

VON XANTHOS DEM LYDER  
ZU AINEIAS AUS GAZA:  
TYLON UND ANDERE AUFERWECKTE

---

*Wolfgang Schadewaldt  
sexaginta quinque annos nato  
grates agit scriptor*

Die Ablösung der Dynastie der Herakliden durch die Mermnaden hat eine Wende in der lydischen Geschichte gebracht, die auch die Griechenstädte Kleinasiens bald spüren sollten. Der Staatsstreich, durch den der tatkräftige Gyges zur Herrschaft gelangte, ist nicht nur in der Erinnerung des eigenen Volkes geblieben, sondern hat sich auch in hellenischen Traditionen erhalten. Den wirklichen Geschehnissen kommt die Erzählung des lydischen oder wenigstens halblydischen Historikers Xanthos am nächsten, wie sie uns durch Vermittlung des Nikolaos von Damaskos recht getreu bewahrt ist. Die Reste seines Werkes zeigen aber auch, daß zwischen den beiden Häusern eine alte Feindschaft bestanden hatte, die durch Gyges endgültig ausgetragen wurde, wenn auch der Sturz des Kroisos als Strafe für die Missetat seines Ahnen empfunden worden ist. Neben den beiden Hauptfamilien tritt noch ein drittes Geschlecht auf, das sich auf die Seite der angestammten Dynastie stellt, die Tylonier. Ein zu diesen gehöriger Sadyattes, Sohn des Kadys, erscheint als getreuer Reichsverweser während der dreijährigen Abwesenheit des Königs Meles (Nikol. fr. 45 J.), und wieder ist es einer von ihnen, Lixos, der dem von Kandaules gefährlich begünstigten jungen Gyges den Widerpart hält und nach dem Umschwung lange Zeit braucht, bis er von dem neuen Gewalthaber in Gnaden aufgenommen wird (Nikol. fr. 47). In dieser Antinomie der drei Geschlechter, wie sie Xanthos vorgeführt hat, sind zweifellos historische Verhältnisse bewahrt<sup>1)</sup>, wie denn bei dem epichorischen Autor die letzten Heraklidenkönige überhaupt als geschichtliche Persönlichkeiten von ferne greifbar werden. Je wei-

---

1) Darüber an anderer Stelle.

ter man freilich in die Vergangenheit zurückgeht, desto legendärer wird die Überlieferung auch des Xanthos, wengleich auch da noch eine historische Figur wie Moxos (Mopsos) auftaucht.

Ganz in den Bereich unkontrollierbarer Sage gelangen wir, wenn wir uns nun dem Ahnherrn der Tylonier zuwenden, Tylon oder Tylos oder vielleicht auch Tylos<sup>2)</sup>. Die Legende, die sich an ihn knüpft, ist besonders durch den trefflichen Xanthos erhalten<sup>3)</sup>. Es handelt sich um seine Wiedererweckung vom Tode mit Hilfe eines Wunderkrautes, mit dem vorher eine Schlange eine andere zum Leben zurückgebracht hatte. Im einzelnen ist die Geschichte verschieden überliefert. Bei Xanthos ist es nach dem allzu kurzen Bericht des Plinius<sup>4)</sup> ein Junges, das von dem Vater tier wiederbelebt wird, worauf Tylon, den die Schlange getötet hatte (wohl weil er seinerseits das Junge erschlagen hatte), auf die gleiche Weise, offenbar ebenfalls mit Hilfe eines andern, ins Leben zurückkehrt. So rationalistisch Xanthos eingestellt war, dies Wunder hatte er ganz in der Weise des Hekataios als naturhistorisches Paradoxon belassen<sup>5)</sup>. Mit der Version des Lyders stimmt diejenige des Nonnos Dion. XXV 451 ff. nur teilweise; der Dich-

2) Bei Dion. Hal. ant. I 27, 1 möchte U. v. Wilamowitz, Herm. XXXIV 1899, 222 f. (Kleine Schriften IV, Berl. 1962, 64), *Τύλος* mit einem Labial wie bei Nonnos und Xanthos schreiben, aber wenn er meint, daß sich die Form *Τύλλος* durch Einwirkung von Tullus eingeschlichen habe, so ist das sehr fraglich, denn ein Tylos begegnet bereits in einer Inschrift von Abu Simbel aus Rhampsinits Zeit (Preisigke, Sammelbuch 4144); Weiteres s. Anm. 32.

3) Fr. 3 Jac. bei Plin. n. h. XXV 14. Da Tylon als Stammvater der Tylonier durch Nikol. Dam. fr. 45 bekannt ist, hat man die Nachricht des Plinius längst als eine der Übereinstimmungen gebucht, die die Rückführung eines Teils der lydischen Geschichten des Nikolaos auf Xanthos sichern. Zu Tylon s. besonders F. Creuzer, *Historicorum Graecorum antiquissimorum fragmenta*, Heidelb. 1806, 193 ff. O. Jahn, Ber. Verhandl. Sächs. Ges. Wiss., Phil.-hist. Kl., III 1851, 133 f. G. Radet, *La Lydie*, Par. 1893, 83 f. B. V. Head, *Catalogue of the greek coins of Lydia*, Lond. 1901, CX1 ff., vgl. CIX. W. Aly, *Volksmärchen, Sage und Nouvelle*, Gött. 1921, 221 ff. L. Robert, *Etudes Anatoliennes (Etudes Orientales publ. par l'Inst. franç. d'arch. de Stamboul V)*, Par. 1937, 155 ff. G. M. A. Hanfmann, *Harv. Stud.* LXIII 1958, 68 ff. R. Gusmani, *Par. d. Pass.* XV 1960, 326 ff. Dazu die Artikel von K. Preisendanz, *Myth. Lex.* V 1404 f., und Johanna Schmidt, *PW* XIV A 1730 ff. Da L. Robert, *Villes d'Asie mineure*<sup>2</sup>, Par. 1962, 316, 2 und *Rev. ét. gr.* LXXV 1962, 202, auf Tylon und Masnes zurückzukommen verspricht, brauche ich über gewisse Probleme an dieser Stelle nur kurz zu referieren.

4) Plinius ist nicht geradezu konfus, wie Gusmani 330 meint.

5) Aufklärerische Deutung der Neuzeit hat daraus wenig passender Weise ein Mittel gegen Schlangenbiß gemacht (Creuzer 193 f.).

ter hat die Sage zwar ausgestaltet, aber wohl einer eigenen Quelle entnommen<sup>6)</sup>. Er läßt die Begebenheit auf dem von Attis dem Dionysos gebrachten lydischen Schild dargestellt sein, ohne freilich eine bildmäßige Situation herauszuarbeiten<sup>7)</sup>. Tylos wird am mygdonischen Hermosfluß zufällig von einem Drachen getötet und das Ungeheuer auf den Wunsch seiner Schwester Morie von dem Giganten Damasen zur Strecke gebracht; das Schlangenweibchen belebt darauf das Männchen mit dem Kraute, und Morie wiederholt die Prozedur mit glücklichem Erfolge an ihrem Bruder. Dieser Version steht eine lydische Bronzemünze des Severus Alexander nahe, auf der Masnes und Tylos, beide in altertümlicher Weise Keulenträger, über dem getöteten Reptil dargestellt sind: der eine – Masnes – überreicht dem andern – Tylos – einen Zweig<sup>8)</sup>. Die Szene ist hieratisch versteift, aber obschon die Schlange noch daliegt und Tylon wieder aufrecht steht, ist die Darstellung doch wohl im Sinne der nonnianischen Version zu deuten. Hanfmann gelangt jedoch mit Hilfe fremder Parallelen zu folgender Grundform der Sage: die beiden Helden begeben sich auf die Suche nach dem Unsterblichkeitskraut, das von der Schlange bewacht wird, und in dem sich nun entspin- nenden Kampfe kommt das Tier, aber auch Tylos zu Tode: als dann die Schwester oder das Weib des Drachen mit dem Kraut erscheint, bemächtigt sich Masnes dessen und ruft den Gefähr- ten zum Leben zurück. Hanfmann setzt hinzu: „Nonnus adds that the ‚sister‘ of Tylos was instrumental in securing the herb“. Er geht aber noch auf eine Ursache zurück, wonach Masnes allein den Drachen getötet hätte<sup>9)</sup>: es würde sich dann also fragen, wie die Wunderpflanze in einer solchen Fassung ihre Rolle spielen konnte. Unklar bleibt in diesem Hauptpunkte auch eine Münze des Gordianus III., da wir hier den Masnes mit der Keule auf die Schlange losstürmen sehen, die den Zweig im Rachen hält<sup>10)</sup>: man muß doch wohl den toten Tylon in Gedanken ergänzen.

6) Head CXIII.

7) H. Bogner in: Die Dionysiaka des Nonnos, deutsch von Th. v. Scheffer, Münch. 1929/33, S. L.

8) Head Taf. 27, 12 S. 268 Nr. 179. An den Zweig, den Auferstan- dene oder zur Auferstehung Bestimmte sonst tragen oder erhalten (z. B. H. Seyrig, Bull. corr. hell. LI 1927, 202 ff. Amer. Journ. Arch. XLVIII 1944, 20 ff. K. Schefold, Würzb. Jahrb. II 1947, 54), ist hier also nicht zu denken.

9) So ergibt sich für Hanfmann Identität von Masnes und Tylos (= Herakles); vgl. u. Anm. 39.

10) E. Babelon, Inventaire sommaire de la collection Waddington, Par. 1898, Nr. 5274 Taf. 14, 19. Robert Taf. 1, 7.

Ich glaube also nicht, daß die Münzen uns über den Hergang als solchen mehr lehren als die literarischen Quellen, aber sie tun uns den großen Dienst, Masnes und Tylon als Heldenpaar erkennen zu lassen und den epichorischen Namen des glücklicheren Genossen mitzuteilen, den wir wohl auch für Xanthos voraussetzen dürfen. Die babylonisch-hettitischen Züge dagegen, auf die sich Hanfmann stützt, können schwerlich dazu verhelfen, ältere Phasen der Sage zu erreichen<sup>11)</sup>.

In der Form, in der die lydische Version überliefert ist, muß sie als epichorisch gelten. Tylon ist außerhalb Kleinasiens nicht bekannt gewesen, im weiteren Bereiche seiner Heimat hat er aber noch zu späterer Zeit ein gewisses Renommee besessen, wie vor allem die Münzen zeigen; dazu kommt die Benennung einer milesischen Phratrie, deren Alter dahingestellt bleiben mag<sup>12)</sup>. Lokal bedingt sind vor allem die Namen der beiden Hauptpersonen der Legende, so schwere Probleme sie im übrigen aufgeben mögen. Plinius hat uns überdies die authentische Bezeichnung des Krautes *balis* erhalten, aber schon hier beginnen die Möglichkeiten sich zu drängen. Hanfmann 70 möchte das Wort am liebsten mit Baal in Beziehung setzen, durchaus in der Richtung der gesamten Erwägungen seines Aufsatzes, aber die poetische Umschreibung *Αἰὸς ἄνθος*, die wir bei Nonnos lesen, bietet nur eine sehr schwache Stütze dafür. Viel lockender ist L. Roberts 158, 2 Zusammenstellung mit dem Namen der sardischen Phyle Alibalis<sup>13)</sup>. Aber damit ist eine andere Kombination, die man längst gemacht hat, nicht ausgeräumt, sofern sie sich nicht überhaupt mit der eben genannten verträgt: es liegt nahe, *balis* an das thrakische *φαλις* anzuschließen, da nach dem Zeugnis des Etym. M. dem Hanf wiederbelebende Kraft zugeschrieben wurde<sup>14)</sup>.

Eine besonders komplizierte Sachlage finden wir bei dem unversehrt gebliebenen der beiden Kombattanten vor, der ein

11) Hanfmann 70 meint, daß die Geschichte des Gilgamesch-Epos (W. Deonna, Rev. belge XXXIV 1956, 11 f. u. ö.) eine lydische Lokalsage anregte oder beeinflusste.

12) Didyma II, Berl. 1958, nr. 342; vgl. E. Preuner, Herm. LV 1920, 175. L. Robert, Gnom. XXXI 1959, 673.

13) Sardis nr. 127. Vgl. R. Gusmani, Lydisches Wörterbuch, Heidelb. 1964, 272.

14) Etym. M. s. v. *βάλλις* p. 186, 34 f.; vgl. Hesych. s. v. *φαλις· κάναβις*. Arkad. p. 30, 14 f. Der Hinweis stammt schon von Creuzer 194 f. (ferner C. Müller, Jahn 133, K. Tümpel, Myth. Lex. II 3211, C. Robert, Heldensage 200, 2. G. Radke [s. Anm. 55] 150).

vielfältiges, recht zerstreutes Andenken hinterlassen hat<sup>15</sup>); am deutlichsten stellt er sich als Sproß der Ge und alter Landeskönig dar. Nun aber seine Namensformen! Die nonnianische Variante Damasen wird man wohl als Gräzisierung von Masnes auffassen und damit den Giganten mit dem Erdsohn identifizieren dürfen<sup>16</sup>). Lange Zeit galt freilich einzig die Form Manes; erst U. v. Wilamowitz<sup>17</sup>) hat damit aufgeräumt, denn bei Xanthos muß Masnes gestanden haben, wie es die Überlieferung bei Dion. Hal. ant. I 27 erhalten hat: in der Tat kennen wir durch den Metriker Hephaestion die Flüsse Masnes und Pasnes aus den Lydiaka<sup>18</sup>). Auf der Gordianmünze las man früher Masanes, aber L. Robert 158 erkannte Masdnes, und man wird kaum mit Gusmani<sup>19</sup>) zum alten zurückkehren dürfen. Nimmt man noch Manes<sup>20</sup>), Masdes<sup>21</sup>) und Masses<sup>22</sup>) hinzu, so ergibt sich ein recht buntes Bild. Immerhin lassen sich alle Formen unschwer auseinander entwickeln, wenn man von Masdnes ausgeht, so wie man früher einmal Masnes als Grundlage genommen hat<sup>23</sup>). Robert stützt zudem seine Lesung gut mit dem Namen der sardischen Phyle *Μασδνίς*, die ja nicht zufälligerweise eine auf ein lydisches Adelsgeschlecht zurückweisende *Μεγμνῶς* neben sich hat<sup>24</sup>). Aber

15) W. Drexler, *Myth. Lex.* II 2316. A. Lesky, *PW XIV* 1050f. Gusmani, *Par. d. Pass. a. O.*

16) *Head CXIII* 2. Hanfmann 83, 25. Gusmani, *Par. a. O.* 331, 25. 26. Wenn Gusmani meint, daß Damasen besser zu Masanes als zu Masdnes passe, so ist das nur von sekundärer Wichtigkeit.

17) *Herm. XXXIV* 1899, 222f. (*Kleine Schriften IV* 63f.).

18) *Fr.* 24; vgl. *Etym. M.* s. v. *Δάσληρα*. Seit C. Müller, *FHG IV* 629, identifiziert man den Masnes mit dem Marsyas (Lesky, *PW XIV* 1050f. Ruge, ebd. 2120. Gusmani, *Par. a. O.* 328f.).

19) *Par. a. O.* 330, 20. 331, 26. Dagegen L. Robert, *Rev. ét. gr. LXXV* 1962, 202.

20) Diese Form belegte Ad. Wilhelm, *Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde*, Wien 1909, 35 ff., aus Peek, *Versinschr. I* 677 Nr. 78a; vgl. W. M. Ramsay, *Journ. hell. stud. XXXVIII* 1918, 150f. (Einwände L. Robert, *Etud. Anat. a. O.* 157, 1; vgl. *Rev. ét. gr. LXXV* 1962, 149, 120).

21) *Plut. Is. et Os.* 24 (Nebenform).

22) *Plut. mus.* 7.

23) W. H. Buckler – D. M. Robinson, *Amer. Journ. Arch. XVI* 1912, 36ff.

24) Gusmani, *Par. a. O.* 331, 26, stellt aber doch wieder die Form *Μασδνίς* her, indem er sie zu *Μασδνή* stellt. Diese aus Pergamon bekannte Ortsbezeichnung hat nach L. Robert (vgl. *Rev. ét. gr. LXXV* 1962, 201f.) mit der sardischen Phyle nichts direkt zu tun, aber wenn darin ein anatolischer Name vorliegt, so konnte er auch anderswo in Kleinasien einmal vorkommen. [Vgl. jetzt L. Zgusta, *kleinasiatische Personennamen*, Prag 1964, 287ff. 692.]

da alle andern Formen auch irgendwie berechtigt sind, ist es nicht ausgeschlossen, daß die eine oder andere von ihnen doch eigenständig ist<sup>25</sup>). Insbesondere ist es nicht gleichgültig, daß sich bei den Griechen die Form Manes so weitgehend durchgesetzt hat<sup>26</sup>) und im Lydischen ein Personennamen manes inschriftlich belegt ist<sup>27</sup>); so wird denn unser Held oder vielmehr der hinter ihm stehende Gott seit J. A. Letronne gerne mit Men identifiziert<sup>28</sup>). Selbst mit der alten Lesung Masanes würde man einen Anhalt an dem Wort massani-/massana in luwischen und andern Sprachen finden, für das die Bedeutung „Gott“ (d. h. „König“) angenommen wird<sup>29</sup>). Hanfmann 71 sucht jedoch in derselben Form etwas wie Mas-anda „Man of Masa“; damit würde also der Angehörige eines hettitisch bezeugten westkleinasiatischen Volkes bezeichnet und sogar ein Äquivalent von Lydos gegeben sein können. Jedenfalls ist ernstlich damit zu rechnen, daß der Name, wie immer er nun lauten möge, über das Lydische hinweg auf irgend ein früheres Stratum zurückgeht<sup>30</sup>).

Ein ähnliches Problem wie balis gibt uns Tylon auf, dem wir uns jetzt wieder zuwenden wollen. Es ist freilich leicht, den Namen mit tul(l) „kleiner Hügel“ und davon abgeleiteten Ortsbezeichnungen zusammenzubringen<sup>31</sup>), aber damit finden wir uns in einem Raum, der von Gallien bis nach Kleinasien reicht<sup>32</sup>).

25) Ob mastan dazu gehört (so J. Puhvel bei Hanfmann 84, 38, s. Gusmani, Wörterb. 164), bleibe dahingestellt. Die Bezeichnung für eine Schuhart *μάσλης* gehört ebenso wie die Sache nach Lydien (E.-M. Hamm, Glotta XXXII 1953, 43 ff.).

26) Herodot I 94. IV 45. Steph. Byz. s. v. *Ἀκμωνία* und *Μανήσιον*.

27) Buckler-Robinson a. O. L. Robert, Et. 157, 1. Gusmani, Wörterbuch 163. *Μανίτας* s. J. H. Jongkees, Journ. hell. stud. LV 1935, 81. J. u. L. Robert, Rev. ét. gr. LXVIII 1955, 258. How-Wells, Comm. Herodotus I 372, 1 wollen Manes mit ind. Manu und germ. Mannus zusammenbringen.

28) So Ramsay (s. Drexler a. O. Lesky, PW XIV 1051. XV 697). Ad.-J. Reinach, Rev. hist. rel. LXI 1910, 363 f., 2. Buckler-Robinson 37. J. Keil, Anatolian Studies W. M. Ramsay, Manch. 1923, 265. R. Dussaud, La Lydie et ses voisins, Par. 1930, 79, 4. A. Alföldi, Jahrb. Schweiz. Ges. Urgesch. XL 1949/50, 26.

29) So Gusmani nach E. Laroche, Syria XXXV 1958, 283, der sich aber mit L. Robert für Masdnes entscheidet. Vgl. H. Kronasser, Die Sprache V 1959, 68 f.

30) So J. Whatmough bei Hanfmann 71.

31) Der alte Sestini hatte also nicht ganz unrecht, wenn er *τύλος* „membrum virile“ heranzog (K. O. Müller, Ann. Inst. II 1830, 158; vgl. Ed. Gerhard, Ges. Akad. Abh. II 1868, 52, 60). Mit dem Erdsohn Hyllos (Gruppe, Myth. 498, 1) hat Tylon nichts zu tun (Preisendanz 1405), ebensowenig mit Erichthonios (so Gruppe 282).

32) G. Sigwart, Glotta VIII 1917, 146 ff.

So kann man mit indogermanischer<sup>33)</sup>, aber ebensogut oder noch besser mit vorindogermanischer<sup>34)</sup> Herkunft rechnen, Tylon mithin für einen Repräsentanten der Einwanderer, die sich nach dem Fall des hettitischen Reiches in Kleinasien festsetzten<sup>35)</sup>, oder eben für einen solchen der kleinasiatischen Vorbevölkerung erklären: das ist die Alternative, auf die Hanfmann 72 hinauskommt. Es bleibt also ungewiß, ob man das Geschlecht, das sich von ihm ableitete, als lydisch oder vorlydisch im Parteienstreit der Heraklidenzeit einsetzen soll. Auch eine zweite Frage ist vorläufig unlösbar und auch von Hanfmann 71 in suspenso gelassen: war Tylon Gott, Heros oder einfach Mensch? Schon Jahn 134 hat ihn, wie es so naheliegt, als ein „Symbol“ für die sterbende und wiedererstehende Natur aufgefaßt, und so ist er für Hanfmann 70. 84, 42 wohl ein attisartiger „Gottheros“ der Vegetation<sup>36)</sup>. Nach Dion. Hal. ant. I 27, 1 galt er wie Masnes als Sohn der Erde; in der Tat zeigt ihn eine Münze der Otacilia auf einem mit geflügelten Schlangen bespannten Wagen, während Ge zur Seite gelagert ist<sup>37)</sup>. Aber diese Darstellung bringt ihn dem Triptolemos eher als dem Attis nahe<sup>38)</sup>. Vollends ihn mit Herakles zu identifizieren, ist ungegründet<sup>39)</sup>; selbst wenn er schlechthin Drachentöter wäre, gibt es doch so viele Helden dieses Schlages, daß man ihnen fürs erste ihre Selbständigkeit lassen muß: Überlieferungen von Siegen über tierische Ungeheuer können ja so-

---

33) So Whatmough bei Hanfmann 72. Nach Puhvel ebd. 84, 43 wäre der Name sogar griechisch.

34) Buckler-Robinson 41 stellen Tylon zu kleinasiat. *Tύλος*.

35) In diesem Falle wäre Tylon nach Hanfmann in ältere, westanatolische Legenden eingedrungen. Radet 53. 83 f. 91 stellt Tylon zu Tyllis am Haimos und erklärt ihn und die Tylonier demnach für Thraker.

36) Vgl. Radet 83 f. Head CXIII (Preisendanz 1405). Dem Attis-Tylon würde nach Hanfmann seine Schwester als eine Art Kybele entsprechen. J. G. Frazer, *The Golden Bough* IV<sup>3</sup>, Lond. 1907, 152 ff., deutet die Tylon-sage auf die Wiedererweckung des verbrannten Sandon.

37) T. E. Mionnet, *Description des médailles* IV, Par. 1809, 138 Nr. 789. K. O. Müller, *Ann. d. Inst.* II 1830, 157 f.

38) A. B. Cook, *Zeus* I, Camb. 1914, 227, identifiziert ihn mit Triptolemos.

39) Tylon ist nach L. Alexander, *The Kings of Lydia*, Diss. Princeton 1913 (1911), identisch mit Herakles und zugleich mit Attis. Ihm folgend setzt Hanfmann 70 ff. Tylos gleich Masnes und diesen gleich Herakles und identifiziert die Tylonier mit den Herakliden (vgl. o. Anm. 9). So wenig ich dem allen zustimmen kann, so hat die Gleichsetzung des Masnes mit Herakles (G. Kaibel, *GGN* 1901, 508 f.), wie wir gleich sehen werden, doch eine gewisse Berechtigung. Weiteres anderorts.

gar einen Anhalt an der Wirklichkeit haben<sup>40</sup>). Für Tylon ist aber etwas ganz anderes maßgebend, die Auferweckung durch das Wunderkraut, die ihn zu einem besonderen Typ macht, und damit weicht seine Gestalt ganz ins Dunkel der Legende zurück, in dem wir sie zur Zeit lassen müssen.

Werfen wir nun aber einen Blick auf seinen Wiedererstehungsmythos, umso mehr, als wir mit der Überschau über die Versionen noch gar nicht fertig sind. Es fehlt nämlich noch ein Zeugnis, das bisher so gut wie gar nicht herangezogen worden ist: nach Aineias von Gaza Theophr. p. 71 f. B. 63 C. hat Herakles unter andern *Τύμωνα Λυδόν* auferweckt. Es ist uns jetzt ein leichtes, *Τύμωνα* in *Τύλωνα* zu korrigieren<sup>41</sup>), aber diese evidente Verbesserung ist längst in einer gescheitern, wenn auch kühnen Arbeit von Wilhelm Radtke beiwege vorgenommen<sup>42</sup>), jedoch in der neuesten Ausgabe von Maria Elisabetta Colonna übersehen worden<sup>43</sup>). Die spärlichen Angaben des Gazäers unterscheiden sich von den Versionen, die uns bisher begegnet sind, nur darin, daß der allzu ortsgebundene Masnes wenigstens dem Namen nach durch den allgemein bekannten Herakles ersetzt ist, aber das ist klärlich eine sekundäre Modifikation<sup>44</sup>).

Der Fall Tylons steht nun bei Aineias nicht für sich allein. Um den Heiden ihren Zweifel an der Auferstehung Christi als unberechtigt und inkonsequent nachzuweisen, führt der seinem dialektischen Siege immer näher kommende Euxitheos verschiedene Mythen an, die sie, *ἀφανῆ καὶ ἄτοπα* wie das alles ist, doch begierig glauben<sup>45</sup>). Er kehrt damit die Methode, die schon Kelsos angewandt hatte, indem er die Auferstehung Christi in eine Linie mit ähnlichen heidnischen Mythen stellte<sup>46</sup>), in die ent-

40) Belehrend R. Laqueur, Neue Jahrb. VII 1931, 500ff.

41) Nicht etwa in *Τύμωνα* (so PG LXXXV 993), was Boissonade vermieden hat, oder gar in *Τύμωλον* (so R. Münzel, Quaestiones mythographae, Berol. 1883, 8, 2).

42) Beiträge zu den Lydischen Geschichten des Xanthos, Progr. Bischweiler 1898, 7.

43) Napoli 1958.

44) S. Anm. 39. F. Gisinger, Die Erdbeschreibung des Eudoxos von Knidos (*Στοιχεῖα* VI), Leipz.-Berl. 1921, 3, 1, meint: „wenn nicht ein anderer Name [sc. einer heilenden Persönlichkeit] ausgefallen ist“; aber daran ist gar nicht zu denken. Boissonade 304 bemerkt von dem vermeintlichen Tymon: „Lydus fuit hic homo, et innotuisse heroi puto, quum Omphalae Lydorum reginae serviret“.

45) Ein Teil des Passus auch bei J. Bidez-F. Cumont, Les mages hellénisés, Par. 1938, II 70 (D 3).

46) Orig. c. Cels. II 55 ff. III 26 ff. (R. Bader, Der *Ἀληθῆς Λόγος* des Kelsos, Stuttg.-Berl. 1940, 78 f. 90 ff.).

gegengesetzte Richtung um. Kelsos hat nämlich so wenig wie natürlich sein Jude solche Geschichten für seine Person akzeptiert: für ihn bleiben Wundertaten, wenn es hoch kommt, *θεῖος μῦθος*, wie er es VII 53 für Herakles und Asklepios sowie die „seit alters Anerkannten“ ausdrücklich formuliert hat, und nur, weil er die bessere und frühere Bezeugung der heidnischen Erscheinungen gegenüber den christlichen Depravationen hervorzuheben bestrebt ist, erhalten auch die Mythen einen solchen Akzent, daß die eigene Meinung des Autors über ihren Wahrheitsgehalt leicht verdeckt wird<sup>47)</sup>. Gewiß müssen wir damit rechnen, daß er sich über die Sagen ausführlicher ausgelassen hat<sup>48)</sup>, zumal da er sich bereits in der Verteidigung gegen christliche Aufstellungen befand, wie sie bei Justin. apol. I 21 vorliegen<sup>49)</sup>; aber auch wenn wir noch den vollen Wortlaut besäßen, würden wir nichts Positiveres herauslesen können als Origenes, dem es nicht gelingen wollte, seinem Gegner den Glauben an jene Geschichten zu imputieren, so gerne er es getan hätte, um ihn der Inkonsequenz in seiner Kritik der christlichen Wunder zeihen zu können – derselben Inkonsequenz, die Aineias den Heiden vorwirft. Der Fall ist charakteristisch: die Griechen haben, wie F. Heinemann jüngst wieder mit Recht betont hat<sup>50)</sup>, die naturgesetzlichen Grenzen so sehr respektiert, daß Totenerweckungen selbst in ihrem Mythos nur eine geringe Rolle spielten. Sieht man im einzelnen zu, so kommen allerdings doch manche Sagen und Legenden zusammen, aber viele Geister waren, falls sie sie nicht überhaupt ignorierten oder geradeswegs ablehnten, geflissentlich bemüht, sie wissenschaftlichem Denken irgendwie anzupassen<sup>51)</sup>. Was nun in antiken Zusammenstellungen aufgeführt wird, ist auch in naiver Fassung nach Art und Grad der vorübergehenden Lebensunterbrechung recht verschied-

---

47) Eine eigentliche Uneinheitlichkeit in der Auffassung des Kelsos liegt also wohl nicht vor, vgl. C. Andresen, *Logos und Nomos*, Berl. 1955, 46ff. 363ff., und schon A. Miura-Stange, *Celsus und Origenes*, Gieß. 1926, 136. Zu Kelsos und Porphyrios H. O. Schröder, *Welt als Geschichte XVII* 1957, 190ff.

48) Andresen 23ff.

49) Andresen 363ff.

50) Die geistigen Voraussetzungen der hippokratischen Medizin, *Documenta Geigy* 1964 „Fundamente moderner Medizin“ S. 4f. Vgl. R. Herzog, *Phil. Suppl. XXII* 3, Leipz. 1931, 142f.

51) Vgl. z. B. Prokl. in *remp. II* 121 f. u. 313ff. Kroll (aus Bolos-Demokritos nach M. Wellmann, *Abh. Akad. Wiss. Berl., Phil.-hist. Kl.*, 1921, 4, 12ff., vgl. L. Radermacher, *Festschr. Th. Gomperz*, Wien 1902, 202ff.).

den, und so denn auch das, was Aineias aufbietet<sup>52</sup>). Ich möchte seine einzelnen Beispiele kurz durchgehen, brauche hier aber die speziellen Differenzen nicht zu beachten.

Der erste Fall, den der Gazäer beibringt, ist der bekannte des Minossohnes Glaukos, der in einem Honigfaß erstickte und von dem argivischen Seher Polyidos, dem „Vielwissenden“<sup>53</sup>), wiedererweckt wurde<sup>54</sup>). In der Tat finden wir hier die vollkommenste Parallele zu dem Hauptpunkt der Tylonsage, da bei aller Bereicherung der Vorgeschichte der Schluß ganz entsprechend dahin lautet, daß Polyidos eine Schlange erschlägt und dann beobachtet, wie eine andere mit dem Wunderkraut die tote wieder lebendig macht. Die beiden Sagen sind natürlich auch in moderner Zeit – ohne Hilfe des Aineias – schon öfter miteinander verglichen worden<sup>55</sup>); offenkundig sind sie Abwandlungen eines und desselben Typs: man darf Tylon also nicht einfach mit Glaukos identifizieren<sup>56</sup>). Während die lydische Sage aber lokal beschränkt blieb, ist die kretische in Attika sehr beliebt und daher weithin bekannt geworden<sup>57</sup>): das Bild einer weißgrundigen

---

52) Viel Einschlägiges bei R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipz. 1906, 5 f. O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, Gieß. 1909, 46. 171 ff. F. Pfister, *Der Reliquienkult*, Gieß. 1909/12, 480 ff. P. Wendland, *De fabellis antiquis*, Gött. 1911, 25 ff. R. Ganschinietz, *PW s. v. Katabasis*. Is. Lévy, *La légende de Pythagore*, Par. 1927, 79 ff. 154 ff. J. Kroll, *Gott und Hölle*, Leipz./Berl. 1932, 85 ff. A. Oepke, *Theol. Wörterb.* I 368 ff. II 332 ff. *Reallex. Ant. Christ.* I 930 ff. G. Soury, *La démonologie de Plutarque*, Par. 1942, besonders 170 ff. F. Bömer, *Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom*, Leipz./Berl. 1943, 71 ff. H. Dörrie, *„Symmikta Zetemata“*, Münch. 1959, 209 ff. J. D. P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Oxf. 1962, 142 ff. W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, Nürnberg. 1962, 123 ff. (denkt an Schamanismus). Zur heidnisch-christlichen Argumentation H. Chadwick, *Harv. Theol. Rev.* XLI 1948, 83 ff.

53) Ed. Schwyzer, *PW XXI* 1646 f.

54) C. Robert, *Heldensage* 198 ff. Aly, *Volksmärchen* 221 ff. Bei Ameliasagoras fr. 3 Jac. war Asklepios zur Erklärung seines Schlangenstabs anstelle des Polyidos gesetzt (s. Münzel 8 f., 3. Jacoby z. d. St.). Mit der rationalisierenden Version des Palaiphatos 26 (*Colonna* 136) hat Aineias nichts zu tun.

55) Rohde, *Roman*<sup>2</sup> 134 Anm. K. Ohlert, *Grenzboten* LXII 2, 1903, 96. C. Robert 200, 2. A. W. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, Berkeley/Los Angeles 1942, 20. Aly, *Volksmärchen* 221 ff. *PW XIV* 268 f. G. Radke, *Mimus und Logos*, Festgabe C. Niessen, Emsdetten 1952, 146. 150.

56) So Gruppe 282.

57) Nach Aly, *PW XIV* 268, u. a. stand sie zuerst in der Melampodie, aber das bleibt unsicher (I. Löffler, *Die Melampodie*, Meisenheim a. Gl. 1963, 52 f.).

Lekythos des Sotades<sup>58</sup>) zeugt davon ebenso wie die drei Dramen der großen Tragiker, Aristophanes' Komödie nicht zu vergessen<sup>59</sup>). Die Geschichte darf in ihrem Kernmotiv als alt angesehen werden, ist doch ihre Hauptfigur, wie man längst gesehen hat, letztlich mit dem Meergott Glaukos eins, der seine Unsterblichkeit ebenfalls einem Wunderkraut verdankt. Die Lokalisation im minoischen Kreta tut ein Übriges, obwohl der göttliche Homonym sie nicht teilt; Persson 9ff. hat mit Früheren auch die Todesart des Knaben in die minoische Zeit zurückgeführt, indem er vornehmlich auf die damalige Sitte hinwies, Verstorbene mit Honig einzubalsamieren und in Pithoi beizusetzen<sup>60</sup>). Daß Xanthos die aischyleische Tragödie gekannt hätte<sup>61</sup>), ist nicht zu erweisen: der lydische Autor gibt offensichtlich eine epichorische Sage wieder, so wie sie im Volksmund lebendig war. Der Name des Wunderkrauts balis gehört ihr jedenfalls von alters her an: ist er thrakischen Ursprungs, so mag die Sage – wenigstens das Wiederbelebungsmotiv – von Thrakien her nach Kleinasien gekommen sein, wie Radke annimmt<sup>62</sup>); Hanfmann 70 meint hin-

58) London D 5: A. S. Murray, *White Athenian Vases in the Brit. Museum*, Lond. 1894, 26. E. Pfuhl, *Malerei und Zeichnung der Griechen*, Münch. 1923, II 547 Taf. 199 Abb. 526. *Meisterwerke griechischer Zeichnung und Malerei*, Münch. 1924, 42 Taf. 60 Abb. 84. Vignette von Perssons Buch. J. D. Beazley, *Attic redfigure Vase-painters I*<sup>2</sup>, Oxf. 1963, 763 Nr. 2. Vgl. J. Zingerle, *Arch.-Epigr. Mitt. Ost. XVII* 1894, 119ff. O. Höfer, *Myth. Lex. III* 2647. C. Robert 200, 1. E. Nachod, *PW III A* 1210 Nr. 19.

59) Ein neues Fragment des Stückes des Sophokles s. E. G. Turner, *Ox. Pap.* 2453, 44 (Polyidos aus dem Gefängnis befreit) und wohl auch 45 (Chor der Seher); vgl. H. Lloyd-Jones, *Gnom. XXXV* 1963, 436f. Inhaltsangabe des Stückes des Euripides Schol. *Aristeid. III* 728, 31ff. Dind. F. W. Lenz, *Amer. Journ. Phil. LXVI* 1945, 39ff. *Aristeidesstudien*, Berl. 1964, 138ff.). Vgl. auch *Trag. fr. ad. 166 N.*<sup>2</sup>. Zu *Aristoph. fr. 455 A M. Naumidis, Χάρις Κ. Ἱ. Βουβέση*, Athen 1964, 329.

60) Vgl. Zingerle 120. Ad. Furtwängler, *Die antiken Gemmen III* Leipz.-Berl. 1900, 253. H. Bulle, *Orchomenos I* (Abh. Akad. Münch. XXIV 2) 1907, 68, 1. G. Weicker, *PW VII* 1416. C. Robert 200f. Aly, *Volksmärchen* 222. M. Wellmann, *Abh. Akad. Berl.* 1921, 4, 14. H. Philippart, *Mon. Piot XXIX* 1927/8, 124ff. L. Preller, *Griechische Mythologie II*<sup>9</sup> Berl. 1872, 475, bekommt also in gewisser Weise recht, der das Ersticken im Honigfaß als Bild für frühen Tod auffaßte. A. D. Nock, *Amer. Journ. Arch. XLVII* 1943, 493, hält die Sage für eine poetische Konstruktion mit alten Motiven.

61) So Radke 146. 150.

62) Radke sieht in Polyidos einen Schamanen wie auch H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Par. 1939, 459, und Burkert 131. 140: müßte nicht eigentlich Glaukos der Schamane sein? Während Persson in der Sage einen Vegetationszyklus fand, suchte Jeanmaire 444ff. Tod und Wiedergeburt repräsentierende Initiationsriten darin, und R. F. Willetts, *Klio XXXVII* 1959, 21ff., fügte das totemistische Moment hinzu.

gegen, die lydische Erzählung sei vom Osten her beeinflusst: wieder stehen wir vor der uns nun schon sattem bekannten Alternative<sup>63</sup>), diesmal übrigens so, daß wir in keinem der beiden Fälle für die Herkunft des Helden selber ein Präjudiz gewinnen könnten. Dem Motiv des lebenerneuenden Zauberkrauts dürfen wir auch deshalb ein hohes Alter geben, weil es nicht nur im Gilgamesch-Epos, sondern auch im Märchengut verschiedenster Völker Parallelen hat<sup>64</sup>). Daß das wunderbare Pharmakon gerade der Schlange verdankt wird, erklärt sich daraus, daß dieses Tier sich nach weitverbreitetem Glauben durch seine Häutungen regeneriert<sup>65</sup>). Antike Quellen sprechen davon häufiger als die modernen Forscher; ich weise im Vorblick auf Kommenendes besonders auf Porphyrios hin, der davon weiß, daß man der Schlange Kenntnis des Unsterblichkeitskrautes zuschrieb, und im Zusammenhange damit ihre Häutungen erwähnt<sup>66</sup>).

Es folgen bei Aineias zwei von Asklepios Wiederbelebte, zunächst Hippolytos, von dem hier nichts gesagt zu werden braucht, und dann Tyndareos: *λέγεται γὰρ καὶ τοῦτο* – es war also eine seltene Überlieferung, die gleichwohl trotz Colonna auch auf anderem Wege zu uns gekommen ist, nämlich durch Apollodoros fr. 139 J. Liste von Erweckten des Heilgotts: als Quelle figuriert dort Panyassis fr. 19 K. Was einer so blassen Figur zu derart großer Bevorzugung verholfen hat, steht dahin.

63) Aly, Volksmärchen 223 fragt auch noch, ob das Motiv griechisch oder lydisch ist. Phantastisch M. C. Astour, *Hellenosemitica*, Leid. 1965, 253 ff.

64) Jahn 134. Rohde, *Roman a. O.* W. Drexler a. O. 3211. Ohlert 95 ff. J. G. Frazer, *Pausanias's Description of Greece III* Lond. 1913, 65 ff. Apollodoros, *The Library II* Lond.-New York 1921, 363 ff. J. Bolte-G. Polivka, *Anmerkungen zu Grimms Märchen I* Leipz. 1913, 128 f. IV 1930, 114 (zu Nr. 16). C. Robert 200, 2. Aly, *Volksmärchen* 28. 221 f. PW XIV 269. Ed. Stemplinger, *Neue Jahrb.* XLIX 1922, 385. H. J. Rose, *Handbook of greek Mythology*, Lond. 1928, 297. Persson 20. A. Arne-Stith Thompson, *The Types of the Folktales*, Helsinki 1961, 220 f. Nr. 612.

65) Persson 20 f. denkt merkwürdigerweise an die lebengebende und -nehmende Kraft des Wassers und seine vegetative Bedeutung.

66) Porph. *π. ἀγαλμ.* p. 13\* Bid. bei Eus. praep. ev. III 11, 26, wahrscheinlich nach Apollodor; vgl. Cornut. 33. Philon Bybl. (Porph. nach P. Nautin, *Rev. bibl.* LVII 1950, 412 ff.) bei Eus. praep. ev. I 10, 47 f. Marcob. I 20, 2. Vgl. F. Börtzler, *Porphyrius' Schrift von den Götterbildern*, Diss. Erl. 1903, 33. 52 f. E. Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion* (RGVV XIII 2), Gieß. 1913, 137, findet in der Totenerweckung nur eine Erweiterung der Heilkraft, die man der Schlange wie ihrem Gotte Asklepios zuschrieb. Eine rationale Erklärung des Wiederauflebens der Schlange versuchte Kolotes bei Prokl. in *remp.* II p. 113 u. s. Kr. Ergiebig W. Deonna, *Rev. belge* XXXIV 1956, 5 ff. 337 ff. 623 ff.

Und nun die durch Herakles vom Tode Erretteten: es erscheint unser Tylon, wie zu erwarten, mit Alkestis und Theseus zusammen, aber auch mit dem Athener Timosthenes. Es ist mir ebensowenig wie Boissonade und Colonna<sup>67)</sup> gelungen, den Mann zu identifizieren: anscheinend handelt es sich um eine ganz abgelegene Tradition. Da Heroennamen auf *-σθένης* selten und vermutlich auch nicht alt sind<sup>68)</sup>, möchte ich diesen Timosthenes für einen leibhaftigen Athener halten, der in irgend einem Heraklesheiligtum auferweckt wurde; wir kennen den vielbewanderten Wohltäter der Menschheit ja zur Genüge als Heilgott und Patron gewisser Heilpflanzen<sup>69)</sup>. Daß es ganz obskure Leute sein konnten, an denen solch ein Wunder geschehen sein sollte, sieht man daran, daß von Apollodor unter den von Asklepios Wiederbelebten schlechthin *οἱ ἐν Δελφοῖς θνήσκοντες* nach Pherekydes fr. 35 aufgeführt werden. In der Tat ist unter den Auferstandenen jeglicher Art weder an Anonymi Mangel noch an bestimmten sonst unbekanntenen Personen, die mit Namen und Heimat bezeichnet wurden, so daß die dokumentarische Genauigkeit verbürgt oder affektiert war; beispielsweise findet sich unter den von Klem. Alex. strom. I 133, 2 Genannten ein Polyaratos von Thasos, der einzig und allein hier erwähnt ist. Nicht ganz ausgeschlossen ist es aber auch, daß eine Komikererfindung ernst genommen worden wäre, sieht es doch so aus, daß Platon fr. 68 K. jemand nach dem Vorbild Aisops wiedererscheinen ließ<sup>70)</sup>.

Aristeas von Prokonnesos, den Aineias nach den von Herakles Geretteten anbringt, spielt seine Rolle auch bei Kelsos III 26, und zwar wie hier so auch dort nach der Autorität Pindars fr. 271 (194), aus Origenes' Bemerkungen zu schließen<sup>71)</sup>; auf ihn läßt

67) Ihr Hinweis auf Paus. VI 11, 2 ist vergebens.

68) A. Fick-F. Bechtel, Die griechischen Personennamen, Gött. 1894, 409.

69) Gruppe, PW Suppl. III 1013 ff.

70) Die Möglichkeit, daß *Τιμοσθένης* in Angleichung an *Τύμωνα* etwa aus *Νικοσθένης* o. ä. korrumpiert wäre, führt nicht weiter. Zu Aisop s. u. Anm. 111.

71) Bader hat das Zitat Pindars wie das Herodots dem Kelsos vorenthalten, und Bolton 130 deutet auf die Möglichkeit, daß es sich schon bei diesem fand, nur ganz nebenher hin; aber man darf *ἔοικε* bei Origenes nicht pressen, ist es doch ganz unwahrscheinlich, daß Origenes von sich aus auf Pindar verwiesen hätte: er hat offenbar allenfalls Herodot, aber nicht Pindar nachgeschlagen. Boltons Versuch, Pindar überhaupt aus der Überlieferung über Aristeas auszubooten, kann nicht überzeugen; er kannte ja auch Abaris. Zu Abaris und Zamolxis übrigens F. Lefherz, Studien zu Gregor von Nazianz, Diss. Bonn 1958, 52 ff. 203 ff.

sich unser Autor näher ein, indem er Herodots IV 14f. natürlich auch von Kelsos herangezogene Erzählung – nicht überall geschickt – ausnutzt<sup>72</sup>). Weiterhin folgt die von den Christen oft angeführte und auch diskutierte Geschichte des Er aus Platons *Politeia*, der hier den Namen Ἐραμόνοχος erhält<sup>73</sup>), und Zoroasters Lehre von der allgemeinen Auferstehung macht den Beschluß.

Offensichtlich schaltet Aineias mit zubereitetem Material, und tatsächlich hat er uns den Gefallen getan, zwei Zwischenquellen zu nennen; die Namen kontrollierbarer Gewährsmänner dienen ihm dazu, die Torheit der Heiden gerade an diesem entscheidenden Punkte unwidersprechlich festzustellen. Für Zoroaster führt er Theopomp und für die Herakleserweckten Eudoxos als Zeugen vor. Das erste Zitat wird durch Diog. L. I prooem. 8f.<sup>74</sup>) als aus dem 8. Buch der *Philippika* stammend bestens bestätigt<sup>75</sup>); man wird sich also auch auf das andere Zitat verlassen dürfen. Nun versteht Colonna 137 mit Boissonade 304 und Früheren unter Eudoxos den Rhodier<sup>76</sup>), Jacoby dagegen den Knidier<sup>77</sup>). Nach allem, was wir sonst wissen, würde die Erwähnung von Totenerweckungen ebensowohl für die Ἱστορίαι des Rho-

72) Er setzt dabei Kenntnis der Geschichte beim Leser voraus: *παρὰ τὸν κναφέα* mit dem Artikel, weil der Walker aus Herodot bekannt ist (unrichtig Boissonade 304).

73) Der Vater des Pamphyliers Er, namens Armenios, war schon früh zu einem Harmonios gemacht worden (Plut. mor. 740 B. Prokl. in remp. II 110, 11ff. Kr.), und andererseits waren Platons einführende Worte von Theodoros von Asine und wohl schon von irgend welchen Vorgängern so mißdeutet worden, daß Er selber zum Armenier bzw. zum Harmonios wurde (Prokl. a.O. II 110, 15ff. Kr.), s. W. Kroll, Rhein. Mus. LXXI 1916, 350ff. Die Identifikation des Er mit Zoroaster, die schon Kolotes kannte (Prokl. a.O. II 109), kann hier aus dem Spiel bleiben.

74) Bidez-Cumont II 67ff. (D 2). Zur Analyse des Proömiums W. Spoerri, Berichte über Welt, Kultur und Götter, Basel 1959, 53ff. Schon H. Schmidt, *Studia Laertiana*, Diss. Bonn 1906, 20, hatte die Nachrichten des Diogenes als ‚conflata‘ bezeichnet, während O. Gigon, *Horizonte der Humanitas*, Freundesgabe W. Wili, Bern-Stuttg. 1960, 37ff., jetzt eine „Struktur“ aufzuweisen bestrebt ist: sic tempora mutantur.

75) Theopomp. fr. 64b J. Bidez-Cumont II 70 (D 4). Dazu fr. 65 J.

76) Nr. 79 Jacoby. So auch Gisinger 3. Colonnas Votum fällt in unserm Zusammenhang allerdings weniger ins Gewicht, weil sie noch geneigt ist, den Rhodier für den Verfasser der *Periodos* zu halten. Vgl. auch J. Marquart, *Phil. Suppl.* VI 1891/3, 531f., 94.

77) Kommentar zu Nr. 79 S. 132; vorher Wilh. Schmid, *Gesch. d. griech. Lit.* I<sup>8</sup>, Münch. 1912, 643, 3. H. Brandes, *Jahns Archiv* XIII (= *Neue Jahrb. Suppl.* XIII) I, Leipz. 1847, 199ff., der die *Periodos* dem Rhodier geben wollte, hatte das Zitat des Aineias nicht in seine *Fragmentsammlung* aufgenommen.

diers wie für die *Περλόδος* des Knidiens passen, in der viel Paradoxes stand, wenn auch nicht gerade anzunehmen ist, daß der Autor an alles das selber geglaubt hätte<sup>78</sup>). Es fragt sich also, wem von beiden wir den Vorzug geben sollen. Nun wird von Diog. L. a. O. für Zoroasters Lehre neben Theopomp ganz unzweideutig auch Eudoxos *ἐν τῇ Περλόδῳ* zitiert, offenbar mit Recht, denn bekanntlich war der Knidier nicht nur mit chaldaischer Astronomie und Astrolatrie vertraut, wenn er es auch an Kritik nicht fehlen ließ<sup>79</sup>), sondern er hat auch gerade in seinem geographischen Werke Interesse für die eigentlichen Magier gezeigt, die er von den Chaldaiern zu scheiden wußte<sup>80</sup>). Er kannte und schätzte ihre dualistische Weltanschauung (fr. 38) und hat Xanthos' Datierung des persischen Religionsstifters, d. h. der Offenbarung des Ahoura-Mazda an ihn, auf 6000 Jahre vor dem Xerxeszug übernommen, indem er sie auf seine eigene (oder Platons) Zeit umstellte (fr. 59), eine Datierung, die von Aristoteles akzeptiert und von Hermodor und Hermipp wiederum auf die Eroberung Trojas umgerechnet worden ist<sup>81</sup>). Im Zusammen-

78) H. Karpp, Untersuchungen zur Philosophie des Eudoxos von Knidos, Würzb. 1933, 48.

79) Cic. div. II 87.

80) G. Messina, Der Ursprung der Magier, Diss. Berl. 1930, 18 ff.; vgl. W. Spoerri, Rev. Phil. LXXXIII (XXXI) 1957, 216 f.

81) Gisinger 5. 21 ff. W. Jaeger, Aristoteles, Berl. 1923, 133 ff. (<sup>2</sup>1955, 133 ff. 438 f.). R. Reitzenstein [-H. H. Schaefer], Studien zum antiken Synkretismus, Leipz.-Berl. 1926, 3 ff. (vgl. Votr. Bibl. Warb. 1924/5, 20 ff. = Antike und Christentum, Darmst. 1963, 20 ff.). E. Benveniste, The Persian Religion, Par. 1929, 15 ff. F. Cumont, Rev. hist. rel. LII (CIII) 1931, 58. Bidez-Cumont II 9 ff. (B 2), vgl. I 11 ff. J. Bidez, Eos, Brux. 1945, 35 ff. J. Kerschsteiner, Platon und der Orient, Stuttg. 1945, 193 ff. S. Pétrement, Le dualisme chez Platon, Par. 1947, 17 ff. A. D. Nock, Amer. Journ. Arch. LIII 1949, 272 ff. M. Untersteiner, Aristotele Della filosofia, Rom 1963, 81 ff. (zu fr. 6). Die Zahl von 600 Jahren, die bei Diog. L. gut überliefert ist und von Frid. Schaefer (Quid Graeci de origine philosophiae a barbaris ducenda existimaverint, Diss. Leipz. 1877, 33 f.), J. Marquart, G. Messina 40 f. und Spoerri 230, 93 empfohlen wird, würde ein historisch eher denkbares Datum für Zoroaster ergeben, kann aber schon nach dem Zusammenhang der Stelle, der neben dem Hermodorzitat eine hohe Summe fordert, nicht gehalten werden (Nock 276. K. Preisendanz, PW XVIII 2, 1615), und nur mit der üblichen Korrektur paßt die Berechnung zu den sonstigen älteren Zeugnissen der Griechen (Bidez-Cumont I 7. II 8. J. Hertel, Indo-iran. Quellen u. Forsch. Beiheft zu Heft 6, Lpz. 1926, 44), mag sie auch bloß der Ansicht einiger Magier oder Perser entsprechen (Nock 277). Wenn Plin. n. h. XXX 3 Zoroaster 6000 Jahre vor Platons Tode ansetzt, so muß das auf einen Späteren, Aristoteles oder Hermipp oder wen immer, zurückgehen (Jacoby, PW VI 930. Jaeger 138, 1. Reitzenstein 3 ff. Messina 27. Bidez-Cu-

menhang der Behandlung der Magier kann Eudoxos auf gewisse Fälle von Erweckungen zu sprechen gekommen sein. Diogenes führt ihn freilich nicht direkt für die persische Auferstehungslehre an, sondern nur Theopomp und weiterhin Eudem (fr. 89 W.), aber das wird man bei der Art seiner Zitierungen nicht gravierend finden, auch wenn man sich mit Spoerri hüten mag, den

---

mont I 16 u. s. F. J. C. J. Nuyens, Entwicklungsmomenten in der Zielkunde von Aristoteles, Nijm.-Utr. 1939, 95 f. Bidez, *Eos* 37. 166, 52), es sei denn, daß man Eudoxos mit Gisinger 5 u. a. (K. v. Fritz, *Phil. LXXXV* 1930, 478 ff. Ph. Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesb. 1960, 98 ff. Burkert 309; Lit. s. Jacoby 751) Platon überleben läßt (vgl. Kerschesteiner 194, 2); G. F. Unger, *Phil. L N. F. IV* 1891, 219 f., hatte diese Datierung noch dazu gebraucht, die Periodos von dem Knidier auf den Rhodier abzuwälzen. Nach der geläufigen Chronologie könnte Eudoxos nur gesagt haben „vor meiner Zeit“ oder „vor Platons Zeit“ (Schol. Plat. *Alk. I* 122 A ist freilich wenig maßgeblich, s. Bidez-Cumont II 24, 1. W. J. W. Koster, *Le mythe de Platon*, Leid. 1951, 26 f., 1). Die weitergehende, besonders von Jaeger und Benveniste vertretene, aber schon früher vorbereitete (C. Clemen, *Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion*, *RGVV XVII* 1, Gieß. 1920, 25) Ansicht, daß die Zahl 6000 mit der persischen Vorstellung von drei oder vier dreitausendjährigen Weltperioden zusammenhinge und, auf Platon bezogen, diesen als neuen Zoroaster erscheinen lasse, hat viele Anhänger gefunden (so Reitzenstein, v. Wesendonk, Cumont, Messina, Nyberg, Bignone, Dodds, Festugière, Herzfeld, Pétrement, Untersteiner), aber auch Widerspruch erregt (H. Leisegang, *Phil. Woch. XLVIII* 1928, 1412 ff. Kerschesteiner 207 ff. Spoerri, *Rev.* 214 ff. *Berichte* 67 f.; vgl. auch W. Weber, *Der Prophet und sein Gott*, Leipz. 1925, 103 f., 4. Nock 285. Gigon 51). Nach Cumont, *Rev. a. O.* (ebenso Nock 277. F. Altheim, *Literatur und Gesellschaft II*, Halle 1950, 162), bezeichnete Xanthos' Datierung nach Xerxes' Hellespontübergang das hierdurch eingeleitete persische Desastre, das auf das Ende einer Weltperiode hindeutete; nach Reitzenstein 4f. übernahm der lydische Historiker diese Auffassung von Ostanos (Plin. n. h. XXX 8), vgl. Pétrement 20, 39. Nock 277. Gigon 49 f. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß die 6000 Jahre nur als runde Zahl für eine lange Zeit gemeint waren (Clemen 23 ff. Nock 277), wiewohl die Beziehung auf die Weltalterlehre, wie man zugeben muß, sehr nahe liegt. Spoerri's Versuch (*Rev.* 215 ff.), den eudoxischen Zeitansatz Zoroasters bei Plin. n. h. XXX 3 nicht der Vermittlung des echten Aristoteles (so Jaeger u. a.), sondern dem pseudepigraphen Magikos zuzuschreiben, hat keine Wahrscheinlichkeit, da wir ja wissen, daß Aristoteles in *Περὶ φιλοσοφίας* die Magier ganz früh datierte (Diog. L. *proem.* 8). Koster 26 f., 1 versucht vergeblich, Eudoxos ganz aus der Affäre zu ziehen. Die Erwähnung Alexanders d. Gr. bei Diog. L. a. O. 2 gehört nicht mehr dem Xanthos (Preisendanz, *PW XVIII* 2, 1613 f., vgl. u. Anm. 91); es besteht kein Grund, das Zitat des Xanthos an dieser Stelle mit Welcker, C. Müller, Marquart 530 f., v. Wesendonk und J. Hertel 42 ff. 75 überhaupt für unecht zu halten (Spoerri, *Rev.* 230, 93. *Ber.* 58). Altheim a. O. II 162 ff. (*Gnom. XXIII* 1951, 191 f.) meint aus dem Passus entnehmen zu können, daß Xanthos noch eine zweite Datierung Zoroasters ins 6. Jhd. gegeben habe.

Umfang solcher Anführungen beliebig auszuweiten. Wie gut derartige Wundergeschichten für Eudoxos passen, sieht man daran, daß er das phoinikische Wachtelopfer für Herakles darauf zurückgeführt hat, daß der Held einmal von Typhon getötet war und wieder ins Leben zurückkehrte, als er den Duft einer Wachtel roch, die der treue Iolaos lebendig briet<sup>82</sup>). Im Zoroastrismus hatte solcher Glaube seinen besonderen Ernst, weil die allgemeine Auferstehung am Ende der Tage durch Einzelfälle der Jetztzeit gewissermaßen vorweggenommen schien<sup>83</sup>). Auch wenn man den persischen Einfluß auf die spätere Akademie Platons in bescheidenen Grenzen zu halten geneigt ist, muß man ihr doch ein reges Interesse für das fremde Phänomen zubilligen und braucht sich nicht zu wundern, gerade bei Eudoxos Nachrichten über die Magier zu finden, zumal da er Niederlassungen von ihnen in Kleinasien besuchen konnte<sup>84</sup>). Ihre Lebensformen haben in der Tat seine Aufmerksamkeit erregt<sup>85</sup>); es ist also möglich, daß er auch von ihren Verwandtenehen gesprochen hat<sup>86</sup>), die er bei Xanthos (fr. 31), freilich auch anderswo bezeugt finden konnte, und vielleicht hat er diese Sitte, wie es der lydische Historiker sonst als einziger getan zu haben scheint, zu allgemeiner Frauengemeinschaft erweitert<sup>87</sup>): daß solche Verhältnisse nicht außerhalb seines Interessenbereiches lagen, ergibt sich aus seinem Bericht über die Promiskuität bei den Massageten<sup>88</sup>). Wenn ihm der Zoroastrismus trotzdem als *utilissima secta* erschien<sup>89</sup>),

82) Eudox. fr. 7/8 (Gisinger 10. 31ff.). Schon Jacoby, FGr Hist II Komm. S. 132, hat diese Legende zu Aineias' Eudoxoszitat verglichen. Wenn sie im Zusammenhang der Behandlung von Phoinikien vorkam, war auch hier eine Möglichkeit der Anknüpfung anderer Totenerweckungen gegeben.

83) Bidez-Cumont II 238ff., vgl. I 112ff. 141f. 247.

84) Bidez, Eos 34f. Schon A. v. Gutschmid, Kleine Schriften IV Leipz. 1893, 315, hatte das Interesse des Xanthos an den Magiern so erklärt (ebenso Messina 36f. Bidez-Cumont I 5f.); der Lyder kann ja auch beim Xerxeszuge Magiern begegnet sein (Anm. 81 extr.).

85) Eudox. fr. 36 (Gisinger 119ff.).

86) Die Endogamie war tatsächlich im Mazdäismus üblich (v. Gutschmid a. O. Clemen, PW XIV 514. Bidez-Cumont I 78ff. Kerschensteiner 178f., 2).

87) Diese weitergehende Nachricht des Xanthos möchten Nock 276 und L. Pearson, Early Ionian Historians, Oxf. 1939, 117f., für eine Interpolation des Dionysios Skytobrachion halten; vgl. schon Marquart 530f. Messina 86f., 1. Eigentlich handelt es sich aber nur um leichte Möglichkeiten der Ehetrennung.

88) Eudox. fr. 14/5 (Gisinger 26f.). Vielleicht auch bei den Nasamonen (?) Libyens (Aristot. pol. 1262 a 18ff., s. Gisinger 110).

89) Plin. n. h. XXX 3. Vgl. Spoerri, Rev. a. Ö. 232, 127.

so kann man das aus der Ähnlichkeit der bei den Magiern bestehenden Einrichtung mit einer Forderung der platonischen *Politeia* verständlich finden.

Wir können also wohl mit Zuversicht behaupten, daß Aineias den Knidier meint, und dürfen uns freuen, seine Hinterlassenschaft auf diese Weise ein wenig zu vermehren, wenn auch nicht in der Richtung seiner philosophischen Theorie, zu deren Verständnis der verehrte Adressat dieser Zeilen so glücklich beigetragen hat. Setzen wir unsern Weg nun weiter fort, so brauchen wir, nachdem wir Eudoxos mit seinen persischen Nachrichten wenigstens teilweise im Fahrwasser des Xanthos gefunden haben, nicht mit der Vermutung zu zögern, daß er auch Tylon aus derselben Quelle kannte. Da ferner Plinius n. h. XXX 3 die auf den Lyder zurückgehende, wenn auch transponierte Datierung Zoroasters mit einem Zitat des Eudoxos bedenkt, ist der Verdacht kaum abzuweisen, daß auch der römische Autor seine Notiz über Tylon, die er direkt mit Xanthos' Namen belegt, auf dem Wege über Eudoxos erhalten hat, den er sonst öfters mit Namen anführt<sup>90)</sup>.

Wie sind nun aber die einschlägigen Nachrichten der Periodos den verschiedenen uns zugänglichen Autoren vermittelt? Liest man den Passus bei Diog. L. I prooem. 8, so ist klar und längst festgestellt, daß Hermipp (in seiner Schrift *Περὶ μύθων*) als der jüngste der erwähnten Autoren es sein muß, dem das aufschlußreiche Zitatenkonglomerat an jener Stelle verdankt wird<sup>91)</sup>. Der peripatetische Autor hat freilich den Eudoxos wahrscheinlich nicht mehr unmittelbar, sondern nur durch das Medium des

90) Gisinger 4ff.

91) Jaeger 136 ff. Messina 26 ff. Bidez-Cumont I 21 f. II 8. Kerschens- steiner 193. A. J. Festugière, Rev. Phil. XXI 1947, 12 ff. Nock 276. Unter- steiner 88 f. Nur Spoerri, Rev. 214 ff., verhält sich skeptisch. Früheres s. F. Windischmann, Zoroastrische Studien, Berl. 1863, 288 ff. Eine andere Frage ist es, ob Diog. L. den Hermipp direkt benutzt hat (vgl. W. Kroll, PW XXI 384). Früher hielt man Sotion in irgend einer Weise für den Ver- mittler (V. Rose, Aristoteles pseudepigraphus, Leipz. 1863, 37. Schaefer 47 ff. F. Leo, Die griechisch-römische Biographie, Leipz. 1901, 81), aber er kommt als Quelle nur für § 1 f. des Prooimions in Betracht (mit den Zitaten aus Hermodor und Ps.-Aristot. *Μαγικός*, s. Jaeger 135. Bidez-Cumont II 8. Untersteiner 88): in der Tat finden wir dort Xanthos' originalen Zeitansatz für Zoroaster, der durch Hermodors Hand gegangen ist (Creuzer 224, Win- dischmann 269. 285 u. a., s. Marquart 530. Clemen 23 f., 11. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen<sup>9</sup>, Leipz.-Berl. 1927, 172 f. Anm. Gigon 48; vgl. o. Anm. 81 extr.), § 8 dagegen den umgestellten des Eudo- xos. Hermipp ist für Zoroaster neben Ktesias auch von Arnob. I 52 zitiert (Marquart 527 ff.).

gleichfalls namentlich angeführten Theopomp benutzt<sup>92)</sup>. Hermipp hat aber auch die zeitliche Ansetzung Zoroasters, wie sie Eudoxos gegeben hatte, dem Plinius n. h. XXX 3 vermittelt, wenn auch nicht direkt<sup>93)</sup>, und so wird auch die eben aus der Periodos hergeleitete Tylon-Legende, wie sie der Römer bietet, aus der gleichen Quelle stammen<sup>94)</sup>. Es ist möglich, daß wir für Aineias ebenfalls Hermipp als Gewährsmann einzusetzen haben, sicher aber den ausdrücklich von ihm genannten Theopomp, der ihm das Zitat des Eudoxos geliefert haben muß. Freilich ist es ganz und gar nicht wahrscheinlich, daß er den Theopomp oder auch nur den Hermipp noch selber eingesehen hätte. Bidez-Cumont II 256 denken an eine neuplatonische Schrift, die er benutzt hätte, und schlagen Proklos<sup>95)</sup> oder Hierokles vor, aber dafür läßt sich nichts Konkretes geltend machen.

Es empfiehlt sich vielmehr, eine Quelle zu suchen, die auch für die andern mythologischen Data, die Aineias so gerne und mehrmals in ähnlicher Häufung wie an unserer Stelle anbringt, ergiebig gewesen sein könnte. So finden wir in einer reichhaltigen Aufzählung von divinisierten Menschen p. 38 B. 34 C. Porphyrios genannt, aber so, daß der Autor ihn zum Kroneuzen seiner eigenen Ansicht macht: *τὸν δὲ τῆς Σεμέλης Διόνυσον καὶ τὸν τῆς Ἀλκμήνης Ἡρακλέα μέχρι τῶν Ἡρακλέους στηλῶν θεοὺς εἶναι πάντες ἐπιφημιζοῦσιν· οὗς ἐξελέγχει θνητοὺς γενομένους ὁ Πορφύριος. τοὺς γὰρ δαίμονας διαγράφων τῷ λόγῳ λέγει πῶς τοὺς φανταστάτους δαίμονας τοῖς ἀγαθοῖς ἀνδράσι λόχους καὶ ἐνέδρας καθίξειν καὶ ἐξαίφνης ἐπιτίθεσθαι, καθάπερ ἡ Ἡρα Διονύσω καὶ Ἡρακλεῖ.*

92) R. Laqueur, PW V A 2213. Festugière 15. Untersteiner 85 f.

93) K. Preisendanz, PW XVIII 1614f. 1620ff. Nach M. Wellmann (Abh. Akad. Wiss. Berl., Philos.-hist. Kl., 1928, 7, 63ff., vgl. 1921, 4, 12ff., vgl. W. Kroll, PW XXI 384), benutzt Plinius den Bolos-Demokritos durch Anaxilaos von Larissa, nach Messina 13ff. beide durch Apion, den auch F. Münzer, Beiträge zur Quellenkritik der Naturgeschichte des Plinius, Berl. 1897, 130, als direkte Quelle des Römers angesetzt hatte (vgl. Nock in: The Beginnings of Christianity Part I Vol. V ed. by Kirsopp Lake and H. J. Cadbury, Lond. 1933, 178f.). Vgl. Spoerri, Rev. 216. J. Geffcken, Herm. XLIX 1914, 345ff., postuliert für Plinius (durch Varro) und Diog. L. Poseidonios als Zwischenquelle (vgl. W. Capelle, Berl. Phil. Woch. 1913, 396f. Schmid, Lit. I 706, 10). Mit Juba als Gewährsmann des Plinius XXV 14 rechnet O. Regenbogen, Gnom. XIX 1943, 21.

94) Diesmal wohl auf dem Wege über den Arzt Xenokrates (W. Kroll, PW XXI 365).

95) Nicht überzeugend Colonna 137f. Proklos wird p. 14 B. C. mit Syrian für seine Modifikation der Seelenwanderungslehre zitiert (vgl. K. Praechter, PW IV A 1748f. R. Beutler, ebd. XXII 311. XXIII 237). Vgl. auch H. Lewy, Chaldaean Oracles and Theurgy, Le Caire 1956, 449 f.

Das Werk, das Aineias hier im Auge hat, ist zweifellos dasselbe, das er p. 51 B. 45 C. mit dem Titel τῶν Χαλδαίων τὰ λόγια zitiert<sup>96</sup>). Wie Porphyrios sich in dieser Schrift nach der Angabe unseres Autors für die Erschaffung der Materie auf die Chaldaier berufen hatte, so konnte er auch für seine Lehre von den Dämonen<sup>97</sup>) keine besseren Autoritäten finden, war doch sein Glaube an solche Wesen, so geradlinig er sich auch von Platon ableiten ließ, doch zweifellos stark von persischen Vorstellungen beeinflusst<sup>98</sup>). Porphyrios war gewißlich imstande, mit einer Fülle von Fakta, auch ganz abgelegenen, aufzuwarten, wenn er z. B. nachweisen wollte, daß es bei den Heiden Kannibalismus nur in besonders gelagerten Ausnahmefällen gegeben habe<sup>99</sup>), und er hat natürlich auch Quellenautoren gerne genannt<sup>100</sup>). So sehr nun Argumente, die er wie andere Christengegner ins Feld geführt hat, bei Aineias Berücksichtigung finden, so glaube ich die Liste der vergöttlichten Menschen dem Tyrier doch nicht zuschreiben zu können, denn offenkundig deckt sein Name hier nur seine bekannte Anschauung von der destruktiven Tätigkeit der bösen Dämonen, die Aineias zu dem Zwecke ausnutzt, in einer listigen Wendung die Nachstellungen, die diese schädlichen Wesen guten Menschen bereiten, mit denen zu parallelisieren, die Hera Dionysos und Herakles bereitet hatte: war Hera nämlich ein böser Dämon, so waren Dionysos und Herakles eben Menschen und nichts weiter. Man könnte meinen, daß Hera schon für Porphyrios in diesem besonderen Falle für einen bösen Dämon stand, da er ja glaubte, daß die δαίμονες κατοεργοί sich für große Götter ausgaben<sup>101</sup>), aber wenn man sieht, wie Proklos<sup>102</sup>) gerade diese Gestalt als αἰτία τῶν περὶ γένεσιν ἄθλων in günstigem Sinne interpretiert, wird man annehmen, daß auch der ältere Neuplatoniker ihrem Vorgehen einen tieferen Sinn abzugewinnen gewußt hätte, und ihre Degradation zum φανλότατος δαίμων mithin allein dem Christen geben. Ich fürchte also, daß Porphyrios für kein einzi-

96) L. Traube, *Varia libamenta critica*, Münch. 1883, 37. W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel*, Halle 1942, 2. Beutler, *PW XXII* 296f. Lewy 449 ff.

97) F. Andres, *PW Suppl. III* 314 ff. Theiler 30. 36f. Beutler 294.

98) Bidez-Cumont I 178 ff.

99) Porph. in *Christ. fr.* 69 v. Harnack.

100) Beispielsweise in seiner Deutung der Vision Daniels ebd. fr. 43 C.

101) Porph. *abst.* II 40 (Bidez-Cumont II 278 f.); s. H. Wey, *Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten*, Winterthur 1957, 261 ff. G. Soury, *La démonologie de Plutarque*, Par. 1942, 81 f. Porfirio *Littera ad Anebo a cura di A. R. Sodano*, Nap. 1958, XXXIII f. 16f.

102) Prokl. in *Tim.* 41 D III 251, 16ff. D.

ges der Mythologumena an dieser oder anderen Stellen des „Theophrastos“ in Anspruch genommen werden kann, obwohl wir ihn oben über das Unsterblichkeitskraut der Schlange so wohlorientiert gefunden haben.

Halten wir weiter Umschau, so stoßen wir auf ein Zitat, das für unsere Nachforschung eher in Betracht kommen könnte: p. 19 B. 18 C. nennt der Sprecher Hierokles, einen Verfasser von *θανμάσια*, den er sorgsam von seinem eigenen gleichnamigen Lehrer, dem Neuplatoniker, scheidet. Es ist in der Tat eine recht alberne Geschichte, die er wiederzugeben hat: ein junger Mann aus Kerkyra machte mit seinem Liebhaber Myron eine Schifffahrt und brach bei einer Landung in einer einsamen Gegend in Tränen der Reue aus, als er daselbst den Ort wiedererkannte, wo sich in einem früheren Leben sein damaliger Liebhaber aus Schmerz über seine Abweisung aufgehängt habe. K. Prächter<sup>103</sup>) hat diese Stelle den Resten der *φιλιστορες* jenes Hierokles zugewiesen<sup>104</sup>), aber es scheint mir, daß man noch mehr für das Werk gewinnen kann. Denn wenn Aineias sagt, der Autor habe diese unglaubliche Geschichte der vorhergegangenen „hinzugefügt“ (*προσέθηκε*), so versteht man das natürlicherweise so, daß auch jene andere von dem gleichen Verfasser stammte, und man wird daran um so weniger zweifeln, als Aineias vorher von der Erinnerung der indischen Philosophen an ihre früheren Einkörperungen gehandelt und uns damit in dasselbe Land geführt hat wie die vier uns anderwärts erhaltenen Fragmente des Hierokles, von denen eins (fr. 1) zum Überfluß auch gerade von den Brahmanen allerlei zu erzählen weiß<sup>105</sup>). Noch ein Schritt im Text zurück, und wir sind bei Pythagoras angelangt, dessen Vorleben als Euphorbos der Mitunterredner Theophrastos in die Debatte geworfen hatte: Euxitheos knüpft daran, daß der Aufschneider sich für seine Seelenlehre auf Pluton in höchsteigener Person berufen habe, und gibt ganz kurz die Mär von seiner Katabasis wieder, und zwar in einer Form, die der bekannten Fassung des Hermipp<sup>106</sup>) verwandt, aber nicht mit ihr identisch ist. Auch das

103) Berl. Phil. Woch. 1911, 1515f.

104) FHG IV 429f. Das neue Fragment dem Hieron von Alexandria oder Ephesos zuzuschreiben, wozu Jacoby, PW VIII 1515, neigt, ist zwecklos.

105) Die Polemik, die Aineias mit Ktesias', Arrians und Strabons Hilfe führt, kann man ihm selber zutrauen.

106) Diog. L. VIII 41 u. a., s. Is. Lévy, Recherches sur les sources de la légende de Pythagore, Par. 1926, 37ff. Burkert 136ff.

kann noch bei Hierokles gestanden haben, mag er nach Prächters Alternative<sup>107)</sup> ein Perieget oder ein Paradoxograph gewesen sein, und so sollte man ihm auch Auferweckungsgeschichten und Ähnliches zutrauen. Ich möchte die Möglichkeit, daß die Philistores dem Aineias, der das Werk wie andere Spätere noch selber gelesen hat, weiteres mythographisches Material geliefert haben, in der Tat nicht ausschließen, aber wenn man die Zusammenstellung so vieler Personen, bekannter und unbekannter, unter der Rubrik der Rückkehr aus dem Hades samt den wertvollen Resten von Autorenzitaten überblickt, erhält man den Eindruck, daß in der Quelle eine Systematik am Werke war, die man den „Lernbessenen“ doch nicht in dieser Weise unterschieben möchte, zumal da sie, wie fr. 2 zeigt, ihre Kenntnisse eigener Erkundung und nicht Büchern zu verdanken angaben. Es scheint mir also geraten, noch eine andere Spur zu verfolgen, wenn sie auch keine besondere Sensation verspricht.

In unsern kurzen Ausführungen haben wir ja schon listenartige Zusammenstellungen von Totenerweckungen zu erwähnen gehabt, die auch mit Quellenangaben versehen waren. Am ausgiebigsten ist der gelehrte Katalog, den R. Münzel auf Apollodors großes Werk *Περὶ θεῶν* hat zurückführen können<sup>108)</sup>; er beschränkt sich allerdings so, wie wir ihn haben, auf die Taten des Asklepios, die seine Bestrafung durch Zeus zur Folge hatten, und führt von den Beispielen des Aineias den bekannten Fall des Hippolytos und den raren des Tyndareos an und ferner die Rettung des Glaukos, die nur hier dem Heilgott zugeschrieben wird. Die Liste des Kelsos hat mit Aineias abgesehen von dem Allertweltsbeispiel des Theseus den Fall des Aristeas gemein; wenn bei beiden das sonst verschollene Pindarzit auftaucht und der Wundermann zum Gott avanciert, so gewinnen wir mit dieser Übereinstimmung leider nichts, da die Schrift des Origenes in Gaza zugänglich gewesen sein dürfte<sup>109)</sup>. Aineias geht allerdings insofern über diese hinaus, als er von einem gemeinsamen Opfer an Apollon und Aristeas spricht, das von dem Weitgereisten den Metapontinern anbefohlen war und von ihnen auch vollzogen wurde, aber soviel konnte er durch ein leichtes Autoschediasma

107) Herm. XLVII 1912, 117ff. Jacoby, PW VIII 1478f., spricht von einem „Reiseroman“.

108) Apollod. fr. 139 J., s. R. Münzel, Quaestiones mythographae, Berl. 1883, 3ff., vgl. 23ff. E. Thraemer, PW II 1654. Dazu fr. 138, vgl. F. Zucker, Spuren von Apollodoros *περὶ θεῶν*, Diss. Münch. 1904.

109) Bolton 212. Vgl. Anm. 71.

aus Herodot herausholen, nachdem er bei Kelsos den Prokonnesier als Gott deklariert fand<sup>110</sup>).

Kataloge solcher Art waren in mythologischen Handbüchern enthalten, wie wir deren eins recht verdünnt in den hyginischen Fabulae vor uns haben; auch hier findet sich noch eine einschlägige Liste vor: qui licentia Parcarum ab inferis redierunt (fab. 251): sie geht mit Aineias in den Namen von Alkestis, Theseus, Hippolytos und Glaukos überein<sup>111</sup>). Natürlich begegnet uns fab. 224 auch ein Katalog: qui facti sunt ex mortalibus immortales, doch stimmt er mit Aineias nur in den beiden gewöhnlichsten Repräsentanten dieser Art, Dionysos und Herakles, zusammen<sup>112</sup>). Seit der Zeit der Apologeten treffen wir die Spuren solcher traditionellen Listen verschiedensten Inhalts so reichlich auch in der christlichen Literatur an, daß gar kein Zweifel sein kann, daß die Kritik an den heidnischen Mythen von solchen Produkten ihren Stoff, die *παιδεία Ἑλληνική*<sup>113</sup>), am bequemsten beziehen konnte, wenn auch der Einzelne dies oder jenes aus dem Bildungsgut seiner Zeit von sich aus hinzuzutun in der Lage war. Die Übereinstimmungen auch in der Polemik, die vor allem mit epikureischen Argumenten arbeitete, verdichten sich mit der Zeit dermaßen, daß man sogar mit christlichen Erzeugnissen dieser Art rechnen könnte<sup>114</sup>). Ich glaube also, auf die Gefahr hin, die

110) Bei Apoll. mir. 2 wird dem Aristeas nur als Heros geopfert. Dies Zeugnis geht nach Bolton 120 auf Theopomp zurück, der auch nach Ath. XIII 605 CD den Aristeas behandelt hat (Bolton 123). Wie es wirklich mit seinem Kult in Metapont bestellt gewesen ist, braucht hier nicht erörtert zu werden (vgl. Bolton 128 ff.).

111) Plin. n. h. VII 173/9 bringt Aristeas, sonst meist römische Beispiele. Man kann den erhaltenen Listen aus unserer Kenntnis noch manches hinzufügen, z. B. aus Ptolemaios Chennos Achilleus VI 1 Chatzis (bei Phot. bibl. 151 b 29 ff. und Eust. Od. 1696, 52/6) und Aisop VI 15 (bei Phot. bibl. 152 b 11 ff.). Die Legende von Achilleus hat Ph. I. Kakridis, Wien. Stud. LXXVII 1964, 5 ff., im Osloer Notenpapyrus wiedergefunden; für Aisop läßt sich noch die oben zitierte Stelle des Komikers Platon fr. 68 K. (vgl. Plut. Sol. 6 [Hermipp]) und auch Suid. s. *Ἀίσωπος*) anführen, s. Burkert 128, 195. Listen von Wundermännern nach Art des Aristeas s. Burkert 123 f., 161. Bei Klem. Alex. Strom. I 133, 2 steht eine Liste von Männern, die *προγνώσει* ausgezeichnet waren (gegen Bolton 157 ff. Burkert, Gnom. XXXV 1963, 238, 2).

112) Eine solche Liste benutzen auch Kelsos und Iustin (Andresen 364, 30). Zu den Erfinderkatalogen zuletzt Kl. Thraede, RAC s. v. Erfinder.

113) Klem. Rom. hom. 4, 15.

114) W. Heinz, Entstehung und Erscheinungsform der mythischen Religion nach Athanasios von Alexandrien, Diss. Bonn 1964. J. W. Schippers, De Ontwikkeling der Euhemeristische Godencritiek in de Christelijke Latijnse Literatuur, Diss. Gron. 1952, hilft, in unserm Zusammenhange, nicht weiter.

von C. Barth so bewunderte *summa eruditio*<sup>115)</sup> des Aineias etwas mindern zu müssen, daß wir ihn uns im Besitze eines heidnischen, noch relativ reichhaltigen Handbuchs denken dürfen.

Bonn

Hans Herter

---

## ZWEI UNTERSUCHUNGEN ZUR GRIECHISCHEN SPRACHPHILOSOPHIE

*Hans Diller zum 60. Geburtstag*

---

### I

#### *Protagoras und die ὀρθοέπεια*

Im folgenden soll der Nachweis versucht werden, daß die grammatischen Fragmente des Protagoras aus einer einzigen Passage stammen, deren Gedankengang mit Hilfe von Plato Protag. 338 e sq. rekonstruiert werden kann. Hieraus ergeben sich nicht unwichtige Folgerungen über die Sprachphilosophie des Protagoras.

Es handelt sich um vier Stellen. Erstens wird uns berichtet, Protagoras habe drei Genera des Nomens unterschieden: ἄρρενα, θήλεα, σκεύη (Aristot. rhet. I 1407 b 6), zweitens, er habe vier Modi der Rede aufgestellt: Bitte, Frage, Antwort und Auftrag (Quint. 3, 4, 10; Diog. L. 9, 53 sq., wo noch eine andere Version folgt). Drittens habe er (Aristot. soph. el. 173 b 19) für μῆνις und πῆληξ männliches Geschlecht gefordert (über die problematische Frage der Begründung s. u.) und deshalb οὐλομένην II. A 2 kritisiert: Wer οὐλομένην sage, rede scheinbar richtig, in Wahrheit aber falsch, wer aber οὐλόμενον sage, scheinbar falsch, in Wirklichkeit aber richtig. Viertens schließlich habe Protagoras (id. a. p. 1456 b 15) dem Homer vorgeworfen, er habe sich mit den Worten μῆνιν ἄειδε II. A 1 falsch ausgedrückt und ‚im Glauben zu bitten, in Wirklichkeit befohlen‘.

---

115) Bei Boissonade 304.