

VERFASSER UND ABFASSUNGSZEIT DER SOGENANTEN HIPPOKRATESBRIEFE

Meine Untersuchungen über die Quellen der jüngeren Euthymieschriften, vor allem Senecas und Plutarchs, führten mich auch zu dieser Briefsammlung. Denn ihr Kernstück, der 17. Brief, gehört sicher zu dieser Art von Schriften. Es war nun für meine Zwecke wichtig, die Abfassungszeit dieses Briefromanes näher zu bestimmen. Da aber meine Arbeit sich zu einem Buche auswuchs, das unter den jetzigen Verhältnissen vorläufig keine Aussicht auf Veröffentlichung hat, so will ich wenigstens einige Teile, die für sich bestehen können, zur Entlastung des Buches herausnehmen, um sie in Zeitschriften erscheinen zu lassen. So als erstén diese Abhandlung.

Den Grund zum Verständnis dieser Briefe hat J. Fr. Marcks in seiner Bonner Dissertation ‚Symbola critica ad epistolographos Graecos‘ (1883) gelegt. Nachdem dann durch neuentdeckte ägyptische Papyri unsere Kenntnis der Textgeschichte dieser Briefe erweitert worden war, wurden die von Marcks behandelten Fragen wieder aufgenommen. Zuerst von M. Pohlenz in dem Hermesaufsatze ‚Zu den Hippokratischen Briefen‘ (Band 52, 1917, S. 340 ff.); dann von Diels ‚Hippokratische Forschungen V‘ (ebd. Bd. 53, 1918, S. 57 ff.) und von R. Herzog ‚Nikias und Xenophon‘ (Historische Ztschr. Bd. 125 S. 189 ff.). Die Briefsammlung ist zuletzt herausgegeben von W. Putzger ‚Hippocratis quae feruntur epistulae‘ (Wiss. Beilage zum Jahresbericht des Gymnasiums in Wurzen 1914). Nach dieser Ausgabe zitiere ich, wenn auch ihre Textgestaltung nicht immer glücklich ist (vgl. Diels a. a. O. S. 81, 1).

Die Briefe — 24 an Zahl — sind uns in zwei Klassen von Handschriften überliefert. Die eine, von den ältesten gebildet, bietet sie im Verein mit anderen hippokratischen Schriften, vollständig aber nur der Palatinus b, während in MVU Brief 24—25 fehlen. Die zweite besteht aus jungen

Pariser Renaissance-Handschriften und gesellt sie anderen Briefsammlungen bei. Daher fehlen in allen Handschriften dieser Klasse Nr. 18 und 21, die nicht Briefe, sondern wissenschaftliche Beilagen sind, ferner, wie in denen der ersten Klasse ausser b, die Briefe 23—25 (meist auch 22), endlich in allen ausser φ die Briefe 6—10¹⁾; φ entbehrt dagegen der Briefe 1 und 2. Nur den Hauptbrief 17 hat χ . Dass aber diese jungen Handschriften alte Überlieferung enthalten, lässt sich jetzt feststellen. Es sind nämlich neuerdings drei ägyptische Papyri gefunden, die in ihren Lesarten meist mit den Parisini übereinstimmen und in denen wie in φ Brief 1 und 2 fehlen, in zweien auch 6—10 wie in sämtlichen Parisini (ausser φ), während der dritte nur 3—6 enthält. Die Briefe 11 ff. fehlen in allen drei. Sichtlich haben diese Papyri, die vielleicht auch aus Briefsammlungen stammen, in der Hauptsache kurze Briefe ausgewählt. Sie geben überhaupt nur eine kleine Auswahl und dienten wohl, wie vielleicht auch Klasse II, Schulzwecken.

Sie sind aber nicht nur für die Textgestaltung, sondern auch für die Zeitbestimmung wichtig und dazu auch von meinen Vorgängern benutzt. Während die beiden Berliner p^2 und p^3 dem 2. Jahrh. n. Chr. angehören, also auch schon Jahrhunderte älter als unsere älteste Handschrift b sind, ist der dritte, ein Oxyrhynchos (p^1), nach dem Urteile seines Herausgebers Hunt wahrscheinlich unter Tiberius, wenn nicht unter Augustus geschrieben und kann nicht später als Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr. gesetzt werden; eine Urkunde, die mit ihm zusammengefunden wurde, stammt aus dem Jahre 24/25 (Pohlenz S. 553). Wenn also dieser Papyrus vielleicht schon unter Augustus, spätestens unter Claudius geschrieben ist, so muss der Briefroman selbst schon vorher abgefasst sein.

Nun hat Pohlenz a. a. O. höchst scharfsinnig nachgewiesen, dass es schon vor dem Pap. p^1 zwei Rezensionen der Briefe 4 und 5 gab, die sich in unseren beiden Handschriftenklassen kreuzweise vermischen, während nur φ die eine Rezension

¹⁾ So nach den letztgenannten drei Gelehrten und der Angabe des Herausgebers S. IV, der aber merkwürdigerweise S. VI in der kurzen Beschreibung dieser Handschrift den Brief 10 ihnen allen (ausser χ) zuerkennt. Das wäre also noch festzustellen. Das Fehlen ist um so merkwürdiger, da Nr. 10 die notwendige Voraussetzung von 11 ist.

richtig zeigt. Die Papyri enthalten zum Teil beide nebeneinander, stimmen oft mit φ , oft mit den übrigen Parisini überein und verkürzen meist den Text. Die Berliner sind auch darin den Parisini (ausser φ) ähnlich, dass sie die Briefe 6—10 auslassen. Wie in φ fehlen in ihnen die Briefe 1 und 2. Vor Brief 6 zeigt ausserdem der p^1 eine etwas längere und stellenweise veränderte, aber inhaltlich mit unsern Handschriften, die ihn enthalten, übereinstimmende Fassung. Merkwürdigerweise ist er aber in p^1 an einen Gorgias, nicht wie sonst an einen Demetrios gerichtet.

Da sich also schon bei unserem ältesten Zeugen, dem Oxyrhynchos-Papyrus, die Überlieferung sehr vielgestaltig zeigt, schliesst Pohlenz mit Recht, „dass der Papyrus von der ersten Abfassung der Briefe zeitlich schon ein Stück abliegt“. Sie wird vor Tiberius fallen; wie viel, bleibt fürs erste unbestimmt.

Mit dieser Frage kreuzt sich nun eine zweite. Die Briefe zerfallen, wie das schon Marcks erkannt hat, in gewisse Gruppen, die zum Teil voneinander unabhängig sind. Nr. 1—9 enthalten eine Aufforderung des Königs Artaxerxes an Hippokrates zu ihm zu kommen und dessen Ablehnung, die Briefe 10—17 die Bitte der Abderiten an denselben, nach Abdera zu kommen, um ihren Landsmann Demokrit, den sie wegen seines beständigen Lachens für wahnsinnig halten, zu heilen. Er folgt ihrer Einladung. Demokrit setzt ihm die Gründe seines Lachens auseinander, und Hippokrates erkennt, dass dieser nicht nur nicht wahnsinnig, sondern der grösste Weise ist. Die zweite Gruppe ist also ohne die erste völlig verständlich; aber man kann dieser eine künstlerische Beziehung zu jener zuerkennen: die Ablehnung dort dient der Bereitwilligkeit hier als Folie, um die hohe Gesinnung des Koers zu kennzeichnen.

Herzog wollte deshalb in einer früheren Arbeit (Koische Forschungen, Leipzig 1899, S. 217) die erste Gruppe als eine Erweiterung der zweiten einem anderen Verfasser zuschreiben oder mehreren. Denn auch in ihr lassen sich kleinere Gruppen als entbehrlich und auch in der Überlieferung gesondert ausscheiden. Nr. 1 und 2 enthalten einen Briefwechsel zwischen Artaxerxes und einem Paitos. Jener bittet um Hilfe gegen eine Seuche in seinem Lande, dieser empfiehlt Hippokrates. Die folgenden Briefe sind ohne sie verständlich. Ausserdem

fehlen sie in den Papyri und in dem diesen verwandten Parisinus φ . Immerhin könnte der Anfang der Nr. 3 einen Bezug auf sie bedeuten. Wenn der König hier schreibt, der Ruhm der Kunst des Hippokrates sei zu ihm gedrungen, so ist das vielleicht eine Anspielung auf Brief 2.

Den Kern der Gruppe bilden Nr. 3—5: Der Perserkönig fordert den Statthalter Hystanes auf, Hippokrates zu ihm zu schicken; dieser gibt die Bitte weiter, der Koer aber schlägt sie ab. Diese Briefe sind in allen drei Gruppen unserer Überlieferung vorhanden.

An sie schliessen sich die Briefe 6—9, die in den Papyri und in φ fehlen. Nr. 6 ist ganz unnötig, ein Brief des Hippokrates an einen Demetrios (oder nach p^1 an einen Gorgias), der sich inhaltlich ganz mit Brief 5 deckt. Er ist höchstens als scherzhafte Widmung verständlich. Und solche vermutliche Widmungen finden sich auch sonst in diesen Briefen. In Nr. 7—9 befiehlt der König seinem Statthalter, von den Koern die Auslieferung ihres Landsmannes unter stärkster Drohung zu fordern, die Ausführung dieses Befehles und die mutige Weigerung der Koer. Dieser Zusatz ist zwar nicht nötig, aber er bildet einen wirksamen Schluss dieses Romanteiles.

Könnte man nach dem Gesagten geneigt sein Herzog zuzustimmen, so sprechen doch gewichtige Gründe für die Einheit des Verfassers beider Gruppen. Wenn in den Berliner Papyri und den Parisini Nr. 6—10 fehlen, so hat schon Pohlenz auf S. 352 darauf aufmerksam gemacht, dass Brief 11, den beide Klassen haben, notwendig Brief 10 voraussetzt; denn jener ist die Antwort auf diesen. Demnach hatten diese Papyri des 2. Jahrhunderts schon eine Überlieferung vor Augen, die beide Hauptgruppen vereint zeigte. Der älteste aber, p^1 , bringt schon den scheinbar so überflüssigen Brief 6. Vor allem aber der Brief 11, die Antwort des Hippokrates an die Abderiten, enthält — und das ist, soviel ich weiss, noch nicht beachtet — eine unabweisbare Anspielung auf die erste Briefgruppe, setzte diese also voraus. Hier heisst es nämlich § 8 f.: ‚Wenn ich auf jede Weise reich werden wollte, würde ich zu dem Perserkönig gehen . . . und die dortige Seuche heilen. Aber ich weigerte mich, ein griechenfeindliches Land von einer bösen Krankheit zu heilen und würde, soweit es an mir liegt, die Barbaren zur See niederkämpfen.‘ Das ist aber der Inhalt der Briefe 3—5, und der Schluss

eine Anspielung auf den Briefwechsel zwischen dem Könige und den Koern. Der Brief 11 würde diese Bemerkungen nicht haben, wenn nicht jene Briefe vorausgegangen wären. Sie gehören also zu dem ursprünglichen Bestande des Briefromanes.

Diels teilt Pohlenz' Ansicht, glaubt aber nachweisen zu können, dass der Verfasser selbst in einer zweiten Ausgabe den Text erweitert habe. Im Brief 17 und 19 ff. erzählt nämlich Hippokrates, wie er Demokrit bei seinem Besuche beschäftigt fand, eine Abhandlung über den Wahnsinn zu schreiben. Am Ende von Brief 18 teilt Demokrit dem neuen Freunde mit, er schicke ihm diese Abhandlung. Nr. 19 enthält sie. Da sie kein Brief ist, fehlt sie in den Parisini als Briefsammlungen (ebenso wie Nr. 21, die Abhandlung über die Nieswurz); in M hat sie vielleicht aus demselben Grunde keine Ordnungsnummer. Während sie in V titellos ist, hat sie in M und U die Überschrift *Ὁ περὶ μανίης λόγος*, die der Ankündigung in Brief 18 entspricht und daher entnommen sein kann. Ebenso kann der Titel in b *Δημόκριτος Ἱπποκράτει περὶ μανίης* daraus gebildet sein. In der Vorlage dieser Handschriften fehlte er offenbar. Er ist, wenn überhaupt jemals vorhanden, mit dem Anfange der Nummer verloren gegangen. Denn wie Diels a. a. O. S. 58, ohne obige Folgerung zu ziehen, richtig bemerkt, kann der *λόγος* nicht wie in unseren Handschriften mit *μαινωμένῳ δὲ* begonnen haben; zudem fehlt dem Satze das Verbum finitum¹⁾. Wie gross die Lücke in der Vorlage war, lässt sich nicht sagen.

Aber dieser *λόγος* ist auch sonst seltsam. Er ist ganz aus hippokratischen Stellen zusammengepickt. Sogleich im Anfange heisst es: *ὡς ἔφηεν ἐν τῷ Περι ἱερῆς νόσου*; es spricht also, wie es scheint, Hippokrates. Aber in § 4 lesen wir: *ἐν δὲ τῷ πέμπτῳ τῶν Ἐπιδημιῶν ἱστορήσας* ohne folgendes Verbum finitum. Diels schreibt dafür mit b *ιστόρησας*. Dann würde der Verfasser des *λόγος* hier Hippokrates anreden und auf eine Schrift von ihm verweisen. Littré ändert in *ιστόρησα*, was zu obigem *ἔφηεν* passen würde. Umgekehrt könnte man auch *ἔφηεν* in *ἔφηης* verwandeln. Jedenfalls muss man

¹⁾ Man könnte etwa mit Demokrit A 135 § 8 ergänzen: *φρονέοντι μὲν ἔοικεν ὁ ἀνθρώπος συμμέτρως ἐχούσης τῆς ψυχῆς κατὰ τὴν κηρίαν, μαινωμένῳ δὲ κτλ.*

Diels recht geben, nach der Ankündigung in Brief 18 erwartet man eine Abhandlung Demokrits über den Wahnsinn. Aber nicht weniger recht hat Marcks, wenn er S. 33 sagt: ‚Man mag sich den Verfasser noch so töricht vorstellen, dass er eine Abhandlung, die aus Hippokratessstellen zusammengeleimt ist, seinen Lesern als eine Demokrits vorzulegen wagt und diesen noch die Hippokratesschrift *Περὶ ἰεργῆς νόσου* sich aneignen lässt, das ist unglaublich.‘ Er nimmt daher an, der *λόγος Περὶ μανίης* soll von Hippokrates stammen und dessen Gegengabe für die versprochene, aber nicht vorhandene Schrift Demokrits über denselben Gegenstand sein. Ich glaube, er hat damit das Rechte getroffen. Wie die noch verbleibenden Schwierigkeiten beseitigt werden können, wird sich später zeigen.

Diels hat nun in einer bisher für die Briefe noch ungenutzten Handschrift, Urbinas 68 saec. XIV, eine merkwürdige Entdeckung gemacht, die er a. a. O. veröffentlicht und bespricht. Während diese Handschrift die Briefe 1—18 in der Vulgataüberlieferung bringt, folgt auf 18 nach einer Lücke von 1½ Seiten eine Abhandlung über den Wahnsinn, die sich aber nach einer allgemein gehaltenen Einleitung auf die Hundswut (*λύσσα*) beschränkt. Mit ihr schliesst sie die Briefe. Auch mir scheint sie dem Stile und Inhalte nach keine byzantinische Fälschung zu sein. Ich denke mir, der gelehrte Schreiber legte seine bisherige Vorlage nach Brief 18 beiseite, weil er, wie wir, an dem verstümmelten Anfange von Nr. 19 und der Übertragung einer Hippokratesschrift auf Demokrit Anstoss nahm. Dann fand er in einer anderen Handschrift diese Abhandlung, die ihm passender schien, und trug sie nach einer Lücke, die den Wechsel der Vorlage bezeichnen sollte, ein, kam aber nicht mehr dazu, die folgenden Nummern nachzutragen.

Diels sucht nun zu beweisen, dass der Verfasser beider Abhandlungen (ich will die der Vulgata mit A, die des Urbinas 68 mit B bezeichnen) derselbe ist, dass B ein Ersatz von A sein sollte, also einer zweiten Ausgabe angehörte, dass der Verfasser in ihr von der neuen pneumatischen Schule beeinflusst sei und neue Schriften über die Hundswut benutzte, dass endlich auch der für unsere Zwecke wichtigste Brief 17 in der umgestalteten Form der zweiten Auflage in unseren Handschriften vorliegt.

Den Beweis, dass der Verfasser beider Fassungen der Nr. 19 der gleiche ist, halte ich für gelungen. Es werden in ihnen mehrmals dieselben Hippokratesstellen verwendet und, was das wichtigste ist, es findet sich in ihnen einmal dieselbe gute Lesart, die in unseren Hippokrateshandschriften verderbt ist; eine andere Stelle ist in beiden gleichermassen verunstaltet (s. Diels S. 75—77).

Alle anderen Annahmen von Diels halte ich für unrichtig. — B ist nicht ein Ersatz für A in einer zweiten Ausgabe. Nr. 19 ist am Ende von Brief 18 als *λόγος Περὶ μανίης* angekündigt, und einen solchen bringt auch A. Es wäre sehr merkwürdig, wenn der Verfasser ihn ersetzt hätte durch einen solchen über die Hundswut, deren sicherlich Demokrit in dem Briefroman nicht verdächtigt ist. Diels hat übersehen, dass auch die Fassung B unvollständig ist. Nach der allgemeinen Einleitung heisst es nämlich § 7: *καὶ πρῶτον δὴ ἀπὸ τῆς κοινοτάτης (verbreitetsten) ἄρξομαι μανίης ἣν δὴ λύσσην καλέομεν*. Danach mussten weiterhin die anderen Arten des Wahnsinns besprochen werden. Das ist aber in B nicht der Fall; hier ist bis zum Ende nur von der Hundswut die Rede. Dagegen handelt A, wie gesagt, von den eigentlichen Geisteskrankheiten. A stellt sich also als die in B angekündigte Fortsetzung dieser Abhandlung dar. B ist kein Ersatz von A, sondern beide bilden eine Einheit. Der Übergang von B zu A ist, da dieses am Anfang verstümmelt ist, verloren gegangen. Dagegen spricht auch nicht, dass in B und A einigemal dieselben Hippokratesstellen verwendet werden. Es gab von Demokrit und Hippokrates keine Schriften über Wahnsinn und Hundswut. Was in B über letztere gesagt wird, ist jüngeren medizinischen Schriften entnommen. Um aber seiner Abhandlung doch die persönliche und Zeitfärbung zu geben, die der Roman erforderte, verbrämt der Verfasser sie mit Gedanken und Floskeln aus Hippokratischen Schriften, in B meist aus der Schrift *De morbo*, die aber auch in A § 3 benutzt wird. Die theoretische Grundlage für beide bildet *Περὶ ἰσότητος νοούσων*. Der Verfasser fand ja bei Hippokrates sonst nichts für seinen Zweck Verwendbares. Infolgedessen finden sich in beiden Teilen oft fast gleichlautende Stellen. Aber auch der Brief 17 wimmelt von ermüdenden Wiederholungen. Der Schlussteil von B, die Semiotik und Therapie der Hundswut, ist ganz jüngeren Quellen entnommen, wie

das Diels mit seiner unvergleichlichen Gelehrsamkeit bewiesen hat. Gewiss ist auch hier der Verfasser ebenso sklavisch von seiner Vorlage abhängig wie vorher von Hippokrates.

Ich denke mir, von dem Archetypus unserer Vulgata waren einige Blätter verloren gegangen, in denen der erste Teil und der Anfang des zweiten der Nr. 19 gestanden hatte. Der Schreiber von B machte an dieser Lücke halt, fand aber später eine Handschrift, in der wenigstens der erste Teil der Nr. 19, aber nicht der Anfang des zweiten erhalten war, und trug, was er fand, nach ohne die Zusammengehörigkeit beider Teile zu erkennen. Durch die Lücke von anderthalb Seiten markierte er den Unterschied der Quellen, verzichtete aber darauf, die Vulgata weiter abzuschreiben, weil ihm der Zusammenhang auch jetzt noch gestört schien.

Aber auch die Ansicht, dass der Verfasser von B durch die Pneumatiker beeinflusst sei, ist nicht richtig. Diese erklärten im Anschluss an die Stoa das Herz für den Sitz der Seele. Dagegen sagt der Verfasser der Schrift von der Epilepsie (der *ἱερὴ νοῦσος*), also nach damaliger Ansicht Hippokrates, § 15 f., dass es das Gehirn ist, durch das wir fühlen und denken, also auch rasen. Auf diese Schrift beruft sich der Verfasser von A § 1, wenn er sagt *τοῦ ἐγκεφάλου, ἐν ᾧ τὰ τῆς ψυχῆς ἔργα*; dieselben Worte lesen wir aber in B § 39: *ὁ ἐγκέφαλος, ἐν ᾧ ἔστι τὰ τῆς ψυχῆς ἔργα*. Dieser betont aber auch sonst öfters das Gehirn als Sitz der Seele und daher des Wahnsinns. Falls der Verfasser also die Pneumatiker schon kannte, was ich bezweifle, hätte er sich damit aufs schärfste gegen sie erklärt.

Diels beruft sich aber auf einen anderen Umstand. In B § 29 lesen wir: *ὁκόταν δὲ ὑπὸ τοῦ λυσσέοντος ὁ μὴ λυσσέων δηχθῆ, ἀπὸ τῶν ἀσθενεσιτέρων ἢ νοῦσος ἐπὶ τὰ ἰσχυρότερα ἦκει, κῆν μὲν ἐν ὕδρωπι (= ὑγρῷ) τὸ δῆγμα, ὕδρωπι, ἦν δὲ ἐν φλεβίῳ, αἷμα, ἦν δ' ἐν ἀρτηρίῳ, πνεῦμα τὸ μανθέν κτλ.* Diels vergleicht damit Hippokr. De morbo IV 33 *ἐθέλω δὲ ἀποφῆναι πρῶτον, πῶς ἡ χολή καὶ τὸ αἷμα καὶ ὕδρωπι καὶ τὸ φλέγμα πλέονα καὶ ἐλάσσονα γίνεται ἀπὸ τῶν βρωμάτων καὶ τῶν πομάτων* und erklärt (S. 78): „Er (der Verfasser von B) geht von den für den Verfasser von De morbo IV grundlegenden vier Stoffen *αἷμα, χολή, φλέγμα, ὕδρωπι* (d. i. *ὑγρότης*) aus, aber statt des Phlegmas fügt er hier sein Pneuma ein, das nach pneumatischer Lehre besonders in den Arterien kon-

zentriert ist (Anm.: Vgl. [Galen] def. 14 ἀρτηρία ἐστὶ σῶμα . . . πνεύματος ζωτικῆς χορηγόν).⁴ Aber in Wirklichkeit hat die Stelle in B nicht das geringste mit der des Hippokrates zu tun. In dieser wird von der Verwandlung der Nahrungsmittel in die vier Grundstoffe gehandelt, in B davon, wie das Bissgift von den gebissenen Teilen auf die anderen übertragen wird. Dabei bleiben die vier Grundstoffe ganz ausser Betracht; es ist von den wässerigen Teilen, den Blut- und Pulsadern als Stellen des Bisses die Rede; so wenig wie das Phlegma wird die Galle erwähnt. Jenes hat auch hier gar nichts zu tun, da nach A § 3 die vom Phlegma Wahnsinnigen ruhig sind, dagegen die von der Galle gewalttätig und unruhig, wie sicher die Hundswütigen. Ähnliches trägt die Hippokratische Schrift über die Epilepsie vor, aus der B wie A das theoretische Hippokratesgut geschöpft hat. Es ist aber auch gar nicht richtig, dass die Ansicht, die Arterien enthielten Luft, erst von den Pneumatikern aufgestellt sei, Ich sehe davon ab, dass der für sie kennzeichnende Zusatz zu πνεῦμα: ζωτικόν fehlt. Aber wir lesen schon bei Cicero, De natura II 138, wohl nach Posidon, jedenfalls vor der Zeit der Pneumatiker: *„sanguis per venas in omne corpus diffunditur, et spiritus per arterias“*¹). Und diese falsche Ansicht hatte schon Praxagoras, dem sich Erasistratos anschloss, aufgestellt (vgl. Christ, Gesch. d. gr. Liter. II⁵ 226). Aber dass in den Adern neben dem Blut auch Luft (πνεῦμα oder ἀήρ) umläuft, sagt ja bereits der Verfasser der *ἰεργή νοῦσος*. Wenn daher B § 20 die Ursache der Lyssa in der Trockenheit des Pneuma gefunden wird, so beweist das nichts für einen Einfluss der Pneumatiker. Auf jeden Fall ist nach dieser Stelle der Verfasser von B von den Pneumatikern, deren Hauptlehre vom Herzen, wie gesagt, der seinen entgegengesetzt ist, nicht beeinflusst, und B braucht deshalb nicht in die Zeit nach deren Auftreten zu fallen.

Um endlich zu beweisen, dass auch Brief 17 uns in zweiter Ausgabe vorliegt, beruft sich Diels auf seinen § 20 f. Denn auf Hippokrates' Frage, was Demokrit über den Wahnsinn schreibe, antwortet der: *τί γὰρ ἄλλο πλὴν ἤτις* (so liest

¹) Ebendort wird II 117 von dem *spiritus vitalis* der Lebewesen gesprochen, offenbar eine Übersetzung von πνεῦμα ζωτικόν; die Pneumatiker scheinen also diesen Begriff von Posidon entlehnt zu haben.

Diels richtig für *εἴ τις) τε εἴη καὶ ὅπως ἀνθρώποις ἐγγίνεται καὶ τίνα τρόπον ἀπολωρέοιτο*. Er will also die Definition, Entstehung und Heilweise des Wahnsinns geben. B kündigt nun § 9 (vgl. § 25) dieselbe Einteilung fast mit gleichen Worten an und befolgt sie auch. Dagegen, behauptet Diels S. 79, behandle der alte Text weder die Definition noch die Therapie und habe sie wohl auch im vollständigen Zustande nicht behandelt. Ich sehe aber nicht ein, warum die Definition des Wahnsinnes nicht in dem verlorenen Anfange gestanden haben kann. Und die Therapie wird tatsächlich am Schlusse (§ 4) in dem Zitate aus den Epidemien, wenn auch nur kurz, angedeutet: *ἢ δὲ γλώσσα σκληρή, εἰ μὴ διακλύσαιτο* und weiter *τὰ πολλὰ φλεβοτομία ἔλυσεν, ὕδροποσίη, μελίκρητον, ἔλλεβόρων ποίσιες*. Letzteres ist ja das Spezifikum des Altertums gegen den Wahnsinn, das Hippokrates bei Demokrit anwenden will, falls er ihn in diesem Zustande finde. Damit fällt auch Diels' Folgerung aus diesem Grunde, dass der Brief 17 uns ebenfalls in zweiter Bearbeitung vorliege.

Dennoch lässt sich beweisen, dass Brief 17 uns in einer Bearbeitung vorliegt, aber auf Grund einer Tatsache, die Diels merkwürdigerweise entgangen, aber schon von Marcks S. 31 (und Ermerius) bemerkt ist. Wie schon erwähnt, findet Hippokrates nach diesem Brief § 28 Demokrit mit einer Abhandlung über den Wahnsinn beschäftigt. In Brief 18 aber schreibt dieser an den Koer (§ 1): *Ἐπῆλθες ἡμῖν ὡς μεμηνόσω . . . ἐτυγχάνομεν δὲ περὶ κόσμον διαθέσεως* (1. Tetralogie des Thrasylos, Diels A 33 III 3: *Κοσμογραφίη) καὶ πολογραφίης* (ebd. IX 3) *ἔτι τε ἄστρον οὐρανίων* (IX 1) *ξυγγράφοντες*.

Der Verfasser hat zwar in diesen Briefen absichtlich oder unabsichtlich so manches Seltsame vorgebracht; dass er aber in zwei aufeinanderfolgenden Briefen sich solchen Widerspruch erlaubt habe, ist ausgeschlossen. Dann muss also ursprünglich in Brief 17 gestanden haben, Hippokrates habe den Demokrit mit einer Schrift über Astronomie beschäftigt gefunden. Erst nachträglich ist ihm der witzige Gedanke gekommen, den angeblich wahnsinnigen Philosophen über den Wahnsinn schreiben zu lassen. Und so lesen wir in der Fassung des Briefes, die uns vorliegt. Diese lässt also auf eine zweite veränderte Ausgabe schliessen. Dagegen scheinen wir Brief 18 in der ersten zu haben. Aber doch nicht ganz. Denn am Schluss lesen wir: *ἀπέσταλκα δέ σοι τὸν περὶ μανίης*

λόγον. Diese Worte und besonders der Artikel scheinen dafür zu sprechen, dass hier auf die in der zweiten Ausgabe (17, 20 f.) des vorigen Briefes bezeichnete Schrift angespielt wird. Dies würde also ein Zusatz sein, der aus der Bearbeitung des Briefes herübergenommen ist. Wir wissen ja, dass unsere Handschriften auch die Briefe 4 und 5 meist in zwei sich widersprechenden Fassungen bieten. Man könnte nun annehmen, dass diese Worte (18, 5 E) ein Glossem sind, zu dem ein byzantinischer Gelehrter durch Nr. 19 veranlasst wurde. Denn der Brief 20, die Antwort des Hippokrates auf den Demokritbrief 18, nimmt sonst zwar durchaus Bezug auf diesen, nicht aber auf die Übersendung des Buches über den Wahnsinn, bittet allerdings den Philosophen, ihm *πυκνότερον* (häufiger) an seinen Abhandlungen teilzugeben. Da lässt sich beinahe vermuten, dass Hippokrates doch schon eine Schrift von Demokrit erhalten hat. Da es nicht die *Περὶ μανίης*, wenigstens nicht die vorliegende, die ja als von Hippokrates stammend aufgefasst werden muss, sein kann, so könnte man an Nr. 23 *Δημόκριτος Ἱπποκράτει Περὶ φύσιος ἀνθρώπου* denken. Sie ist nur in b erhalten, und könnte, aus der ersten Bearbeitung stammend, an falsche Stelle geraten sein. Dann hätte vielleicht in 18, 5 E. *ἀπέσταλκα δέ σοι τὸν Περὶ φύσιος ἀνθρώπου λόγον* gestanden, an Stelle der letzten Worte wäre das Glossem getreten. Denn sonst ist in keinem unserer Briefe von jener Demokritossschrift (Nr. 23) die Rede. Es ist aber auch möglich, dass die Schlussworte des Briefes 18 echt sind und wirklich in der zweiten Auflage eine Demokritabhandlung über den Wahnsinn gefolgt wäre, nur die erhaltene kann es nicht sein; sie müsste verloren sein. Ist dies der Fall gewesen, so musste die Abhandlung des Hippokrates über den Wahnsinn, die in der ersten Auflage auf Brief 20 folgte, als überflüssig getilgt werden. An ihre Stelle trat dann Nr. 21 die Hippokratesschrift über die Nieswurz und die Ankündigung am Schlusse von Brief 23 wurde dementsprechend geändert. Ich glaube, dass so alle vorhandenen Schwierigkeiten am besten gehoben werden. Pohlenz hat an den Briefen 4 und 5 gezeigt, dass die beiden Ausgaben in der Überlieferung in der Weise vermischt waren, dass sie die Nummern bald in der einen, bald in der anderen Fassung übernahm. So ist es erklärlich, wenn dieselbe Willkür auch in den ebenbehandelten Stücken obwaltet.

Der Deutlichkeit halber fasse ich noch einmal zusammen. Ausgabe 1: Br. 17, 20 H. findet D. bei Himmelsbeobachtungen (s. 18, 1); Br. 18, 5 D. kündigt die Abhandlung *II. φύσ. ἀνθρώ.* an; Nr. 23 diese Abhandlung; Br. 20, 4 H. kündigt als Gegengabe *II. μανίης* an; diese Abhandlung, B + A. Ausgabe 2: Br. 17, 20 H. findet D. bei der Abfassung einer Schrift über den Wahnsinn; Br. 18, 5 D. kündigt ihre Sendung an; die Schrift (nicht mehr vorhanden); Br. 20, 4 H. kündigt die Schrift über die Nieswurz an; Nr. 21 diese Schrift (H.'s *II. μαν.* und D.'s *II. φύσ.* fallen fort).

Diels will aber auch in der Überlieferung der Briefe 4—5 den Beweis einer zweiten Bearbeitung durch den Verfasser selbst finden. Wie ich oben kurz dargelegt habe, zeigt schon der älteste Papyrus p¹ eine Doppelfassung der Briefe 4 und 5, die abgesehen von einzelnen Lesarten sich darin unterscheidet, dass in der einen Hystanes nur den Inhalt des Königsbriefes, in der anderen diesen selbst an Hippokrates weitergibt. Sie zeigt sich in den beiden (Berliner) Papyri des 2. Jahrhunderts und in den Zweigen unserer Handschriften verschieden gemischt. Die Unterschiede sind aber so belanglos, dass um ihretwegen der Verfasser kaum eine Bearbeitung vorgenommen hat. Anders steht es mit Brief 6. Dieser fehlt in R und den Berliner Papyri, wie auch die Briefe 7—10. Er ist für den Zusammenhang ganz unnötig, da er nur den Inhalt von 3—5 kurz zusammenfasst. In der Vulgata ist er an einen Demetrios, wie Brief 24 an einen König Demetrios, gerichtet. Dagegen erscheint er in p¹ etwas erweitert (ohne sachlichen Unterschied), aber an einen Gorgias geschrieben. Dieser Wechsel des Empfängers muss einen Grund haben, und zwar einen solchen, der den Verfasser zu diesem Wechsel veranlasste.

Nun sind auch andere dieser Briefe an nicht näher bestimmte Empfänger gerichtet. So Brief 1 von Artaxerxes an einen Paitos und Brief 2 von diesem an jenen. Der Name ist die Gräzisierung des lateinischen Paetus, kann also keinen Zeitgenossen des Perserkönigs bezeichnen. Seine Wahl wird daher einen Höflichkeitserweis gegen einen Zeitgenossen des Verfassers bedeuten. Diels denkt an den Caecina Paetus, der im Jahre 42 n. Chr. durch Claudius zum Selbstmord gezwungen wurde und der vielleicht derselbe ist, wie der gleichnamige Prokonsul von Asien, von dem die milesische

Kabireninschrift meldet. Der würde, wie Diels meint, ganz gut zu dem Paetus der ersten Briefe passen, an den sich der Perserkönig wie an seinen Satrapen wendet. Damit hätte der Verfasser, der nach Diels ein koischer Asklepiade war, seinen Roman dem Statthalter seiner Provinz gewidmet. An seine Stelle habe er in Brief 3—5 den Hystanes gesetzt, damit Paetus nicht der Empfänger der schroffen Zurückweisung des Hippokrates sei. Der Tod dieses Paetus fällt ins Jahr 42. In diese Zeit müsste also nach Diels die Abfassung der Briefe fallen. Das ist aber wenig wahrscheinlich, da der p¹, der in Brief 4 schon zwei Fassungen, also beide von Diels angenommene Bearbeitungen enthält, eher vor als unter Claudius, vielleicht schon unter Augustus fällt, die erste Ausgabe daher schon beträchtlich früher. Da aber Brief 1 und 2 in allen drei Papyri und in dem Parisinus ψ fehlen, so könnte man sich mit Herzog a. a. O. dadurch helfen, dass man diese Briefe mit ihrer Widmung einer dritten Ausgabe zuwiese. Diese Annahme ist möglich, aber nicht zwingend. Da diese Briefe für den Roman völlig entbehrlich sind, könnte man sie mit Pohlenz für Zusätze etwa der Schultradition halten. Nimmt man an, dass der Verfasser sie als Widmung verfasst und an den Anfang gesetzt hat, so gilt Pohlenz' Bemerkung, dass es ausser dem genannten Paetus zu und vor dessen Zeit noch viele andere gegeben hat.

Unter den übrigen anachronistischen Briefempfängern ist der Krateuas des Briefes 16 insofern bemerkenswert, als er $\epsilon\iota\sigma\tau\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ und als sein berühmter $\pi\rho\omicron\pi\acute{\alpha}\tau\omega\rho$ auch ein Krateuas genannt wird. Das kann nur der Leibarzt Mithridates des Grossen sein, der geradezu den Beinamen des ‚Wurzelschneiders‘ trug. Leider hilft uns das auch nicht weiter, da $\pi\rho\omicron\pi\acute{\alpha}\tau\omega\rho$, wie Diels hervorhebt, nicht nur Grossvater, sondern auch Vorfahr bedeuten kann. Da aber Mithridates 62 v. Chr. gestorben ist, dürfen wir die Widmung an unseren Krateuas, der sich doch auch schon als Gegenstand dieser einen Namen als Botaniker erworben haben musste, jedenfalls nicht vor jenem Jahre ansetzen.

Noch fraglicher sind der Demetrios der Briefe 6 und 24 oder der Gorgias, den Brief 6 in p¹ dafür setzt, der Abderite Philopomen der Briefe 12, 15 und 17, der Dionysios von Halikarnas in Brief 13, der Damagetos von Rhodos in Brief 14 und 17, dessen Name in den Inschriften der Insel häufig

erscheint. Der Sohn des Hippokrates Thessalos ist auch sonst überliefert.

So ergeben diese Widmungen nur das eine mit Wahrscheinlichkeit, dass die Briefe nach dem Jahre 62 v. Chr. abgefasst sind. Noch etwas weiter führt folgender Umstand. Diels nimmt mit einem gewissen Rechte (S. 73) an, dass Schriften von Ärzten des letzten vorchristlichen Jahrhunderts, Artemidor und Artorius, unseren Verfasser veranlasst haben, die Abhandlung über die Tollwut (19 B) zu schreiben. Nun bemerkt Hieronymus in seinem Chronikon, vielleicht nach Sueton, zu den Jahren 29/28: *Artorius medicus Augusti post Actiacam victoriam naufragio perit*. Dieser muss sich schon, ehe er Oktavians Arzt wurde, Geltung verschafft, wird also jene Schrift schon in der ersten Hälfte der 30er oder in den 40er Jahren v. Chr. verfasst haben. In oder nach dieser Zeit würde also auch unser Roman fallen.

Da ich nun einmal im Anschluss an Vorgänger Wahrscheinlichkeiten nachgegangen bin, so gestatte man mir auch, das Gebiet der Möglichkeiten — manche werden sagen, der Phantasie — zu betreten. Der Brief 6 ist in seiner ältesten Fassung, in p¹, an einen Gorgias gerichtet. Dafür setzen unsere ältesten Handschriften einen stark verkürzten Brief an einen Demetrios. Der Brief kann, wie schon gesagt, keinen anderen Zweck gehabt haben, als den der Widmung, und der Wechsel der Empfänger muss einen Grund haben. Nun gab es bekanntlich in der zweiten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts einen Rhetor Gorgias, der dem in Kleinasien und den anliegenden Inseln herrschenden Asianismus sehr nahe stand. Die Bedeutung des Mannes geht daraus hervor, dass Rutilius Lupus dessen Buch über die Figuren übersetzte, der dann wieder auf Celsus und Quintilian wirkte. Doch das ist ja bekannt. Diesen Gorgias hatte sich Ciceros Sohn in Athen im Jahre 44 zum Lehrer der Beredsamkeit ausgewählt; er schreibt (ad fam. XVI 22, 6) an Tiro über ihn: *erat quidem ille in cotidiana declamatione utilis*. Nun kommt aber das Wichtige; der Vater befiehlt ihm den Mann zu entlassen (s. ebend.), weil er, wie Cicero voll Zorn Gorgias selbst geschrieben hat (s. Plutarch, Cicero 24), seinen Schüler zur Liederlichkeit verführe. Hier hätten wir einen Gorgias, der unserem Schriftsteller Anlass hätte geben können, dessen Namen nachträglich zu tilgen und durch einen anderen zu ersetzen.

Aber es fehlt auch nicht an gewissen Gründen, eine frühere Beziehung des Verfassers zu diesem Gorgias anzunehmen. Sein Stil ist besonders in dem Hauptbriefe (17) ganz asianisch. Während er nicht übel, manchmal sogar anmutig erzählt, verfällt er im moralisierenden Teile ganz und gar in unleidlichen Schwulst. Von einer vernünftigen Gedankenordnung und -entwicklung ist nicht die Rede, ebensowenig von Periodenbau. An dessen Stelle will er durch Häufung abgehackter, antithetischer Sätze, die der beliebten Figur der *αὔξησις* dienen soll, verblüffen¹⁾, ferner durch seltene oder gar neugebildete Wörter und Wortverbindungen. Ja, selbst was er abschreibt — und das ist auch hier, wie ich anderswo zeigen werde, fast alles — setzt er in seinen gekünstelten Stil um. Ich bringe nur ein Beispiel. Frg. 198 Demokrits lautet: τὸ (θηρίον) χρῆζον οἶδεν, δόσον χρῆζει, ὁ δὲ (ἄνθρωπος) χρῆζων οὐ γινώσκει. Aus dieser in ihrer Kürze so wirksamen Antithese wird in dem Briefe (§ 47) folgender Bombast, den zu verstehen einiges Kopfzerbrechen kostet: καὶ χρόνων μὲν ἐνιαυσίων τάξις ὀχλείης ἀλόγων τέρμα ἐστί· ὁ δὲ τὸ διηρηκὲς οἰστρομανίην ἔχει τῆς ἀσελείης. Und wie in diesem Satze erscheinen auch sonst oft die kretisch-trochäischen Satzschlüsse, die dem Asianismus eigen sind. Man sieht, der Verfasser steht der Rhetorik des jüngeren Gorgias nicht fern.

Angenommen also, er hatte diesen Brief in der ersten Ausgabe um des Gorgias willen eingefügt und diesen getilgt, weil der Rhetor sich unmöglich gemacht hatte, so könnte man ihn in Beziehungen zum Kreise Ciceros und bei dem Ersatzmanne des Gorgias an Demetrius aus Magnesia denken, der mit Atticus in schriftstellerischem Verkehre stand. Dass dieser in seinem Homonymenwerke auch über Demokrit Auskunft gab und dabei legendenhafte Züge nicht fernhielt, lehrt Diogenes Laertios Buch 9, 7. Unser Verfasser konnte sich daher von ihm über seinen Philosophen belehren lassen. Dass er ihm in Brief 24 sogar den Königstitel gibt, ist gewiss nur ein Scherz.

Ich gestehe, dass dieser Demetrios noch fraglicher ist, als jener Gorgias. Wäre aber der letztere wirklich gemeint, so würden wir den Vorteil haben, die Zeit der beiden Ausgaben genauer bestimmen zu können. Denn da das Einschreiten

¹⁾ Vgl. was Marcks a. a. O. S. 33 über seinen Stil sagt.

Ciceros des Vaters gegen Gorgias in das Jahr 44 fällt, müsste die erste Ausgabe unserer Briefe vor dieses Jahr, die zweite nach ihm gesetzt werden. Dann könnte man auch in dem Paetus der beiden ersten Briefe den witzigen Lebemann und Epikureer, den Freund Ciceros und des Atticus, Papirius Paetus vermuten. Spuren epikureischer Anschauungen lassen sich im 17. Briefe finden. Schon Herzog hat die Briefe 1 und 2 einer Neubearbeitung zugewiesen. Einen Brief Ciceros an Paetus haben wir noch aus dem Jahre 43 (ad famil. IX 24). Es hindert also nichts, die beiden Briefe nach 44 anzusetzen und der zweiten Ausgabe zuzuschreiben. Ihr würde auch die Fassung der Briefe 4 und 5 angehören, nach der Hystanes dem Hippokrates den Königsbrief selbst übersendet. Ferner die des Briefes 6 mit Demetrios als Empfänger, die Stelle des Briefes 17, in der Demokrit ein Buch über den Wahnsinn schreibt, den Schluss des Briefes 18, in dem Demokrit dieses Buch beizulegen verspricht, die Schlussbemerkung des Briefes 20, in der Hippokrates die Schrift über die Nieswurz ankündigt und Nr. 21, diese Schrift selbst, während 18 B + A der ersten Ausgabe angehören, angeblich von Hippokrates herrühren und hinter Brief 20 gestanden haben würde. Nr. 23 *Δημόκριτος Ἱπποκράτει Περὶ φύσιος ἀνθρώπου* mag ebenfalls in dieser Ausgabe gestanden haben und am Schlusse des Briefes 18 angekündigt sein, da wo das Buch über den Wahnsinn versprochen wird. Brief 24 würde dagegen später verfasst sein, da sein Empfänger Demetrios ja in Brief 6 an Stelle von Gorgias getreten ist. Will man in dem Dionysios von Halikarnas des 13. Briefes mit Marcks den bekannten Rhetor sehen, so kann dieser Brief zur ersten Ausgabe gehören. Denn da Dionysios erst im Jahre 30 nach Rom kam und demnach nicht zu dem Cicerokreise gehörte, könnte unser Verfasser in Griechenland mit ihm verkehrt haben, also vor 44. Endlich sehe ich nicht ein, warum das *δόγμα Ἀθηναίων*, das so deutlich auf den Briefwechsel zwischen Hippokrates und dem Perserkönig anspielt und in allen unseren ältesten Handschriften diesem Briefwechsel eingereiht ist, nicht zu dessen ursprünglichen Bestände gehören sollte. Es würde dann, wie es in b, der ältesten und besten Handschrift, der Fall ist, hinter Brief 9 gestanden und den ersten Teil würdig abgeschlossen haben. Man könnte es als eine Verbeugung vor den Athenern auffassen und daraus schliessen,

dass der Verfasser damals wie der genannte Gorgias als Lehrer der asianischen Beredsamkeit in Athen gewirkt habe.

Denn ich glaube, dass er ein Rhetor dieser Richtung war. Dafür sprechen die Briefe selbst, deren Stil ich oben schon kurz gekennzeichnet habe. Nichts nötigt, ihn für einen Arzt zu halten. Was er Medizinisches vorträgt, ist alles aus Schriften des Hippokrates und anderer Ärzte zusammengetragen¹⁾, wie das Philosophische aus Doxographien, Handbüchern und volkstümlichen Diatriben. Wir haben ja das medizinische Buch des Celsus, der sicher eine weit eindringlichere Kenntnis der Medizin verrät als diese Briefe. Und doch war auch er ein Rhetor. Auch dass unser Verfasser aus Kos stammte, ist mir zweifelhaft. Einzig die Beschreibung des Asklepiosfestes Brief 11, 1 verrät, soweit ich beurteilen kann, Ortskenntnis. Aber auch diese konnte ihm ein Besuch verschafft haben.

Nach alledem kann ich der Ansicht R. Herzogs, die er schon in seinen Koischen Forschungen unter Zustimmung Diels' berührt und dann in seinem genannten, höchst fesselnden Aufsätze über Nikias und Xenophon von Kos anmerkungsweise (S. 220) vorgetragen hat, dieser Leibarzt des Claudius sei der Verfasser unserer Briefe, nicht zustimmen. Dass dieser kein Pneumatiker war, worauf Herzog sich hauptsächlich beruft, habe ich gezeigt; auch für Xenophon hat er es nicht bewiesen. Denn um bei Claudius ein vergiftetes Vomiermittel und (oder?) Klystier anzuwenden (was auch nicht feststeht; die Berufung auf Senecas Apokolokyntosis ist ein Missverständnis), dazu brauchte Xenophon kein Pneumatiker zu sein. Sonst bringt Herzog nichts Zwingendes zur Begründung seiner Ansicht vor. Denn den Stammbaum des Hippokrates in Brief 2 konnte der Verfasser ohne weiteres Handbüchern entnehmen. Hatten doch schon Eratosthenes, Pherekydes, Apollodor über dessen Genealogie geschrieben (Hippokrates-vita κατὰ Σωφρονίον § 1). Ich glaube aber überhaupt nicht, dass ein stolzer Asklepiade, ein Nachkomme des Hippokrates selbst, wie Xenophon dem Demokrit eine solche Überlegenheit über seinen grossen Vorfahren eingeräumt hätte, wie es diese Briefe tun. Vor allem traue ich ihm nach Herzogs eigener Schilderung diesen bombastischen Stil und gelegent-

¹⁾ Vgl. was Marcks S. 39 über Nr. 21 schreibt.

liche Albernheiten nicht zu. Dass mir, wie Pohlenz, die Abfassung auch der zweiten Ausgabe erheblich früher zu fallen scheint, als dass sie der erst 10 n. Chr. geborene Xenophon verfasst haben könnte, geht aus Obigem hervor.

Für die Zeit- und Quellenbestimmung kann es wichtig sein zu untersuchen, inwieweit die einzelnen Züge des Briefromanes sich schon für eine frühere Zeit feststellen lassen. Die hauptsächlichsten sind: das Lachen Demokrits, sein vermeintlicher Wahnsinn, der Besuch des Hippokrates, die Torheit der Abderiten.

Zwei Strömungen lassen sich in dieser Legendenbildung unterscheiden. Die eine geht dahin, den Einfluss des Morgenlandes auf die griechische Philosophie und so auch auf Demokrit zu kennzeichnen, die andere die mangelhafte Überlieferung über das Leben und die Persönlichkeit des Abderiten durch bezeichnende Züge zu bereichern.

Die erste hat ihren Ursprung in dem alexandrinischen Neupythagoreismus. Sie hat ausser dem Schulheiligen auch Platon, Anaxagoras und Demokrit in ihren Kreis gezogen. Für diesen konnte sie wohl an die Tatsache anknüpfen, dass seine weiten Reisen den Zweck hatten, neben eigenen Beobachtungen auch die wissenschaftlichen Anschauungen fremder Völker zu prüfen und, wo sie den eigenen verwandt waren, dies zu begrüssen. Daraus haben dann jene Neupythagoreer Abhängigkeit gemacht. Von ihnen ist dann wieder der grosse Fälscher Bolos von Mende beeinflusst, der ebenfalls der alexandrinischen Zeit angehört.

An Demokrits Reisen ist nicht zu zweifeln. Schon Theophrast rühmt sie wegen ihres wissenschaftlichen Zieles (Fr. A 16 D). Er selbst spielt in verschiedenen Fragmenten auf sie an (B 116, 230, 247). Auch Stobaios III 40, 7 (nach B 247): *ἀνδρὶ σοφῷ πᾶσα γῆ βατή· ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρὶς ὁ ἔξυμπαξ κόσμος* halte ich für echt; denn nicht nur Euripides hat den Spruch nachgeahmt (Fr. 1034), sondern auch Thukydides in seiner Leichenrede des Perikles (II 43): *ἀνδρῶν ἐπιφανῶν πᾶσα γῆ τάφος*. Auch die physikalischen Fragmente lassen hier und da auf Ortskenntnis schliessen. Das zu untersuchen ist hier nicht der Ort. Aber dass er in Ägypten war, ist sicher. Ebenso wohl in Babylon, um die Astronomie der Chaldaier kennen zu lernen. Wahrscheinlich kannte er auch Lehren der Magier. Eudoxos, der von ihm so mannigfaltig beeinflusst

ist, hat die Theologie und Ethik Zoroasters behandelt und der platonischen Akademie nahegebracht. Wenn daher Cicero nach Antiochos Fin. V 50 und Tusc. IV 44 unter Berufung auf die Peripatetiker Pythagoras, Platon und Demokrit wegen ihrer Reisen in die fernsten Länder rühmt und als deren Zweck die Befriedigung des Wissensdurstes hinstellt, so bewegen wir uns hier noch auf geschichtlichem Boden. Aber wenn Fr. A 1 § 35 (Diog. L.) Demetrios Magnes und (ihn ausschreibend) Antisthenes in seinen Diadochen betont, Demokrit sei nach Ägypten gereist, um von den Priestern Geometrie zu lernen, nach Persien zu den Chaldaern, und einige hinzufügen, er habe in Indien mit den Gymnosophisten verkehrt und sei zu den Aithiopiern gelangt, so befinden wir uns schon im Umkreise der Schwindelschriften des Bolos *Περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι ἱερῶν γραμμάτων* und *Περὶ τῶν ἐν Μερόῃ*; ebenso wenn Cicero Tusc. V 87 schreibt: *et Persarum magos adiit*. Denn es folgt sofort eine Legende, die, wie wir sehen werden, pythagoreisch-mystisches Gepräge trägt. Gemeinsam ist dieser Auffassung ferner das Bestreben, die Weisheit Demokrits als vom Morgenland entlehnt darzustellen. Hat doch sogar Poseidonios (A 55) auf Grund einer Schwindelschrift derselben Art geglaubt, dass Demokrit die Atomenlehre einem Sidonier Mochos verdanke, der vor dem troischen Kriege gelebt habe. Wie in diesen angeblichen Schriften Demokrits als Zweck seiner Reisen die Erlernung der Magie hervorgehoben wird, zeigt u. a. Plinius, der mit Entrüstung den Zweifel an der Echtheit der Fälschungen zurückweist. Ich verweise dafür auf Diels Fr. 200. Unsere Briefe sind frei von dieser pythagoreisch-mystischen Neigung. Ja, entgegen deren Vorliebe für das Persertum betonen sie des Hippokrates und seiner Landsleute stolze Haltung gegen den Barbarenkönig. Während nach einer von Julian erzählten Anekdote Demokrit am Hofe des Dareios weilt, weist Hippokrates nach unseren Briefen die Einladung des Artaxerxes ab.

Zu diesen Versuchen, die Lehre Demokrits von Osten herzuleiten, passt auch die durch willkürliche Deutung zweier Herodotstellen begründete Nachricht bei Diogenes L. (A 1 § 34), Xerxes sei der Gastfreund des Vaters Demokrits geworden und habe ihm zum Dank einige Magier und Chaldaier zurückgelassen, von denen der Sohn die Theologie und Astrologie gelernt habe.

Von Posidon stammt, was Cicero in *De divin.* I über Demokrits Stellung zur Weissagung vorbringt und § 131 vorsichtig auf die Möglichkeit, aus den Eingeweiden der Tiere auf gewisse Naturerscheinungen vor auszuschliessen, einschränkt, ebenso die Ansicht, dass Demokrit durch seine Forderung des Enthusiasmus für den Dichter die divinatorische Kraft der Seele anerkannt habe. Aber auch in dieser vorsichtigen Einschränkung des wissenschaftlichen Denkens erkennen wir den neupythagoreischen Glauben, Demokrit habe der Magie gehuldigt.

Zu den Nachfahren dieser neupythagoreischen Alexandriner gehört auch der Hofastrologe des Tiberius Thrasylos, der bekanntlich die Werke Demokrits nach älterem Vorgange in Tetralogien herausgab und mit einer ausführlichen Einleitung versah. Aus dieser teilt Diogenes L. (*A I* § 38) u. a. mit, dass der Abderite dem Anschein nach alles von Pythagoras übernommen habe, ja wenn nicht die Lebenszeiten dagegen sprächen, müsste man ihn für dessen Hörer halten. Ich will zu seinen Gunsten annehmen, dass der Zusatz, nach Aussage des Glaukos von Rhegion, des Zeitgenossen Demokrits, habe dieser jedenfalls einen Pythagoreer gehört, von Thrasylos stammt. Denn das ist möglich. Vielleicht ist Demokritos auch in Unteritalien gewesen. Das Lob, das Demokrit dem Pythagoras in seinem Buche über diesen spendete, wird sich wohl hauptsächlich auf die mathematischen, musikalischen und medizinischen Forschungen der pythagoreischen Schule bezogen haben. Er selbst hat dann nachhaltig auf Archytas und dessen Schule eingewirkt.

Auch dass er mit seinen Brüdern das väterliche Erbe geteilt und nur das bare Geld genommen habe, das er für seine Reisen gebrauchte und verbrauchte, klingt wahrscheinlich, wenn es auch nur erschlossen, nicht überliefert war. Wenn Demetrios von Magnesia die ungeheure Summe von über 100 Talenten nennt, so sieht man, wie hier die Phantasie weiterwuchert. Das zeigt sich auch in den Nachrichten über sein weiteres Leben. Ganz verarmt sei er heimgekehrt und von seinen Brüdern unterhalten worden. Auch das muss man mit Einschränkung hinnehmen. Denn wenn er auch in den Fragmenten die Armut für kein Übel erklärt und die Bedürfnislosigkeit rühmt, so sagt er doch, dass ein mässiger Besitz wünschenswert sei. Und auf der Voraussetzung, dass

er doch noch Land besessen habe, beruht im Gegensatz zu obiger Teilungssage die Erzählung, die schon Horaz und Philon von Alexandria berühren, er habe seine Felder dem Vieh zur Weide überlassen (A 15). Wenn der Dichter sagt, während das Vieh sein Land verheerte, sei sein Geist ohne Körper beflügelt über Land geeilt, so klingt darin noch der pythagoreische Spiritualismus nach; und Philon bestätigt das. Aber schon bei Cicero Fin. V 87 (also nach Antiochos) finden wir diese Legende in Verbindung mit anderen. *Certe ut quam minime animus a cogitationibus abduceretur, patrimonium neglexit, agros deseruit incultos*, heisst es da ganz pythagoreisch, aber wenig demokritisch. Es ist nun bezeichnend, dass nach Diog. L. (46 A 1 § 7 Diels) auch Anaxagoras sein Erbe seinen Angehörigen überliess und dass nach Cic. Tusc. V 115 (der hier volkstümliche Erbauungsschriften benutzt) Anaxagoras und Demokrit in diesem Sinne zusammengestellt werden. Auch das geht gewiss auf pythagoreische Quelle zurück. Diese mag aber doch schwache Zuflüsse aus besserer Überlieferung gehabt haben. So scheint die Nachricht, dass Anaxagoras sein Erbe vernachlässigte, älter als jene alexandrinischen Pythagoreer zu sein. Denn schon der Grosse Hippias, der wenn nicht von Platon, so doch aus seiner Schule stammt, spielt darauf an (46 A 18 D.). Wenn aber Plutarch in seinem Perikles (ebd.) erzählt, Anaxagoras habe *την χώραν ἀργήν καὶ μηλόβοτον* gelassen, so zeigt schon der Zusatz *ὅτι ἐνθρονοσισμοῦ*, dass hier kaum, wie Diels mit Fragezeichen vermutet, Ion die Quelle ist. Denn Philon behauptet (55 A 15 D.) von Anaxagoras und Demokrit *μηλόβοτους εἶασαν τὰς οὐσίας*, bedient sich also desselben Ausdruckes. Wahrscheinlich haben jene Pythagoreer die Nachricht der platonischen Schrift entnommen und von Anaxagoras auch auf Demokrit, von dem ähnliches berichtet sein mochte, übertragen. Das ist dann in die Vulgata übergegangen, aus der es Horaz mit wörtlicher Übertragung des *μηλόβοτους* übernahm.

Derselbe Antisthenes, der erzählt (A 1 § 39 D.), Demokrit sei völlig verarmt heimgekehrt, berichtet nun, in Abdera habe ein Gesetz verboten, jemand, der sein Vermögen verschwendet habe, in der Heimat zu begraben. Aus Furcht davor habe Demokrit öffentlich seinen *Μέγας διάκοσμος* vorgelesen, der dann mit 500 Talenten geehrt sei. Auch eherne Standbilder

und ein Begräbnis auf Staatskosten seien ihm beschlossen. Demetrios von Magnesia versuchte, wie wir ebendort (§ 40) lesen, die Sache dadurch etwas wahrscheinlicher zu machen, dass er erst nach Demokrits Tode das Werk durch seine Verwandten vorlesen liess und es nicht durch 500 Talente geehrt, sondern auf 100 geschätzt werden liess. Auch diese Zahl ist ungläublich und erinnert an die gleiche Summe, die nach demselben Gewährsmann sein Erbteil in bar betrug. Dass wir es hier mit einer Erdichtung zu tun haben, zeigt schon der Titel des erwähnten Buches, das in Wirklichkeit von Leukipp stammt.

Noch deutlicher weist auf pythagoreische Quelle die Fabel von seiner Erblindung. Wir finden sie zuerst bei Cicero Fin. V 87: (*Democritus*) *qui — vere falsone, quaerere mitimus — dicitur oculis se privasse*. Es soll hier bewiesen werden, dass alle Philosophen und so auch Demokrit nach der Glückseligkeit gesucht hätten. Dieser habe — heisst es weiter — sie auch in der Erkenntnis gefunden. Offenbar wird also die Sage dahin gedeutet, dass er das Glück in der reinen Vernunftkenntnis gesucht habe, die durch die Sinne nur gestört werde. Das ist aber der platonische Standpunkt, den die Neupythagoreer sich aneigneten. Von ihnen wird die Erfindung daher stammen. Cicero selbst zwar will die Wahrheit der Fabel nicht untersuchen. Sicher sei, dass er aus demselben Grunde — *ut quam minime animus a cogitationibus abduceretur* — sein Vermögen vernachlässigt habe. Antiochos also, der hier seine Quelle ist, hat diese Legende mindestens bezweifelt. Wahrscheinlich folgte er darin Pannaitios, der, wie ich glaube, zuerst Leben und Sittenlehre des Abderiten in seinem Buche *Περὶ αἰδέσεων* genauer erforscht hat. Aus dieser Kritik ist es zu verstehen, dass Cicero Tusc. V 114, wo er wieder zu beweisen sucht, dass Blindheit kein Unglück sei, weil sie uns nicht der Vernunfttätigkeit beraube, vorsichtig sagt: *luminibus amissis*, also nicht dass er sich selbst geblendet habe. Aber wenn er dann die grundfalsche Ansicht hinzufügt: *atque hic vir impediri etiam animi aciem aspectu oculorum arbitratur*, so scheint er ausgelassen zu haben, und darum beraubte er sich ihrer. Usener, Epicurea S. 336, 19 Anm. meint, dass diese Blindheit, wenn nicht von Epikur selbst, so doch von einem älteren epikureischen Schriftsteller überliefert sei. Ich halte das nicht für richtig.

Es ist mir höchst unwahrscheinlich, dass Epikur oder ein Epikureer, die selbst so sinnengläubig waren, Demokrit gegen seine eigenen Erklärungen, die Epikur sicher kannte, zu einem Gegner der sinnlichen Wahrnehmung, ohne die auch nach Demokrit die Vernunft nichts anfangen kann, gestempelt habe. Ich habe schon in der Berl. Philol. Wochenschr. 1917 Sp. 503 kurz dargelegt, dass dieser Abschnitt der Tusculanen (V 89 bis 118) im Anschluss an einen Gedanken des Antiochos volkstümliche Trostschriften über die behandelten Übel und so auch über die Blindheit benutzt hat, die ohne bestimmten philosophischen Standpunkt Äusserungen verschiedener Denker zusammenstellten. Dass aber die Blindheit Demokrits und auch seine Selbstblendung eine Erfindung jener Pythagoreer war, folgt aus ihrer Begründung, und dass diese Quelle überhaupt nicht von der Blindheit, sondern von dem Vorrang der Vernunftkenntnis vor allen sinnlichen Wahrnehmungen und Gütern handelte, beweist Ciceros schon oben erwähnter Zusatz, der hier ganz unpassend ist, da er mit der Blindheit nichts zu tun hat: *aut ni ita se res haberet* (die Blindheit ein Unglück wäre!), *Anaxagoras aut hic ipse Democritus agros et patrimonia sua reliquissent . . . ?*

Auch Gellius (A 23 Diels) berichtet als geschichtliche Überlieferung, dass Demokrit sich geblendet habe, um nicht durch die Sinne in dem Vernunftgebrauch behindert zu werden, und fügt hinzu, dass der Mimendichter Laberius, ein Zeitgenosse Ciceros, in seinem ‚Restio‘ die Art geschildert habe, in der der Philosoph diese Blendung vollzog. Er habe die Sonnenstrahlen in einem Hohlspiegel gesammelt und dann in seine Augen fallen lassen. Dieselbe Sage von der Art dieser Blendung erwähnt Plutarch in seiner Schrift über die Neugier (A 27 Diels); er erklärt sie aber für eine Lüge, wenn er auch die Abwendung von den Dingen der Aussenwelt als bestes Mittel gegen die Neugier empfiehlt, also der Tendenz der Erfindung zustimmt. Auch er hat hier meiner Ansicht nach eine solche volkstümliche Erbauungsschrift wie Cicero benutzt. Da er aber gleich diesem diese Nachricht für falsch erklärt, kannte auch er wohl deren Bestreitung durch einen früheren Gelehrten, nach meiner Ansicht des Panaitios. Es ist jedoch bezeichnend, dass er, der Neuplatoniker und so den Neupythagoreern nahestehend, die Tendenz der Erfindung gutheisst.

Laberius nennt als Grund der Blendung den Wunsch nicht mitanzusehen, dass es den Schlechten gut geht; das halten wir dem Mimendichter zugute. Tertullian (A 26) übertrumpft in seinem Philosophenhass ihn noch: Demokrit habe die Augen geblendet, weil er sie nicht ohne Begehrlichkeit auf ein Weib habe werfen können.

Alle diese aus neupythagoreischer Quelle stammenden Erdichtungen spielen aber in unseren Briefen keine Rolle. Höchstens mag man versucht sein, einen Zug in ihnen auf diesen Ursprung zurückzuführen. Im 12. Brief meint nämlich Hippokrates, die Vorliebe Demokrits für die Einsamkeit, von der ihm gemeldet werde, sei nicht nur Melancholikern eigen, sondern auch denen, die im Streben nach Freiheit von Gemütsstörungen (Ataraxie) die menschlichen Betätigungen verachteten. Die Ataraxie wenigstens ist hier gut demokritisch. Wenn er aber im folgenden ausführt, dass Demokrit dort das Land der Wahrheit suche, in dem die Wissenschaften, Tugenden, Götter, Daimonen . . . wohnten und das vom Himmel mit seinen Sternen überwölbt sei, so könnte das jeder Neupythagoreer unterschrieben haben. Und so finden wir denn bei Ailian (A 16) an einer Stelle, die von Demokrits Reisen zu den Chaldaern, Magiern und Indiern und von seinem Verzicht auf das Erbe an liegenden Gütern berichtet, auch die Bemerkung, er habe nach Einsamkeit gestrebt (*ἐπιθυμῆσαι λαθεῖν*). Noch mehr spricht für pythagoreischen Ursprung dieser Ansicht eine Stelle bei Cicero De orat. III 56, die meiner Ansicht nach auf Posidon zurückgeht. In ihr heisst es, dass Pythagoras, Demokrit und Anaxagoras sich, um Ruhe und Muße zu gewinnen, vom öffentlichen Leben zur Erkenntnis der Dinge zurückgezogen hätten. Wieder ist die Verbindung der drei Philosophen kennzeichnend. Immerhin entspricht die obige Schilderung des Briefes von Demokrits Beschäftigung in der Einsamkeit, die dann in Brief 17 bestätigt wird, dem Sinne nach der Geistesrichtung unseres Denkers, und da, wie ich zeigen kann, die Frage, ob der Weise das Leben in der Einsamkeit oder in der Öffentlichkeit vorziehen müsse, wahrscheinlich auch von Panaitios in seiner Euthymieschrift erörtert war, ist es nicht nötig, in diesen Briefstellen neupythagoreischen Einfluss zu sehen.

Absehen kann ich hier von den Sagen über sein freiwilliges Ende und die Kunst, mit der er auf Wunsch seiner

Schwestern seinen Tod einige Tage hinausschob. Nach Diels stammen sie aus einem von Hermippos ausgezogenen Buche *Περὶ θανάτων*, also aus alexandrinisch-peripatetischer Quelle (A 28 E). Sie werden naturgemäss in den Briefen nicht berührt.

Es fragt sich nun, ob die vier Sagenzüge, auf denen der Briefroman beruht, von dessen Verfasser erfunden sind.

Der wichtigste ist Demokrits Lachen. Dies spielt auch bei Juvenal eine Rolle, ebenso in Senecas und andeutungsweise auch in Plutarchs Euthymieschrift. Aber diese sind sicher jünger als unser Verfasser.

Entscheidend für früheren Ursprung dieses Zuges würde eine Stelle Ciceros D. orat. II 235 sein, wenn sie eindeutig wäre. Julius Caesar Strabo beginnt dort seinen Vortrag über den Witz. Nachdem er fünf Fragen betreffs des Lachens aufgestellt hat, fährt er fort: *Atque illud primum, quid sit ipse risus, quo pacto concitetur, ubi sit, quomodo existat, atque ita repente erumpat, ut eum cupientes tenere nequeamus, et quomodo simul latera, os, venas, oculos, vultum occupet, viderit Democritus*. Es liegt nahe hinzuzufügen: weil er der lachende Philosoph ist. Aber Piderit bemerkt zu der Stelle, nachdem er diese Auffassung erwähnt und auf Seneca D. tranqu. 15, 2 verwiesen hat: ‚Hier vielleicht besser: der Physiker κατ’ ἐξοχήν, der die physischen (besser physiologischen) Gesetze des Lachens und den organischen Hergang erörtern mag‘. In der Tat sieht man aus obigen Worten, dass Caesar meint, man müsse das Lachen aus seinen körperlichen Merkmalen definieren. Er verzichtet aber darauf, weil die, welche die Erklärung zu geben versprächen, sie selbst nicht wüssten. Der oder die griechischen Gewährsmänner, deren Schriften über das Lächerliche er nach § 217 und 288 benutzt, hatten verschiedene physiologische Ansichten darüber vorgebracht, ohne sich zu entscheiden. Unter den angeführten Physiologen könnte auch Demokrit gewesen sein. Wenigstens gibt Aristoteles II. ζώνων μορ. III, 10 (673 a 2 ff.) eine solche Erklärung (Lachen ist eine Erschütterung des Zwerchfelles), und wie sonst oft, kann er auch hier Demokrit benutzt haben, der sich in *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* darüber ausgelassen haben mag.

Und doch! Caesar macht § 217 den griechischen Theoretikern den Vorwurf, dass sie so witzlos über den Witz geschrieben hätten. Gewiss soll er, der wegen seines Witzes

berühmt ist, es besser machen. Wenn er also beginnt: ‚Was das Lachen ist, möge Demokrit sehen‘; so wird das erst ein Witz, wenn er und seine Zuhörer wüssten, dass dieser als der lachende Philosoph galt. Dann wäre bewiesen, dass diese Kennzeichnung schon lange vorher, d. h. vor dem Jahre 55, in dem Cicero dies Gespräch verfasste, im Schwange war, auch wenn man nicht annimmt, dass er auch die Bemerkung seinen Quellen verdankt.

Sicher hat unser zweiter Zeuge, Horaz, Demokrit als Lacher gekannt. Das geht aus Epistel II 1, 194 hervor. Nachdem er dort die Torheit des Theaterpublikums gezeigelt hat, fügt er hinzu: *Si foret in terris, rideret Democritus*. Er würde aufmerksamer als die Theaterstücke das Publikum betrachten, das ihm lustigere Schauspiele böte als der Mimus. Er kennt also nicht nur das Lachen des Philosophen, sondern auch dessen unerschöpfliche Quelle, die Torheit der Menge. Das stimmt ganz mit dem Bilde überein, das die Briefe von ihm entwarfen. F. Marcks hat deshalb auch (*Symbola ad epistologr. gr.* S. 42) angenommen, dass der Dichter sie gekannt habe. Die Zeitverhältnisse würden nicht dagegen sprechen. Die Epistel ist nach dem Jahre 15 verfasst, und ich habe als möglich erwiesen, dass die Hippokratesbriefe unter Augustus, vielleicht schon früher entstanden sind. So schreibt denn selbst Diels (*a. a. O.* S. 84 ff.): ‚Es würde mir leid tun, wenn Horaz den ‚lachenden‘ Demokrit diesem liederlichen Machwerk zu verdanken hätte, wie man wohl vermutet hat‘. Diese Vermutung ist also möglich. Aber zwingend wäre sie nur, wenn wir den Verfasser der Briefe für den Erfinder dieser Fabel halten müssten. Aber wenn man auch die obige Cicerostelle nicht in meinem, d. h. dem üblichen Sinne deuten wollte, etwas anderes spricht dafür, dass diese Sage schon älteren Ursprungs ist. Überall, wo sonst der lachende Demokrit auftritt, erscheint als sein Gegenbild der weinende Heraklit, so bei dem Sektier Sotion, dem Lehrer Senecas (*Περὶ ὀργῆς β*, bei Stob. Flor. III 20, 53, bei Seneca *De ira* II 10, 5 (auch nach Sotion), bei demselben *De tranqu.* 15, 2, bei Juvenal 10, 33). Dagegen bringt unser Verfasser diese Gegenüberstellung nicht. Sie kann also nicht von ihm stammen. Da aber die vier genannten Schriften, wie ich annehme, und wie ich für Juvenal schon angedeutet habe, aus volkstümlichen Erbauungsschriften über die Euthymie

oder diesen verwandten über den Zorn schöpfen, deren älteste Fassungen in die Zeit Ciceros fallen, so ist auch dieser Zug älter als unsere Briefe. Ja, da ich nachweisen zu können glaube, dass deren Verfasser mindestens für den 17. Brief eine solche Euthymieschrift benutzt hat, so ist es möglich, dass jener auch das Lachen Demokrits der genannten Schrift entnahm. Der 17. Brief ist ja das Kernstück der ganzen Sammlung. So mag dessen Vorlage überhaupt die ganze Erdichtung angeregt haben. Dass Horaz jene Euthymieschrift ebenfalls kannte und verschiedentlich benutzt hat, werde ich anderswo zu zeigen versuchen. Auch aus ihr konnte er also den lachenden Philosophen kennen.

Dieses ganze volkstümliche Schrifttum ist, wie ich schon anderswo dargelegt habe, wenn auch nur zum Teil, von jenen unechten Kynikern beeinflusst, die sich um Bion und Menippos gruppieren. Ihnen möchte man am ersten diese antithetische Karikatur der beiden edlen Denker zutrauen. Wer weiss, ob sie nicht Menippos in einer seiner Tragikomödien so auftreten liess?

Dass das eine Entstellung der humanen Sinnesart Demokrits ist (wie dem stolzen Heraklit gewiss das Weinen fern lag), beweist schon das fr. B. 203, nach dem die, welche sich über das Unglück ihrer Nebenmenschen freuen, nicht verstehen, dass die Fügungen des Geschicks allen gemeinsam sind, und eigener Freude ermangeln. Danach würde ich auch das fr. B. 107, obgleich es zwei Haupthandschriften nicht haben, für echt halten: ‚Es geziemt sich als Mensch über menschliches Unglück nicht zu lachen, sondern es zu beklagen‘. So trifft es Demokrit gewiss nicht, wenn in Brief 17 § 26 Hippokrates ihm vorwirft, er lache über das, was man bedaure, und verlache auch, worüber man sich freuen müsse. Aber wenn der Verfasser erwidern lässt, er lache nicht über Glück und Unglück der Menschen, sondern über das, was sie dafür halten, so schimmert hinter dieser Verzerrung doch das wahre Gesicht des Mannes hervor. In zahlreichen Fragmenten kennzeichnet er den Unverstand der Menge; ich weise nur auf die Reihe 197—208 hin, in denen das Wort *ἀνοήμονες* stetig wiederkehrt. Und wenn Seneca z. B. in seiner Euthymieschrift c. 15, 2 sagt: ‚Es ist menschlicher das Leben zu belachen als zu beweinen; dazu füge, dass sich der um das Menschengeschlecht besser ver-

dient macht, der es belächelt als der es betrauert; denn jener lässt ihm doch etwas Hoffnung auf Besserung, dieser aber zeigt durch seine Trauer, dass er an Besserung verzweifelt, so ist es vielleicht nur ein Zufall, dass uns von Demokrit ein solcher Ausspruch nicht erhalten ist. Jedenfalls finden sich bei seinem Nachfahren Epikur und in dessen Schule mehrere dergleichen. So fr. 600 Us.: 'Ἐπίκουρος δὲ καὶ γελᾶν φησι ταῖς ὑπερβολαῖς τοῦ περὶ τὸ σῶμα νοσήματος πολλάκις κάμνοντα τὸν σοφόν, Gnomologicon Vaticanum 41: γελᾶν ἄμα δεῖ καὶ φιλοσοφεῖν κτλ., Metrodor fr. 32 Körte: διὸ καὶ καλῶς ἔχει τὸν ἐλεύθερον ὡς ἀληθῶς γέλωτα γελάσαι ἐπὶ τε δὴ πᾶσιν ἀνθρώποις καὶ . . . , Polystr. II. ἀλ. καταφρ. c. 31a 11f. W. γελᾶν ἀληθῶς ἐπὶ τοῖς . . . ὑπὸ ἀνοήτων λεγομένοις, endlich Horaz in der ganz epikureischen Ode II 16 v. 25: *laetus in praesens animus . . . amara laeto temperet risu*. Solch Lachen dürfen wir auch Demokrit zutrauen. Es ist nicht das bittere, hohnvolle des Menschenfeindes, sondern das gütige des Humoristen, der sich selbst frei weiss von den eitlen Hoffnungen und Begierden der Menge, ihren vermeintlichen Leiden und Freuden, aber durch sein Lächeln ihr sagen will: Seht man kann heiter sein auch mit euren Leiden und auch ohne eure Freuden! Ja, dieses Lächeln ist der eigentliche Ausdruck des Frohmutes, der Euthymie, die Demokrit als Stimmung wahrer Eudaimonie betrachtet.

Wir sehen demnach, dass der Briefverfasser kaum das Zerrbild des lachenden Philosophen erfunden hat, dass es beträchtlich älter ist und daher nicht zu seiner Zeitbestimmung dienen kann. Dasselbe gilt von dem Besuche des Hippokrates bei ihm. In den Briefen erfolgt er auf Einladung der Abderiten, um ihren berühmten Mitbürger von seinem vermeintlichen Wahnsinn zu heilen. Der Arzt überzeugt sich, dass Demokrit nicht nur gesund, sondern der grösste Weise sei und eher sie geistesgestört; von ersterem wohl auch die Abderiten. Der Besuch wird nun auch von zwei anderen Schriftstellern erwähnt. In *De provid.*, einer Jugendschrift, die also im Anfang des 1. Jahrhunderts n. Chr. abgefasst ist, berichtet Philon v. Alexandria im Anschluss an Anaxagoras von Demokrit die schon besprochene Fabel, ihm habe wegen Vermögensvergeudung auf Grund eines abderitischen Gesetzes gedroht, dass sein Leichnam unbegraben weggeworfen werde. *Id sane subeundum erat Democrito,*

nisi misericordiam sortitus esset benignitate, quam ergo cum habuit Hippocrates Cous. Obgleich danach schon durch die Vermittlung des Arztes das Gesetz für ihn ausser Kraft gesetzt ist, wird mit einem *porro* die uns bekannte gewöhnliche Begründung hinzugefügt, sein Magnus diacosmus sei auf 100 (= Demetrios Magn.), nach einigen auf 300 Talente geschätzt (Antisthenes oder Diog. L. macht daraus einen öffentlichen Ehrensold von 500 Talenten). Dass er oder seine Angehörigen das Buch zu seiner Rechtfertigung vorgelesen hätten, wie es sonst heisst, hat Philon zu erwähnen vergessen. Da letztere Fassung die gewöhnliche ist, so darf man erstere (die Vermittlung des Hippokrates) als einen Zusatz betrachten, der ursprünglich der Vulgata fremd war, aus der Philon irgendwie schöpfte. An diesem Zusatz ist nun bemerkenswert, dass Hippokrates hier wie in unseren Briefen die Abderiten zugunsten ihres Mitbürgers beeinflusst. Aber sonst sind beide Darstellungen grundverschieden. Die Abderiten sind nicht in Angst um Demokrit, weil sie ihn wegen seines beständigen Lachens für wahnsinnig halten. Es wird deshalb nicht erwähnt, dass der Koer von ihnen als Arzt berufen ist. Er überzeugt sie nicht von seiner Weisheit, sondern erregt ihr Mitleid für den Philosophen. Diese ganze Erzählung von dem Auftreten des Hippokrates und ihre Verquickung mit der anderen Sage ist so ungeschickt, dass sie von Philon stammen muss. Ich kann mir die Sache nicht anders erklären, als dass er in seiner Quelle nur die Fassung fand, die bei Diogenes vorliegt, nach der Demokrit durch die Vorlesung seines Buches vor der Anwendung des Gesetzes geschützt wurde. Irgend anderswoher wusste er aber von einem Besuche des Hippokrates in Abdera und seiner Verteidigung Demokrits. Diese Darstellung versuchte er, so gut oder schlecht es ging, in den Bericht seiner Quelle einzufügen, unter Ausschluss der ungeeigneten Züge. Dann ist es aber höchst wahrscheinlich, dass diese Fabel ihm unmittelbar oder mittelbar aus unseren Briefen zuffloss, die ja nach der ganzen Art ihrer Überlieferung schnell berühmt geworden sein müssen. Und dass deren Verfasser auch der Erfinder dieser Fabel war. Somit wäre wohl anzunehmen, dass die Briefe mindestens in ihrer ersten Ausgabe vor Christi Geburt fallen.

Ganz anders steht es mit dem zweiten Berichte. Bei

Diogenes L. (A 1 § 43) sagt Athenodoros im 8. Buche der Peripatoi: ‚Als Hippokrates zu Demokrit gekommen sei, habe dieser befohlen, ihm Milch zu bringen und nach ihrer Untersuchung erklärt, sie stamme von einer schwarzen Ziege, die zum ersten Male geboren habe. Aber er hätte auch ein Mädchen, das Hippokrates begleitete, am ersten Tage als Jungfrau begrüsst, am folgenden als Frau; in der That war die Jungfrau in der Nacht verführt worden.‘ Hier ist nicht, wie in den Briefen, die Rede davon, dass Hippokrates von den Abderiten eingeladen sei, um den vermeintlich wahn-sinnigen Philosophen zu heilen. Noch weniger natürlich von der ungeschickten Kombination Philons. Offenbar kennt dieser Athenodor den Briefroman nicht, wie Seneca, der Br. 79, 14 schreibt: *Quamdiu videbatur furere Democritus?* Nun werde ich a. a. O. nachzuweisen suchen, dass der Verfasser der Peripatoi Athenodor von Tharsos, der Sohn Sandons, ist, und schon im Jahre 51 in Rom weilte. Also kann er diese Schrift vor dem Erscheinen der Briefe verfasst haben, selbst wenn meine Vermutung richtig ist, dass die erste Ausgabe vor dem Jahre 44 erschienen sei. Die Anekdoten Athenodors sind zwar auch sicherlich erfunden und erinnern etwas an Hauffs orientalische Erzählung vom ‚Juden Abner, der nichts gesehen hat‘. Woher er sie hatte, wissen wir nicht. Aber der Besuch des Hippokrates bei Demokrit ist eine fast notwendige Annahme. Denn nach dem dritten Buche der hippokratischen Epidemien, das im Altertum allgemein für echt galt und es wahrscheinlich auch ist, ist der Koer auch in Abdera tätig gewesen und zwar zu Lebzeiten Demokrits. Undenkbar, dass er dann diesen nicht besucht hat. Vieles in den hippokratischen Schriften erinnert ja an den Abderiten. In einem aber stimmt diese Erzählung mit den Briefen überein, in dem Bestreben den Philosophen dem Arzte überlegen zu zeigen. Ich werde a. a. O. zeigen, wie hoch die Mittelstoa, zu der Athenodor gehört, jenen schätzte. Es wäre also möglich, dass Athenodor den Verfasser zu seinem Briefroman angeregt hat. Und das würde gut zu meiner sonst so gewagten Annahme passen, dass dieser, zu dem Kreise Ciceros gehörte. Denn dasselbe ist bei Athenodor der Fall, wie ich hier nicht näher darlegen kann. Jedenfalls fallen die Briefe danach vor Philons Jugendschrift den Anfang des ersten Jahrhunderts n. Chr. und nach Atheno-

dors Peripatoi, die spätestens in den ersten Regierungsjahren Augusts, wahrscheinlich früher verfasst sind.

Danach ist neu in den Briefen nicht der Besuch des Hippokrates, sondern dessen Anlass. Während sich nach der bisherigen Legende die Abderiten feindlich gegen ihren berühmten Landsmann verhalten, ihm wegen seiner schlechten Vermögensverwaltung das Begräbnis verweigern, sind sie hier höchst besorgt um ihn. Weil sie ihn wegen seines Lachens, das schon der früheren Sage angehört, für verrückt halten, laden sie den Arzt ein. Der stellt aber fest, dass Demokrit völlig gesund ist und eher die Abderiten verrückt sind. Es liegt auf der Hand, wie der Verfasser zu dieser nicht ungeschickten Erfindung kam. Bekanntlich galten die Abderiten seit der alexandrinischen Zeit für Schildbürger. Auch dem Verfasser ist diese Ansicht wohl bekannt. So will er nach Brief 14, 7 (S. 10, 6 P.) Demokrit anreden: *μελαγχολᾶς οὖν, ᾧ Δημόκριτε, κινδυνεύων καὶ αὐτὸς Ἀβδηρίτης εἶναι*. In Brief 16, 1 (S. 11, 15) bittet er Krateuas um Heilpflanzen für einen *ἄνδρα ὅλη πόλει ἰσοστάσιον Ἀβδηρίτην μὲν, ἀλλὰ Δημόκριτον*. In Brief 17, 58 (S. 21, 22) will er nach seinem Gespräch mit dem Philosophen *πρὸς τοὺς ὄντως Ἀβδηρίτας* eilen.

Konnte nun der Verfasser dieser Abderitensage das Wahnsinnsmotiv, das eigentlich Neue in seinem Roman, entnehmen? Nach K. Kraft, der in seiner tüchtigen Dissertation ‚Die Abderitenfabel‘ (Giessen 1904) deren Entstehung behandelt, wäre das nicht der Fall. Er meint nämlich nicht nur, dass der Abderitenname in seinem späteren Gebrauch immer nur törichte, alberne, widerspruchsvolle Menschen bezeichne, womit er sicher recht hat, sondern auch bei der Entstehung dieses Sprichwortes spiele der Gedanke an eine geistige Störung der Abderiten keine Rolle. Demgegenüber sagt W. W. How, Cicero, *Select Letters* (Oxford 1926) II 304 zu *Attic. VII 7, 4*, wo ein Beschluss des Pompeius als *Ἀβδηριτικόν* bezeichnet wird: *The men of Abdera seem to have been regarded as specially liable to delirium and so to madness (cf. Hippokr. Epidem. III 17; Lucian D. conscrib. hist. 1). Hence in Cicero Abdera is a type of raving madness (ad Att. IV 17, 3; De nat. deor. I 120). The sense of blockhead (Dummheit) appears to be later; for this cf. Juven. X 50*. Dieser betrachtet also die Geistesstörung als die ursprüngliche Anschauung. Und ich glaube mit Recht.

In dem von How angeführten Epidemienbuche werden u. a. auch Krankheitsfälle in Abdera beschrieben, bei denen Fieber und zeitweilige Geistesstörungen auftreten. Kraft meint nun allerdings, dass es sich hier nur um einzelne Abderiten handle, nicht um die Abderiten im allgemeinen, wie in dem Sprichwort. Das ist aber nicht richtig. Wie schon der Titel der Schrift sagt, sollen epidemische Krankheiten besprochen werden. So wird denn am Anfange jedes Kapitels das Klima des Jahres und die aus ihm sich ergebenden herrschenden Krankheiten dargestellt. Die im Anschluss daran geschilderten Einzelfälle sollen nur Beispiele für die epidemisch auftretenden Krankheiten sein. Nun ist es durchaus möglich, dass bei den Abderiten Sumpffieber und ähnliche Krankheiten, die mit Delirien verbunden waren, wie das hier geschildert wird, häufiger als sonstwo auftraten; denn nach Strabon (Epitome) S. 329 fr. 44 Mein. hat der Nestos oft die unter dem Meeresspiegel gelegene Ebene überflutet. Ob die Behauptung des Philostratos (A 19 D.), Demokrit habe die Abderiten einmal von einer Seuche befreit, irgendwie damit zusammenhängt, ist nicht zu beurteilen. Gelehrtenwitz, der sich auch auf Hippokrates berief, mag dann den Abderiten den Makel zeitweiliger oder dauernder Tollheit zugeschrieben haben.

Die Stellen, in denen das Sprichwort erscheint, müssen darüber Aufschluss geben. Die älteste steht bei Athenaios VIII c. 41 (349 b). Dort werden Witzworte des Zitherspielers Stratonikos mitgeteilt, die der Dichter Machon in Jamben gekleidet hatte. Da wird Abdera verspottet, weil dort jeder Bürger einen besonderen Herold hat, so dass es an diesem Orte fast mehr Herolde als Bürger gebe. Mit Recht folgert Kraft daraus, dass hier die Abderiten als dummstolz geschildert würden, die in so lächerlicher Weise den verlorenen Glanz ihrer Stadt zur Schau trügen. In der Tat war einst Abdera die bedeutendste Stadt an der thrazischen Küste gewesen; sie hatte im 5. Jahrhundert zu den höchstbesteuerten Gemeinden des attischen Seebundes gehört (vgl. Beloch, Gr. Gesch. I¹ S. 190 f. und S. 402)¹). Auch zum zweiten Bunde hatte

¹) In einem Tragikerverse bei Strabon S. 644 (B. 14 c. 30) wird sie die ‚schöne Pflanzstadt der Teier‘ genannt. Übrigens wird ein Ort gleichen Namens bei Carthago nova von Strabon (III 4, 3 S. 154) eine Gründung der Phoiniker genannt. Vielleicht gilt dies auch von unserem Abdera.

sie gehört (ebd. II b S. 242). Im Jahre 365 aber erlitt sie von den Triballern eine vernichtende Niederlage, wobei die ausgezogenen Bürger fast alle niedergemacht wurden. Die Stadt selbst wurde von Chabrias gerettet. Seitdem spielt sie geschichtlich keine Rolle mehr. Auch der Schwank des Stratonikos scheint auf die geringe Zahl der Bürger anzuweisen.

Machon war der Lehrer des Aristophanes von Byzanz (257—180). Doch entnahm er die Witzworte des Stratonikos Werken von Schülern des Aristoteles, aus denen auch Athenaios solche anführt, so von Theophrast (348a), Klearchos (347f und 349f), Phainias (352c). Aber schon Ephoros spricht von ihm (352c). Mit oder vor diesen muss also der Witzbold gelebt haben. Das ergibt sich auch aus den Anekdoten. Nach v. 66 Machons hat er Nikokreon besucht; der war aber von 331—311/10 Herrscher von Salamis auf Kypros (Beloch III 2 S. 261). Mit König Berisades, den der Saitenspieler nach v. 51 besucht, wird wohl, obwohl er am Pontos wohnen soll, der nach dem Tode des Kotys (360) zu einer Teilherrschaft gelangte (Beloch II 303) Fürst gemeint sein. Wir dürfen also annehmen, dass Stratonikos in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts gelebt und Abdera kurz nach dessen Niederlage besucht hat. Es ist mir daher sehr zweifelhaft, ob damals die Stadt schon zum Sprichwort geworden war. Vielmehr kann sein Witzwort dieses veranlasst haben.

Dabei ist nun folgendes auffallend. Im 7. Buche der Epidemien folgen (I 975 Lindner) auf Krankenberichte aus Abdera solche von Pella. Zuerst von einem Knaben, dem unter Gallenabsonderung der Bauch anschwellt, ferner von einem Milzkranken (*σπλήνα ἐπόνει ἰσχυρώς*). Ebenso geht bei Machon (v. 1ff.) der Anekdote aus Abdera eine solche aus Pella voraus. Stratonikos hatte gehört, dass die Stadt gewöhnlich milzkrank (*σπληνικός*) mache. Im Bade sah er nun Jünglinge, die in gewohnter Weise Gymnastik trieben und ganz gesund aussahen. Schon hielt er die erwähnte Warnung für unbegründet, da sah er beim Hinausgehen (der Text ist hier verstümmelt) einen (draussen sitzend), dessen Milz doppelt so gross war als der Bauch. Denn ein Türhüter war beauftragt, die Kleider der Eintretenden auf-

zubewahren und zugleich ihre Milz zu beobachten, damit denen drinnen nicht (infolge des Leibesumfanges der Milz-süchtigen) der Raum beengt werde. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, dass Stratonikos zu diesem geschmacklosen Witze durch die Epidemienstelle angeregt ist. Auch ein anderer über Pella (Athen. 352 a) ist medizinischer Art. Stratonikos tritt dort an einen Brunnen und fragt, ob das Wasser trinkbar ist. Antwort: Wir trinken es. Also, sagt er, ist es nicht trinkbar. Denn die Leute sehen blass aus. Welche Beachtung die hippokratische Schule den Wasser-verhältnissen schenkte, ist bekannt (vgl. *II. ἀέρον, ὑδάτων, τόπων* c. 7 f.). Jedenfalls sieht man, dass sich der Witz und Spott über Land und Leute auch medizinische Anschauungen zunutze macht.

Das ist aber wichtig zum Verständnis der ihrem Ursprunge nach für uns zweitältesten Anekdote, in der scheinbar auf das Abderitensprichwort angespielt wird. Lukian erzählt in der Einleitung zu *Πῶς δεῖ ἱστορίαν συγγράφειν*: Als Lysimachos schon König (von Thrazien, zu dem Abdera gehörte) war, hätte die Abderiten insgesamt ein vom ersten Tage an hohes Fieber befallen, am siebenten jedoch sei heftiges Nasenbluten aufgetreten und starker Schweiss ausgebrochen. Dadurch sei das Fieber beseitigt. Aber es hätte eine komische Geistesverwirrung bei ihnen zurückgelassen. Sie hätten alle, blass und dünn nach dem siebentägigen Fieber, angefangen tragische Verse zu deklamieren, besonders eine berühmte Stelle aus der *Andromeda* des Euripides. Erst der Winter und grosse Kälte hätte diesem Geplärr ein Ende gemacht. Schuld daran sei der berühmte Tragöde Archelaos gewesen, der ihnen mitten im Sommer bei grösster Sonnenhitze die *Andromeda* tragierte habe. Daher sei das Fieber und nachher die tragische Sucht gekommen.

Es ist klar, dass diese Anekdote geradezu im Gegensatz zu dem Sprichwort steht. Dies bezeichnet die Abderiten als geborene und lebenslängliche Toren. Dagegen ist hier die Torheit Folge einer Grippe und dauert nur vom Sommer bis zum Eintritt der Kälte. Die Abderiten sind sozusagen nur vorübergehend Abderiten. Und wenn Lukian 1, 3 von τὸ Ἀβδηρικὸν ἐκείνο πάθος spricht, so weist das auf γελῶτον δέ τι πάθος (§ 2) zurück und soll keine Anspielung auf das

Sprichwort sein. Der Erfinder dieser lustigen Geschichte hat wahrscheinlich das Sprichwort noch gar nicht gekannt. Dass einmal eine Grippe bei den Abderiten herrschte und dass sie durch das Auftreten des Schauspielers sich in der geschilderten Weise begeistern liessen, mag auf Wahrheit beruhen. Die Kombination beider Vorfälle ist das Werk dieses Schalkes. Schon dass die Anekdote so genau zeitlich bestimmt wird: *Λυσιμάχου ἤδη βασιλεύοντος* (seit 302—281), spricht dafür, dass sie nicht allzulange nach Lysimachos' Tode entstanden ist. Und wieder haben wir eine offenbare Anlehnung an die Epidemien. Auf sie deutet, dass die Seuche *πανδημεί* auftritt, und die diagnostischen Zeichen *πυρέττειν, αἷμα πολὺ ἐκ ῥινῶν ῥυέν, ιδρώς*, das Delirieren (*τὰς γνώμας περίστα*) und das Deklamieren erinnert z. B. an die abderitische Krankengeschichte bei Hippokrates III 17 ζ: *πυρετός, διὰ ῥινῶν ἔρρηή πολύ, τὰ τῆς γνώμης ταραχώδεα, παράληρος, ἰδρωσε, παρακοπή*. Auch dieser Kranke wird gesund. Dass aber solche Seuchen durch die Jahreszeiten bedingt sind, wie Lukian betont, wird in den Epidemien immer wieder hervorgehoben.

So gut wie der Stratonikoswitz, kann nun auch diese Erzählung dazu beigetragen haben, die Abderiten in Verruf zu bringen. Wer sich an sie hielt, musste die Tollheit der Abderiten für eine Krankheitserscheinung, die mit dem Klima zusammenhing, halten. Die späteren Stellen allerdings, in denen wirklich das Sprichwort erscheint, als älteste drei bei Cicero, ad Attic. IV 16, 6 (aus Jahr 54), VII 7, 4 (Jahr 50), De nat. deor. I 120, fassen die Dummheit der Abderiten nicht als Geisteskrankheit; höchstens könnte man auf Juvenal 10, 50 verweisen, wo sie auf den *aer crassus* zurückgeführt wird.

Fassen wir nun zusammen! Der Verfasser des Briefromans fand fast alle Züge, die er für ihn verwandte, schon vor: Das Lachen Demokrits, den Besuch des Hippokrates bei ihm, die *μανία* der Abderiten. Ihm gebührt aber die witzige Erfindung, dass die selbst wahnwitzigen Abderiten Demokrit für wahnsinnig halten und deshalb Hippokrates herbeirufen. Besonders fein ausgedacht ist, dass der Arzt unsern angeblich wahnsinnigen Philosophen mit einer Untersuchung über den Wahnsinn beschäftigt findet. Jene Sagenzüge sind aber

beträchtlich älter als der Verfasser, können somit nicht zur Bestimmung seiner Lebenszeit dienen. Die Vermutungen, dass Athenodor den Verfasser angeregt, Horaz die Briefe gekannt habe, sind zu ungewiss, um auf sie zu bauen. Wenn jedoch der Grund, der nach meiner Vermutung die Neubearbeitung der Briefe veranlasste, richtig wäre, so müsste die erste Ausgabe vor das Jahr 44 v. Chr. fallen. Jedenfalls widerspricht unser ältester Textzeuge, der Pap. p¹, der nach meiner Ansicht den Brief 6 in seiner ersten Fassung gibt, in seiner Schrift nach Hunt dieser Annahme nicht.

Magdeburg.

Robert Philippson.