ⁴, er wolle gern die elf Folianten des Augustin — die Civitas Dei ausgenommen — hingeben für die Mimen des Sophron und des Laberius, so müsste man unserer Platonischen Stelle dankbar sein, falls sie wirklich zwei neue Umrisse von Sophronischen 'Bildern', den Inhalt eines ἀνδρείος und eines γυναικεῖος μῖμος, uns enthüllt hätte.

Leipzig, Juni 1873.

Paul Schuster.

¹ 'ἀμύητοι' von μύω claudere, wie Plato selbst erklärt wegen des οὐ στεγανόν.

² Die Fragmente beweisen, wie schon bemerkt, dass im Mimus etwas erzählt wurde. Die ἀμύητοι = βαλλίζοντες traten also nicht selbst darin als sprechende Personen auf, so dass man einen 'männlichen Mimus' daraus machen müsste. War das erzählende Subject die Νυμφροπόνοσ, so würde eher daraus folgen, dass hier ein γυναικεῖος μῖμος vorliegt.

³ Auf Grund von Argum. Id. II: τὴν δὲ Θεστύλιδα ὁ Θεόκριτος ἀπειροκάλως ἐκ τῶν Σώφρονος μετήνευκε μίμων und Argum. Id. XV: παρέπλασε δὲ τὸ ποιημάτιον ἐκ τῶν παρὰ Σώφρονι θεμένων τὰ Ἰσθμια. — Die Parallelen mit Persius und mit dem Abendsegen des Gregor von Nazianz (Jahn, Prolegg. zu Persius p. XCIII sqq.) beziehen sich nur auf einzelne Ausdrücke und die eigenthümliche Prosa Sophron's. — Was sonst von Vermuthungen über den Inhalt der einzelnen Mimen besonders auf Grund der Titel mit einiger Wahrscheinlichkeit vorzubringen ist, bietet am besten Botzon de Sophr. p. 5—20.

⁴ Adoniaz. p. 202.