

DER ABARIS DES HERAKLIDES PONTICUS

EIN BEITRAG

ZU DER GESCHICHTE DER PYTHAGORASLEGENDE

Bei Apollonius Rhodius A 641 ff. heisst es von dem Herold der Argonauten Aethalides:

τῷπέρ τε μέλεσθαι
ἀγγελίας καὶ σκῆπτρον ἐπέτρεπον Ἑρμείῳ
σφωϊτέροιο τοκῆος, ὅς οἱ μνήστιν πόρε πάντων
ἄφθιτον· οὐδ' ἔτι νῦν περ ἀποιχομένου Ἀχέροντος
δίνας ἀπροφάτους ψυχὴν ἐπιδέδρομε λήθη.
ἀλλ' ἦγ' ἔμπεδον αἰὲν ἀμειβομένη μεμόρηται
ἄλλοθ' ὑποχθονίοις ἐναρίθμιος, ἄλλοτ' ἐς αὐγὰς
ἡελίου ζωοῖσι μετ' ἀνδράσι.

Zu v. 646 bemerkt der Scholiast, Aethalides lebe ἐτερήμερος, abwechselnd einen Tag im Hades, einen über der Erde.

Diese Auslegung ist falsch. Apollonius spricht ganz allgemein von einem Wechsel zwischen Ober- und Unterwelt und er nimmt an, dass gegenwärtig Aethalides wieder im Acheron weile. Er hat also nicht an einen täglichen Wechsel des Aufenthalts gedacht.

Wichtig ist das Scholion zu dem vorhergehenden Verse, das in drei verschiedene Teile zerfällt, von denen der erste auf Pherekydes, der zweite auf die Pythagoreer, der dritte auf Pythagoras selbst zurückgeführt wird. Die beiden letzten laufen parallel und sind ungenaue Auszüge aus der bekannten, von Heraklides Ponticus aufgebracht und nach ihm von Laertius Diogenes VIII 4 f. wiedergegebenen Erzählung von den Metempsychosen des Pythagoras. Hier kommt es auf den ersten Teil an, der folgenden Wortlaut hat:

Φερεκύδης δέ φησι ὅτι δῶρον εἶχε παρὰ τοῦ Ἑρμοῦ ὁ Αἰθαλίδης τὸ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ποτὲ μὲν ἐν Ἄιδου, ποτὲ δὲ ἐν τοῖς ὑπὲρ γῆν¹ τόποις εἶναι.

¹ ὑπὲρ γῆν. So zu lesen statt des überlieferten ὑπὲρ τῆν. Keil verbessert ὑπὲρ τὴν γῆν.

Dass der hier genannte Pherekydes nicht der Syrer ist, sondern der in den Scholien zu Apollonius oft zitierte Historiker und dass auf ihn nur die angeführten Worte zurückgehen, das Folgende aber nichts mehr damit zu tun hat, hat Rohde erkannt (Psyche 461). Mit dieser Notiz stimmt der Anfang der Erzählung des Heraklides überein, wo es heisst, Hermes habe seinem Sohne Aethalides freigestellt sich zu wünschen, was er wolle, ausser Unsterblichkeit. Es ist das Motiv des Dioskurenmythos. Hermes kann seinem Sohne zwar die volle Unsterblichkeit nicht geben, aber er verschafft ihm doch einen Anteil daran. Dies Motiv kann Heraklides nicht erfunden oder vielmehr nachgebildet haben, da es der Tendenz seiner Erzählung schnurstracks zuwiderläuft, die gerade die Unvergänglichkeit der Psyche beweisen soll. Er hat es also von Pherekydes einfach übernommen und es zeigt sich in der Mischung verschiedener Elemente die ganze Künstlichkeit seiner Erzählung.

Das besondere in der Erzählung des Heraklides ist nicht, dass Pythagoras verschiedene Metempsychosen durchgemacht haben sollte — das war ja nach pythagoreischer Lehre allgemeines Menschen-schicksal —, sondern dass seine Seele nicht wie die der andern Menschen bei dem Uebergang von einem Zustand in den andern die Fähigkeit verlor, sich der früheren zu erinnern. Aethalides erbat sich nach Laertius das Vermögen, im Leben wie im Tode das Gedächtnis an alle Begebenheiten zu bewahren, und Hermes erfüllte ihm die Bitte. Und Apollonius sagt dementsprechend, Hermes verlieh ihm die Gabe unvergänglicher, auch im Hades nicht schwindender Erinnerung an alles. Diesen Zug hat Heraklides sicher nicht bei Pherekydes gefunden, wie Rohde mit Recht annimmt, denn die Gabe der Wiedererinnerung gewinnt erst unter der Voraussetzung der Metempsychose Bedeutung und diese Voraussetzung fehlte nach dem Scholiasten bei Pherekydes.

Hieraus folgt mit annähernder Sicherheit, dass Heraklides den Aethalides zu allererst mit Pythagoras in Verbindung setzte und die Vermutung liegt nahe, dass er auch die übrigen Vorgeburten des Pythagoras als Euphorbos, Hermotimos und Pyrrhus erfunden hat. Alle diese Namen tragen den Stempel der Willkür. Die beiden letzteren sind, da man den Hermotimos nicht mit dem Klazomenier identifizieren kann¹ und Pyrrhus durch die Bezeichnung als delischer Fischer keine Persönlichkeit gewinnt,

¹ So Rohde, Rh. M. XXVI 558.

völlig farblos und vollends unbegreiflich erscheint der Sprung von Aethalides auf Euphorbos, wenn nicht etwa das Etymon des Namens als des wohlgenährten die Veranlassung gegeben hat, den homerischen Helden, durch eine Ausdeutung im pythagoreischen Sinne, mit dem Philosophen zusammenzubringen.

Wenn in dem gedrängten Auszuge des Laertius Diogenes der Nachdruck auf die Beweise für die Erinnerung des Pythagoras an seine früheren Lebenszustände gelegt ist, so versteht es sich von selbst, dass Pythagoras auch im Stande sein musste, über seinen Aufenthalt im Hades Auskunft zu geben, da ja sein Gedächtnis im Tode ebenso stark wie im Leben gewesen sein sollte, und wenn davon in dem Auszug auch nichts besonderes angegeben ist, so heisst es dort doch im allgemeinen, Euphorbos habe unter anderem auch alles, was seine Seele im Hades erlitten habe und was die andern dort ausstehen müssten, erzählt: ὅσα ἡ ψυχὴ ἐν Ἅιδου ἔπαθε καὶ αἱ λοιπὰ τίνα ὑπομένουσιν.

Dazu passt vortrefflich was Laertius (VIII 21) aus dem Rhodier Hieronymus erhalten hat, Pythagoras habe, als er in den Hades gekommen sei, gesehen, dass die Seele Hesiods an eine Säule gebunden sei und die Homers, von Schlangen umgeben, an einem Baum gehangen habe, wegen dessen was sie über die Götter gesagt hätten. Da Hieronymus auch sonst aus Heraklides schöpfte (s. Athen. XIII 602 B), so ist es sehr wahrscheinlich, dass er ihm, wie O. Voss: De Heraclidis Pontici vita et scriptis S. 57 vermutet, auch diese Bilder verdankt, in denen man die Anwendung der allgemeinen Vorstellungen im Gorgias 525 C auf die dem Homer von Plato in der Republik zu teil gewordene Würdigung nicht verkennen kann. Jedenfalls legt uns diese Stelle nicht den mindesten Zwang auf, wie Rohde a. a. O. S. 456 meint, auf eine ältere, von Heraklides unabhängige Sage von einer Höllenfahrt des Pythagoras zu schliessen.

Mit Heraklides hat Diels (Archiv f. Gesch. d. Philos. III 468 f. eine bei Laertius VIII 14 dem Pythagoras selbst beigelegte Bemerkung über seinen Aufenthalt im Hades in Verbindung gebracht: ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἐν τῇ γραφῇ φησι δι' ἑπτὰ καὶ διηκοσίων ἐτέων ἔξ Ἄιδου παραγεγενῆσθαι ἐς ἀνθρώπους.

Die γραφή ist nach Diels ein gefälschtes Pythagorasbuch des zweiten oder dritten Jahrhunderts, das u. a. „auch die philosophischen Phantasmen des Heraklides Ponticus zu seinem Zwecke benutzt hatte“ (S. 469). Aber was bedeuten die Worte selbst?

Rohde S. 455 versteht, Pythagoras sage, er sei nach je

207 Jahren aus der Unterwelt wieder ans Licht gekommen. Allein dass das Intervall wiederholt zu denken ist, geht aus dem seinem Zusammenhang entrissenen Satze nicht hervor, und kann nur aus der Voraussetzung gefolgert werden, dass sein Urheber an die von Heraklides behaupteten Metempsychosen gedacht hätte, eine Voraussetzung, die, wie sich zeigen wird, keineswegs notwendig ist.

Nun hat uns Laertius VIII 41 eine Geschichte von Hermippos erhalten, in der Pythagoras gleichfalls die Behauptung zugeschrieben wird, er sei aus dem Hades gekommen, jedoch ohne eine Zeitangabe. Als er in Italien lebte, habe Pythagoras sich eine unterirdische Behausung machen lassen und seine Mutter beauftragt, alles was inzwischen passiere aufzuschreiben und das Geschriebene ihm hinabzulassen. Nach einiger Zeit sei er dann, zum Skelet abgemagert, wieder zum Vorschein gekommen, in die Volksversammlung gegangen und habe erklärt, er komme aus dem Hades. Als er dann nach den Aufzeichnungen seiner Mutter über die Vorfälle der Zwischenzeit berichtet habe, sei die Versammlung tief gerührt gewesen und habe ihn für ein göttliches Wesen gehalten.

Jedermann sieht, dass dies nicht eine originale Geschichte ist, sondern eine Parodie, mit der durch eine rationalistische Erklärung die Behauptung widerlegt und verspottet werden sollte, dass Pythagoras schon bei Lebzeiten in den Hades gefahren sei.

Von einer solchen Hadesfahrt weiss der Auszug aus der Erzählung des Heraklides bei Laertius nichts, ja sie scheint damit kaum vereinbar. Allein wir finden zweimal beide Erzählungen in nahe Beziehung zu einander gesetzt.

Einmal bei Tertullian: De anima c. 28. Tertullian kommt der gemeinsamen Quelle näher als Laertius. Während es bei diesem ganz unbestimmt heisst, er habe der Versammlung die Ereignisse (τὰ συμβεβηκότα) berichtet oder vielmehr vorgelesen (ἀνεγίνωσκεν), sagt Tertullian, er habe von den inzwischen Verstorbenen erzählt, so dass die Versammlung zu dem Glauben kam, er habe sie in der Unterwelt getroffen. Ferner gibt Tertullian die Zeit der Abwesenheit des Pythagoras bestimmt auf sieben Jahre an.

Nach dieser Geschichte fragt Tertullian, wie man angesichts einer solchen Lüge Pythagoras glauben könne, er sei Aethalides, Euphorbos, Pyrrhus und Hermotimos gewesen, bevor er Pythagoras geworden sei. Das macht zunächst den Eindruck, als habe

Tertullian beide Erzählungen, die des Hermippos und des Heraklides, gekannt und habe erst er sie zusammengebracht, um diese durch jene zu widerlegen.

Allein genauerem Zusehen hält dieser Eindruck nicht stand. Tertullian will die Lehre von der Seelenwanderung bekämpfen. Diese Lehre, sagt er, suchte Pythagoras zu begründen, indem er eine nicht nur hässliche, sondern auch verwegene Lüge aufbrachte: *ut hanc sententiam (animarum de recidivatu revolubili semper ex alterna mortuorum atque viventium suffectione) extrueret, non turpi modo, verum etiam temerario mendacio incubuit.* Dadurch, dass Pythagoras eine Reihe von Jahren in der Unterwelt war, um dann wieder unter den Lebenden zu erscheinen, war nun aber seine Lehre keineswegs bewiesen, da er ja als Pythagoras wiederkam und keine Metempsychose stattgefunden hatte. Wenn also Tertullian fragt: *quomodo credam non mentiri Pythagoram, qui mentitur ut credam?* so kann er auf den Gedanken, Pythagoras habe seinen Aufenthalt im Hades erdichtet, um seine Vorgeburten glaubhaft zu machen, doch nur dadurch gebracht sein, dass er die beiden Erzählungen bereits in enge Verbindung vorgefunden hatte. Sonst würde er vielmehr so argumentiert haben: weil Pythagoras in dem einen Falle nachweislich gelogen hat, so nehme ich dies auch in dem andern Falle an, wo ich es nicht nachweisen kann.

Diese Voraussetzung wird bestätigt durch das Scholion zu *Electra* v. 62: Πυθαγόρας καθείρξας ἑαυτὸν ἐν ὑπογείῳ λογοποιεῖν ἐκέλευε τὴν μητέρα ὡς ἄρα τεθνηκῶς εἶη· καὶ μετὰ ταῦτα ἐπιφανεῖς περὶ παλιγγενεσίας καὶ τῶν καθ' Ἄιδου τινὰ ἑτεραπεύετο διηγούμενος πρὸς τοὺς ζῶντας περὶ τῶν οικείων, οἷς ἐν Ἄιδου συντετυχηκέναι ἔλεγεν· ἔξ ὧν τοιαύτην ἑαυτῷ δόξαν περιέθηκεν, ὡς πρὸ μὲν τῶν Τρωϊκῶν Αἰθαλίδης ὧν ὁ Ἑρμοῦ, εἶτα Εὐφορβος, εἶτα Ἑρμότιμος, εἶτα Πύθιος ὁ Δῆλιος, εἶτα ἐπὶ πᾶσι Πυθαγόρας.

Durch diese gedrängte Notiz wird es zur Sicherheit, dass nicht Tertullian einen Zusammenhang zwischen zwei verschiedenen Geschichten konstruierte, sondern dass Hermippos eine Erzählung kritisierte oder travestierte, in der Pythagoras die Erörterung über seine Vorgeburten mit der Schilderung einer Hadesfahrt zu seinen Lebzeiten verknüpft hatte. Zugleich ergibt sich aber mit Notwendigkeit der Schluss, dass die Zahl der Jahre bei Laetius VIII 14 verderbt ist oder — dass sie mit

der Erzählung des Heraklides nichts zu tun hat. Ich werde das in einer anderen Arbeit zu entscheiden suchen.

Hermippos ist von Rohde treffend charakterisiert worden. 'Was die Späteren Hermippos treuherzig nachschrieben, war nichts weniger als ernstgemeinte Literaturgeschichte, sondern eine giftige Satire auf Pythagoras und seine Anhänger' (Rh. Mus. XXVI 562). Das Schlimmste, was er über Pythagoras sagte, allerdings von Theopomp beeinflusst, war jedenfalls das Urteil, das er über seine politische Tätigkeit fällte, ein Urteil, das Posidonius zur Charakteristik des schändlichen Peripatetikers Athenion benutzte, der nach ihm das Bündnis zwischen den Athenern und Mithridates abschloss und später das Kommando in Athen führte: καὶ μετ' οὐ πολλὰς ἡμέρας τύραννον αὐτὸν ἀναδείξας ὁ φιλόσοφος καὶ τὸ τῶν Πυθαγορικῶν ἀναδείξας δόγμα περὶ τῆς ἐπιβουλῆς καὶ τί ἐβούλετο αὐτοῖς ἢ φιλοσοφία ἦν ὁ καλὸς Πυθαγόρας εἰσηγήσατο, καθάπερ ἰστόρησε Θεόπομπος ἐν ὀγδῷ Φιλιππικῶν καὶ Ἑρμιππος ὁ Καλλιμάχειος (Athen. V p. 213 F). Mit Pythagoras traf er zugleich die Berichterstatter über ihn und es wird nicht immer leicht zu entscheiden gewesen sein, ob es ihm mehr darauf ankam diese oder ihren Helden zu verunglimpfen. Den Heraklides aber scheint er besonders aufs Korn genommen zu haben. So war die Darstellung, die er nach Laertius VIII 69 von dem Lebensende des Empedokles gab, offenbar gegen Heraklides gerichtet und auch die Glaubwürdigkeit der Geschichte von der Scheintoten, die Heraklides in seinem berühmten Buche Περὶ τῆς ἄπνου verherrlicht hatte, scheint er angefochten zu haben.

Die Schrift, in der Heraklides den Pythagoras von seiner Hadesfahrt berichten liess, glaubt Diels in der Schrift Περὶ τῶν ἐν Ἄιδου zu erkennen. Was wir von dieser wissen, ist wenig und das Wenige ist z. T. nicht sicher. Laertius erwähnt sie in dem Verzeichnis der Schriften des Heraklides V 87¹ und dann noch einmal als Beispiel in der Charakteristik der Dialoge, die

¹ Der Anstoss, den man an der Einleitung dieses Verzeichnisses genommen hat (s. O. Voss, De Heraclide Pontico p. 20 f.), schwindet, wie mir scheint, sobald man die enge Beziehung des ersten und letzten Satzes zu einander ins Auge fasst: φέρεται δ' αὐτοῦ συγγράμματα κάλλιστα τε καὶ ἄριστα διάλογοι, ἀλλὰ καὶ γεωμετρικά ἐστιν αὐτοῦ καὶ διαλεκτικά. Dazwischen steht das Verzeichnis der Dialoge, das freilich seinerseits genug Schwierigkeiten bietet, auf die hier einzugehen nicht der Ort ist.

er einteilt in solche, die einen komischen, einen tragischen oder einen mittleren Charakter haben, wobei er die genannte Schrift zu der zweiten Klasse rechnet. Ausserdem wird sie zweimal von Plutarch zitiert, einmal Adv. Coloten p. 1115 A, wo er u. a. von Heraklides τὸν Ζωροάστρην, τὸ περὶ τῶν ἐν Ἄιδου und τὸ περὶ τῶν φυσικῶς ἀπορουμένων zum Beweise anführt, dass nicht, wie Colotes behauptet hatte, alle Peripatetiker mit Plato übereinstimmten. Inhaltreicher ist die zweite Stelle, aber dieser Vorteil wird durch die schlechte Ueberlieferung stark eingeschränkt. Um über sie zur Klarheit zu kommen, ist es nötig, sie ganz auszuschreiben, wobei einige evidente Verbesserungen von Wytttenbach ohne weiteres angenommen werden können.

Utrum animae an corporis sit libido et aegritudo c. 5: ἔνιοι δὲ ἄντικρυς καὶ δόξαν καὶ (δόξαν libri, corr. Wyt.) διαλογισμὸν εἰς τὸ σῶμα κατατείνουσιν οὐδ' εἶναι αἰτίαν παράπαν ψυχὴν λέγοντες, ἀλλὰ τῇ τοῦ σώματος διαφορᾷ καὶ ποιότητι καὶ δυνάμει συντελεῖσθαι τὰ τοιαῦτα, τὸ μὲν γὰρ περὶ τῶν ἐν Ἄιδου βιβλίον ἐπιγραφόμενον, ἐν ᾧ τὴν ψυχὴν τῇ οὐσίᾳ παρῦπαρχειν ἀποφαίνεται ὁ λόγος, οἱ μὲν οὐδ' εἶναι (οὖν δεινοὶ libri, corr. Wyt.) τὸ παράπαν Ἡρακλείδου νομίζουσιν, οἱ δὲ πρὸς ἀντιπαρεξαγωγὴν (συν)τετάχθαι (corr. Duebner) τῶν εἰρημένων ἑτέροις περὶ οὐσίας ψυχῆς· οὕτω γεγραμμένον ἄντικρυς ἀναιρεῖ τὴν οὐσίαν αὐτῆς ὡς τοῦ σώματος ἔχοντος ἐν αὐτῷ τὰς εἰρημένας δυνάμεις πάσας.

Plutarch erörtert die Frage, ob die πάθη von der Seele oder dem Körper ausgehen. Nach der Einleitung referiert er über die Ansichten verschiedener Philosophen und zwar zunächst des Straton, dann des Heraklides, drittens des Posidonius. Straton führe die πάθη und alle Empfindung (αἴσθησιν) überhaupt auf die Seele zurück, Posidonius unterscheide zwischen seelischen und körperlichen Affektionen und wiederum zwischen rein (ἀπλῶς) seelischen oder körperlichen einerseits und auf den Körper zurückwirkenden seelischen und auf die Seele zurückwirkenden körperlichen anderseits. Diese Ansicht steht in der Mitte zwischen den einander diametral entgegengesetzten Ansichten des Straton und Heraklides. Dieser kann nach Plutarch nur das reine Denken für eine Funktion der Seele gehalten haben, während er selbst das blosses Meinen und zweifelnde Ueberlegen auf den Einfluss des Körpers zurückführte, von dessen Besonderheit und Eigenheit alle solche Regungen abhingen. Unrichtig im Text ist δυνάμει συντελεῖσθαι τὰ τοιαῦτα, was, wie der Schluss des Ganzen zeigt,

mit leichter Aenderung in δυνάμεις συντελεῖσθαι τὰς τοιαύτας zu verbessern ist. Es wird aber auch statt καὶ δόξαν καὶ διαλογισμὸν vielmehr καὶ δόξαν τε καὶ διαλογισμὸν zu schreiben sein, damit das erste καὶ als zur Steigerung dienend empfunden wird, weil ja sonst die πάθη, auf die es doch besonders ankommt, ausgeschlossen wären.

Was aber soll τὴν ψυχὴν τῇ οὐσίᾳ παρῦπάρχειν heissen? Wytttenbach übersetzt oder vielmehr erklärt: *animum non esse per se, sed essentiae adesse ac veluti qualitatem inhaerere*. Ich glaube, dass man der Ueberlieferung selbst mit einem noch grösseren Aufwand von Worten nicht beikommen kann, und zweifle nicht, dass Plutarch προῦπάρχειν statt παρῦπάρχειν geschrieben hat. Heraklides erklärte das eigentliche Wesen der Seele für präexistent und darnach bestimmte er das Verhältnis zwischen Leib und Seele. Alle Trübungen der Erkenntnis und alle leidenschaftlichen Erregungen betrachtete er als Wirkungen des vergänglichen Leibes. Damit aber schien er Plutarch das Wesen der Seele geradezu aufzuheben.

Vielfach Anstoss erregt und zu Konjekturen Veranlassung gegeben hat das überlieferte οὕτω γεγραμμένον, aber ich glaube, der Fehler liegt anderswo. Es ist auffällig, dass, während der voraufgeschickte allgemeine Satz durch das Buch vom Hades belegt werden sollte, die Frage nach dem Autor und dem Zweck des Buches als die Hauptsache vorgeschoben wird. Es scheint mir daher, dass diese Zwischenbemerkung, etwa durch Einkleidung in einen Relativsatz, zu dem gemacht werden muss, was sie ist, damit die eigentliche Begründung mit dem nötigen Nachdruck eintritt.

Ueberblicken wir hiernach noch einmal den ganzen Abschnitt, so würden wir, wenn nicht der Titel angegeben wäre, nach der Beschreibung des Buches eher an die bei Laertius genannte Schrift Περὶ ψυχῆς denken¹. Mit Recht hat daher O. Voss S. 55 auf die Schwierigkeit hingewiesen, beide Schriften von einander zu unterscheiden und es muss als durchaus zweifelhaft bezeichnet werden, welcher von beiden die von Voss als 29—33 bezeichneten Fragmente, die von der Seele als einem ätherischen oder himmlischen Luftkörper handeln, zuzuweisen sind. In dem letzten dieser Fragmente, das Plutarch De latenter

¹ Die Handschriften verzeichnen Περὶ νοῦ Περὶ ψυχῆς καὶ κατ' ἰδίαν Περὶ ψυχῆς, richtig verbessert von O. Voss S. 32 Περὶ νοῦ καὶ ψυχῆς καὶ κατ' ἰδίαν Περὶ ψυχῆς.

vivendo 1130 B erhalten hat, ist zwar Heraklides nicht genannt, aber es kann kein Zweifel sein, dass er es ist, der hinter dem Philosophen steht, die der Meinung waren, dass die Substanz der Seele Licht sei: αὐτὴν τε τὴν ψυχὴν ἔνιοι τῶν φιλοσόφων φῶς εἶναι τῇ οὐσίᾳ νομίζουσιν.

Aus alledem geht hervor, dass Heraklides in diesem Buche den Hades in demselben Sinne gefasst hatte, wie er ihn in der Version des Empedotimos beschrieb (Proclus in Platonis rem publicam II 119, 20 Kroll), nämlich als ein Lichtreich im Bezirke der Milchstrasse (Philoponus in Aristot. Meteorol. libr. primum 117, 11 ed. Hayduck).

Die Möglichkeit, dass in eine solche Schrift die Erzählung des Pythagoras eingeflochten war, wird man nicht bestreiten können. Dazu wissen wir von ihr zu wenig. Aber es spricht dagegen, dass Heraklides sich in dieser Erzählung zwar auf den Standpunkt der Lehre von der Seelenwanderung stellte, dabei aber doch den volkstümlichen Vorstellungen vom Hades Rechnung trug. Dass er dies tat, müssen wir wenigstens annehmen, wenn wir die Schilderung des Hieronymus als einen Teil davon betrachten (S. oben S. 22). Die Berechtigung, ja die Nötigung dazu geben uns aber zwei in Bekkers Anekdoten erhaltene Fragmente.

Was Hieronymus von der Bestrafung Hesiods und Homers im Hades erzählte, wird fast unmittelbar durch das Fr. 40 Voss (Bekk. An. p. 145, 23) fortgesetzt: ἔφη δὲ τὸ δένδρον αὐτῷ τὸν δαίμονα νεανίαν γενόμενον ἐπιθεῖναι, προστάζει δὲ πιστεύειν περὶ θεῶν, ὅτι ὡς οἶόν τε καὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἐπιστρέφονται πραγμάτων. Hierin kann allerdings ἐπιθεῖναι nicht richtig sein. Wahrscheinlich ist dafür ἐπιδειῖναι zu schreiben, denn es ist ja ein in solchen Erzählungen fast regelmässig wiederkehrender Zug, dass dem bei Lebzeiten in die Hölle oder den Himmel Versetzten sich ein Führer gesellt, der ihn belehrt.

Auch das zweite Fragment, 39 Voss (Bekk. An. p. 178, 27) entstammt augenscheinlich derselben Beschreibung: ἔκ δὲ τῶν ἐγγύς φωλεῶν ἐξείρυσαν ὄφεις ἐπὶ τὸ σῶμα σφοδρῶς ὀρούοντες, ἐκωλύοντο μέντοι ὑπὸ τῶν κυνῶν ὑλακτούντων αὐτούς.

Diese beiden Fragmente aber werden ausdrücklich auf den Abaris des Heraklides zurückgeführt und zwar das zweite auf das zweite Buch dieser Schrift.

Wir haben also allen Grund, die Erzählung von der Hadesfahrt des Pythagoras und seinen Metempsychosen dem Abaris

zuzuweisen, und können ihn nicht, wie Voss S. 58 es möchte, mit der Schrift Περὶ τῶν ἐν Ἄιδου identifizieren.

Hierzu stimmt vortrefflich die Charakteristik, die Plutarch De audiend. poetis p. 14 E von dem Abaris des Heraklides und dem Lykon des Ariston gibt. Er rechnet beide zu den Büchern, die von der Jugend mit Entzücken und Begeisterung gelesen würden, wegen ihrer Mischung von Philosophie und Fabelei. Und zwar seien hier insbesondere die Lehren von den Seelen (τὰ περὶ τῶν ψυχῶν δόγματα, man beachte den Plural τῶν ψυχῶν), in das Gewand der Fabel gekleidet. Die ganz jungen Leute aber freuten sich am meisten über diejenigen philosophischen Belehrungen, die keinen philosophischen und ernsthaften Eindruck machten, wie ein Gourmand diejenige Zubereitung von Fisch und Fleisch am höchsten schätze, die Fisch und Fleisch nicht mehr als solches erkennen liesse.

Schon Krische hat in seiner Dissertation: De societatis a Pythagora conditae scopo politico 1830 S. 37 f. die naheliegende Vermutung ausgesprochen, dass was von Späteren über die Verbindung zwischen Abaris und Pythagoras gefabelt wurde, auf dieses Buch des Heraklides zurückgehe. Darunter war nach Porphyrius Vita Pythagorae c. 28 besonders weit verbreitet die Erzählung, dass Pythagoras dem Hyperboreer Abaris, der ihn für den hyperboreischen Apoll erklärt habe, zur Bestätigung seinen goldenen Schenkel gezeigt habe.

Die beiden Teile dieser Geschichte wurden aber auch unabhängig von einander, ohne Nennung des Abaris, überliefert und mit andern, nicht weniger geschmacklosen Geschichten auf keinen geringeren als Aristoteles zurückgeführt. Diese stehen zusammen in den Historiae mirabiles c. 6 des Apollonius (Rer. natur. scriptores Graeci minores ed. Keller); der grössere Teil davon findet sich auch bei Aelian, Variae historiae II 26. Beide nennen Aristoteles ihren Gewährsmann, nicht für alle Geschichten zusammen, sondern für die eine oder andere, aber so, dass der ganze Komplex einheitlich erscheint. Beide geben die Geschichten fast in derselben Verkürzung, schöpfen also nicht aus der ursprünglichen, sondern einer gemeinsamen späteren Quelle. Mehrere davon sind auch anderswo überliefert und vier von ihnen hat Porphyrius in der Vita des Pythagoras c. 27 und 28.

Ueber das Verhältnis der Ueberlieferung wird die folgende

Uebersicht am raschesten orientieren, in der die Anekdoten in der Fassung des Apollonius, Aelian und Porphyrius zusammengestellt sind. Dabei ist die Reihenfolge, in der sie bei Apollonius stehen, festgehalten; diese ist mit römischen, die des Aelian mit arabischen und die des Porphyrius mit griechischen Zahlen bezeichnet.

I. Ἐν Μεταποντίῳ πλοίου εἰσ-
ερχομένου φορτίον ἔχοντος καὶ τῶν
παρατυχόντων εὐχομένων σωστὸν
κατελεθεῖν διὰ τὸν φόρτον, ἔστῳτα
τοῦτον εἰπεῖν· νεκρὸν τοίνυν φα-
νήσεται ὑμῖν σῶμα ἄγον τὸ πλοῖον
τοῦτο

δ. Νεῶς καταπλευούσης καὶ τῶν
φίλων εὐχομένων τὰ κομιζόμενα
γενέσθαι αὐτοῖς, ὁ Πυθαγόρας εἶπεν·
ἔσται τοίνυν ὑμῖν νεκρός, καὶ ἡ
ναὺς κατέπλευσεν ἔχουσα νεκρῶν.

II. Πάλιν δ' ἐν Καυλωνίᾳ, ὡς φησιν Ἄριστοτέλης (προδύσημινη τὴν
λευκὴν ἄρκτον. καὶ ὁ αὐτὸς Ἄριστοτέλης)¹ γράφων περὶ αὐτοῦ πολλά
μὲν καὶ ἄλλα λέγει καὶ τὸν ἐν Τυρρηνίᾳ, φησίν, δάκνοντα θανάσιμον
ὄφιν αὐτὸς δάκνων ἀπέκτεινεν.

III. Καὶ τὴν γινομένην δὲ στάσιν τοῖς Πυθαγορείοις προειπεῖν. διὸ
καὶ εἰς Μεταπόντιον ἀπήρην ὑπὸ μηδενὸς θεωρηθεῖς.

I. Ἄριστοτέλης λέγει ὑπὸ τῶν Κροτωνιατῶν τὸν Πυθαγόραν Ἄπόλ-
λωννα Ὑπερβόρειον προσαγορεύεσθαι.

IV. Καὶ ὑπὸ τοῦ
Κόσα ποταμοῦ διαβαί-
ων σὺν ἄλλοις ἤκου-
σε φωνὴν μεγάλην ὑπὲρ
ἄνθρωπον „Πυθαγόρα
χαῖρε.“ τοὺς δὲ παρόν-
τας περιδεεῖς γενέσθαι.

4. λέγει δὲ ὁ αὐτὸς
καὶ ὅτι ὑπὸ τοῦ Κόσα
ποταμοῦ διαβαίνων
προσερρήθη· καὶ πολ-
λοὺς φησιν ἀκηκοέναι
τὴν πρόσησιν ταύτην.

α. Καύκασον δ' ἔφα-
σαν τὸν ποταμὸν· σὺν
πολλοῖς τῶν ἑταίρων
διαβαίνοντά ποτε προσ-
ειπεῖν· καὶ ὁ ποταμὸς
γεγνωνὼν τε καὶ τρανὸν
ἀπεφθέγγετο πάντων
ἀκούοντων „Χαῖρε Πυ-
θαγόρα“.

V. Ἐφάνη δὲ ποτε
καὶ ἐν Κρότωνι καὶ ἐν
Μεταποντίῳ τῇ αὐτῇ
ἡμέρᾳ καὶ ὥρᾳ.

2. Κάκεινα δὲ προσ-
επιλέγει ὁ τοῦ Νικο-
μάχου, ὅτι τῆς αὐτῆς
ἡμέρας ποτὲ καὶ κατὰ
τὴν αὐτὴν ὥραν καὶ
ἐν Μεταποντίῳ ὤφθη
ὑπὸ πολλῶν καὶ ἐν
Κρότωνι.

β. Μιᾶ δὲ καὶ τῇ
αὐτῇ ἡμέρᾳ ἐν τε Με-
ταποντίῳ τῆς Ἰταλίας
καὶ ἐν Ταυρομενίῳ τῆς
Σικελίας συγγεγονέναι
καὶ διειλέχθαι κοινῇ
τοῖς ἑκατέρωθεν ἑταίροις
αὐτῶν. . . .

VI. Ἐν θεάτρῳ δὲ
καθήμενός ποτε ἔξανι-
στατο, ὡς φησιν Ἄρι-

3. τῷ ἀγῶνι ἔξανι-
στάμενος, ἔνθα καὶ τῶν
μηρῶν ὁ Πυθαγόρας

γ. Τὸ μὲν γὰρ ὅτι
τὸν μηρὸν χρυσοῦν
ἐπέδειξεν Ἀβάριδι τῷ

¹ Die Ergänzung von Diels, Vorsokratiker I, 23 nach Jamblichus, Vita Pythagorae § 142.

<p>στοτέλης, καὶ τὸν ἴδιον μηρὸν παρέφηγε τοῖς καθημένοις χρυ- σοῦν.</p>	<p>παρέφηγε τὸν ἕτερον χρυσοῦν.</p>	<p>Ἵπερβόρεψ εἰκάσαντι αὐτὸν Ἀπόλλωνα εἶναι τὸν ἐν Ἵπερβόροις, οὐπερ ἦν ἱερεὺς ὁ Ἄβα- ρις, βεβαιοῦντα, ὡς τοῦτο ἀληθές, τεθρύ- ληται.</p>
--	---	---

Die gemeinschaftliche Quelle des Apollonius und Aelian ist auch von Jamblichus in dem Leben des Pythagoras benutzt. Hier erscheinen § 140 ff. die Fragmente 1, 3, I, II, mit einigen andern Geschichten untermischt. Das Verhältnis der Autoren zu einander und zu ihrer gemeinschaftlichen Quelle kann nicht ohne Einsicht in den Jamblichus veranschaulicht werden. Ich bringe daher zur Bequemlichkeit des Lesers auch den Abschnitt aus Jamblichus zum Abdruck.

Φασὶ εἶναι Ἀπόλλωνα Ἵπερβόρεον, τούτου δὲ τεκμήρια ἔχουσι ὅτι ἐν τῷ ἀγῶνι ἐξανιστάμενος τὸν μηρὸν παρέφηγε χρυσοῦν Καὶ ἐν Μεταποντίῳ εὐξαμένων τινῶν γενέσθαι αὐτοῖς τὰ ἐν τῷ προσπλέοντι πλοίῳ· „νεκρὸς τοίνυν ἂν ὑμῖν ᾗ (γένοιτο)“, ἔφη καὶ ἐφάνη νεκρὸν ἄγον τὸ πλοῖον καὶ ἐν Συβάρει τὸν ὄφιν τὸν ἀποκτείναντα τὸν δασύν ἔλαβε καὶ ἀπεπέμψατο, ὁμοίως δὲ καὶ τὸν ἐν Τυρρηνίᾳ τὸν μικρὸν ὄφιν αὐτὸς ἀπέκτεινε δάκνων. Ἐν Κρότῳ δὲ τὸν αἰτὸν τὸν λευκὸν κατέψησεν ὑπομείναντα, ὡς φασί. Βουλομένου δὲ τινος ἀκούειν, οὐκ ἔφη πῶ λέξειν πρὶν ἢ σημείον τι φανῆ, καὶ μετὰ ταῦτα ἐγένετο ἐν Καυλωνίᾳ ἡ λευκὴ ἄρκτος. Καὶ πρὸς τὸν μέλλοντα ἐξαγγέλλειν αὐτῷ τὸν τοῦ υἱοῦ θάνατον προεῖπεν αὐτός. Καὶ Μυλλίαν τὸν Κροτωνιάτην ἀνέμνησεν ὅτι ἦν Μίδας ὁ Γορδίου, καὶ ὤχετο ὁ Μυλλίας εἰς τὴν ἡπειρον ποιήσων ὅσα ἐπὶ τῷ τάφῳ ἐκέλευσε Ταῦτά τε οὖν λέγουσι πρὸς πίστιν καὶ ἄλλα τοιαῦτα· ὡς δὲ τούτων τε ὁμολογουμένων καὶ ἀδυνάτου ὄντος περὶ ἄνθρωπον ἓνα ταῦτα συμβῆναι, ἤδη οἴονται σαφές εἶναι ὅτι ὡς παρὰ κρείττονος ἀποδέχεσθαι χρὴ τὰ παρ' ἐκείνου λεχθέντα καὶ οὐχὶ ἀνθρώπου.

Die Unabhängigkeit der drei Schriftsteller unter einander und ihre Abhängigkeit von einem gemeinsamen Autor, der nicht der Verfasser der dem Aristoteles zugeschriebenen Schrift Περὶ Πυθαγορείων sein kann, mag dies nun Aristoteles selbst oder ein von ihm beauftragter Schüler gewesen sein, der aber aus dieser Schrift geschöpft hat, dies Verhältnis springt ohne weiteres in die Augen.

Von den Geschichten, die Jamblichus mehr hat, erscheinen zwei fast wörtlich bei Aelian im 4. Buche c. 17. Hier wiederholt Aelian nämlich, in verkürzter Form, die Fragmente 2, 3, 4; zwischen 3 und 4 aber ist folgendes eingeschoben: Καὶ Μυλλίαν δὲ τὸν Κροτωνιάτην ὑπέμνησεν ὅτι Μίδαο ὁ Γορδίου ἐστὶν ὁ Φρύξ. καὶ τὸν αἰτὸν δὲ τὸν λευκὸν κατέμνησεν ὑπομείναντα αὐτὸν.

Daraus geht hervor, dass Jamblichus das Verzeichnis nicht aus andern Quellen erweitert hat, sondern dass es im wesentlichen einheitlich ist und das Verzeichnis Aelians länger war als er II 17 verrät, woraus zwar nicht mit Notwendigkeit folgt, dass die sämtlichen Geschichten auf die aristotelische Schrift zurückgehen, obwohl vielleicht keine einzige dieser Annahme direkt widerspricht.

Nach dem Anfang und Schluss des aus Jamblichus ausgeschriebenen Abschnittes sollte mit allen diesen nur angedeuteten und als bekannt vorausgesetzten Geschichten die übermenschliche Natur des Pythagoras bewiesen werden. Dass aber nicht erst Jamblichus selbst das Verzeichnis unter diesen Gesichtspunkt gestellt hat, zeigt Aelian, der IV 17, wo er zu der II 26 benutzten Quelle zurückkehrt, in den von Pythagoras verrichteten Wundern denselben Beweis erblickt: Ἐδίδασκε Πυθαγόρας τοὺς ἀνθρώπους ὅτι κρείττωνων γεγένηται σπερμάτων ἢ κατὰ τὴν φύσιν τὴν θνητὴν und nach desselben Aelian Bemerkung II 26 (fr. 1) scheint es, dass dieser Gesichtspunkt schon in der aristotelischen Schrift angedeutet war.

Fragen wir nach dem Verhältnis des Porphyrius zu der gemeinsamen Quelle des Apollonius, Aelian und Jamblichus, so ist ohne weiteres klar, dass die Stücke α, β und γ nicht daraus entnommen sein können. Anders steht es mit δ. Der Wortlaut der entsprechenden Stelle bei Jamblichus ist derartig aus Porphyrius und Apollonius gemischt (Anfang und Schluss = Apollonius, das Mittelstück = Porphyrius), dass man mit Notwendigkeit eine gemeinschaftliche Quelle für alle drei annehmen muss. Es wäre eine verzweifelte Ausflucht, wollte man behaupten, dass Jamblichus, der ja an andern Stellen mit Porphyrius wörtlich übereinstimmt, zB. § 134—136, wo auch die Stücke α, β, γ in derselben Fassung stehen = Porphyrius c. 27—29, hier von diesem beeinflusst sei. Dass Jamblichus den Porphyrius überhaupt benutzt hat, ist trotz dieser wörtlichen Uebereinstimmung von Rohde Rh. M. XXVI 574 f. bestritten und die Ueberein-

stimmung aus einer beiderseitigen Benutzung des Nikomachus aus Gerasa erklärt worden. Man kann zu den dort angeführten Gründen für die Unabhängigkeit des Jamblichus von Porphyrius noch hinzufügen, dass das Stück α zwar im übrigen fast gleichlautend mit Porphyrius erzählt wird, aber statt des Kaukasus der Fluss Nessus erscheint, der auch von Laertius genannt wird, welcher seinerseits offenbar der Quelle des Porphyrius nahe steht¹.

Die Geschichte von dem mit einem Leichnam befrachteten Schiffe ist nicht als aristotelisch bezeichnet. Apollonius erzählt etwas ähnliches unmittelbar vorher von Pherekydes mit veränderter Ortsangabe und verknüpft beide Geschichten mit einander durch die Bemerkung, Pythagoras habe, nachdem er sich zuerst mit der Mathematik beschäftigt habe, dann doch von der Zauberei (τερατοποιΐα) des Pherekydes nicht abgelassen, worauf als erstes Beispiel eben diese Geschichte folgt.

Wir wissen durch Porphyrius, dass diejenige Version des Apollonius, die den Pherekydes zum Helden der Geschichte macht, von Theopomp stammt, dem Apollonius nach seiner eigenen Angabe auch die Erzählung von dem 57jährigen Schlafe des Epimenides gleich im Anfang seiner *Historiae* entnommen hat. Porphyrius behauptet nämlich nach dem Auszug des Eusebius aus seiner *Φιλόλογος Ἀκρόασις*, Pr. Ev. X 3, Theopomp habe jene Erzählung nebst zwei andern, von denen die eine, die Voraussagung eines Erdbebens, ebenfalls bei Apollonius c. 5 steht, aus dem Tripus des Andron von Ephesus entlehnt und von Pythagoras auf Pherekydes übertragen. Porphyrius war nicht, wie er glaubte oder zu glauben vorgab, der erste, dem die Uebereinstimmung auffiel. Beide Geschichten und auch die dritte, in der die Einnahme Messenes von Pherekydes vorausgesagt wurde, während Andron erzählte, Pythagoras habe die Einnahme von Sybaris prophezeit, teilt nebst zwei andern auch Laertius I 116 f. in dem Leben des Pherekydes mit und bemerkt dazu, nachdem er beiläufig die *Θαυμάσια* des Theopomp als seine Quelle angegeben hat: Ἔνιοι δὲ Πυθαγόρα περιάπτουσι ταῦτα. Die Neueren haben, so weit ich sehe, das Urteil des Porphyrius ohne weiteres angenommen und ebenso scheint keiner zu bezweifeln,

¹ L. D. VIII 11 Καὶ αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ δόξαν εἶχον περὶ αὐτοῦ, ὡς εἶη Ἀπόλλων ἐξ Ὑπερβορέων ἀφιγμένος. λέγεται δὲ αὐτοῦ ποτε παραγυμνωθέντος τὸν μηρὸν ὀφθῆναι χρυσοῦν· καὶ ὅτι Νέσσος ὁ ποταμὸς διαβαίνοντα αὐτὸν προσαγορεύσαι, πολὺς ἦν ὁ φάσκων.

dass die Erzählung des Andron (I, δ) in die aristotelische Schrift *Περὶ Πυθαγορείων* aufgenommen gewesen sei. Vielleicht hätte es sich verlohnt, beides zunächst zu prüfen, denn für die Geschichte der Pythagoraslegende ist es wichtig, ob schon vor Aristoteles sich jemand mit ihr literarisch beschäftigt hat.

An und für sich ist es wahrscheinlicher, dass die Pythagoraslegende älter ist als die Pherekydeslegende und dass diese sich erst unter dem Einflusse jener gebildet hat. Aber das hindert natürlich nicht, dass Spätere auch von Pherekydes Züge auf Pythagoras übertrugen. Die Version des Theopomp hatte nach Apollonius folgenden Wortlaut: Πάλιν δὲ εἰς Σάμον πορευόμενον εἰς τὸ τῆς Ἑρας ἱερὸν ἰδεῖν πλοῖον εἰς τὸν λιμένα καταγόμενον καὶ εἰπεῖν τοῖς συνεστῶσιν, ὡς οὐκ εἰσελεύσεται ἐντὸς τοῦ λιμένος. ἔτι δὲ λέγοντος αὐτοῦ καταρραγήνηαι γνόφον καὶ τέλος ἀφανισθῆναι τὴν ναῦν. Unbestimmter ist die Fassung bei Laertius: Παρὰ τὸν αἰγιαλὸν τῆς ψάμμου περιπατοῦντα καὶ ναῦν οὐριοδρομοῦσαν ἰδόντα εἰπεῖν, ὡς μετ' οὐ πολὺ καταδύσεται καὶ ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ καταδύναι. Die Version des Andron ist in einem nicht ganz unwesentlichen Punkte nicht sicher überliefert. Bei Apollonius wünschen die Anwesenden, die Ladung des Schiffes möge wohlbehalten ankommen, bei Porphyrius und Jamblichus, dass sie selbst in den Besitz der Fracht gelangen. Bei dieser Fassung kommt die Pointe ohne Frage schärfer heraus und es ist daher anzunehmen, dass es Apollonius oder sein unmittelbarer Gewährsmann gewesen ist, der hier geändert hat. In einem andern Punkte hat der gemeinschaftliche Autor des Apollonius und Jamblichus die Version verändert, da er die Szene in Metapont spielen lässt. Denn Porphyrius erklärte in der *Φιλόλογος Ἀκρόασις* ausdrücklich, Andron habe sie nach Megara auf Sizilien verlegt¹.

Vergleichen wir die beiden Versionen des Andron und des Theopomp, so erscheint die letztere bei weitem einfacher. Sie hat dieselbe Tendenz wie die andern bei Laertius I 116 und 117 überlieferten Geschichten, nämlich die Divinationsgabe des Pherekydes ins Licht zu setzen. Es fehlt die moralisierende Spitze

¹ Euseb. Pr. Ev. X, 3, 8: Οὐ μόνον δὲ τούτῳ τῷ ὀνόματι ἀποκρύπτει τὴν κλοπὴν, ἀλλὰ καὶ τόπων μεταθέσει. τό τε γὰρ περὶ τῆς προρρήσεως τοῦ σεισμοῦ ἐν Μεταποντίῳ ὑπ' Ἀνδρωνος ῥηθὲν ἐν Σύρῳ (Συρίῳ libri) εἰρησθαί φησιν ὁ Θεόπομπος τό τε περὶ τὸ πλοῖον ἀπὸ Μεγάρων τῆς Σικελίας, ἀπὸ δὲ Σάμου φησὶ θεωρηθῆναι καὶ τὴν Συβάρως ἄλωσιν ἐπὶ τὴν Μεσσήνης μετέθηκεν.

und das grob sensationelle Moment, so dass man den Eindruck empfängt, es sei vielmehr auf der einen Seite eine Steigerung des Effekts als auf der andern eine Abschwächung vorgenommen.

Ueber den Verfasser des Tripus sind wir nicht genauer unterrichtet. H. Wulf hat in seiner Dissertation: *De fabellis cum collegii septem sapientium memoria coniunctis*, Halle 1896, die Ansicht zu begründen versucht, Andron sei der erste gewesen, der über die sieben Weisen geschrieben habe. Aber wenn Andron in seinem Tripus einerseits auch über Pythagoras und Pherekydes handelte — das letztere geht aus Laertius I 119 hervor —, andererseits aber feststellte, dass die sieben Weisen Zeitgenossen des Thales gewesen seien¹, so muss man schliessen, dass er das erstere tat, um Pythagoras und Pherekydes von den sieben Weisen zu unterscheiden, und gegen diejenigen polemisierte, die sie ihnen zurechneten. Dass das geschah, wissen wir aus Laertius I 41 und 42, aber schwerlich geschah es vor Aristoteles, denn es ist anzunehmen, dass gerade er dazu verleitet hatte, wenn, was ich für sicher halte, die scharfsinnige Vermutung von E. Hölk richtig ist, dass Aristoteles in der Schrift *Περὶ Πυθαγορείων* den Pythagoras wegen der ihm zugeschriebenen Aphorismen den sieben Weisen an die Seite stellte². Vortrefflich fügt sich in diesen Zusammenhang das Fragment aus Diodor X 10, 1: "Ὅτι Πυθαγόρας φιλοσοφίαν, ἀλλ' οὐ σοφίαν ἐκάλει τὴν ἰδίαν αἴρεσιν. καταμεμóμενος γὰρ τοὺς πρὸ αὐτοῦ κεκλημένους ἑπτὰ σοφοὺς ἔλεγεν, ὡς σοφὸς μὲν οὐδεὶς ἔστιν ἄνθρωπος ὧν καὶ πολλάκις διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς φύσεως οὐκ ἰσχύων πάντα κατορθοῦν, ὁ δὲ ζηλῶν τῷ τοῦ σοφοῦ τρόπον τε καὶ βίον προσηκόντως ἂν φιλόσοφος ὀνομάζοιτο. Es scheint mir sehr wahrscheinlich, dass dies Fragment, wenn nicht direkt aus Andron entlehnt, doch in letzter Instanz auf ihn zurückgeht. Unverkennbar ist der Inhalt aus der bekannten und häufig wiederholten Erzählung des Heraklides Ponticus abgeleitet. Doch tritt in den ausführlichen Reproduktionen, wie bei Cicero Tusc. V, 6 und Jamblichus Vita Pyth. § 58, die Pointe nicht so scharf hervor, wohl aber wird bei Laertius die Bedeutung der Erzählung ebenfalls darin gefunden, dass kein Mensch, sondern nur Gott weise sei (Prooem. § 12). Diese Spitze ergab sich erst durch

¹ Clem. Al. Strom. I 129, 3 συνεχρόνισαν οἱ συγκαταλεγέντες σοφοὶ τῷ Θαλεῖ, ὡς φησιν "Ἀνδρῶν ἐν τῷ Τρίποδι.

² C. Hölk, *De acusmatis Pythagoricis*, Diss. inaug., Kiel 1894, p. 3 f.

die Vergleichung des Pythagoras mit den sieben Weisen, die dem Zusammenhang, in welchen Heraklides die Geschichte in seiner berühmten Schrift Περὶ τῆς ἄπνου gestellt hatte (s. Laertius aaO.), sicherlich ganz fern lag.

Bemerkenswert ist auch, dass Andron einen Aufenthalt des Pythagoras in Sizilien annahm, von dem die ältere Legende nichts gewusst zu haben scheint. Und wenn die gemeinschaftliche Quelle des Apollonius und Jamblichus die von Andron erzählte Begebenheit nach Metapont verlegte, so scheint das unter dem Einfluss eben der älteren Legende geschehen zu sein. Eben- sowenig scheint die Erzählung des Andron, dass Pythagoras die Einnahme von Sybaris vorausgesagt habe (Eus. Pr. Ev. X 3, 8), mit der älteren Legende in Einklang zu stehen (vgl. Rohde, Rh. M. XXVII 43). Wir haben demnach allen Grund, zu bezweifeln, dass Andron ein Gewährsmann des Aristoteles war.

In einem ähnlichen Verhältnis wie Andron zu Theopomp steht die zweite Geschichte bei Porphyrius (β) zu der gemeinschaftlichen Quelle des Apollonius (V) und des Aelian (2). Auch hier ist die Tendenz unverkennbar, das Wunder zu steigern, und indem dies dadurch bewirkt wurde, dass die Entfernung zwischen den beiden Orten, an denen Pythagoras gleichzeitig sich zeigte, verstärkt wurde, verrät sich der sekundäre Charakter der Version noch ganz besonders dadurch, dass dabei ein Ort gewählt wurde, der zur Zeit des Pythagoras als solcher noch gar nicht existierte, sondern erst im Anfang des vierten Jahrhunderts gegründet wurde (vgl. Rohde Rh. M. XXVII 45).

Vielleicht könnte es scheinen, als hätte ich den eigentlichen Gegenstand meiner Untersuchung aus den Augen verloren. Allein diese Abschweifung war nötig, um die Bedeutung des Heraklides für die Entwicklung der Pythagoraslegende zu erkennen, und wir sind nun an dem Punkte angelangt, wo wir diese in einem besonderen Falle beurteilen können. Vorher aber sei noch ein Wort der Vermutung über den Charakter des aristotelischen Buches gestattet.

Wir können und müssen, wie mir scheint, erklären, dass, nach dem Stande unserer Kenntnis, Aristoteles der erste war, der die Pythagoraslegende schriftlich fixierte oder fixieren liess. Unmöglich hat Aristoteles damit Geschichte geben wollen. Allein zu welchem Zweck verzeichnete er solche Anekdoten? Vielleicht gibt dafür der Titel seiner Schrift einen Fingerzeig. Warum

heisst dieser *Περὶ τῶν Πυθαγορείων*, während Aristoteles doch darin, wie die Fragmente zeigen, von dem Meister handelte?

Wir haben bereits bemerkt, dass schon bei Aristoteles von dem göttlichen Wesen des Pythagoras die Rede war. Zum Beweise wurde auf seine Wunder hingewiesen. Nun sind diese auf Aristoteles zurückgehenden Wundergeschichten bei Jamblichus § 140 an das *ἄκουσμα: Τίς ἦ Πυθαγόρας*¹; angeknüpft. C. Hölk hat aaO. p. 22 ff. gezeigt, dass auch dies *ἄκουσμα* aus Aristoteles stammt, der in seiner Schrift nicht nur die Legenden, sondern auch die mündlich tradierten Aussprüche des Pythagoras, die sogenannten *ἀκούσματα*, gesammelt hatte. Welcher Zusammenhang zwischen beiden gefunden wurde, zeigen die Schlussworte des oben (S. 31) aus Jamblichus zitierten Abschnittes. Dabei ist bemerkenswert, dass die Wunder des Pythagoras nicht schlechthin als ein Beweis seiner Göttlichkeit aufgefasst werden, sondern dass in ihnen die Beglaubigung seiner Lehre gefunden wird: weil kein Mensch solche Wunder tun kann, so muss man auch seine Worte nicht als die eines Menschen, sondern als eines Höheren hinnehmen²; ungefähr so wie der vierte Evangelist die Wahrheit der *λόγοι* Jesu durch seine *ἔργα* beweisen will. Wer aber, wie Jamblichus sagt, dieses und anderes solches zur Beglaubigung erzählt und wer das glaubt, das sind sicher nicht die Autoren, die über Pythagoras geschrieben haben, sondern die Schüler, die Pythagoreer selbst.

Aristoteles hat also offenbar keine kritische Studie über das Leben und die Lehre des Pythagoras geben wollen, sondern das Bild gezeichnet, das von dem Meister in den Kreisen der, oder sagen wir lieber gewisser Pythagoreer lebte, die aber doch zahlreich genug gewesen sein müssen, um von Aristoteles

¹ Wenn es gestattet ist, die vielen Vermutungen zu dieser offenbar verderbten Fassung noch um eine zu vermehren, so würde ich es für das wahrscheinlichste halten, dass ursprünglich überliefert war: *Τίς δὴ Πυθαγόρας*;

² Einen solchen Gedanken hat auch wohl Aelian IV 17 zum Ausdruck bringen wollen, nur dass ihm das freilich nicht gelungen ist (s. oben S. 32). Denn dass Pythagoras seine eigene Göttlichkeit zum Gegenstand seiner Lehre gemacht hätte, sagt auch Aelian nicht, in dem indirekten Sinne aber, wie es uns gestattet ist, das Wort 'lehren' zu gebrauchen, wird schwerlich ein nachdenklicher Schriftsteller *διδάσκειν* angewendet haben. Bei dem unverkennbaren Quellenverhältnis scheint mir daher die obige Erklärung am wahrscheinlichsten.

in dieser Schrift als die eigentlichen Vertreter der Sekte hingestellt werden zu können. Denn, wie Rohde Rh. M. XXVI 561 f. treffend auseinandergesetzt hat, hatte sich daneben in der pythagoreischen Schule infolge einer allmählich eingetretenen Spaltung eine andere Vorstellung von der Person und Wirksamkeit des Pythagoras gebildet, der Dikaearch und besonders Aristoxenos folgten, die jegliches Wunder von ihm abgelehnt zu haben scheinen.

Wie sich nun Heraklides zu der Tradition verhielt, soll hier zunächst an dem vorliegenden einzelnen Falle geprüft werden. Freilich ist es bis so weit eine blosser Vermutung, dass die von Porphyrius an dritter Stelle (γ) V. P. c. 28 von Abaris erzählte Geschichte auf Heraklides zurückgeht. Etwas weiter kommen wir vielleicht durch die Vergleichung des Jamblichus.

An der Stelle, wo ich in dem oben S. 31 aus ihm ausgehobenen Abschnitt eine Unterbrechung des Textes angedeutet habe, steht folgendes: Καὶ ὅτι Ἄβαριν τὸν Ὑπερβόρειον εἰστία καὶ τὸν οἶστον αὐτοῦ ἀφείλετο ᾧ ἐκυβερνάτο. λέγεται δὲ ὁ Ἄβαρις ἐλθεῖν ἐξ Ὑπερβορέων ἀγείρων χρυσὸν εἰς τὸν νεῖων καὶ προλέγων λοιμὸν. κατέλυε δὲ ἐν τοῖς ἱεροῖς καὶ οὔτε πίνων οὔτε ἐσθίων ᾤφθη ποτὲ οὐδέν. λέγεται δὲ καὶ ἐν Λακεδαιμονίοις θῦσαι τὰ κωλυτήρια καὶ διὰ τοῦτο οὐδένα ποτὲ ὕστερον ἐν Λακεδαίμονι λοιμὸν γενέσθαι. τοῦτον οὖν τὸν Ἄβαριν παρελόμενος ὃν εἶχεν οἶστον χρυσοῦν, οὐ ἄνευ οὐχ οἶός τ' ἦν τὰς ὁδοὺς ἐξευρίσκειν, ὁμολογοῦντα ἐποίησε.

Offenbar widerspricht diese Geschichte dem Zusammenhang durchaus. Denn es ist nichts Rühmliches, was hier von Pythagoras berichtet wird. Freilich ist auch hier die Rede von seiner Göttlichkeit, denn ὁμολογοῦντα ἐποίησε kann natürlich nur heissen: er brachte ihn zu dem Geständnis, dass er der hyperboreische Apoll sei. Sicherlich ist es das, was Jamblichus bewogen hat, die Geschichte hier einzuschieben. Aber wie bringt Pythagoras das Eingeständnis zustande? Dadurch, dass er dem unglücklichen Abaris den Pfeil wegnimmt, ohne den er den Weg nicht finden kann. Die Tendenz ist klar. Es ist dieselbe, die wir in der Travestie des Hermippos fanden, und es ist wohl kein Zweifel, dass auch hier der Geist dieses Mannes spukt. Hiernach ist eine Geschichte vorauszusetzen, nach der Abaris nicht gezwungen, sondern freiwillig Pythagoras für Apoll erklärte,

eine Geschichte, die Porphyrius kurz andeutet und die Jamblichus § 91 ff. ausführlicher erzählt.

Als Abaris, der Priester des hyperboreischen Apoll, aus Griechenland in seine Heimat zurückkehren wollte, um das gesammelte Gold in den Tempel des Gottes zu überführen, kam er auch nach Italien, und wie er dort den Pythagoras sah, fand er ihn dem Gotte ähnlich, dessen Priester er war, und war fest überzeugt, dass er kein anderer sei als Apoll selbst (τὸν Πυθαγόραν ἰδὼν καὶ μάλιστα εἰκάσας τῷ θεῷ οὐπερ ἦν ἱερεὺς vgl. oben Porph. γ). Er gab ihm daher den Pfeil zurück, auf dem er durch die Lüfte gefahren und mittelst dessen er Flüsse, Seen und Gebirge überwunden hatte. Auf seinen Reisen aber hatte er auch Reinigungen von Städten vorgenommen und Hungersnöte abgewendet, wie denn Sparta nach der von ihm vollzogenen Reinigung keine Seuche wieder zu erleiden gehabt hatte (vgl. Jambl. § 141). Pythagoras aber nahm den Pfeil ohne Befremden und ohne nach der Ursache zu fragen, warum er ihn ihm gegeben, zog ihn beiseite und zeigte ihm seinen goldenen Schenkel, zum Beweise, dass er sich nicht getäuscht habe (τὸν τε μηρὸν τὸν ἑαυτοῦ ἐπέδειξε χρύσειον γνῶρισμα παρέχων τοῦ μὴ διεψεῦσθαι vgl. Porph.) usw.

Wenn nun dies ohne Frage die Geschichte ist, die an dem andern Ort travestiert ist, so ist es nicht nur aus Gründen der Analogie wahrscheinlich, dass Heraklides Vater der Geschichte und Hermippos Urheber der Travestie ist, sondern auch aus allgemeinen Gründen müssen wir Heraklides für die Geschichte in Anspruch nehmen.

Es ist klar, dass die Pythagoreer des Aristoteles von einer Begegnung des Abaris und Pythagoras wahrscheinlich überhaupt nichts, jedenfalls aber nichts von einer Begegnung dieser Art wussten. Auch ihnen galt Pythagoras als Gott und freilich ebenfalls als der hyperboreische Apoll (s. oben S. 30, 1). Warum gerade für diesen, das geht allerdings aus den Fragmenten der aristotelischen Schrift nicht hervor. Wenn Aristoteles an einer andern Stelle seines Buches berichtete, die Pythagoreer unterschieden in ihren Geheimlehren (ἐν τοῖς πάνυ ἀπορρήτοις) das vernunftbegabte Wesen dreifach, insofern es sich als Gott, als Mensch und als Pythagoras darstelle (Jambl. § 31), so steht das damit nicht in Widerspruch, denn der inkarnierte Gott auf Erden ist als solcher immer ein Mittelwesen. Aber die Pythagoreer urteilten nach Aristoteles so auf Grund der Taten und Lehren

des Meisters überhaupt, unsere Geschichte aber kann man nicht anders verstehen, als dass Abaris zuerst in Pythagoras den hyperboreischen Apoll erkannte.

Auch die Pythagoreer des Aristoteles wussten von dem goldenen Schenkel des Pythagoras zu erzählen und sahen darin einen Beweis seiner Göttlichkeit, aber nach ihnen war die Tatsache unter ganz andern Umständen auf einer Festversammlung, nach Aelian IV 17 und Plut. Numa c. 8 in Olympia, offenbar geworden.

Wir haben es also mit einer neuen Verknüpfung und Weiterbildung von Elementen der von Aristoteles aufgezeichneten Pythagoraslegende unter Einfügung der Figur des Abaris zu tun und wen anders sollten wir dafür verantwortlich machen als eben den Verfasser des Abaris?

Diese Gründe scheinen mir schwer genug, um den Mangel eines äusseren Zeugnisses aufzuwägen. Wir wissen indessen, dass Heraklides von dem Pfeil des Abaris, zwar nicht in dem Abaris, aber in dem Dialoge *Περὶ δικαιοσύνης* handelte. Das steht in den *Katasterismen* des Eratosthenes Epit. 29 (fr. 9 Voss), wo es heisst: ἦν δὲ ὑπερμεγέθης (nämlich ὁ δῖστος), ὡς Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός φησιν ἐν τῷ *Περὶ δικαιοσύνης*. Dass der Pfeil des Abaris gemeint ist, scheint mir trotz der Einrede von Voss zweifellos. Es sei der Pfeil das Geschoss gewesen, wird dort erzählt, mit dem Apoll die Cyklopen getödet habe. Dieses habe er bei den Hyperboreern verborgen. Nachdem er aber seinen Dienst bei Admetos beendet und Zeus ihn von dem Morde freigesprochen habe, scheine der Pfeil mit der fruchtbringenden Demeter ihm durch die Luft zurückgebracht zu sein¹. Wie dies zu denken ist und was für eine Rolle die fruchtbringende Demeter dabei spielte, ist durchaus unklar. Wir sind aber durch nichts genötigt, auch diese Angaben auf Heraklides zurückzuführen und das unbestimmte *δοκεῖ* deutet doch wohl an, dass daneben auch andere Versionen bekannt waren. Nun ist aber auch die von Jamblichus erzählte Geschichte offenbar unvollständig, insofern nicht gesagt ist, wie denn Abaris zu dem Pfeil gekommen war und warum er ihn dem Pythagoras gab, als er ihn als den hyperboreischen Apoll erkannt hatte. Wohl aber

¹ *δοκεῖ δὲ τότε ἀνακομισθῆναι ὁ δῖστος μετὰ τῆς καρποφόρου Δήμητρος διὰ τοῦ ἀέρος*. Robert streicht *Δήμητρος*, verzweifelt aber im übrigen an der Heilung der korrupten Ueberlieferung. Vgl. Robert, *Eratosthenis catasterism. reliquiae* p. 154 Anm.

ist angedeutet, dass es damit eine besondere Bewandnis hatte, die dem Pythagoras wohl bewusst war, der den Pfeil nahm μή ξενισθείς πρὸς τοῦτο μηδὲ τὴν αἰτίαν ἐπερωτήσας δι' ἣν ἐπέδωκεν. Und wenn andererseits vorher von Abaris gesagt war: Πυθαγόρα ἀπέδωκεν οἰστὸν ὃν ἔχων ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ἐξῆλθε, so geht daraus hervor, dass der Pfeil das Eigentum des Gottes war, und dass er in seinem Tempel im Hyperboreerlande aufbewahrt gewesen war. Wenn endlich Heraklides von der gewaltigen Grösse des Pfeiles sprach, so stimmt das gut dazu, dass Abaris den Pfeil als Flugmaschine benutzte.

Wieviel von dem, was Jamblichus sonst noch von Abaris und Pythagoras zu erzählen weiss, auf Heraklides zurückgeht, dass Pythagoras den Abaris in seine Philosophie eingeführt habe (§ 90. 93. 147), dass beide zusammen in Agrigent bei dem Tyrannen Phalaris gewesen seien und mit ihm philosophische Gespräche geführt hätten (§ 215 ff.), dass der Tyrann beiden an demselben Tage nach dem Leben getrachtet habe, aber selbst von seinen Feinden erschlagen sei (§ 221), wird sich schwerlich erweisen lassen.

Bemerkenswert ist, dass auch Hermippos von einem Aufenthalt des Pythagoras in Agrigent erzählte. Pythagoras habe in einem Kriege der Syrakusaner und Agrigentiner an der Spitze der letzteren gestanden und sei von den Syrakusanern auf der Flucht erschlagen, weil er den Umweg um ein Bohnenfeld genommen habe (L. D. VIII 40), eine Rücksicht, die nach andern Pythagoras in Kroton zum Verhängnis geworden war (ebenda § 39).

Von philosophischen Gesprächen zwischen Pythagoras und Abaris zeugt das von Proclus in Tim. II 8 ed. Dielhl erhaltene Fragment (fr. 36 Voss): "Ὅτι τὸν ὀφθαλμὸν ἀνάλογον εἶναι τῷ πυρὶ δείκνυσιν ὁ Πυθαγόρας ἐν τῷ πρὸς Ἀβαριν λόγῳ· καὶ γὰρ ἀνωτάτω τῶν αἰσθητηρίων ἐστὶν ὡς τὸ πῦρ τῶν στοιχείων, καὶ ὀξείαις ἐνεργείαις χρῆται ὡς ἐκεῖνο τὸ τε κωνοειδὲς ὁμοιότητα ἔχει πρὸς τὸ πυραμοειδὲς οὐκ ὀλίγην¹.

Wenn Heraklides der erste ist, der den Abaris mit Pythagoras in Verbindung gesetzt hat, so ist er in dieser Verknüpfung

¹ Nach Rohde Psyche 382 kann dies zuerst von Diels Arch. f. G. d. Ph. III 468 dem Heraklides zugewiesene Fragment, muss aber nicht auf ihn zurückgeführt werden. Dies ist ein unberechtigter Skeptizismus. Der Inhalt passt, wie Voss aaO. gezeigt hat, vortrefflich zu Heraklides und es lässt sich schwerlich eine andere Herkunft denken.

einer nordischen Figur mit dem unteritalischen Philosophen doch nur einem Zuge gefolgt, der schon bei Herodot hervortritt. Bekanntlich erzählt dieser IV 94 ff., dass Pythagoras im Besitze eines thrakischen Sklaven Zamolxis gewesen sei, der, nachdem er frei und reich geworden war, in sein Vaterland zurückkehrte und, mit der höheren hellenischen Bildung, insbesondere aber mit den Lehren des Pythagoras ausgerüstet, seine Landsleute beschwindelte und sie überzeugte, dass er die Kraft besitze, sich selbst und seine Freunde unsterblich zu machen.

Es ist sicher, dass hinter Zamolxis ein thrakischer Gott steckt, mit dem nach thrakischem Glauben die Verstorbenen an einem offenbar unter der Erde gedachten Ort sich zu Schmaus und Trunk vereinigten.

Herodot verhehlt seinen Zweifel an der von ihm berichteten Erzählung nicht und spricht die Vermutung aus, dass Zamolxis viele Jahre vor Pythagoras gelebt habe. Er hat also die rationalistische Umdeutung der religiösen thrakischen Vorstellungen sicher nicht selbst vollzogen und man wird es ihm glauben müssen, dass er sie auf mündlichem Wege von Griechen, die mit den thrakischen Anschauungen vertraut waren, erfahren habe. Wer immer aber die Geschichte erfunden hat, muss die pythagoreische Seelenlehre zuvor gekannt haben, und als er dann mit den thrakischen Vorstellungen bekannt wurde, von der Aehnlichkeit betroffen gewesen sein, die er in dem stolzen Bewusstsein seiner nationalen Ueberlegenheit, das in dem herodoteischen Bericht so deutlich hervortritt (τὸν Ζάμολξιν τοῦτον ἐπιστάμενον δίαίταν τε Ἰάδα καὶ ἤθεα βαθύτερα ἢ κατὰ Θρήικας οἶα Ἑλλήσι τε ὁμιλήσαντα καὶ Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῇ Πυθαγόρᾳ), sich nur auf dem Wege der Entlehnung aus dem Hellenischen erklären konnte.

Nun erkennt man unschwer bei Herodot die grobmateriellen Vorstellungen vom Jenseits wieder, die Plato in der Republik (II p. 363 C und D) auf Musaeus zurückführt. Denn die Freuden, die der Zechgenossen des Zamolxis nach dem Tode warteten, sind offenbar derselben Art, wie die, die Musaeus den Gerechten verhieß¹. Aber die dem Zamolxis zugeschriebene Lehre ist doch

¹ Vgl. insbes. ἀναδιδάσκειν (Ζάμολξιν) ὡς οὔτε αὐτὸς οὔτε οἱ συμπόται αὐτοῦ οὔτε οἱ ἐκ τούτων ἀεὶ γινόμενοι ἀποθανέονται bei Her. und παῖδας παίδων καὶ γένος κατόπισθεν λείπεσθαι τοῦ δόσιου καὶ εὐόρκου bei Plato.

nur ein Teil der orphischen, denn von dem Schicksal, das nach dieser die Ungeweihten im Hades finden, ist bei Herodot keine Rede. Es konnte freilich nach dem Zusammenhang ausdrücklich davon auch keine Rede sein, aber es folgt von selbst, dass die dem Zamolxis nicht Ergebenen der Seligkeit nicht teilhaftig werden. So entsprechen denn Zamolxis und seine Genossen Pythagoras und seinen Anhängern und diese den Geweihten bei Musaeus.

Der merkwürdige Zug, dass Zamolxis sich ein unterirdisches Gemach gebaut und nachdem er drei Jahre lang darin verborgen gelebt habe, plötzlich wieder zum Vorschein gekommen sei und so bei seinen Anhängern Glauben gefunden habe, wurde dann später Hermippos zum willkommenen Funde, um durch eine freche Uebertragung die Autorität des Pythagoras und die Erzählung des Heraklides zugleich zu diskreditieren.

Wie sind aber die Gewährsmänner Herodots zu dieser Erfindung gekommen? Es scheint mir zweifellos, dass sie nichts anderes als eine rationalistische Erklärung des Entrückungsglaubens ist, wie er in der Erzählung von Aristeas bei Herodot so deutlich zum Ausdruck kommt.

Auch diese Geschichte will Herodot an Ort und Stelle, in Kyzikos und Prokonnesos, gehört haben. Aristeas, der Dichter der Arimaspea, erzählte man dort, sei scheinbar in der Werkstatt eines Walkers in Prokonnesos gestorben, zu derselben Stunde aber sei er in Kyzikos gesehen worden, und als seine Angehörigen sich dann in die Werkstatt begeben hätten, sei dort von ihm keine Spur zu finden gewesen. Nach sieben Jahren sei er dann in Prokonnesos wieder zum Vorschein gekommen und habe die Arimaspea gedichtet, worauf er zum zweitenmal verschwunden sei.

Dass diese Erzählung aus dichterisch-ekstatischen Aeusserungen des Gedichtes herausgesponnen sei, wie Stein (Anm. zu IV 13) meint, scheint mir durchaus unwahrscheinlich. Wir werden vielmehr eine Uebertragung thrakischer Vorstellungen und Sagen von seiten der mit ihnen in Verkehr stehenden Griechen auf die Person des Aristeas anzunehmen haben, zu der freilich jene Aeusserungen, von denen wir durch Herodot selbst wissen (ἐπικέσθαι ἐξ Ἴσσηδόνας φοιβόλαμπτος γενόμενος), die Anregung gegeben haben können. Es ist aber sehr wahrscheinlich, dass diese Aeusserungen des Prokonnesiers selbst auf thrakischen Einflüssen beruhen, wie denn seine Erzählungen von den goldhütenden Greifen, den einäugigen Arimaspen und den friedfertigen

und glückseligen Hyperboreern doch nicht aus hellenischen Sagenkreisen abgeleitet werden können.

In der Erzählung Herodots sind offenbar zwei verschiedene Motive miteinander verschmolzen, nämlich erstens dass Aristeas die Fähigkeit hatte, an zwei verschiedenen Orten zugleich zu sein, und zweitens, dass er auf sieben Jahre von der Erde entückt worden war, beide der Pythagoraslegende genau entsprechend.

Von Aristeas wussten aber nach Herodot auch die Metapontiner zu erzählen. Aristeas sei bei ihnen erschienen und habe ihnen geboten, dem Apoll einen Altar zu errichten und daneben ein Standbild des Prokonnesiers Aristeas aufzustellen. Denn er, der jetzt Aristeas sei, sei früher ein Rabe gewesen und habe in dieser Gestalt den Apoll begleitet, als er zu den Metapontinern allein von allen Italikern gekommen sei. Darauf sei Aristeas wieder verschwunden. Die Pythia aber haben ihnen auf ihre Anfrage geraten, der Erscheinung ($\tau\acute{\omega}$ φάσματι) zu gehorchen.

Herodot bemerkt, er selber habe berechnet, dass zwischen dem zweiten und dritten Verschwinden des Aristeas 240 Jahre lägen. Er hat sich also in Prokonnesos nach der Zeit des Aristeas und in Metapont nach dem Alter der Statue erkundigt. Da er aber nur die Differenz zwischen den beiden Daten angibt, so können wir nicht wissen, wann die Metapontiner das Erscheinen des Aristeas bei ihnen ansetzten. Ihrer Erzählung aber liegen offenbar die Vorstellungen zugrunde, die in Kyzikos und Prokonnesos über die Person des Aristeas herrschten, und sie müssen auf irgendeinem Wege von dort nach Metapont gewandert sein, wo dann die Statue des Heros oder Gottes Aristaeus die Veranlassung zu dem Glauben wurde, dass Aristeas auch den Metapontinern erschienen sei.

Die Erzählung aber bei Aristoteles, dass Pythagoras gleichzeitig in Kroton und Metapont gewesen sei, beruhte augenscheinlich auf einer Uebertragung von Aristeas auf Pythagoras. Diese Tatsache liefert uns einen terminus ante quem non für die Entstehung, wenn nicht der ganzen, so doch dieses Stückes der Pythagoraslegende. Denn wenn Herodot, der an den Pythagoreern nicht achtlos vorüberging, sondern sich mit ihrer Lehre von der Seelenwanderung wohl vertraut zeigt (II 123), an einem ihrer Hauptsitze solche Erzählungen hörte, so können wir dem Schlusse nicht ausweichen, dass jene Uebertragung von Aristeas auf Pythagoras erst später stattgefunden hat. Es scheint aber auch die ganze Art, wie Herodot von Pythagoras als dem nicht

schwächsten Weisheitslehrer der Hellenen spricht (IV 95), zu zeigen, dass er von dem Wundermann Pythagoras nichts weiss. In der Bezeichnung Sophist kann nach dem Zusammenhange, in dem sie gebraucht ist, keine Ironie, wie Stein meint, gefunden werden, wie denn Herodot auch sonst mit diesem Ausdruck an sich keinen Tadel verbindet. Er hält Pythagoras allerdings insofern für einen Lügner, als er die nach seiner Meinung von den Aegyptern entlehnte Lehre von der Seelenwanderung für seine eigene erklärt habe (II 123), aber darum gilt er ihm doch als Vertreter hellenischer Bildung. Gerade aber weil er ihn der Unehrlichkeit verdächtigt, so würde er ihn vermutlich, wenn man schon damals solche Wunder, wie sie bei Aristoteles zu lesen waren, von ihm erzählt hätte, als einen Schwindler charakterisiert haben.

Das zweite Motiv, dass jemand nach einem langen Zeitraum wieder auf Erden erscheint, zwar nicht als ein anderer, und dass seine Seele in der Zwischenzeit, oder vorher, auch in der Gestalt eines Tieres geweilt hat, finden wir bei Heraklides wieder. Es ist durchaus unwahrscheinlich, dass dieser unmittelbar an Herodot angeknüpft haben sollte, andererseits aber haben wir kein direktes Zeugnis, dass die Pythagoraslegende schon vor Heraklides dieses Motiv aufgenommen hat. Nachdem wir nun aber in einem andern Falle deutlich erkannt haben, wie Heraklides zwar die Pythagoraslegende willkürlich gestaltete, aber doch von der Tradition ausging, ist es an der Zeit, die Frage, die wir am Anfang unserer Untersuchung nur gestreift haben, wieder aufzunehmen und zu erledigen.

Es ist bereits oben bemerkt worden, dass aus der Reihe der Namen, durch deren Träger die Seele des Pythagoras nach Heraklides hindurchgegangen sein sollte, derjenige des Euphorbos herausfällt, insofern hierbei vielleicht die Etymologie eine Veranlassung, ihn mit Pythagoras zu verbinden, habe geben können. Nun finden wir zu dem, was Laertius nach Heraklides von Euphorbos Pythagoras erzählt, eine bemerkenswerte Variante.

Bei Laertius heisst es, als Euphorbos gestorben sei, sei seine Seele in Hermotimos übergegangen. Dieser sei, um den Beweis zu liefern, wer er früher gewesen sei, nach Branchidae gegangen und habe in dem Heiligtum des Apollo den Schild des Euphorbos, den Menelaos dort geweiht habe, erkannt. Das erzählte er dann später Pythagoras, der sich ja alles dessen, was er in seinen früheren Existenzen getan hatte, erinnerte.

Dagegen war es nach Porphyrius V. P. c. 17 und Jamblichus V. P. § 63 Pythagoras selbst, der, nicht in Didyma, sondern in dem Tempel der argivischen Hera in Mykenae, auf den Schild des Euphorbos hinwies, den er einst selbst getragen habe. Und wenn es bei Porphyrius und Jamblichus heisst, Pythagoras habe durch zweifellose Beweise gezeigt, dass er vordem Euphorbos, der Sohn des Panthoos gewesen sei, so ist dabei offenbar an andere Metempsychosen nicht gedacht.

Diese kürzere Version ist im Altertum sehr viel weiter verbreitet gewesen. Wir finden sie bei Diod. Sic. X 6, 1, bei Ovid Metam. 15, 160 ff. und anderswo¹. Kallimachos nannte in einer von Diodor X 6, 4 zitierten, auch bei Laertius D. I 25 erwähnten und jüngst im Original wieder zutage getretenen Stelle der Jamben (Oxyrhynchus Papyri VII 31 v. 124 ff.) Pythagoras geradezu den Phryger Euphorbos und ebenso spricht bekanntlich Horaz C. I 28, 10 von Pythagoras als dem Panthoiden.

Fragen wir, ob die zweite Version eine Verkürzung der ersten oder die erste eine Erweiterung der zweiten ist, so erscheint die Fassung des Heraklides so viel gezwungener und künstlicher, dass die Antwort nicht zweifelhaft sein kann. Heraklides hat also auch in diesem Falle an ältere Ueberlieferungen angeknüpft und es ist von vornherein wahrscheinlich, dass er sie bei Aristoteles fand. Dafür lässt sich noch etwas Besonders anführen.

In dem Verzeichnis der Geschichten bei Jamblichus, das wir oben S. 31 ausgehoben haben, findet sich, wie wir gesehen, in Uebereinstimmung mit Aelian IV 17 auch die, dass Pythagoras einst den Krotoniaten Myllias erinnert habe, er sei der Phryger Midas, der Sohn des Gordias. Offenbar ist dies das Pendant zu unserer Geschichte und setzt sie voraus. Diese Anekdote ist zwar nicht direkt als aristotelisch bezeugt, aber da sie mitten unter solchen steht, haben wir nun allen Grund, sie dafür zu halten.

Auch Abaris ist dem Herodot nicht fremd. Er sagt, dass er ein Hyperboreer genannt werde, aber er will von dem, was man von ihm erzähle, nichts wissen. Daher deutet er dies nur auf das aller kürzeste an: er, Abaris, habe 'den Pfeil' über die ganze Erde getragen, ohne Speise zu sich zu nehmen (IV 36). Nach Harpokration behandelte ihn schon Pindar als eine historische Person und setzte ihn in die Zeit des Lyderkönigs Krösus. In der Folge wurden dann verschiedene, weder unter sich, noch mit

¹ Die Belege bei Rohde Psyche 454 Anm. 2.

dem des Herodot ganz übereinstimmende λόγοι von Abaris erzählt. So hatte der Redner Lykurg in der Rede gegen Mene-saichmos ausgeführt, dass bei einer Hungersnot unter den Hyperboreern Abaris von Apollo Orakel gelernt habe und mit dem Geschoss Apolls als Erkennungszeichen (σύμβολον) weissagend in Griechenland herumgezogen sei. Bei Harpokration lesen wir, als einst eine Hungersnot auf der ganzen Erde geherrscht habe, habe Apollo den Hellenen und Barbaren, die ihn befragten, geantwortet, das Volk der Athener solle für Alle Gelübde darbringen. Als dann viele Völker zu ihnen Gesandte schickten, sei auch Abaris aus dem Hyperboreerlande zu ihnen als Gesandter gekommen¹. Mit den Gelübden können wohl nur die Proerosia gemeint sein und die Gesandtschaften erinnern an den von Isokrates erwähnten, von dem delphischen Orakel in Obhut genommenen Brauch, dass die meisten Staaten die Erstlinge der Feldfrucht nach Athen zu schicken pflegten². Aus diesen Zusammenhängen aber muss es sich irgendwie erklären, dass in den Katasterismen des Eratosthenes der Pfeil des Apollo mit der fruchtbringenden Demeter zusammengebracht wird. Die ursprüngliche Bedeutung des Abaris wird aus alledem nicht klarer, wohl aber zeigt es sich deutlich, dass sein Wesen mehr und mehr rationalisiert wurde. Der bedeutungsvolle Zug bei Herodot, der später bei Jamblichus § 141 wieder hervortritt, dass Abaris auf seiner Wanderung keine Speise zu sich genommen habe, ist bei Lykurg und Harpokration verschwunden und seine noch bei Herodot universelle Bedeutung wird mehr und mehr eingeschränkt. Daher erscheint mir, was Rohde, *Psyche* S. 382, meint, dass die Erzählung, Abaris sei auf dem Pfeil durch die Luft geflogen, auf späterer Ausschmückung beruhe, sehr unwahrscheinlich. Heraklides wird diesen Zug vielmehr aus alter Sage wieder aufgenommen haben. Plato stellt den Abaris mit Zamolxis zusammen und charakterisiert ihn wie diesen als einen wundertätigen Arzt, durch dessen Zauberformeln man Krankheiten heilen könne (*Charm.* p. 158 B.). Aus Thrakien stammt jedenfalls auch Abaris, wenn man auch sein ursprüngliches Wesen unter den späteren Umhüllungen noch weniger als das des Zamolxis erkennen kann.

Wilmersdorf.

P. Corssen.

¹ S. *Oratores Attici* rec. Baiterus et Sauppis II 271.

² S. L. *Ziehen Leges Graecorum sacrae* S. 23.