

CORNUTUS

Die Griechischen Götter

*Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam RELigionemque pertinentia*

XIV

Mohr Siebeck

SAPERE

Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam RELigionemque pertinentia

Schriften der späteren Antike
zu ethischen und religiösen Fragen

Herausgegeben von

Heinz-Günther Nesselrath, Reinhard Feldmeier
und Rainer Hirsch-Luipold

Band XIV



Cornutus

Die Griechischen Götter

Ein Überblick über Namen, Bilder und
Deutungen

herausgegeben von

Heinz-Günther Nesselrath

eingeleitet, übersetzt und
mit interpretierenden Essays versehen von
Fabio Berdozzo, George Boy-Stones,
Hans-Josef Klauck, Ilaria Ramelli
und Alexei V. Zadorojnyi

e-ISBN PDF 978-3-16-156441-3
ISBN 978-3-16-150072-5 (Leinen)
ISBN 987-3-16-150071-8 (Broschur)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2009 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Held in Rottenburg gebunden.

SAPERE

Griechische und lateinische Texte der späteren Antike (1.–4. Jh. n. Chr.) haben lange Zeit gegenüber den sogenannten ‚klassischen‘ Epochen im Schatten gestanden. Dabei haben die ersten vier nachchristlichen Jahrhunderte im griechischen wie im lateinischen Bereich eine Fülle von Werken zu philosophischen, ethischen und religiösen Fragen hervorgebracht, die sich ihre Aktualität bis heute bewahrt haben. Die – seit Beginn des Jahres 2009 von der Union der deutschen Akademien der Wissenschaften geförderte – Reihe SAPERE (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia, ‚Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen‘) hat sich zur Aufgabe gemacht, gerade solche Texte über eine neuartige Verbindung von Edition, Übersetzung und interdisziplinärer Kommentierung in Essayform zu erschließen.

Der Name SAPERE knüpft bewusst an die unterschiedlichen Konnotationen des lateinischen Verbs an. Neben der intellektuellen Dimension (die Kant in der Übersetzung von *sapere aude*, ‚Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen‘, zum Wahlspruch der Aufklärung gemacht hat), soll auch an die sinnliche des ‚Schmeckens‘ zu ihrem Recht kommen: Einerseits sollen wichtige Quellentexte für den Diskurs in verschiedenen Disziplinen (Theologie und Religionswissenschaft, Philologie, Philosophie, Geschichte, Archäologie ...) aufbereitet, andererseits aber Leserinnen und Leser auch ‚auf den Geschmack‘ der behandelten Texte gebracht werden. Deshalb wird die sorgfältige wissenschaftliche Untersuchung der Texte, die in den Essays aus unterschiedlichen Fachperspektiven beleuchtet werden, verbunden mit einer sprachlichen Präsentation, welche die geistesgeschichtliche Relevanz im Blick behält und die antiken Autoren zugleich als Gesprächspartner in gegenwärtigen Fragestellungen zur Geltung bringt.

Vorwort zu diesem Band

Dass der vorliegende Band innerhalb relativ kurzer Zeit zum Abschluss gebracht werden konnte, ist vor allem Fabio Berdozzo zu verdanken, der – auf der Grundlage der im Jahre 2003 erschienenen kommentierten und zweisprachigen griechisch-italienischen Cornutus-Ausgabe von Ilaria Ramelli – zu dieser SAPERE-Ausgabe Einleitung, Text mit deutscher Übersetzung und Anmerkungen zu dieser Übersetzung beigesteuert und ihr damit das Fundament gegeben hat, daneben aber auch allen weiteren Beiträgern, die sich in vorbildlicher Weise an ihnen auferlegte Fristen gehalten und damit zu der schnellen Vollendung ebenfalls wesentlich beigetragen haben. Die ursprünglich fremdsprachigen Beiträge von George Boys-Stones, Alexei Zadorjnyi und Ilaria Ramelli wurden von Balbina Bäbler ins Deutsche (mit Revisionen von Heinz-Günther Nesselrath) übertragen; die Indices werden ebenfalls Balbina Bäbler verdankt.

Für die SAPERE-Herausgeber:
Heinz-Günther Nesselrath

Göttingen, im April 2009

Inhaltsverzeichnis

SAPERE.....	V
Vorwort zum Band.....	VII

A. Einführung in die Schrift

(Fabio Berdozzo)

Einführung.....	3
1. L. Annaeus Cornutus: ein Biogramm	3
2. Cornutus' Beziehungen zu Persius nach dem Zeugnis der 5. Satire.....	6
3. Cornutus als Philosoph und als <i>grammaticus</i>	13
4. <i>Exilis quaedam sterilitas</i> : Die Debatte um die Autorschaft des <i>Kompendiums</i>	17
5. Das Kompendium: Ziele, Probleme, Struktur.....	22
6. Notiz zum Text (Heinz-Günther Nesselrath).....	28

B. Text, Übersetzung und Anmerkungen

(Fabio Berdozzo)

Κορνούτου Ἐπιδρομὴ τῶν κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων – Cornutus, Kompendium der überlieferten Meinungen zur griechischen Theologie.....	30
Anmerkungen zur Übersetzung	124

C. Essays

Cornutus und sein philosophisches Umfeld: Der Antiplatonismus der <i>Epidrome</i> (George R. Boys-Stones, übersetzt von Balbina Bäbler)	141
1. Philosophie und philosophische Texte im 1. Jh. n. Chr.....	141
2. Stoa und Platonismus	145
3. Cornutus' <i>Epidrome</i> und Platons <i>Timaios</i>	149
4. Fazit und Ausblick.....	159
Das Feuer lesen: Stoische Pädagogik in Cornutus' <i>Epidrome</i> (Alexei V. Zadorojnyi, übersetzt von Balbina Bäbler / H.-G. Nesselrath).....	163

1. Die erzieherische ‘Mission’ und die pädagogischen Defizite der <i>Epidrome</i>	163
2. Der stoische Hintergrund.....	167
3. Ist Stoizismus lehrbar?.....	169
4. Die didaktischen Taktiken der <i>Epidrome</i>	174
Allegorische Exegese im Frühjudentum und Urchristentum	
<i>(Hans-Josef Klauck)</i>	179
1. Das hellenistische Judentum.....	180
2. Das palästinensische Judentum.....	192
3. Das Urchristentum	196
Cornutus in christlichem Umfeld: Märtyrer, Allegorist und	
Grammatiker <i>(Ilaria Ramelli, übersetzt von Balbina Bäbler)</i>	207
1. Nero, Musonius und Cornutus	207
2. Cornutus, Origenes, Porphyrios und die christliche Allegorese	210
3. Die Rezeption weiterer Werke des Cornutus bei christlichen Autoren	223
4. Cornutus und Persius in der späteren christlichen Antike und im Mittelalter	229
D. Anhänge	
I. Literaturverzeichnis.....	235
1. Abkürzungen.....	235
2. Ausgaben	235
3. Sekundärliteratur	235
II. Indices <i>(Balbina Bäbler)</i>	239
1. Stellenregister	239
2. Namen und Begriffe	251

A. Einführung in die Schrift

Einführung*

Fabio Berdozzo

1. L. Annaeus Cornutus: ein Biogramm

Der Autor dieses *Kompendiums* (ἐπιδρομή) der überlieferten Meinungen zur griechischen Theologie des Cornutus, dessen Name in den mittelalterlichen Handschriften des Werkes in unterschiedlicher Form überliefert ist (in der Genitivform: Κορνούτου, Κουρνούτου, Φορνούτου, Φουρνούτου, Φρουνούτου),¹ wird gewöhnlich auf Grund der Namensgleichheit mit dem stoischen Philosophen und Rhetorik-Experten Lucius² Annaeus Cornutus, der hauptsächlich als der Lehrer des Satirendichters Persius bekannt ist, identifiziert. Die direkte Zuweisung des *Kompendiums* an den Philosophen Cornutus findet sich erst in viel späteren Quellen³ und ist daher zum Zweck einer Bestätigung der Autorschaft wenig aussagekräftig.⁴ Auf diese Frage wird später (§ 4, u. S. 17) eingegangen.

Traut man der Angabe des byzantinischen *Suda*-Lexikons, stammte L. Annaeus Cornutus aus Leptis⁵ oder, nach einer anderen Über-

* Aufrichtiger Dank gebührt Christina Lubinski, M. A. sowie Prof. Dr. H.-G. Nesselrath für ihre redaktionelle Akribie und stetige Unterstützung. – Ich widme diesen Beitrag Sandra Stelz zur Erinnerung an unsere unvergleichliche Zeit in Göttingen.

¹ LANG 1881, v-vi; NOCK 1931, 998, Zl. 28f. Die Namensform Φορ- (lateinisch dann ‚Phurnutus‘) wurde noch in den frühneuzeitlichen Ausgaben (z.B. der von THOMAS GALE [*Opuscula mythologica, physica et ethica; graece et latine, Cantabrigiae 1671*]) verwendet.

² Das *praenomen* nur einmal bei Charisius (*GL* I p. 127, 19 KEIL).

³ Theodoret., *Graecarum affectionum curatio* II 95: Κορνούτος δὲ ὁ φιλόσοφος τὴν Ἑλληνικὴν θεολογίαν ξυντέθεικε; *Etymologicum magnum*, s.v. Ζεὺς (p. 408,52-6): Ὁ θεός. Κορνούτος ἐν τῷ περὶ Ἑλληνικῆς θεολογίας φησὶν, ὅτι ψυχὴ ἐστὶ τοῦ παντὸς κόσμου, παρὰ τὸ ζῶν καὶ αἰτία εἶναι τοῖς ζῶσι τοῦ ζῆν· καὶ διὰ τοῦτο βασιλεὺς λέγεται τῶν ὄλων, ὡς καὶ ἐν ἡμῖν ἡ ψυχὴ.

⁴ SCHMIDT 1912, 4.

⁵ *Sud.* K 2098: Κορνούτος (p. 159,12f. ADLER): οὗτος ὁ Κορνούτος Λεπτίτης φιλόσοφος· Λεπτις δὲ πόλις Λιβύης. Die Namensform „Annaeus“ könnte darauf hinweisen, dass Cornutus ein Freigelassener der gens Annaea (möglicherweise des

lieferung,⁶ aus Thestis in Libyen. Er lebte in Rom zu Neros Zeiten. Der Historiker Cassius Dio berichtet, dass Cornutus auf Grund einer abschätzigen Bemerkung über die exorbitante Zahl der Bücher einer vom Kaiser geplanten epischen Dichtung vom diesem verbannt wurde;⁷ nach einer anderen Quelle soll er von ihm sogar hingerichtet (ἀναιρεθείς) worden sein.⁸ Eine Verwechslung mit der Verbannung des Stoikers Musonius Rufus ist jedoch an dieser Stelle sehr wahrscheinlich. Falls aber Cornutus wirklich ins Exil gehen musste,⁹ so dürfte dies in die Jahre 63-65 n.Chr. fallen.¹⁰ Eine besonders wichtige Quelle, die *Vita Persi*, scheint jedenfalls deutlich auf die enge Verbindung des Cornutus mit prominenten Vertretern des politischen Widerstands gegen Nero wie Thræsea Paetus (Cornutus war mit dessen Ehefrau Arria verwandt) und dem Dichter Lukan (Neffen des Philosophen Seneca und Schüler des Cornutus), der an der Pisonischen Verschwörung teilnahm und infolgedessen hingerichtet wurde, hinzuweisen, was also der Nachricht über Cornutus' Verbannung eine gewisse Glaubwürdigkeit verleihen könnte.

älteren Seneca oder des Annaeus Mela, Vaters des Dichters Lucan) war: NOCK 1931, 995; HAYS 1983, 30; RAMELLI 2003, 8; 24. Wichtig ist noch zu bemerken, dass die *Suda* Cornutus zwar auch rhetorische und philosophische Werke zuschreibt, ihn jedoch vor allem als *Historiker* (συγγραφεύς) gekannt zu haben scheint. Sie macht ihn nämlich zu einem erfolgreicherem, aber fachlich wenig tauglichen (σπουδαῖον δὲ οὐδὲν ὄντα) Gegenspieler des Titus Livius: *Sud.* K 2098: Κορνοῦτος (p. 158,27-159,6 ADLER): δύο συγγραφέε Ῥωμαίων ἦσθιν, Τίτος Λίβιος, οὗ διαρρεῖ πολὺ καὶ κλεινὸν ὄνομα, καὶ Κορνοῦτος. πλουσίον μὲν οὖν ἀκούω καὶ ἄπαιδα τοῦτον, σπουδαῖον δὲ οὐδὲν ὄντα. τοσαύτη δὲ ἦν ἡ διαφορῶτης ἐς τοῦσδε τοὺς ἄνδρας τῶν ἀκροωμένων, ὡς τοῦ μὲν Κορνοῦτου παμπλείστους ἀκούειν, θεραπεία τε καὶ κολακεία τοῦ ἀνδρὸς συρρέοντα καὶ διὰ τὴν ἀπαιδίαν ἐλπίδι κληρονομίας· τοῦ γε μὴν Λιβίου ὀλίγους, ἀλλὰ ὧν τι ὄφελος ἦν καὶ ἐν κάλλει ψυχῆς καὶ ἐν εὐγλωττίᾳ. Es ist jedenfalls klar, dass das Lexikon über keine genauen Informationen mehr über ihn verfügte: καὶ ἴσασιν ἢ τις ἢ οὐδεὶς αὐτόν. (p. 159, 11f. ADLER).

⁶ Steph. Byz., *Ethn.*, s.v. Θέστις (p. 312,10-12 MEINEKE): πόλις Ἀράβων. καὶ ἄλλη Λιβύης. ὁ πολίτης ἑκατέρας Θεστίτης. {ἐκ δὲ τῆς Λιβυκῆς Κορνοῦτος φιλόσοφος Θεστίτης χρηματίζων.} (delevit MEINEKE).

⁷ Dio Cass., *Hist.* LXII 29.

⁸ *Sud.* K 2098: Κορνοῦτος (p. 159,13f. ADLER): γεγινῶς ἐν Ῥώμῃ ἐπὶ Νέρωνος καὶ πρὸς αὐτοῦ ἀναιρεθείς σὺν τῷ Μουσωνίῳ.

⁹ Hier., *Chron.*, p. 184,23-26 unter h) HELM [zu Ol. 211, 3 = 67 n.Chr.]: *Nero cum ceteris uiris insignibus et Octauiam uxorem suam interficit Cornutumque philosophum praeceptorem Persii in exilium fugat.* NÉRAUDAU 1985, 2041; MOST 1989, 2040f.; RAMELLI 2003, 17-20.

¹⁰ NOCK 1931, 995.

Von dieser fragmentarischen und zweifelhaften Überlieferung abgesehen, sind die zwei weitaus wichtigsten Quellen zum Stoiker Cornutus folgende: (1) die bereits erwähnte *Vita Persi*, eine späte anonyme Kurzbiographie des Dichters Persius, die ursprünglich aus dem Kommentar des Grammatikers Valerius Probus exzerpiert wurde und in einigen Handschriften zusammen mit Persius *Satiren* überliefert ist, und (2) die 5. Satire des Persius selbst.

(1) Die *Vita* schildert zunächst, wie der sechzehnjährige Persius eine sehr enge Freundschaft mit Cornutus schloß, der ihn in die Philosophie einführte und mit dem Dichter Lucan – zu der Zeit ebenfalls Schüler des Cornutus – vertraut machte.¹¹ Als Persius früh verstarb, hinterließ er Cornutus eine große Geldsumme und seine Bibliothek, die u.a. ca. siebenhundert Werke des Stoikers Chrysipp enthielt. Cornutus akzeptierte nur diese letzte Gabe und gab das Geld der Familie zurück.¹² Cornutus war auch verantwortlich für den literarischen Nachlass des jungen Dichters: Nach einer leichten Revision übergab er das unfertige Buch der *Satiren* für die endgültige Edition dem Dichter und Jugendfreund des Verstorbenen Caesius Bassus. Außerdem überzeugte er Persius Mutter, die ersten, wahrscheinlich zu kompromittierenden dichterischen Versuche ihres Sohnes zu vernichten.¹³ Die *Vita* schließt mit dem interessanten Hinweis, dass Cornutus eine Stelle in den *Satiren* seines Schülers (*Sat.* 1,121) sozusagen zensierte und einen Vers, der ursprünglich *auriculas asini Mida rex habet* lautete und gegen Nero gerichtet war, zu *auriculas asini quis non habet?* änderte, um die Gefahr möglicher Vergeltungsmaßnahmen des *princeps* gegen ihn bzw. gegen Persius' Angehörige abzuwehren.¹⁴ Besonders

¹¹ *Vita Persi*, ed. CLAUSEN (OCT), p. 31,12-19: *Cum esset annorum xvi, amicitia coepit uti Annaei Cornuti, ita ut nusquam ab eo discederet; inductus aliquatenus in philosophiam est. [...] Cognovit per Cornutum etiam Annaeum Lucanum, aequae tum auditorem Cornuti.*

¹² *Vita Persi*, p. 32,35-40.

¹³ *Vita Persi*, p. 33,41-48: *Hunc ipsum librum imperfectum reliquit. Versus aliqui dempti sunt ultimo libro, ut quasi finitus esset. Leviter contraxit Cornutus et Caesio Basso petenti, ut ipse ederet, tradidit edendum. Scripserat in pueritia Flaccus etiam praetextam ¶vescio† et ¶opericon† librum unum et paucos [suorum Thraseae] in Arriam matrem versus, quae se ante virum occiderat. Omnia ea auctor fuit Cornutus matri eius ut aboleret.*

¹⁴ *Vita Persi*, p. 34,55-59: *...ut etiam Neronem principem illius temporis inculpaverit. Cuius versus in Neronem cum ita se haberet: auriculas asini Mida rex habet, in eum modum a Cornuto, ipse tantummodo, est emendatus: auriculas asini quis non habet? ne hoc in se Nero dictum arbitraretur.*

erwähnenswert ist außerdem jene Stelle der *Vita Persi*, in der die Figur des Cornutus etwas näher beschrieben wird:

*Nam Cornutus illo tempore tragicus sectae poeticae fuit, qui libros philosophiae reliquit.*¹⁵

Leider lässt sich der überlieferte Text in dieser Form nicht halten, weil eine Tätigkeit des Cornutus als tragischer Dichter sonst nirgendwo belegt ist; ebenfalls nicht verständlich ist der darauf folgende Hinweis auf eine rätselhafte ‚dichterische Sekte‘. Eine Änderung des *textus receptus* ist unvermeidlich. Von den zahlreichen Verbesserungsvorschlägen, die versucht worden sind, ist der von Glenn Most wegen der strengen Argumentation, die ihn untermauert, sehr überzeugend: nach Most könnte sich *criticus* hinter *tragicus* und *Porticus* hinter *poeticae* verbergen.¹⁶ Damit wäre der Cornutus der *Vita Persi* genau mit den zwei Hauptmerkmalen gekennzeichnet, von denen die restliche Überlieferung zu dieser Figur weiß und berichtet, nämlich als Experte für Sprache und Literatur und als Angehöriger der stoischen Schule.

(2) Die *Vita Persi* bleibt auf Grund ihrer unsicheren Datierung, der gerade besprochenen Schwierigkeit und der Tatsache, dass Cornutus in ihr nur am Rande auftaucht, ein problematisches Zeugnis. Hingegen ist der Wert der 5. Satire des Persius im Hinblick auf die Rekonstruktion der Gestalt des historischen Cornutus viel höher, weil dieser Text das einzige zeitgenössische und direkte Dokument zu Cornutus ist. Sie ist auch das ausführlichste. Ihr gebührt also der Rang einer primären Quelle und dementsprechend wird sich eine Detailanalyse lohnen.

2. Cornutus' Beziehungen zu Persius nach dem Zeugnis der 5. Satire

Persius selbst macht am Anfang deutlich, was sein Ziel in der 5. Satire¹⁷ ist: Er will seinem Lehrer leidenschaftlich bekennen, wieviel er von ihm gelernt hat, wie entscheidend seine Unterweisungen den Kern seines Lebens geprägt haben, wie heilsam für ihn die Begegnung mit Cornutus war, wie groß seine Liebe und seine Dankbarkeit ihm gegenüber sind (V. 19-29):

¹⁵ *Vita Persi*, p. 32,19f.

¹⁶ MOST 1989, 2044-46.

¹⁷ Zu diesem Werk vgl. v.a. den umfangreichen Kommentar von KISSEL 1990 sowie die von RAMELLI 2003 in der Anm. 88 auf S. 128 zusammengestellte Literatur.

*non equidem hoc studeo, pullatis ut mihi nugis
pagina turgescat dare pondus idonea fumo.
secrete loquimur. tibi nunc hortante Camena
excutienda damus praecordia, quantaque nostrae
pars tua sit, Cornute, animae, tibi, dulcis amice,
ostendisse iuuat. pulsa, dinoscere cautus
quid solidum crepet et pictae tectoria linguae.
hic ego centenas ausim deoscere fauces,
ut quantum mihi te sinuoso in pectore fixi
uoce traham pura, totumque hoc uerba resignent
quod latet arcana non enarrabile fibra.*

Es ist ja durchaus nicht mein Wille, die Seite mit Possen in Schwarz zu blähen und so noch dem Dunste Gewicht zu verleih'n. [20] Wir reden ganz im Vertrau'n. Jetzt geben wir dir unser Herz auf Geheiß der Kamene zu mustern, und Freude erfüllt uns, dir, guter Freund, zu zeigen, welch großer Teil unsres Lebens dir zu eigen gehört. Klopf an: Du verstehst's ja so fein zu scheiden, was echt und gediegen klingt, vom Tüchwerk gleißender Zunge. [25] Hier möcht' ich mich's wohl getrau'n, mir hundert Kehlen zu fordern, auf dass ich mit lauterer Stimme eröffne, wie tief in die Winkel des Busens ich dich geheftet, und die Worte gänzlich enthüllen, was im Geheimnis der Brust als Unaussprechliches schlummert. (Übers. Kißel 1990)

Die frühe Begegnung mit Cornutus – zu dem Zeitpunkt, als der noch junge Persius erstmals mündig über sich selbst verfügen durfte – hat seine von den Verlockungen und Lüsten der weiten Welt gefährdete Jugend vor schweren Irrtümern (V. 34f.: *iter ambiguum, uitae nescius error, trepidas mentes*) bewahrt (V. 30-36):

*cum primum pauido custos mihi purpura cessit
bullaque subcinctis Laribus donata pependit,
cum blandi comites totaque inpune Subura
permisit sparsisse oculos iam candidus umbo,
cumque iter ambiguum est et uitae nescius error
diducit trepidas ramosa in compita mentes,
me tibi supposui.*

Zu der Zeit, da mich schüchternen Knaben der schützende Purpur verlassen [30] und mein Glücksbringer hing den geschürzten Laren zur Gabe, da mir mein weißer Gewandbausch und lockende Freunde erlaubten, frei in der ganzen Subura die Blicke umherzuwerfen, und da der Weg verworren und lebensunkundiger Irrtum die zagenden Herzen auf vielverästelte Pfade führt, [35] hab' ich mich dir unterstellt. (Übers. Kißel 1990)

Ganz gab er sich ihm hin (V. 36: *me tibi supposui*); voller Vertrauen ließ er die bildende Kraft des Lehrers auf seine Sitten und seinen Geist

wirken, wie sich eine rohe Materie durch die erfahrenen Hände eines Künstlers modellieren lässt (V. 36-40):

*teneros tu suscipis annos
Socratico, Cornute, sinu. tum fallere sollers
adposita intortos extendit regula mores
et premitur ratione animus uincique laborat
artificemque tuo ducit sub pollice uoltum.*

Und du, Cornutus, nimmst meine zarten Jahre zu dir an deinen sokratischen Busen. Da setzt du das Richtscheit an und ziehst in geschickter Täuschung den krummen Charakter grad', durch Vernunft wird der Geist gebändigt und müht sich zu unterliegen und nimmt unter deiner Hand ein kunstvolles Ausseh'n an. (Übers. Kißel 1990)

All diese Passagen sind zwar rhetorisch höchst ausgefeilt, doch sie lösen sich keineswegs in bloßer Rhetorik auf. Es spricht hier ein „Befreiter“ mit echter Begeisterung und Überzeugung; aus freien Stücken, freudig und dankbar bekennt ein „Geretteter“, dass er in der Schuld seines Retters steht. Nur zu ihm spricht er (V 20: *secrete loquimur*), er gehört ihm ganz (V. 22-4: *quantaque nostrae/ pars tua sit, Cornute, animae, tibi, dulcis amice,/ ostendisse iuuat*), er trägt ihn tief in seinem Herzen (V. 26f.: *ut quantum mihi te sinuoso in pectore fixi/ uoce traham pura*). Cornutus selbst soll nun prüfen, ob hinter solchen Erklärungen Fakten stehen oder sie nur leere Worte sind, und sich selbst davon überzeugen (V. 21f.: *tibi nunc hortante Camena/ excutienda damus praecordia*; V. 24f.: *pulsa, dinoscere cautus/ quid solidum crepet et pictae tectoria linguae*).

Diesem langen Abschnitt, in welchem Persius über seine Gefühle und dichterischen Absichten Rechenschaft ablegt, folgt ein zärtliches Erinnerungsbild an die mit dem Lehrer und Freund gemeinsam verbrachten Zeiten, Zeiten des strengen Studiums, aber auch der entspannten Gemeinschaft unter Freunden (V. 41-44):

*tecum etenim longos memini consumere soles
et tecum primas epulis decerpere noctes.
unum opus et requiem pariter disponimus ambo
atque uerecunda laxamus seria mensa.*

Denn ich weiß noch, wie ich mit dir oft lange Tage verbrachte, mit dir für die Mahlzeit dann den den Anfang der Nacht abzwackte. Wir beide teilten die Arbeit und auch die Muße gemeinsam, und am bescheidenen Tische lockerten wir den Ernst. (Übers. Kißel 1990)

Diese Gemeinschaft ist zu eng und zu harmonisch, um nur zufällig zu sein. Sie ist nicht bloß ein gewöhnliches Schüler/Lehrer-Verhältnis, sie muss eine wahrhaftige Fügung des Schicksals sein, ja die Sterne

selbst haben für diese außergewöhnliche Verbindung zweier Menschen gesorgt. Der Höhepunkt der Huldigung für Cornutus ist damit erreicht (V. 45-51):

*non equidem hoc dubites, amborum foedere certo
consentire dies et ab uno sidere duci.
nostra uel aequali suspendit tempora Libra
Parca tenax ueri, seu nata fidelibus hora
diuidit in Geminos concordia fata duorum
Saturnumque grauem nostro Ioue frangimus una,
nescio quod certe est quod me tibi temperat astrum.*

Du wirst wohl nicht daran zweifeln, dass unser beider Tage [45] nach festem Gesetz sich gleichen und sie ein einziger Stern lenkt. Sei es, dass die von der Wahrheit nimmermehr lassende Parze auf der im Gleichmaß schwebenden Waage die Zeit unsres Lebens wog oder die Stunde, die treue Freunde verknüpft, unser beider verschwisteretes Los auf die Zwillingbrüder verteilt hat und wir zusammen das Dräuen Saturns durch unsern Juppiter brechen [50] – irgendein Stern ist's gewiss, der mich mit dir verbindet. (Übers. Kißel 1990)

Die Absicht, sich seines Lehrers würdig zu erweisen, konkretisiert sich in den Ausführungen, die den Hauptteil der 5. Satire bilden (V. 52ff.). Ihr Thema ist die *Freiheit: libertate opus est* heißt es prägnant in V. 73. Es handelt sich natürlich um die Freiheit aus stoischer Sicht, also um die wahre, innere Freiheit, die von der philosophischen Einsicht und Praxis herrührt, eine Freiheit von Leidenschaften, ethischen Täuschungen und naturwidrigen Zielsetzungen. Sie ist – wie Persius mehrfach betont – von der vulgären Form von Freiheit, die das Volk für die richtige hält, nämlich der Freiheit im politisch-bürgerlichen Sinne (z.B. wenn ein Sklave befreit wird) genau zu unterscheiden.¹⁸ In

¹⁸ Vgl. etwa Pers., *Sat.* 5,83-87: *„an quisquam est alius liber, nisi ducere uitam / cui licet ut libuit? licet ut uolo uiuere, non sum / liberior Bruto?“* ‚mendose colligis‘ *inquit / Stoicus hic* [gemeint ist Cornutus] *aurem mordaci lotus aceto, / „hoc relicum accipio, „licet“ illud et „ut uolo“ tolle‘;* („Aber wer sonst wäre frei, als wer sein Leben, wie's ihm beliebt, zu führen vermag? Da ich zu leben vermag, wie ich will, bin ich nicht freier als Brutus?“ Ein Fehlschluss! Sagt [85] dir der Stoiker hier, hat er sein Ohr doch mit beißendem Essig gespült. Das Übrige lasse ich gelten, doch jenes „vermag, wie ich will“, das tilge. [Übers. Kißel 1990]).

93-97: *non praetoris erat stultis dare tenuia rerum/ officia atque usum rapidae permittere uitae;/ sambucam citius caloni aptaueris alto./ stat contra ratio et secretam garrit in aurem,/ ne liceat facere id quod quis uitabit agendo.* (Am Prätor war's nicht, dass er Toren den feinen Unterschied lehrt und des rasenden Lebens Gebrauch weist. Einfacher würd'st du den langen Trossknecht zur Harfe bequemen. [95] Da steht die Vernunft entgegen und säuselt dir heimlich ins Ohr, es sei nicht gestattet zu tun, was man im Machen verdürbe. [Übers. Kißel 1990]).

diesem ganzen Abschnitt lässt Persius' Originalität spürbar nach; er imitiert Horaz und wiederholt stoische Topik.

Ein grundlegender Aspekt ist jedoch sicher, und es ist sehr wichtig, ihn in aller Deutlichkeit festzuhalten: Wenn der stoische Philosoph, *grammaticus*, Lehrer und Mentor des Persius L. Annaeus Cornutus tatsächlich der Autor des *Kompendiums* war, so hat sein Einfluss auf seinen berühmten Schüler, nimmt man das Selbstzeugnis in dessen 5. Satire genau unter die Lupe, *ausschließlich im Bereich der Ethik* (vgl. 5,37: *Socratico ... sinu*, und 38f.: *adposita intortos extendit regula mores/ et premitur ratione animus uincique laborat*) gewirkt.¹⁹ Ob und inwieweit Persius für die „etymologischen Interessen“ seines Lehrers aufnahmebereit gewesen ist, bleibt zwar im Prinzip noch offen, lässt sich jedoch anhand dieses Textes einfach nicht feststellen. Da eine genaue Datierung des *Kompendiums* kaum möglich ist, wäre sogar die Annahme, dass Cornutus dieses Werk erst nach dem Tode des Persius oder zu einer Zeit, als dieser nicht mehr sein Schüler war, verfasst haben könnte, durchaus zulässig.

Von diesen Grundlagen ausgehend ist dennoch versucht worden, mögliche Einflüsse des Cornutus auf Persius (in Mosts Formulierung: „the extant evidence for close personal contact between the satirist and the philosopher“)²⁰ aufzuspüren. Ich gebe einige Beispiele.

(A) Der Prolog in Choliamben zu Persius *Satiren* fängt folgendermaßen an (V. 1-7):

*Nec fonte labra prolui caballino
nec in bicipiti somniasse Parnasso
memini, ut repente sic poeta prodirem.
Heliconidasque pallidamque Pirenen
illis remitto quorum imagines lambunt
hederae sequaces; ipse semipaganus
ad sacra uatum carmen adfero nostrum.*

Nein, ich habe nicht im Gausquell mir die Lippen abgespült, und ich wüsste nicht, ich hätte am Doppelgipfel des Parnass je geträumt, dass ich so plötzlich als Poet auftreten könnte. Euch, ihr Töchter Helikons, sowie die bleiche Pirene lass ich wohl besser denen, an deren Bildern

¹⁹ In diesem Sinne bereits ZELLER 1923, 178: „Werden endlich seine [des C.] Vorträge von PERSIUS wegen ihres wohltätigen Einflusses auf die Zuhörer gerühmt [in der Anm. 6), ebd., Verweis auf Pers., *Sat.* 5,34ff. 62ff.], so werden wir ihm doch auch auf diesem Gebiete schwerlich eine bedeutende Eigentümlichkeit und eine eingreifendere geschichtliche Wirkung zuschreiben dürfen; hätte er sie gehabt, so würde er auch stärkere Spuren derselben zurückgelassen haben“.

²⁰ MOST 1989, 2053.

[5] rings der Efeu schmiegsam leckt. Selbst ein halber Bauer, trag' ich zum Kult der Barden hier mein eigenes Lied bei. (Übers. Kibel 1990)

In V. 1 kann man die Wendung *fonte...caballino* mit dem griechischen Ausdruck Ἴπποκρήνη gleichsetzen. Eine flüchtige Etymologie, in der Πήγασος von πηγή abgeleitet wird, liest man nun auch im *Kompendium*.²¹ Daraus schließt man auf das Interesse des Persius an Etymologie, auch wenn man gleichzeitig zugeben muss, dass das rhetorische Stilmittel der *figura etymologica* in den *Satiren* kaum Verwendung findet.²²

(B) In V. 6 ist die Bezeichnung *semipaganus*, die Persius etwas abschätzig auf sich bezieht, schwer zu deuten. Nun gibt es eine Stelle im *Kompendium*, an der es heißt, dass die wissbegierigen Menschen (οἱ φιλομαθοῦντες) sich *beständig* (συνεχῶς) an einsame Orte (εἰς τὴν ἔρημίαν) zurückziehen, um dort in Ruhe lernen zu können.²³ Gelesen im Lichte dieser Stelle bezeichnet also *semipaganus* vielleicht einen Stadtbewohner wie Persius, der sich *gelegentlich* (*semi-*) in ein ländliches Dorf (*pagus*) begibt, um dort der *Dichtung* (!) nachzugehen.²⁴ Von anderen Deutungsmöglichkeiten von *semipaganus* einmal abgesehen,²⁵ bezieht sich die Stelle im *Kompendium* jedoch nicht auf die Dichtung, sondern auf das Studium der *Philosophie*, was ja m.E. keineswegs ein unbedeutender Unterschied ist.

(C) Im Schlussteil des Prologs (V. 8-14) behauptet Persius, dass der Bauch (*uenter*), also die materiellen Bedürfnisse (bzw. die Hoffnung, sie zu stillen), für das Entstehen mancher Dichtung verantwortlich sei.²⁶ Warum sollte Persius hier „a Stoic contrast to Cornutan idealizations of the ancient poets as theologians“ intendiert haben?²⁷ Die Zielscheibe scheinen hier vielmehr jene „leicht käuflichen“ Dichter zu

²¹ *Comp.* 22,7 Z. 863.

²² MOST 1989, 2051f.; RAMELLI 2003, 21.

²³ *Comp.* 14,9 Z. 305f.

²⁴ MOST 1989, 2052.

²⁵ Vgl. JAHN 1843, HARVEY 1981 und KISSEL 1990 *ad loc.*

²⁶ Pers., *Prolog*. 8-14: *Quis expediuit psittaco suum „chaere“ / picamque docuit nostra uerba conari? / magister artis ingenique largitor/ uenter, negatas artifex sequi uoces. / quod si dolosi spes refulserit nummi, / coruos poetas et poetridas picas/ cantare credas Pegaseium nectar.*

(Wer hat dem Papagei sein „Bonjour“ entrungen? Wer die Elstern unterwiesen, uns're Worte zu probier'n? Der Meister aller Kunst und Spender des Genies, [10] der Bauch, darin ein Künstler, versagten Lauten nachzugehn'n. Und wenn nur eben die Hoffnung aufs trüg'rische Geld auffunkelt, so meinst du, es sängen Raben-Poeten aund Elstern-Poetinnen – pegasischen Nektar. [Übers. KISSEL 1990])

²⁷ MOST 1989, 2052.

sein, die sich in ihrer Tätigkeit mehr vom *uenter* oder den *nummi* als von edleren Zielen leiten lassen. Von einem Kontrast ‚damals‘/ ‚heute‘ sehe ich keine Spur.

(D) Die 5. Satire schließt mit einem Angriff auf die *superstitio*.²⁸ Dies geschieht in einem bestimmten Kontext, nämlich im Rahmen der Aufzählung und des Tadels der verschiedenen Grundirrtümer im Verhalten der Menschen. Wichtig ist weiterhin, die Tatsache nicht aus den Augen zu verlieren, dass dieses Verfahren (Aufzählung und Tadel sittlicher Grundtypen) *rhetorischer Natur* ist, d.h. es ist nicht nur spezifisch für die Gattung der Satire, hat nicht nur eine lange literarische Tradition, sondern ist in diesem Fall auch eindeutig auf horazische Modelle gemünzt.²⁹

Die letzten Worte des *Kompendiums* drücken die Hoffnung aus, dass die ganzen vorhergehenden Ausführungen zu den Göttern und ihren Namen die Jugend vor dem Aberglauben (τὸ δεισιδαιμονεῖν) schützen und zu angemessenen, vernunftgeleiteten Kultusformen (τὸ εὐσεβεῖν) führen können. Es handelt sich hier allerdings um einen allgemeinen Topos (die Wahrheit der Philosophie bewirkt die richtige Form von Frömmigkeit), oder, will man sich nur auf die Stroiker beschränken, um eine recht häufig anzutreffende Vorstellung bei den Vertretern dieser Schule.³⁰ Von *Kompendium* 35 auf Persius 5,179ff. Rückschlüsse ziehen zu wollen,³¹ scheint mir daher zumindest gewagt. Man kann vielleicht versuchen, diesen Zusammenhang anders auszudrücken, und fragen: Wenn der Adressat der 5. Satire nicht Cornutus geheißen hätte, sondern z.B. Damis, welcher Kommentator wäre je auf die Idee gekommen, *einzig und allein aus inhaltlichen Gründen*

²⁸ Pers., *Sat.* 5,179-188: ...*at cum / Herodis uenere dies unctaque fenestra / dispositae pinguem nebulam uomuere lucernae / portantes uiolas rubrumque amplexa catinum/ cauda natat thynni, tumet alba fidelia uino, / labra moues tacitus recutitaque sabbata palles. / tum nigri lemures ouoque pericula rupto, / tum grandes galli et cum sistro lusca sacerdos / incussere deos inflantis corpora, si non / praedictum ter mane caput gustaueris ali.*

(Doch sind des Herodes Tage genah und, verteilt am schmierigen Fenster, [180] speien die Lampen, veilchenbekränzt, fetten Qualm, und, die rötliche Schüssel umfassend, schwimmt des Thunfisches Schwanz, und von Wein schwillt hell die Karaffe, bewegst du still deine Lippen, erleichst vorm beschnittenen Sabbat. Sodann noch schwarze Gespenster, zersprungener Eier Gefahren, [185] gewaltige Gallen sodann, der schielenden Priesterin Klapper: Sie hämmern Götter dir ein, die den Körper blähen, es sei denn – man speiste dreimal des Morgens nach Vorschrift ein Knoblauchhäuptchen. [Übers. KISSEL 1990])

²⁹ RAMSAY 1940, 379, Anm. 5; KISSEL 1990 *ad V.* 52-61, S. 626ff.

³⁰ Vgl. die in RAMELLI 2003, 417, Anm. 308 angeführten Stellen.

³¹ MOST 1989, 2052; RAMELLI 2003, 27.

ausgerechnet diesen Passus aus dem *Kompendium* zu Persius 5,179ff. heranzuziehen?

Für andere Aspekte hingegen ist wenigstens die Möglichkeit einzuräumen, dass ein Zusammenhang zwischen manchen Passagen der *Satiren* und gewissen Gedanken im *Kompendium* bestehen könnte. Bei Persius werden z.B. mehrmals Gelehrsamkeit oder, genauer gesagt, nächtliches Studium und Blässe verbunden, einmal wird dies sogar direkt auf Cornutus bezogen,³² dieselbe Vorstellung taucht auch im *Kompendium* auf.³³ Dass der Dichter Caesius Bassus, dem die 6. Satire des Persius gewidmet ist, ein Werk verfasst hat, in dem die Etymologie eine Rolle spielte (falls dies die richtige Deutung von V. 3³⁴ ist), könnte ebenfalls irgendwie auf einen Einfluss des Cornutus zurückzuführen sein.³⁵

Aber insgesamt sind leider solche Versuche, Spuren der Lehren des Cornutus bei Persius zu zeigen, als gescheitert zu betrachten, weil es ihnen nie wirklich gelingt, über das, was an sich möglich oder denkbar wäre, hinaus zu gehen, gleichermaßen überzeugende Gegenargumente zu beseitigen und damit eine starke Plausibilität zu erreichen. Immer bleibt an ihnen außerdem ein gewisser Eindruck von Spitzfindigkeit haften. Man kann an solche Einflüsse und Bezugnahmen zwischen Lehrer und Schüler *glauben*, was dann besonders leicht fällt, wenn man sich vorher überzeugt hat, dass L. Annaeus Cornutus und der Autor des *Kompendiums* identisch sind; beweisen lässt sich jedoch in dieser Hinsicht nichts oder herzlich wenig.

3. Cornutus als Philosoph und als *grammaticus*

Unvollständig wäre ein Bild des historischen Cornutus ohne einen Hinweis auf die zahlreichen anderen Gebiete seiner Tätigkeit. Das *Suda*-Lexikon behauptet von ihm: ἔγραψε πολλὰ φιλόσοφά τε καὶ ῥητορικά.³⁶ Uns sind folgende Schriften bekannt (sei es aus Fragmenten, sei es aus indirekten Zitaten):

³² Pers., *Sat.* 3,52-55 und vor allem 5,62: *at te [Cornutus] nocturnis iuuat inpallescere chartis.*

³³ Kap. 14,9 Z.310-315 (ähnlich auch in Kap. 14,4 Z. 258-261).

³⁴ Pers., *Sat.* 6,3: *mire opifex numeris ueterum primordia uocum*; vgl. JAHN 1843 *ad loc.*

³⁵ MOST 1989, 2052; RAMELLI 2003, 20f.

³⁶ *Sud.* K 2098: Κορνοῦτος, p. 159,14f. ADLER. Die Fragmente von sowie die Hinweise auf Werke des Cornutus sind von REPPE 1906 und HAYS 1983 gesammelt worden.

- (1) ein Werk über Aristoteles' *Kategorien*;³⁷
- (2) ein Werk mit dem Titel *De figuris sententiarum* in mindestens zwei Büchern;³⁸
- (3) ein Werk mit dem Titel Ῥητορικὰ τέχνηαι;³⁹
- (4) ein Werk mit dem Titel *De enuntiatione vel orthographia*;⁴⁰
- (5) eine Schrift über Vergil, dem Dichter Silius Italicus gewidmet;⁴¹
- (6) ein Kommentar zur *Aeneis*;⁴²
- (7) ein (philosophisches ?) Werk mit dem Titel Περὶ ἐκτῶν in zwei Büchern.⁴³

Ein von Stobaios überliefertes Cornutus-Zitat philosophischen Inhalts aus Jamblich, das die Behauptung enthält, die Seele sterbe noch vor dem Körper oder gleichzeitig mit ihm, lässt sich keinem spezifischen Werk zuordnen.⁴⁴ Dasselbe gilt auch für eine nur flüchtig berichtete Stellungnahme zum Status der platonischen Ideen.⁴⁵ Ein anonymes rhetorisches Traktat mit dem Titel τέχνη τοῦ πολιτικοῦ λόγου, das J. Graeven in seiner Edition Cornutus zuschrieb,⁴⁶ ist in Wirklichkeit viel später zu datieren.⁴⁷ An weiteren unechten Schriften von Cornutus (z.T. handelt es sich bloß um gleichnamige Autoren) oder nicht mehr

³⁷ Porph., *In Ar. categ.* p. 86,22-24 BUSSE: Ἀθηνόδωρος γὰρ ἠτήσατο ὁ Στωϊκὸς βιβλία γράψας Πρὸς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας Κορνοῦτός τε ἐν ταῖς Ῥητορικαῖς τέχνηαις καὶ ἐν τῇ πρὸς Ἀθηνόδωρον ἀντιγραφῇ καὶ ἄλλοι πλείστοι.

³⁸ Gell., *N.A.* IX 10 (*Quod Annaeus Cornutus versus Vergilii, quibus Veneris et Vulcani concubitum pudice aperteque dixit, reprehensione spurca et odiosa inquinavit*), 5: *Sed Annaeus Cornutus, homo sane pleraque alia non indoctus neque imprudens, in secundo tamen librorum, quos de figuris sententiarum composuit, egregiam totius istius verecundiae laudem insulsa nimis et odiosa scrutatione violavit.* - Auf dieses Werk ist auch die Stelle bei [Iulius Rufinianus], *De schematis dianoëas*, in: *Rhetores Latini Minores*, ed. C. HALM, p. 60,10 zurückzuführen.

³⁹ Porph., *In Ar. categ.* p. 86, 22-24 BUSSE.

⁴⁰ Cassiod., *De orthographia*, in: *GL VII* p. 147-154 K.

⁴¹ Charisius in: *GL I* p. 125,16 K.: *Annaeus Cornutus ad Italicum de Vergilio libro X.*

⁴² Charisius in: *GL I* p. 127,18 K.: *L. Annaeus Cornutus in Maronis commentariis Aeneidos X*; vgl. auch Augustin, *De utilitate credendi* 7,17.

⁴³ *P. Oxy.* 3649; nur der Titel ist überliefert, vgl. TURNER 1975, 1-4.

⁴⁴ Stob., *Anthol.* I 49,43,14-16 (p. 383,28 W.): Ἀλλ' εἰ οὕτως γίγνεται ὁ θάνατος, προαναίρεται ἢ συναναίρεται ἡ ψυχὴ τῷ σώματι, καθάπερ Κουρνούτος οἶεται. Vgl. MORAUX 1984, 601 (mit Anm. 31).

⁴⁵ Syrian., *In Ar. metaph.* p. 106,5-8 KROLL; MORAUX 1984, 600.

⁴⁶ GRAEVEN 1891, S. XXVff.; vgl. NOCK 1931, 1005.

⁴⁷ MORAUX 1984, 593.

sicher zu deutenden Hinweisen auf verlorene Werke (?) fehlt es auch nicht.⁴⁸

Cornutus befasste sich u.a. mit der aristotelischen Kategorien-Lehre. Die entsprechende Schrift (Nr. 1 oben) ist, wie gesagt, verloren, doch sie fand eine gewisse Resonanz bei den späteren Aristoteles-Kommentatoren: wahrscheinlich ein Anzeichen für den nicht geringen Wert seiner Argumentationen, die sich – wie der Aristoteles-Kommentator Simplikios bemerkt – auf fast alle Aspekte der Kategorien-Lehre und nicht nur auf den sprachlichen erstreckten.⁴⁹ Cornutus scheint die aristotelischen Kategorien bloß als sprachliche Ausdruckformen (λέξεις) verstanden zu haben,⁵⁰ daher nahm er u.a. an deren geringer Anzahl (10) Anstoß. Die Kategorie der Relation (πρός τι) deutete er allem Anschein nach nicht als sprachlich-syntaktisches Phänomen, sondern als wirklich existierende ontologische Bezogenheit zweier Dinge aufeinander.⁵¹ Im Rahmen der stoischen Auseinandersetzung um die Definition der Zeit als ‚die Dimension der Bewegung‘ scheint sich Cornutus von den Angehörigen seiner Schule, die sie als körperhafte Dimension von körperhaften Bewegungen verstanden, distanziert und die pythagoreische Sicht, welche die Zeit mit den *σπερματικοὶ λόγοι* in Verbindung setzte, bevorzugt zu haben.⁵² Bezüglich der Kategorie des Wo bemerkte Cornutus, dass, wenn in der aristotelischen Theorie Ausdrücke wie Ἀθήνηθεν (‚von Athen aus‘) und εἰς Ἀθήνας (‚nach Athen‘) dieser Kategorie zugeordnet werden, so sollten ihr (gegen die aristotelische Meinung) auch Ausdrücke wie Διωνόθεν (‚von Dion kommend‘) und εἰς Δίωνα (‚zu Dion hin‘) ebenfalls zugeordnet werden, weil beide Äußerungen dieselbe sprachliche Struktur aufweisen (Suffix -θεν, Präposition εἰς mit Akkusativ), unabhängig davon, ob sich diese Struktur auf einen Orts- (Athen) oder Personennamen (Dion) bezieht. Das Wo ist nämlich nicht mit dem Ort identisch.⁵³ Im Rahmen seiner Diskussion der Kategorie des Wo erörterte Cornutus außerdem die genaue Zuordnung im Kategoriensystem von Adverbien wie ‚fern‘ und ‚nah‘ sowie von Wendungen wie ‚zusammen‘, ‚getrennt‘, ‚angrenzend‘, ‚auseinanderliegend‘ und ‚nebeneinanderliegend‘.⁵⁴ Aus solchen fragmentarischen Angaben

⁴⁸ Dazu vgl. NOCK 1931, 1004f. unter IV.

⁴⁹ Simpl., *In Ar. categ.* p. 62,24-30 KALBFLEISCH; MORAUX 1984, 588. 600.

⁵⁰ MORAUX 1984, 593. 598. 600.

⁵¹ Simpl., *In Ar. categ.* p. 187,31-33 KALBFLEISCH; MORAUX 1984, 594.

⁵² Simpl., *In Ar. categ.* p. 351,19-29 KALBFLEISCH; MORAUX 1984, 596.

⁵³ Simpl., *In Ar. categ.* p. 359,1-6 KALBFLEISCH; MORAUX 1984, 597f.

⁵⁴ MORAUX 1984, 599.

kann man m.E. den Schluss ziehen, dass Cornutus' starkes Interesse an der Erforschung sprachlicher Strukturen und Wortformen auch in der Debatte um philosophische Probleme und Implikationen zwar nicht zwangsläufig dominant war, aber auch nicht gänzlich in den Hintergrund gedrängt wurde: Cornutus blieb – mit anderen Worten – auch in der Philosophie durchaus ein *grammaticus*.⁵⁵ Ein weiteres, klares Indiz für diese sprachliche Schwerpunktsetzung des Cornutus ist auch die Tatsache, dass die Mehrheit seiner Werke, von denen wir Kenntnis haben (vgl. die Liste oben), eben diesen Schwerpunkt in Sprache und Grammatik aufweisen.

Mit dieser Sichtweise stimmt auch die Tätigkeit des Cornutus als Vergil-Kommentator völlig überein. Diese hinterließ nicht nur bedeutende Spuren in der Scholientradition zum Dichter (meist in Form einer Besprechung der stilistischen Angemessenheit bestimmter Wörter),⁵⁶ sondern brachte Cornutus zu Lebzeiten nicht wenig Ruhm und Ansehen ein. Der gelehrte Aulus Gellius z.B. polemisiert scharf gegen ihn, leugnet jedoch weder sein Niveau noch seine Fachkompetenz:

*Nonnulli grammatici aetatis superioris, in quibus est Cornutus Annaeus, haut sane indocti neque ignobiles [...].*⁵⁷

Ähnliche Anerkennung billigen ihm auch andere antike Autoren zu: *tantus uir, Graecarum etiam doctissimus litterarum* heißt er bei Macrobius, εὐδοκίμων τότε ἐπὶ παιδείᾳ bei Cassius Dio.⁵⁸ Nur solch ein großes Ansehen vermag die Tatsache zu erklären, dass Cornutus in Rom mit der ebenso ehrenvollen wie delikaten Aufgabe betraut wurde, Sprösslingen der römischen Elite wie Lucan und Persius Unterricht in Philosophie und Rhetorik zu erteilen.⁵⁹

⁵⁵ In diesem Sinne bereits ZELLER 1923, 718: Cornutus habe die aristotelische Kategorienschrift „vorzugsweise vom Standpunkt des Grammatikers aus behandelt“. Zur Bedeutung des Cornutus als *grammaticus* in der Geschichte der grammatikalischen Studien bei den Römern und zu den Editionen seiner grammatikalischen Fragmente vgl. die von MOST 1989, 2017 in der Anm. 26 zusammengestellte Literatur sowie RAMELLI 2003, 11-15.

⁵⁶ Vgl. die Fragmente (9)-(30) bei HAYS 1983.

⁵⁷ Gell., *N.A.* II 6,1.

⁵⁸ Macr., *Sat.* V 19,3; Dio Cass., *Hist.* LXII 29, 2.

⁵⁹ Vgl. MOST 1989, 2030.

4. *Exilis quaedam sterilitas*: Die Debatte um die Autorschaft des *Kompendiums*

Aus dem Vorangehenden ergibt sich ein Dilemma, das sich in aller Kürze so formulieren lässt: Nach den antiken Zeugnissen über ihn und sein Werk dürfen wir davon ausgehen, dass L. Annaeus Cornutus ein Gelehrter von großem intellektuellem Format war. Dies ist nun aber mit der Natur des unter seinem Namen überlieferten *Kompendiums* kaum zu vereinbaren. Diesem Werk fehlen nicht nur Struktur und Klarheit, sondern – was weitaus wichtiger ist – auch der Stil selbst ist auffällig grob, mit anderen Worten: genau das Gegenteil dessen, was man von einem strengen und gelehrten *grammaticus* erwarten würde. Man unterschätze das Stil-Argument nicht: Wer in der Antike etwas zu sagen hatte, musste es auch angemessen sagen können. Ein rhetorisch minderwertiges Werk war von vorneherein dem baldigen Untergang gewidmet. Sogar ein Verfechter der Cornutus-Autorschaft wie Most gibt zu, dass

„Cornutus’ handbook will never again be a school text: his physics, let alone his theology are not ours, and it would take a brave schoolmaster indeed to propose him as a model of Greek prose.“⁶⁰

Am prägnantesten hat bereits Otto Jahn dieses Problem in den *prolegomena* zu seiner Persius-Ausgabe von 1843 ausgedrückt und gleichzeitig eine Lösung skizziert:

[...] *exilis quaedam sterilitas, qua hic liber compositus est, non videtur cadere in virum eximie doctum, qualem iure nobis repraesentamus Cornutum*. Difficile est in hac opusculi conditione, quod misere laceratum atque corruptum exstat, aliquid pronuntiare; verum cum illud Cornuti opus, quod eodem titulo afferunt Theodoretus et Eymologicum Magnum, vulgari usui traditum esse videatur et a multis usurpatum [...], *videndum an hoc quoque opus [...] ut tot alia [...] epitomatorum et scolorum magistrorum opera ad hanc ieunitatem redactum et luxatis membris maleque curatis turpiter deformatum sit [...]*. Quare donec accuratior investigatio aliud verum esse docebit, *putabimus in illo libro servatam esse quasi umbram quandam, quamquam nec ipsam integram, operis a Cornuto, Persii praeceptore, confecti*.⁶¹

Das *Kompendium* in der Form, die uns überliefert wurde, wäre demnach nicht das ursprüngliche gleichnamige (?) Werk des Cornutus, sondern lediglich das misslungene Produkt einer ebenso ungehemmten

⁶⁰ MOST 1989, 2015.

⁶¹ JAHN 1843, xii (Hervorhebungen von mir).

wie ignoranten Revision und Kürzung aus späterer Epoche, kurz: Unser *Kompendium* wäre nichts anderes als ein schlechtes Kompendium des ‚wahren‘ *Kompendiums*.

Jahns Ansicht schlossen sich R. Münzel⁶², P. Wendland⁶³ und K. Reinhardt⁶⁴ an, sie fand aber keine breite Akzeptanz in der Gelehrtenwelt. K. Lang in der *praefatio* zu seiner Teubner-Ausgabe (1881) des *Kompendiums* widersprach Jahn mit folgenden Argumenten: (a) Jedes Kompendium sei an und für sich eine eher trockene Lektüre; (b) Cornutus habe nicht seinen Ehrgeiz daran gesetzt, seinen Wert als Gelehrter durch dieses kleine Werk zu beweisen, was auch dadurch deutlich werde, dass er dafür den bescheidenen Titel ἐπιδρομή gewählt habe; (c) die Tendenz, recht „extravagante“ Etymologien vorzulegen, sei zu Cornutus’ Zeiten gang und gäbe gewesen, es sei also nicht verwunderlich, wenn auch ein renommierter Professor wie Cornutus sich damit befasst hätte; (d) Jahn habe eine schlechte Ausgabe benutzt, nämlich die von Th. Gale (1671); (e) einige sprachliche Merkmale (Lang zitiert jedoch nur diese zwei: πότερον...ἢ für *aut ... aut* und τάχα δ’ εἰ für *forsitan*) würden gut ins 1. Jh. n. Chr. passen.⁶⁵

Diese Gründe sind aber weder völlig überzeugend noch zwingend; hier in aller Kürze einige Überlegungen dazu: (a) Dieser Aspekt ist von der Tüchtigkeit des Verfassers (oder des Kompilators) abhängig. Argument (b) ist eine reine *petitio principii*: Wir wissen nicht, ob ἐπιδρομή der ursprüngliche Titel war. (c) Aus demselben Grund hätte auch ein Epitomator mit diesen „extravaganten“ Etymologien gut vertraut sein können. (d) Sicherlich konnte Otto Jahn Altgriechisch gut genug, um auch mit einer „schlechten“ Ausgabe (unabhängig von der Frage, ob die Gale-Ausgabe dies wirklich ist) zurecht zu kommen. Argument (e) schließlich beweist nichts, solange systematische Untersuchungen zur Sprache des *Kompendiums* nicht vorliegen.

Trotz dieser Schwierigkeiten wurde Langs These bzw. Sichtweise zur *communis opinio*⁶⁶ – zu Unrecht. Sie ist es heute immer noch.⁶⁷ (Interessanterweise war Lang davon überzeugt, dass im Text des *Kompendiums* nicht sporadisch, sondern *in geradezu extremen Ausmaßen* Interpolationen, d.h. nicht vom Autor selbst stammende spätere Zu-

⁶² MÜNDEL 1883, 26 (*non vidi*; zit. nach RAMELLI 2003, 118 Anm. 23).

⁶³ WENDLAND 1907, 65 Anm. 2.

⁶⁴ REINHARDT 1910, 27 (*non vidi*; zit. nach RAMELLI 2003, 118 Anm. 23).

⁶⁵ LANG 1881, vii f.

⁶⁶ So u.a. SCHMIDT 1912, 3. 30-32; NOCK 1931, 1003; RAMELLI 2003, 9.

⁶⁷ RAMELLI 2003, 9.

sätze – in seinem Text mit [...] gekennzeichnet –, vorhanden seien.⁶⁸ Niemand teilte bzw. teilt diese Ansicht, doch ist zu fragen: Wie sind diese vielen Zusätze zu erklären, wenn im Falle des *Kompendium* kein „Redaktor“ am Werk war? Warum wäre solch ein eifriger Interpolator [oder mehrere], aber kein Epitomator denkbar?)

Ein weiteres mögliches Argument zur Unterstützung der These, dass das *Kompendium* uns unangetastet und in seiner ursprünglichen Form vorliegt, bezieht sich auf eine Stelle in der Abschlusspartie des Traktats (Kap. 35, Ende). Dort erklärt der Autor, dass der Stoff, den er behandelt habe, auch in den Werken früherer Philosophen⁶⁹ (εἴρηται τοῖς πρεσβυτέροις φιλοσόφοις) in ausführlicherer und gründlicherer Form (διὰ πλειόνων δὲ καὶ ἐξεργαστικώτερον) zu lesen sei; sein Ziel habe darin bestanden, diese Materie für den παῖς, dem seine ganzen schriftstellerischen Mühen gelten, konzis (ἐπιτετμημένως)⁷⁰ zu überliefern. Trotz Knappheit (ἢ ἐπὶ τοσοῦτον προχειρότης) bliebe nämlich die Nützlichkeit der Informationen dennoch erhalten.⁷¹ Hier scheint der Autor also zuzugeben, dass er ein Kompendium geschrieben habe; aus diesem Zugeständnis möchte man nun aber schließen, dass unser *Kompendium* das ursprüngliche sei.⁷² Dies ist jedoch ein klares *non sequitur*. An der zitierten Stelle sagt der Autor nämlich nur, er hätte sich in seinen Ausführungen knapp gehalten und nennt den Grund dafür. Genau diesen Schluss hätte aber jeder Epitomator oder Textbearbeiter ohne weiteres stehen lassen können! Außerdem sind Knappheit und stilistische Unzulänglichkeit zwei recht unterschiedliche Kategorien: Nichts verbietet, einen Abriss mit stilistischer Ausgewogenheit zu verfassen.

Stilistisch endet der Textteil des *Kompendiums*, der sich noch mit Etymologien befasst, sehr abrupt; es gibt keine Überleitung zum

⁶⁸ LANG 1881, viii (Hervorhebung von mir): „...et interpolationis luem fortasse etiam latius quam indicavimus per opusculum manare.“

⁶⁹ Von den Philosophen wird jedoch im ganzen *Kompendium* nur der Stoiker Kleanthes namentlich erwähnt (31,5 Z. 1293), um die Spitzfindigkeit seiner Interpretation der zwölf Taten des Herakles abzulehnen.

⁷⁰ Dieses Adverb verleiht übrigens JAHNS Konjektur ἐπιτομή statt des überlieferten ἐπιδρομή im Titel des Traktats (vgl. LANG 1881, 1, Apparat *ad loc.*) eine gewisse Plausibilität.

⁷¹ *Comp.* 35,7 Z.1519-23: διὰ πλειόνων δὲ καὶ ἐξεργαστικώτερον εἴρηται τοῖς πρεσβυτέροις φιλοσόφοις, ἐμοῦ νῦν ἐπιτετμημένως αὐτὰ παραδοῦναί σοι βουληθέντος· χρησίμη γὰρ αὐτῶν καὶ ἡ ἐπὶ τοσοῦτον προχειρότης ἐστί.

⁷² Vgl. exemplarisch RAMELLI 2003, 118 in der Anm. 24 (Referat von SCHMIDT 1912, 3. 30f.): „è già Cornuto stesso che scrive, appunto, un'epitome, e i caratteri di epitome del *Compendio* sono dovuti a Cornuto.“

Schlussabschnitt. Auch inhaltlich scheint dieser an die vorhergehenden Ausführungen sozusagen etwas prekär „angeklatscht“ zu stehen. Dort wird nämlich u.a. behauptet, dass das Ziel des Werkes darin besteht, durch die vorgeführten Erklärungen der Jugend zu einem besseren Verständnis ihres religiösen Erbes zu verhelfen, d.h. sie durch die philosophische Einsicht zu aufgeklärten Kultusformen zu führen.⁷³ Darüber aber, wie die Brücke zwischen etymologischem Wissen und erneuertem Religionsverständnis zu schlagen sei, wird im ganzen Text auffälligerweise kein Wort verloren, und es kostet die Interpreten nicht wenig Mühe, diese zwei Momente in Verbindung zu bringen. Bemerkenswert ist außerdem eine weitere stilistische Unebenheit, nämlich der plötzliche und unbegründete Wechsel von der Du-Form der direkten Anrede an den παῖς, die im ganzen restlichen Traktat konstant bleibt, zur Pluralform „die Jugendlichen“ (τῶν νέων [35,8 Z.1527]) im letzten Teil des letzten Satzes; dieser Teil ist jedoch, syntaktisch gesehen, noch in den vorigen Satzteil eingebettet, wo aber weiterhin die Du-Form (λήψη [35,8 Z. 1526]) verwendet wird. Könnte nicht vielleicht auch diese kleine Disharmonie das Produkt einer misslungenen Kürzung sein?⁷⁴

Darüber hinaus gibt es aber auch andere Aporien, die der Zuweisung an Cornutus im Wege stehen. Es gibt nämlich im *Kompendium* praktisch keine auffälligen Spuren sowohl stoischer Fachterminologie als auch – was viel bedeutender ist – stoischer Ethik.⁷⁵ Dies ist umso verwunderlicher, wenn man das Zeugnis der 5. Satire

⁷³ *Comp.* 35,8 Z. 1524-30: περὶ δὲ ἐκείνων καὶ περὶ τῆς θεραπείας τῶν θεῶν καὶ τῶν οἰκείως εἰς τιμὴν αὐτῶν γινομένων καὶ τὰ πάτρια καὶ τὸν ἐντελῆ λήψην λόγον οὕτω μόνον ὡς εἰς τὸ εὐσεβεῖν ἀλλὰ μὴ εἰς τὸ δεισιδαιμονεῖν εἰσαγομένων τῶν νέων καὶ θύειν τε καὶ εὐχεσθαι καὶ προσκυνεῖν καὶ ὀμνύειν κατὰ τρόπον καὶ ἐν τοῖς ἐμβάλλουσι καιροῖς καθ' ἣν ἀρμόττει συμμετρίαν διδασκόμενων.

⁷⁴ Vgl. außerdem NOCK 1931, 999: „Weiter findet sich eine lange Stelle in oratio obliqua 48,5—50,10 [= 25,4 Z. 945-27,3 Z. 987], aus der er [Cornutus] plötzlich mit einem Wechsel des Tones in oratio recta übergeht.“

⁷⁵ MOST 1989, 2031 mit den drei in der Anm. 127 zitierten Stellen. Doch selbst dort ist die Formulierung m.E. recht allgemein gehalten. Die Tugenden bilden eine untrennbare Einheit: *Comp.* 14,5 Z. 262-64: σύνεισι δὲ [die Musen] καὶ συγχορεύουσιν ἀλλήλαις πρὸς παράστασιν τοῦ τὰς ἀρετὰς ἀχωρίστους αὐτῶν καὶ ἀδιαζεύκτους εἶναι. Das glückliche Leben ist harmonisch und in sich stimmig: *Comp.* 14,8 Z. 298-300: ἀποδίδονται δὲ αὐταῖς [den Musen] ποικίλα ὄργανα, ἐμφαίνοντος ἐκάστου, ὅτι ἤρμοσται καὶ σύμφωνος αὐτὸς ἑαυτῷ καὶ ὁμολογούμενος ὁ τῶν ἀγαθῶν βίος ἐστίν, sowie *Comp.* 16, 15 Z. 462f.: τῆς δὲ λύρας εὐρετῆς ἐστὶν [Apollon] οἶον τῆς συμφωνίας καὶ ὁμολογίας, καθ' ἣν οἱ ζῶντες εὐδαιμονοῦσιν.

des Persius heranzieht, in welcher hingegen die Ethik die Hauptrolle schlechthin spielt.⁷⁶ Sieht man für einen Moment von der typisch stoischen Methode der allegorischen Interpretation ab, auf welcher das ganze *Kompendium* basiert, so sind sonst nur die Betonung der aktiven Wirkung des kosmischen λόγος sowie die Anspielungen auf die stoische Lehre der Vorsehung (πρόνοια) und der Substanz (z.B. in Kap. 3 und 17) klare Indizien für die stoische Prägung des Textes.

Zu erwähnen ist schließlich auch – diesmal für die cornuteische Autorschaft – eine Ähnlichkeit zwischen zwei Passagen des *Kompendiums* und einem von Macrobius überlieferten Cornutus-Fragment. Diskutiert werden folgende zwei Verse aus der *Aeneis* aus der Todeszene von Königin Dido (IV 698f.):

*nondum illi flavum Proserpina vertice crinem
abstulerat, Stygioque caput damnaverat Orco.*

Macrobius berichtet, Cornutus habe dazu angemerkt, dass die Erwähnung dieses speziellen Haars, welches, wenn abgerissen, den Tod herbeiruft, Vergils eigene Erfindung sei, deren Ursprung sich kaum feststellen ließe, und dass freie Erfindungen solcher Art zu produzieren ohnehin typisch für die Dichter im Allgemeinen sei:

*Unde haec historia, ut crinis auferendus sit morientibus, ignoratur:
sed adsuevit poetico more aliqua fingere, ut de aureo ramo.*⁷⁷

Den Hinweis auf die dichterische Tendenz, Zusätze zu den überlieferten Mythen frei zu erfinden, liest man nun auch im *Kompendium* 17, auf Hesiod bezogen:

ἀλλὰ τῆς μὲν Ἡσιόδου <γενεαλογίας> τελειότερα ποτ' ἂν ἐξήγησίς
σοι γένοιτο, τὰ μὲν τινα, ὡς οἶμαι, παρὰ τῶν ἀρχαιοτέρων αὐτοῦ
παρειληφότος, τὰ δὲ μυθικώτερον ἀφ' αὐτοῦ προσθέντος, ᾧ
τρόπῳ καὶ πλεῖστα τῆς παλαιᾶς θεολογίας διεφθάρη.⁷⁸

⁷⁶ Ich verweise hier nochmals auf Pers., *Sat.* 5,37f.: *tum fallere sollers/ adposita intortos extendit regula mores.*

⁷⁷ Macr., *Sat.* V 19,1f.: *In libro quarto in describenda Elissae morte ait quod ei crinis abscisus esset his versibus: Nondum illi flavum Proserpina vertice crinem/ Abstulerat, Stygioque caput damnaverat Orco. Deinde Iris a Iunone missa abscidit ei crinem et ad Orcum refert. Hanc Virgilius non de nihilo fabulam fingit, sicut vir alias doctissimus Cornutus existimat, qui annotationem eiusmodi adposuit his versibus: „Unde haec historia, ut crinis auferendus sit morientibus, ignoratur: sed adsuevit poetico more aliqua fingere, ut de aureo ramo.“ Haec Cornutus.*

⁷⁸ *Comp.* 17,12 Z. 587-91; vgl. dazu NOCK 1931, 1003 und TATE 1929.

Eine gewisse Ähnlichkeit lässt sich nicht leugnen, doch es kann sich genauso gut um eine bloße Koinzidenz in einem Topos handeln.⁷⁹

Ich fasse die Ergebnisse dieser kursorischen Betrachtung zusammen. Man kann sich fragen, ob alle diese Gründe zwingend sind, um Cornutus mit Fug und Recht die Autorschaft dieser Schrift *gänzlich* abzusprechen. M.E. sind sie es nicht. Andererseits reichen sie ebenfalls nicht ganz aus, um besagte Autorschaft über jeden Zweifel hinaus zu sichern. Daher scheint es mir methodisch am angemessensten zu sein, einen Mittelweg einzuschlagen und der Hypothese einer Umgestaltung des ursprünglichen Textes (in welchem Ausmaß, zu welcher Zeit und warum dies geschah, ist nicht mehr zu eruieren) den Vorzug zu geben.

5. Das *Kompendium*: Ziele, Probleme, Struktur

Der (fiktive?) Adressat des *Kompendiums* ist ein anonymes Knabe, der jeweils mit παῖς, παιδίον oder τέκνον angedredet wird.⁸⁰ Manche Handschriften überliefern am Anfang von Kapitel 1, wo der Vokativ ὦ παιδίον zum ersten Mal vorkommt, zusätzlich den Eigennamen Γεώργιε.⁸¹ Zu diesem rätselhaften Zusatz ist die Emendation Πέρσιε vorgeschlagen worden, um auf diese Weise Cornutus' berühmtesten Schüler, den Dichter Persius, zum Empfänger des Werkes zu machen:⁸² ein wissenschaftsgeschichtlich lehrreicher Versuch, um jeden Preis etwas zu verbinden, was historisch vielleicht nie in Verbindung gestanden hat. Allem Anschein nach handelt es sich um einen römischen Knaben (die griechische Kultursphäre wird im *Kompendium* wie

⁷⁹ Für diese zweite Möglichkeit scheinen m.E. die zwei anderen Stellen zu sprechen, die von NOCK 1931, 1003 zusätzlich dazu zitiert werden (28,6 Z. 1075f. (Demeter): προσεπλάσθη δ' ἡ κατήφεια τῆς θεοῦ καὶ ἡ διὰ τοῦ κόσμου ζήτησις, und 34,2 Z. 1431-33: (Artemis): ἔξωθεν ἤδη τούτῳ προσπεπλασμένον τοῦ κυνηγετεῖν αὐτὴν τοξότιν οὖσαν), denn sie verdeutlichen, dass es sich bei den Zusätzen nach Cornutus' Meinung um ein allgemeines, *jede* Form von Überlieferung betreffendes, nicht nur auf die Dichter beschränktes Phänomen handelt.

⁸⁰ *Comp.* p. 1,1 Z. 1; 17,5 Z. 526; 22,1 Z. 808; 28,1 Z. 1024; 32,1 Z. 1295; 35,7 Z. 1516.

⁸¹ Vgl. KRAFFT 1975, 186. Auch LANG 1881, vi, erwähnte – mit Vorsicht – diese Möglichkeit („...in adulescentuli cuiusdam (Persii?) usum...“). Andere (STROUX 1931, 360f.) dachten an Cornutus' eigenen Sohn (so auch in der Überschrift des Codex Laurentianus 60, 19: Κορνοῦτου πρὸς τὸν υἱὸν Γεώργιον περὶ θεῶν: KRAFFT 1975, 65).

⁸² PALADINI 1936, 78 (*non vidi*: zit. nach MOST 1989, 2033).

von außen betrachtet).⁸³ Eine gewisse Kenntnis der Werke Homers und Hesiods scheint außerdem vorausgesetzt zu werden.

Der jugendliche Adressat hat jedenfalls zu der Überzeugung geführt, dass das Kompendium eine Art Lehrbuch mit einer bestimmten Verwendung im Studiencurriculum nach den Grammatik- und Rhetorikkursen⁸⁴ als „a first textbook in philosophy“⁸⁵ sei, und vor allem dass ihm eine ernst gemeinte pädagogische Intention inne- wohne. In der Tat scheint sich der Autor in diesem Sinne an manchen Stellen besonders bemüht zu haben, sowohl Rückverweise⁸⁶ auf bereits Besprochenes als auch Überleitungen⁸⁷ zu neuen Themen in den Textfluss einzubauen. In diese Richtung ließen sich auch manche scheinbar ‚erbaulichen‘ Züge des Textes interpretieren.⁸⁸ Es wird

⁸³ So richtig MOST 1989, 2030, Anm. 123. Einen Hinweis auf den römischen *triumphus* liest man außerdem in *Comp.* 30,13 Z. 1226-29; möglicherweise ist *Comp.* 28,2 Z. 1034f. eine Anspielung auf die Vestalinnen (vgl. NOCK 1931, 1002).

⁸⁴ MOST 1989, 2030: „Cornutus establishes a continuity between the student’s preceding grammatical studies and the philosophy to which he is now being exposed“.

⁸⁵ MOST 1989, 2031.

⁸⁶ Vgl. *Comp.* 7,2 Z. 120f.; 14,8 Z. 302f.; 15,1 Z. 323; 22,1 Z. 809; 34,6 Z. 1476f.; 35,1 Z. 1479.

⁸⁷ Vgl. *Comp.* 22,1 Z. 808; 28,1 Z. 1024f.; 32,1 Z. 1295f.; 35,1 Z. 1478.

⁸⁸ MOST 1989, 2032f. (fast wörtlich so auch bei RAMELLI 2003, 102f.): „Cornutus often praises the maturation process, insisting that reason comes with age..., justifies punishment and criticism and counsels repentance, praises hard work and warns against strong drink.“ – Ich habe systematisch alle Stellen überprüft, auf die MOST in diesem Zusammenhang verweist (ebd., Anm. 148-151). Meiner Meinung nach kommen viel weniger Stellen für eine solche „erbauliche“ Deutung in Frage, als diejenigen, die MOST dafür in Anspruch nehmen möchte. Bei genauerem Hinsehen merkt man nämlich, dass all diese Bemerkungen eng von ihrem unmittelbaren Kontext abhängig sind und auch nur durch diesen befriedigend zu erklären sind; ihnen ist daher keine weitreichendere, „allgemein-programmatische“ Bedeutung beizumessen. Im folgenden eine Übersicht der wirklich relevanten Passagen: „reason comes with age“: *Comp.* 16,10 Z. 428-34 (οἱ δ’ ἀρχαῖοι τοὺς μὲν πρεσβυτέρους καὶ γενειῶντας Ἐρμᾶς ὀρθὰ ἐποιοῦν τὰ αἰδοῖα ἔχοντας, τοὺς δὲ νεωτέρους καὶ λείους παρειμένα, παριστάντες ὅτι ἐν τοῖς προβεβηκόσι ταῖς ἡλικίαις γόνιμος ὁ λόγος καὶ τέλειός ἐστιν ... ἐν δὲ τοῖς ἀώροις ἄγονος καὶ ἀτελής) sowie *Comp.* 31,4 Z. 1280-84 (οἰκείως δὲ παρέδοσαν αὐτὸν Κῶφι τῇ Ἥβῃ συνοικοῦντα ὡς ὀλοσχερέστερον [αὐτὸν] τὴν διάνοιαν ὄντα, ὡς εἴρηται, νέων τι δρᾶν μὲν εὐτονώτεροι χεῖρες./ ψυχαὶ δ’ ἀμείνους τῶν γεραιτέρων πολὺ [Eur., fr. 294 KANNICHT]); „counsels repentance“: *Comp.* 16,4 Z. 385-88 (χρυσόρραπις δέ, ὅτι πολύτιμός ἐστι καὶ ὁ ἐξ αὐτοῦ ῥαπισμός, πολλοῦ γὰρ ἄξιαί εἰσιν εὐκαιροὶ νουθεσίαι καὶ ἐπιστροφή τῶν προσεχόντων αὐταῖς); „praises hard work“: *Comp.* 27,6 Z. 1021-23 (καὶ πάλιν κεραίζει πάντα ἢ διὰ τὴν γινομένην ἐξ αὐτοῦ πρὸς τὸ πονεῖν προτροπὴν ὡς τῶν ἀγαθῶν μὴ μαλα-

jedoch bei einer aufmerksamen Lektüre ersichtlich, dass solche Stilmittel nur dazu dienen, lediglich einen Anschein von Kohärenz einem Text zu geben, welcher in Wirklichkeit sehr verworren ist. Sie sind gewiß nicht aus der inneren Logik der Darlegung erwachsen. Es ist im Übrigen sehr bezeichnend, dass selbst die Vertreter der pädagogischen These genau diesen Aspekt deutlich erkannt und zugegeben haben.⁸⁹ Die wahre Absicht dieser pädagogischen Interpretation besteht in Wirklichkeit in dem Versuch, ernsthafte Grundschwierigkeiten dieses Textes mit dem Vorwand seiner „low-level pedagogical intention“ bequem aus der Welt zu schaffen.⁹⁰

Das *Kompendium* soll zur Gattung der antiken Schulbücher gehören.⁹¹ Doch die uns bekannten Beispiele dieser Gattung weisen alle eine Einleitung auf, welche eine Widmung an eine *namentlich* aufgeführte Person,⁹² eine grundlegende Zielsetzung des Werkes und vor allem eine *dispositio* der zu behandelnden Materie enthält.⁹³ Dies ist beim *Kompendium* nicht der Fall. Die Erklärung, die dafür angeboten wird, ist der Verlust dieses einleitenden Teils in der handschriftlichen Überlieferung (etwa durch mechanischen Ausfall des ersten Blattes eines Codex).⁹⁴

Wie dem auch sei: Eine *dispositio*, was so viel bedeutet wie eine klare, nachvollziehbare Ordnung des „Lernstoffes“, fehlt im *Kompendium* völlig. Dies ist von den Interpreten immer wieder bemerkt worden. Ein klares Kriterium (oder mehrere) für die Anordnung und Reihenfolge der Gottheiten, die im Text behandelt werden, sowie für die Unterteilungen innerhalb eines einzelnen Abschnittes (z.B. die Reihenfolge der Epitheta einer Gottheit) lässt sich einfach nicht erkennen. Dies brauche uns aber nicht weiter zu kümmern, denn sehr

κιζομένοις προσγινομένων); „warns against strong drink“: *Comp.* 30,7 Z. 1186-90 (τινὲς δὲ τῶν θύρσων καὶ ἐπιδορατίδας κρυπτομένης ὑπὸ τοῖς φύλλοις ἔχουσιν ὡσάν καὶ ὀδυνηφόρου τινὸς ἔσθ' ὅτε κρυπτομένου τῇ παρὰ τὴν πολυποσίαν ἰλαρότητι εἰς ὕβρεις ἐνίων καὶ παρακοπὰς ἐμπιπτόντων).

⁸⁹ MOST 1989, 2032 (Hervorhebungen von mir): „the text makes use of frequent cross-references and assertions of transition to a new topic to *simulate* coherence and linearity (*which in fact is merely superficial*).“

⁹⁰ MOST 1989, 2031: „this low-level pedagogical intention explains many features of the text, some of which have posed problems for earlier scholarship“; die pädagogische These wird auch von RAMELLI 2003, 8-10 übernommen.

⁹¹ MOST 1989, 2029.

⁹² MOST 1989, 2033, Text zur Anm. 155.

⁹³ MOST 1989, 2033, Text zur Anm. 161.

⁹⁴ MOST 1989, 2033f.

wenige der antiken Schüler hätten Anstoß daran genommen.⁹⁵ Aber die Benutzer des *Kompendiums* waren doch dieselben Schüler, welche an die anderen Lehrbücher mit einer *dispositio* gewohnt waren! Wie hätte sie diese mangelnde Ordnung nicht stören können?

Im *Kompendium* sind Wiederholungen und Widersprüche vorhanden.⁹⁶ Wie ist dies mit der anschaulichen Natur eines Lehrbuchs, noch dazu eines für Anfänger („low-level pedagogical intention“), zu vereinbaren? Die Antwort darauf: Wiederholungen und Widersprüche könnten eine didaktische Funktion haben:

the former can reinforce doctrine, the latter inspire the student with admiration for its diversity.⁹⁷

Aber es wäre primär zu fragen, welcher Art diese Wiederholungen und Widersprüche sind, denn bestimmte Wiederholungen und Widersprüche können im Gegenteil durchaus Konfusion und Misstrauen stiften. Dass aber die Wiederholungen und Widersprüche des *Kompendiums* ‚positiver‘, d.h. erbaulicher Art sind, muss noch nachgewiesen werden.

Weiterhin scheint es für das *Kompendium* charakteristisch zu sein, dass unterschiedliche, anscheinend völlig gleichwertige Erklärungen zu demselben Epitheton oder Phänomen nahtlos aneinander gereiht werden,⁹⁸ ohne dass der Autor Stellung zu der von ihm bevorzugten Variante bezieht⁹⁹ (was im Übrigen die Verfechter der Cornutus-Autorschaft wundern dürfte, denn wir wissen ja, dass Cornutus in seiner Eigenschaft als *grammaticus* sehr wohl zu scharfen Urteilen fähig war). Ein Hinweis auf die intrinsische Natur eines Kompendiums, das *per se* seine Quellen immer kürzt, zusammenfasst und z.T. miteinander vermischt, reicht in diesem Falle nicht aus, um diese Schwierigkeit zu lösen.¹⁰⁰ Diese zur Indifferenz tendierende Heran-

⁹⁵ Sic MOST 1989, 2032.

⁹⁶ MOST 1989, 2032.

⁹⁷ MOST 1989, 2032.

⁹⁸ Vgl.z.B. *Comp.* 1,1 Z. 1-8; 35,3 Z. 1492-94.

⁹⁹ MOST 1989, 2028 (die einzigen Ausnahmen: *Comp.* 3,2 Z. 48; 28,11 Z. 1119-21, 28,12 Z. 1126f.). Ähnlich BUFFIÈRE 1956, 60; HAYS 1983, 16f. In diesem Sinne bereits – aber viel schärfer – ZELLER 1852, 387: „Denn die Schrift des Cornutus über die Götter ist nur ein Werk des Grammatikers, welcher die Lehre seiner Schule ohne selbstthätige Verarbeitung nach älteren Quellen wiedergibt ... und als philosophische Leistung ist sie werthlos.“

¹⁰⁰ Richtig MOST 1989, 2028: „this does not explain why Cornutus does not feel any obligation to operate a choice among the variants he offers, or why indeed in some cases he even seems to make a point of accumulating multiple etymologies.“

gehensweise scheint außerdem der etymologisierenden Tradition der (frühen) Stoa fremd gewesen zu sein.¹⁰¹ Hinzu kommt, dass die Darlegung des Stoffes im *Kompendium* immer auf eine auffällig ‚neutrale Art‘ verläuft. Nur sehr selten äußert sich der Autor zu dem von ihm Zusammengetragenen. Dies wäre aber nur allzu verständlich – behauptet man –, denn

„then as now, school authors have been reluctant to trouble school-boys’ heads with pedantic precision and scholarly debates, and have preferred to give the impression of a single, unified (and unambiguously testable) body of knowledge.“¹⁰²

Von der philosophischen Unterweisungsform eines Musonius oder eines Seneca wären wir also mit Cornutus definitiv weit entfernt. Außerdem ist das, was das *Kompendium* am meisten zu wünschen übrig lässt, genau der Eindruck von Einheitlichkeit eines „single, unified ... body of knowledge“. Nie bekommt der Leser irgendeine Hilfe in diese Richtung in dem ganzen Traktat.

Die Bilanz der Betrachtung der pädagogischen Intentionen des *Kompendiums* scheint mir also grundsätzlich eine negative zu sein: Kein römischer παῖς aus adligem Haus hätte mit Hilfe dieses merkwürdigen ‚Handbuchs‘ die Grundlagen einer Götterlehre, ja mehr noch: die Grundlagen einer vernunftgeleiteten Frömmigkeit in angemessener Weise (οἰκεῖως [Comp. 35,8 Z. 1225]) lernen können.¹⁰³

Zum Schluss eine inhaltliche Übersicht über die Kapitel:¹⁰⁴

¹⁰¹ MOST 1989, 2028.

¹⁰² MOST 1989, 2032.

¹⁰³ Vgl. in dieser Hinsicht die Stelle *Comp.* 14,5 Z. 262-67: περὶ δὲ τοὺς τῶν θεῶν ὕμνους καὶ τὴν θεραπείαν κατασχολοῦνται μάλιστα, ἐπειδὴ στοιχείον παιδείας ἐστὶ τὸ ἀφορᾶν πρὸς τὸ θεῖον καὶ τοῦθ’ ὑπόδειγμα τοῦ βίου ποιησάμενους ἀνὰ στόμα ἔχειν δεῖ („Am meisten beschäftigen sie [die Musen] sich mit den Hymnen auf die Götter und deren Kult, weil es ein Grundbestandteil der Bildung ist, auf das Göttliche zu blicken, es zum Modell für das [eigene] Leben zu machen, es stets im Munde zu führen“): keine Vertiefung, sondern nur allgemeine, leere Topoi.

¹⁰⁴ Nach RAMELLI 2003, 103f. (auf NOCK 1931, 998 basierend). RAMELLI (ebd.) weist darauf hin, dass Entsprechungen zwischen der Anordnung der Gottheiten im *Kompendium* und der Unterteilung aller Gottheiten in sieben Gruppen, die der Stoiker Chrysipp vorgenommen hat (*SVF* II 1009 [bes. S. 300, 13-37] = Aët., *Plac.* I 6), zu beobachten sind. Dies ist auf Grund einer möglichen Vorliebe des Cornutus für Chrysipp (*Vita Persi*, p. 33,36-39: *Cornuto rogavit ut daret ... libros circa septingentos Chrysippi sive bibliothecam suam omnem*; vgl. jedoch – contra – Pers., *Sat.* 5,63f.: *cultor enim iuuenum purgatas inseris aures/ fruge Cleanthea*) suggestiv. – Zurecht vorsichtiger ist MOST 1989, 2032 (Hervorhebungen von mir): „there is a

I. Kapp. 1-8: *kosmogonische Gottheiten*

- 1: Uranos
- 2: Zeus
- 3: Hera
- 4: Poseidon
- 5: Hades
- 6: Rhea
- 7: Kronos
- 8: Okeanos

II. Kapp. 9-16: *Zeus und die mit ihm verbundenen positiven und negativen Gottheiten*

- 9: Zeus
- 10: Erinyen
- 11-12: Litai
- 13: Schicksalsgöttinnen (Moiren)
- 14: Musen
- 15: Grazien
- 16: Hermes

III. Kap. 17: *methodischer Exkurs; Auseinandersetzung mit den Dichtern (bes. Hesiod)*IV. Kapp. 18-21: *weitere (meist positive) Gottheiten*

- 18: Prometheus
- 19: Hephaistos
- 20: Athene
- 21: Ares und Enyó

V. Kapp. 22-29: *Poseidon und mit dem Meer verbundene Gottheiten; mit den Leidenschaften verbundene Gottheiten*

- 22: Poseidon
- 23: Nereus
- 24: Aphrodite
- 25: Eros
- 26: Atlas
- 27: Pan
- 28: Demeter und Hestia
- 29: Horen

general progression in the ‚Epidrome‘ downwards from the god whose material composition is most refined and who is located in the highest position, Ouranos, to the densest and lowest, Hades; but the transition from god to god often seems to be associative, and within the discussion of each god it is often hard to see much sense in the order in which the various topics are treated.“

VI. Kapp. 30-34: *mit dem menschlichen Gemeinwesen verbundene Gottheiten; mit den Menschen verwandte Gottheiten*

30: Dionysos

31: Herakles

32: Apollon und Artemis

33: Asklepios

34: neuer Abschnitt über Artemis

VII. Kap. 35: Hades; *Schluss*.

6. Notiz zum Text (H.-G. Nesselrath)

Der in dieser Ausgabe gebotene Text basiert (mit nur wenigen Abweichungen) auf dem von Lang 1881. Dabei sind auch die von Lang als Interpolationen herausgehobenen Stellen (vgl. o. S. 18f.) in Text und Übersetzung mit Hilfe geschweifeter Klammern – {} – gekennzeichnet. Damit soll jedoch nur auf diesen besonderen Zug von Langs Textgestaltung hingewiesen werden, ohne dass dies Zustimmung zu seiner ‚Interpolationen-Entlarvung‘ bedeutet. Eine genauere, jeden einzelnen Fall für sich betrachtende Untersuchung dieser Stellen muss einer künftigen kritischen Ausgabe vorbehalten bleiben.

Erstmals eingeführt wurde eine Unterteilung der (auch bei Lang zu findenden) Kapitel in Paragraphen, um den Text lese- und zitierfreundlicher zu machen, sowie eine durchlaufende Zeilennummerierung. Dementsprechend werden die Cornutus-Stellen in diesem Band nach Kapitel, Paragraph und durchlaufender Zeilennummerierung zitiert.

B. Text, Übersetzung und Anmerkungen

Κορνούτου

Ἐπιδρομὴ τῶν κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων

1. <1> Ὁ οὐρανός, ὡ παιδίον, περιέχει κύκλω τὴν γῆν καὶ τὴν θάλατταν καὶ τὰ ἐπὶ γῆς καὶ τὰ ἐν θαλάττῃ πάντα καὶ διὰ τοῦτο ταύτης ἔτυχε τῆς προσηγορίας, οὐρος ὢν ἄνω πάντων καὶ ὀρίζων τὴν φύσιν. ἔνιοι δὲ φασιν ἀπὸ τοῦ ὠρεῖν ἢ ὠρεύειν τὰ ὄντα, ὅ ἐστι φυλάττειν, οὐρανὸν κεκλήσθαι, ἀφ' οὗ καὶ ὁ θυρωρὸς ὠνομάσθη καὶ τὸ πολυωρεῖν· ἄλλοι δὲ αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ὀρᾶσθαι ἄνω ἐτυμολογοῦσι. καλεῖται δὲ σὺν πᾶσιν οἷς περιέχει κόσμος ἀπὸ τοῦ κάλλιστα διακεκοσμηθῆναι. τινὲς δὲ τῶν ποιητῶν Ἄκμωνος ἔφασαν αὐτὸν υἷὸν εἶναι, τὸ ἄκμητον τῆς περιφορᾶς αὐτοῦ αἰνιττόμενοι, ἢ προλαβόντες ὅτι ἄφθαρτός ἐστι τοῦτο παριστᾶσι διὰ τῆς ἐτυμολογίας· κεκμηκέναι γὰρ λέγομεν τοὺς τετελευτηκότας. 5 10

<2> ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ πυρώδης ἐστίν, ὡς δῆλον ἐκ τοῦ ἡλίου καὶ ἐκ τῶν ἄλλων ἄστρων, ὅθεν καὶ αἰθὴρ ἐκλήθη τὸ ἐξωτάτω μέρος τοῦ κόσμου ἀπὸ τοῦ αἴθεσθαι· τινὲς δὲ φασιν ἀπὸ τοῦ ἀεὶ θεῖν οὕτως αὐτὸν ὠνομάσθαι, ὅ ἐστι ροίζω φέρεσθαι. καὶ τὰ ἄστρα γὰρ οἰονεὶ ἄστατά ἐστιν ὡς οὐδέποτε ἰστάμενα, ἀλλ' ἀεὶ κινούμενα. εὐλογον δὲ καὶ τοὺς θεοὺς ἀπὸ τῆς θεύσεως ἐσχηκέναι τὴν προσηγορίαν· πρῶτον γὰρ οἱ ἀρχαῖοι θεοὺς ὑπελάμβανον εἶναι οὓς ἐώρων ἀδιαλείπτως φερομένους, αἰτίους αὐτοὺς νομίσαντες εἶναι τῶν τοῦ ἀέρος μεταβολῶν καὶ τῆς σωτηρίας τῶν ὄλων. τάχα δ' ἂν εἶεν θεοὶ θετῆρες καὶ ποιηταὶ τῶν γινομένων. 15 20 25

Cornutus

Kompendium der überlieferten Meinungen zur griechischen Theologie¹

1. <1>Der HIMMEL (*uranós*),² o Kind,³ umfasst ringsum die Erde und das Meer und die Dinge auf der Erde und die Dinge im Meer, alle, und deswegen bekam er diese Bezeichnung, weil er von oben die Grenze (*oûros*) aller Dinge ist und die Natur begrenzt (*horizon*).⁴ Einige aber sagen, dass er von [dem Wort] *oreîn* oder *oreûein*, d.h. dem ‚Beschützen‘ der Dinge,⁵ ‚Himmel‘ (*uranós*) genannt wurde, wovon auch [der Name] ‚Türschützer‘ (*thyrorós*) und [das Verb] ‚besonders achten‘ (*polyoreîn*) [abgeleitet wurden]; andere führen seine Etymologie auf *horásthai áno* (‚oben gesehen werden‘) zurück.⁶ Mit all den Dingen, die er umfasst, wird er deshalb *Kósmos* (‚Ordnung‘)⁷ genannt, weil er am schönsten geordnet ist (*diakēkosmésthai*). Einige unter den Dichtern⁸ sagten, dass er der Sohn des *Ákmon* sei, auf den unermüdlichen (*ákmēton*) Charakter seiner Umlaufbewegung anspielend;⁹ oder, da sie angenommen haben, dass er unsterblich sei, untermauern sie [dann] diese Behauptung durch die Etymologie, denn wir sagen, dass die Toten ‚erschöpft‘ (*kekmekeinai*) sind.

<2>Seine Substanz ist feuerähnlich, wie es für die Sonne und die anderen Himmelskörper offensichtlich ist.¹⁰ Daher wurde der äußerste Teil des Kosmos auch Äther¹¹ (*aithér*) von *aíthēsthai* (‚brennen‘) genannt. Andere aber behaupten, dass er deswegen so heißt, weil er immer läuft (*aeî theîn*),¹² d.h. sich mit einem Surren bewegt. Denn auch die Gestirne (*ástra*) sind sozusagen unsterblich (*ástata*), weil sie nie stillstehen, sondern sich fortwährend bewegen. Es ist übrigens folgerichtig, dass auch die Götter (*theoi*) ihren Namen vom Laufen (*theûsis*) erhalten haben.¹³ Die Alten nahmen nämlich zunächst an, dass die Götter diejenigen Wesen seien, welche sie sich ohne Unterlass bewegen sahen, und sie glaubten, dass diese die Ursachen der Veränderungen der Luft und des Fortbestands von Allem wären. Die Götter (*theoi*) dürften vielleicht [auch] die Stifter (*thetētes*) und Schöpfer der Dinge, die entstehen, sein.¹⁴

2. <1> Ὡσπερ δὲ ἡμεῖς ὑπὸ ψυχῆς διοικούμεθα, οὕτω καὶ ὁ κόσμος ψυχὴν ἔχει τὴν συνέχουσαν αὐτὸν, καὶ αὕτη καλεῖται Ζεὺς, πρῶτως καὶ διὰ παντὸς ζῶσα καὶ αἰτία οὖσα τοῖς ζῶσι τοῦ ζῆν· διὰ τοῦτο δὲ καὶ βασιλεύειν ὁ Ζεὺς λέγεται τῶν ὄλων, ὡς ἂν καὶ ἐν ἡμῖν ἡ ψυχὴ καὶ ἡ φύσις ἡμῶν βασιλεύειν ῥηθεῖη. 30

<2> Δία δὲ αὐτὸν καλοῦμεν ὅτι δι' αὐτὸν γίνεται καὶ σῶζεται πάντα. παρὰ δέ τισι καὶ Δεὺς λέγεται, τάχα ἀπὸ τοῦ δεύειν τὴν γῆν ἢ μεταδιδόναι τοῖς ζῶσι ζωτικῆς ἰκμάδος {· καὶ ἡ γενικὴ πτῶσις ἀπ' αὐτῆς ἐστὶ Δεός, παρακειμένη πως τῇ Διός}. οἰκεῖν δὲ ἐν τῷ οὐρανῷ λέγεται, ἐπεὶ ἐκεῖ ἐστὶ τὸ κυριώτατον μέρος τῆς τοῦ κόσμου ψυχῆς· καὶ γὰρ αἱ ἡμέτεραι ψυχὰι πῦρ εἰσιν. 35

3. <1> Γυνὴ δὲ καὶ ἀδελφὴ αὐτοῦ παραδέδοται ἡ Ἥρα, ἣτις ἐστὶν ὁ ἀήρ. συνῆπται γὰρ εὐθύς αὐτῷ καὶ κεκόλληται αἰρομένη ἀπὸ τῆς γῆς ἐκείνου αὐτῇ ἐπιβεβηκότος, καὶ γεγόνασιν ἐκ τῆς εἰς τὰ αὐτὰ ρύσεως· ρυεῖσα γὰρ εἰς λεπτότητα ἡ οὐσία τό τε πῦρ καὶ τὸν ἀέρα ὑφίστησιν. 40

<2> ἐφ' ᾧ καὶ Ἦραν τὴν μητέρα αὐτῶν ἐμύθευσαν εἶναι, πατέρα δὲ τὸν Κρόνον, ἥτοι διὰ τὸ ἐν τεταγμένοις χρόνοις μέτροις γενέσθαι ταῦτα, ἢ διὰ τὸ κατὰ σύγκρισιν καὶ βρασμὸν τῆς ὕλης τὴν εἰς τὰ στοιχεῖα διάκρισιν ἀποτελεῖσθαι, ἢ – ὅπερ πιθανώτατον – διὰ τὸ ττηνικαῦτα ὑφίστασθαι τὸν αἰθέρα καὶ τὸν ἀέρα, ἠνίκ' ἂν ἐκ πυρὸς κινήται ἡ φύσις ἐπὶ τὸ κραίνειν καὶ ἀποτελεῖν τὰ ὄντα. 45
50

4. Διὰ δὲ ταύτην τὴν αἰτίαν καὶ τὸν Ποσειδῶνα ἔφασαν οἱ ἀρχαῖοι Κρόνου καὶ Ἦρας υἱὸν εἶναι· καὶ γὰρ τὸ ὕδωρ

[Kap. 2: Über Zeus]

2. <1>Wie wir [Menschen] von der Seele geleitet werden, so hat auch der Kosmos eine Seele, die ihn zusammenhält, und diese wird ZEUS genannt,¹⁵ weil sie im primären Sinne und fortwährend lebt (*zôsa*) und Ursache des Lebens (*zên*) der Lebewesen (*zônta*) ist.¹⁶ Deswegen wird von Zeus auch behauptet, dass er [als König] über alle Dinge herrsche (*basileúein*), wie auch in uns [Menschen] von der Seele und unserer Natur gesagt werden könnte, dass sie über uns [als Könige] herrschen (*basileúein*).

<2> Wir nennen ihn *Día*,¹⁷ weil durch (*diá*) ihn alle Dinge entstehen und erhalten bleiben.¹⁸ Bei manchen heißt er auch *Deús*,¹⁹ vielleicht von *deúein*, dem ‚Benetzen‘ der Erde,²⁰ oder weil er die Lebewesen an der lebensspendenden Feuchtigkeit teilnehmen lässt. {Der Genitiv dieser Form [*Deús*] lautet *Deós*, welcher in etwa parallel zu *Diós* [Genitiv Sing. von *Zeús*] ist.} Es heißt von ihm, dass er im Himmel wohne, weil dort der wichtigste Teil der Seele des Kosmos ist,²¹ denn auch unsere Seelen sind Feuer.²²

[Kap. 3: Über Hera]

3. <1> Es ist überliefert, dass seine Gattin und Schwester HERA ist, welche die Luft (*aér*) ist.²³ Sie steht nämlich in unmittelbarer Berührung mit und Verbindung zu ihm, wobei sie von der Erde abgehoben ist und jener [Zeus] zu ihr hinabgestiegen ist;²⁴ und sie sind aus dem Fließen (*rhýsis*) entstanden,²⁵ das sich auf den gleichen Ort richtet, denn die [Ur]substanz erzeugt sowohl das Feuer als auch die Luft, wenn sie in einen feineren Zustand hineinfließt.

<2> Aufgrund dessen wurde in mythischer Form auch gesagt, dass Rhea²⁶ ihre Mutter sei, ihr Vater aber Kronos,²⁷ entweder weil diese Dinge in bestimmten Maßen der Zeit (*chrónos*) entstanden sind,²⁸ oder weil die Trennung [der Urmaterie] in die Elemente durch Mischen (*synkrisis*)²⁹ und Sieden der [Ur]materie vollbracht wird, oder – und das ist am wahrscheinlichsten³⁰ – weil der Äther und die Luft dann entstehen, wenn die Natur aus dem [Ur]feuer heraus zum Erschaffen (*kraínein*)³¹ und Vollenden der Wesen bewegt wird.³²

[Kap. 4: Über Poseidon]

4. Aus diesem Grund sagten die Alten, dass auch POSEIDON³³ ein Sohn von Kronos und Rhea sei, denn auch das Wasser entsteht durch be-

ἐκ τῆς εἰρημένης μεταβολῆς γίνεται. Ποσειδῶν δέ ἐστιν ἡ ἀπεργαστικὴ τοῦ ἐν τῇ γῆ καὶ περὶ τὴν γῆν ὑγροῦ δύναμις, εἴτουν ἀπὸ τῆς πόσεως οὕτω κληθεῖσα καὶ τοῦ διδόναι ταύτην, εἴτε λόγος καθ' ὃν ἰδίει ἡ φύσις {φουσιδίω} ἐστίν, εἴθ' οἰονεὶ πεδοσείων ὠνόμασται κατὰ τὴν παραδειχθησομένην αὐτοῦ ιδιότητα.

55

5. <1> Ἀδελφὸς δὲ αὐτῶν καὶ ὁ Ἄιδης εἶναι λέγεται. οὗτος δέ ἐστιν ὁ παχυμερέστατος καὶ προσγειότατος ἀήρ· ὁμοῦ γὰρ αὐτοῖς γίνεται καὶ αὐτὸς, ἀρξαμένης ρεῖν καὶ κραίνειν τὰ ὄντα κατὰ τοὺς ἐν αὐτῇ λόγους τῆς φύσεως.

60

<2> καλεῖται δὲ Ἄιδης ἢ ὅτι καθ' ἑαυτὸν ἀόρατός ἐστιν, ὅθεν καὶ διαιροῦντες Αἴδην αὐτὸν ὀνομάζουσιν, ἢ κατ' ἀντίφρασιν ὡσάν ὁ ἀνδάνων ἡμῖν· εἰς τοῦτον γὰρ χωρεῖν ἡμῖν κατὰ τὸν θάνατον αἱ ψυχαὶ δοκοῦσιν, ἥκιστα ἀνδάνοντος ἡμῖν τοῦ θανάτου. καὶ Πλούτων δὲ ἐκλήθη διὰ τὸ πάντων φθαρτῶν ὄντων μηδὲν εἶναι ὃ μὴ τελευταῖ· οὐκ εἰς αὐτὸν κατατάττεται καὶ αὐτοῦ κτῆμα γίνεται.

65

6. <1> Τῆς δὲ Ἑρέας κατὰ τὴν παραδειγμένην ῥύσιν εἰδοποιουμένης εἰκότως ἤδη καὶ τὴν τῶν ὄμβρων αἰτίαν ἀνατιθέντες αὐτῇ, ὅτι ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ μετὰ βροντῶν καὶ ἀστραπῶν συμβαίνει γίνεσθαι, καὶ ταύτην παρεισήγαγον τυμπάνοις καὶ κυμβάλοις καὶ κεραυλίαις καὶ λαμπαδηφορίαις χαίρουσαν.

70

<2> ἐπεὶ δ' ἄνωθεν οἱ ὄμβροι καταράττουσι, πολλαχοῦ δὲ καὶ ἀπὸ τῶν ὀρῶν ἐπερχόμενοι φαίνονται, {πρῶτον μὲν τὴν Ἰδην ἐπωνόμασαν αὐτῇ, μετέωρον ὄρος καὶ ὃ μακρόθεν ἔστιν ἰδεῖν,} ὀρείαν αὐτὴν προσηγόρευσαν καὶ τὰ γενναιώτατα τῶν ἐν τοῖς ὄρεσι γινομένων ζώων, τοὺς λέοντας, ἡνιοχουμένους ὑπ' αὐτῆς παρεισήγαγον· τάχα δὲ καὶ ἐπεὶ οἱ χειμῶνες ἀγριωπὸν τι ἔχουσι}.

75

80

<3> πυργωτὸν δὲ περίκειται στέφανον, ἥτοι διὰ τὸ καταρχὰς ἐπὶ τῶν ὀρῶν τίθεσθαι τὰς πόλεις ὀχυρότητος ἔνε-

sagte Veränderung. Poseidon ist die das Feuchte schaffende Kraft in der Erde und um die Erde herum,³⁴ sei es, dass diese Kraft von *pósis* (,dem Akt des Trinkens‘) ihren Namen erhielt,³⁵ weil sie das Trinken ermöglicht; sei es, dass sie die Art und Weise (*lógos*) ist, in welcher die Natur schwitzt (*idiei he phýsis*);³⁶ sei es, dass er gleichsam ‚Erderschütterer‘ (*pedoseíon*)³⁷ genannt worden ist, bezugnehmend auf einen seiner Wesenszüge, der [später] dargelegt werden wird.

[Kap. 5: Über Hades]

5. <1> Es heißt, dass auch HADES³⁸ (*Háfi]des*) deren [des Zeus, der Hera und des Poseidon] Bruder sei.³⁹ Dieser ist die Luft, welche die dicksten Teilchen hat und der Erde am nächsten ist.⁴⁰ Auch er entsteht gleichzeitig mit ihnen, wenn die Natur (*phýsis*) anfängt, zu fließen und die Wesen zu erschaffen entsprechend den in ihr herrschenden Regeln (*lógoi*).

<2> Er heißt Hades, entweder weil er an und für sich unsichtbar (*aóratos*) ist, weswegen man ihn *Áides* – mit Dihärese – nennt,⁴¹ oder – mittels einer Antiphrase – so als ob er ‚Derjenige, der uns ergötzt‘ (*handánon*) [wäre].⁴² Zu diesem [Gott] nämlich scheinen unsere Seelen im Tod zu gehen, weil uns der Tod am wenigsten ergötzt (*handántonos*). Er wurde auch *Plúton* (,Reicher‘) genannt, weil es nichts gibt – da alle Wesen sterblich sind –, was am Ende nicht zu ihm abgeordnet und [damit] sein Eigentum wird.⁴³

[Kap. 6: Über Rhea]

6. <1> Da RHEA entsprechend dem demonstrierten Fließen (*rhýsis*) gestalterisch tätig ist⁴⁴ und da man ihr mit Fug und Recht auch die Ursache der Wolkenbrüche beilegt, hat man, weil diese meistens zusammen mit Donnern und Blitzen zu entstehen pflegen, sie auch als jemand dargestellt, der sich über Pauken, Zimbeln, Hörnerklänge und Fackelzüge freut.⁴⁵

<2> Da die Regengüsse von oben herabstürzen, oft aber auch von den Bergen (*óre*) herzukommen scheinen, {zunächst benannte man sie nach dem Ida,⁴⁶ einem hohen Berg, der von fern zu sehen ist,} nannte man sie ‚Berggöttin‘ (*óreia*) und man stellte die edelsten von den Tieren, die in den Bergen geboren werden, die Löwen, wie sie von ihr mit Zügeln gelenkt werden, dar. {Vielleicht auch, weil die Winter(stürme) etwas Wildes an sich haben.}

<3> Sie trägt einen mit Türmen geschmückten Kranz, entweder weil ursprünglich die Städte aus Sicherheitsgründen auf Berge gesetzt

κεν, ἢ ἐπεὶ ἀρχηγός ἐστι τῆς πρώτης καὶ ἀρχετύπου πό- 85
 λεως, τοῦ κόσμου. κωδίαν δ' ἀνατιθέασιν αὐτῇ παριστάν-
 τες ὅτι αἰτία τῆς ζωογονίας αὕτη ἐγένετο. κατὰ τοῦτο δὲ
 καὶ ἄλλους τινὰς τύπους περὶ τὸ στήθος αὐτῆς περιτιθέ-
 ασιν, ὡς τῆς τῶν ὄντων ποικιλίας καὶ παντὸς χρήματος δι'
 αὐτῆς γεγονότος. 90

<4> ἔοικε δ' αὕτη καὶ ἡ παρὰ Σύροις Ἀταργάτις εἶναι,
 ἣν καὶ διὰ τοῦ περιστερᾶς καὶ ἰχθύος ἀπέχεσθαι τιμῶσι,
 σημαίνοντες ὅτι τὰ μάλιστα δηλοῦντα τὴν τῆς οὐσίας
 <δι>αίρεσιν ἀῆρ καὶ ὕδωρ. Φρυγία δ' ἰδίως εἴρηται διὰ
 τὸ θρησκεύεσθαι παρὰ τοῖς Φρυξίν ἐξόχως, παρ' οἷς καὶ ἡ
 τῶν γάλλων ἐπεπόλασε παρεδρία τάχα τι τοιοῦτον ἐμφαί- 95
 νουσα, ὁποῖον καὶ παρὰ τοῖς Ἑλλησι περὶ τῆς τοῦ Οὐρα-
 νοῦ ἐκτομῆς μεμύθευται.

<5> Πρῶτον μὲν γὰρ ὁ Κρόνος λέγεται καταπίνειν τὰ ἐκ
 τῆς Ἑρέας αὐτῷ γινόμενα τέκνα· εἴληπται μὲν οὖν οὕτω
 πάνυ εἰκότως, ἐπειδὴ ὅσα ἂν γίνηται κατὰ τὸν εἰρημένον 100
 τῆς κινήσεως λόγον πάλιν κατὰ τὸν αὐτὸν ἐν περιόδῳ
 ἀφανίζεται· καὶ ὁ χρόνος δὲ τοιοῦτόν τί ἐστι· δαπανᾶται
 γὰρ ὑπ' αὐτοῦ τὰ γινόμενα ἐν αὐτῷ. εἶτα τὴν Ἑραν φασὶν
 γεννωμένου αὐτῇ τοῦ Διὸς λίθον ἀντ' αὐτοῦ προσενεγκεῖν
 ἐσπαργανωμένον τῷ Κρόνῳ, τοῦτον εἰποῦσαν τετοκέσαι· 105
 κάκεινον μὲν καταποθῆναι ὑπ' αὐτοῦ, τὸν δὲ Δία λάθρα
 τραφέντα βασιλεῦσαι τοῦ κόσμου.

<6> ἐνταῦθ' οὖν ἄλλως εἴληπται ἡ κατάποσις· συν-
 τέτακται γὰρ ὁ μῦθος περὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, ἐν ᾧ
 τότε ἀνετράφη ἡ διοικοῦσα αὐτὸν φύσις καὶ ἐπεκράτησεν, 110
 ὅτε εἰς τὸ μεσαίτατον αὐτοῦ ὁ λίθος οὗτος, ὃν καλοῦμεν
 γῆν, οἶονεὶ καταποθεῖς ἐγκατεστηρίχθη. οὐ γὰρ ἂν ἄλλως
 συνέστη τὰ ὄντα, εἰ μὴ ὡς ἐπὶ θεμελίου ταύτης ἠρείσθη,
 γινομένων καὶ τροφομένων ἐντεῦθεν πάντων.

7. <1> Τελευταῖον δὲ ὁ μὲν Κρόνος ἱστορεῖται συνεχῶς 115
 κατιόντα ἐπὶ τῷ μίγνυσθαι τῇ Γῇ τὸν Οὐρανὸν ἐκτεμεῖν
 καὶ παῦσαι τῆς ὕβρεως, ὁ δὲ Ζεὺς ἐκβαλὼν αὐτὸν τῆς
 βασιλείας καταταρταρῶσαι.

wurden, oder weil sie die Führerin der ersten und archetypischen Stadt ist, [nämlich] des Kosmos.⁴⁷ Man legt ihr eine Mohnblume (*kodia*) bei,⁴⁸ weil diese [Göttin] die Ursache der Entstehung des Lebens war. Nach diesem Prinzip bildet man auch einige andere Symbole (*týpoi*) an ihrer Brust ab, weil die Vielfalt des Seienden und jedes Ding durch sie entstanden sei.

<4> Diese [Göttin] scheint auch *Atargátis*, die Göttin der Syrer, zu sein,⁴⁹ welche sie dadurch ehren, dass sie Taube und Fisch nicht anrühren,⁵⁰ um damit kenntlich zu machen, dass die Dinge, die am besten die Trennung der [Ur]substanz verdeutlichen, Luft und Wasser sind. ‚Phrygisch‘ (*phrygia*) ist sie speziell genannt, weil sie besonders bei den Phrygern verehrt wird, bei denen auch das Priesteramt der *Gálloi* aufgetaucht ist, welches vermutlich etwas Ähnliches andeutet, wie der Mythos der Kastration des Uranos bei den Griechen.⁵¹

<5> Es heißt nämlich, dass Kronos zunächst die Kinder aß, die er von Rhea hatte.⁵² {Sehr zu Recht hat man es so angenommen,} denn alles, was nach der zuvor erwähnten Bewegungsweise entsteht, verschwindet auf die gleiche Art und Weise zyklisch wieder, und die Zeit (*chrónos*) ist solcherart: Die Dinge nämlich, die in ihr entstehen, werden von ihr verzehrt.⁵³ Später – so heißt es – habe Rhea, als Zeus ihr geboren wurde, an seiner Stelle einen in Windeln gewickelten Stein zu Kronos gebracht und gesagt, sie habe diesen geboren. Der Stein sei von jenem verschlungen worden und Zeus, heimlich großgezogen, König über den Kosmos geworden.⁵⁴

<6> Das Verschlingen ist nun in diesem Fall anders [d.h. allegorisch] gedeutet: Der Mythos handelt nämlich von der Entstehung des Kosmos, in welchem damals die über ihn waltende Kraft [d.h. Zeus] aufgezogen wurde und die Herrschaft gewann, als dieser Stein, den wir Erde nennen, genau in seiner Mitte fest verankert wurde, so als ob er verschlungen worden wäre. Denn anders wäre das Seiende nicht entstanden, wenn es nicht sozusagen auf diesem Fundament⁵⁵ aufgerichtet worden wäre, weil alle Wesen hier [auf der Erde] geboren und genährt werden.

[Kap. 7: Über Kronos]

7. <1> Die Geschichte erzählt schließlich, dass Kronos den Uranos kastrierte,⁵⁶ als er andauernd hinunterstieg, um sich mit *Gê* [‚der Erdgöttin‘] geschlechtlich zu vereinigen, und seinen Übergriffen ein Ende setzte; dass aber Zeus, nachdem er ihn von der Königsherrschaft entmachtet hatte, ihn in den Tartaros warf.⁵⁷

<2> διὰ γούν τούτων αίνιττονται ὅτι ἡ τῆς τῶν ὄλων
γενέσεως τάξις, ἦν ἔφαμεν ἀπὸ τοῦ κραίνειν Κρόνον εἰρή- 120
σθαι, τὴν γινομένην τέως πολλὴν ρύσιν τοῦ περιέχοντος
ἐπὶ τὴν γῆν ἔστειλε, λεπτοτέρας ποιήσασα τὰς ἀναθυμι-
άσεις. ἡ δὲ τοῦ κόσμου φύσις ἐπισχύσασα, ἦν δὴ Δία ἐλέ-
γομεν καλεῖσθαι, τὸ λίαν φερόμενον τῆς μεταβολῆς ἐπ-
έσχε καὶ ἐπέδησε μακροτέραν διεξαγωγὴν δούς αὐτῷ τῷ 125
κόσμῳ. {πάνυ δ' εἰκότως καὶ ἀγκυλομήτην καλοῦσι τὸν
Κρόνον, ἀγκύλων ὄντων καὶ δυσπαρακολουθήτων ἃ μητι-
άσεται τοσοῦτους ἀριθμοὺς ἐξελίττων.}

8. {Κατ' ἄλλον δὲ λόγον τὸν Ὀκεανὸν ἔφασαν ἀρχέγονον
εἶναι πάντων – οὐ γὰρ μία μυθολογία περὶ τοῦτον ἐγένετο 130
τὸν τόπον –, τούτου δ' εἶναι γυναικὰ Τηθύν. ἔστι δ' Ὀκε-
ανὸς μὲν ὁ ὠκέως νεόμενος λόγος καὶ ἐφεξῆς μεταβάλλων,
Τηθύς δὲ ἡ {ἐπὶ} τῶν ποιότητων ἐπιμονή. ἐκ γὰρ τῆς τού-
των συγκράσεως ἢ μίξεως ὑφίσταται τὰ ὄντα· οὐδὲν δ' ἂν
ἦν, εἰ θάτερον ἄμικτον ἐπεκράτει.} 135

9. <1> Μετὰ δὲ ταῦτα ἄλλως ὁ Ζεὺς πατὴρ λέγεται θεῶν
καὶ ἀνθρώπων εἶναι διὰ τὸ τὴν τοῦ κόσμου φύσιν αἰτίαν
γεγονέναι τῆς τούτων ὑποστάσεως, ὡς οἱ πατέρες γεννῶσι
τὰ τέκνα. νεφεληγερέτην δ' αὐτὸν καὶ ἐρίγδουπον καλοῦ-
σι καὶ τὸν κεραυνὸν αὐτῷ καὶ τὴν αἰγίδα ἀνατιθέασι τῷ 140
ἄνω ὑπὲρ ἡμᾶς τὰ νέφη καὶ τὰς βροντὰς συνίστασθαι καὶ
τοὺς κεραυνοὺς ἐκείθεν καὶ τὰς καταιγίδας κατασκήπ-
τειν, [ἄλλως] τῷ τὸν οὐρανὸν λελογχότι θεῷ παντὸς τοῦ
ὑπὲρ τὴν γῆν τόπου ἀπονεμομένου. καὶ διὰ μὲν τὰς αἰγί-
δας[, αἱ δὴ ἀπὸ τοῦ αἰσσειν τὸ ὄνομα ἔσχον,] αἰγίοχος 145
ἐκλήθη, δι' ἄλλας δὲ ὁμοειδεῖς καὶ εὐεπιγνώστους αἰτίας
ὑέτιος καὶ ἐπικάρπιος καὶ καταιβάτης καὶ ἀστραπαῖος
καὶ ἄλλως πολλαχῶς κατὰ διαφόρους ἐπινοίας.

<2> Durch diese Episoden will man darauf anspielen, dass das Ordnungsprinzip (*táxis*) der Entstehung aller Dinge, welches – wie wir sagten⁵⁸ – von dem [Wort] ‚vollenden‘ (*kraínein*) ‚Kronos‘ genannt wurde, das bis dahin entstehende reichliche Fließen der Atmosphäre zur Erde hin dadurch richtete, dass es die Ausdünstungen feiner machte.⁵⁹ Die Natur des Kosmos aber, von der wir sagten, dass sie ‚Zeus‘ (*Día*) heißt, wurde stärker, hielt das, was sich von dem Veränderungsprozess zu schnell bewegte, an, fesselte es und verlieh [damit] dem Kosmos selbst eine längere Existenz. {Wohl zu Recht nennt man Kronos auch ‚[den Gott] mit dem krummen Geist‘ (*ankulométes*),⁶⁰ weil die Dinge, die er in seinem Geist ersinnt (*mietiásetai*), krumm (*ánkula*) und schwer nachvollziehbar sind auf Grund der schieren Größe der Zahlen (*arithmoi*), die er [im Kosmos] entfaltet.}

[Kap. 8: Über Okeanos]

8.⁶¹ {Nach einer anderen Erzählung (*lógos*) sagte man hingegen, dass OKEANOS der ursprüngliche Schöpfer aller Dinge sei⁶² – es gab nämlich nicht nur einen Mythos über diesen Punkt⁶³ – und dass seine Frau Tethys (*tethýs*) sei. Es ist aber Okeanos die [Ur]vernunft (*lógos*), die schnell schwimmt (*okéos neómenos*)⁶⁴ und sich andauernd verändert; Tethys dagegen [ist] die Beständigkeit der Eigenschaften. Aus der Verschmelzung und Mischung dieser beiden entstehen nämlich die Dinge, und nichts würde existieren, wenn das Eine oder das Andere ungemischt dominieren würde.}

[Kap. 9: Mehr über Zeus]

9.⁶⁵ <1> Weiterhin heißt ZEUS – gemäß einer anderen Deutungsweise – ‚Vater der Götter und der Menschen‘,⁶⁶ weil die Natur des Kosmos⁶⁷ Ursache der Existenz dieser Wesen ist, so wie ein Vater seine Kinder zeugt.⁶⁸ Man nennt ihn ‚Wolkensammler‘ und ‚hoch tosend‘ und weist ihm den Blitz und die Aigis (*aigís*) zu, weil hoch über uns die Wolken und der Donner sich zusammenballen und von dort Blitze und Windstöße (*kataigidas*) niederfahren, {oder anders} weil dem Gott, der den Himmel erhalten hat, der ganze Raum über der Erde zugeteilt wurde. Wegen der Windstöße (*aigídai*) {, die wohl von *aíssein* (‚sich auf etwas stürzen‘) ihren Namen bekommen haben,} wurde er ‚Aegis-Halter‘ (*aigíochos*) genannt; aus ähnlichen und leicht nachvollziehbaren Gründen [wurde er] ‚[Gott] des Regens‘, ‚[Gott] der Früchte‘, ‚[Gott] des herabfahrenden Blitzes‘, ‚[Gott] des Blitzlichtes‘ und je nach unterschiedlicher Sichtweise vielerlei mehr [genannt].

<2> καὶ σωτήρα καὶ ἔρκειον καὶ πολιέα καὶ πατρῶον
καὶ ὁμόγιον καὶ ξένιον καὶ κτήσιον καὶ βουλαῖον καὶ 150
τροπαιούχον καὶ ἐλευθέριον αὐτὸν προσαγορεύουσιν,
ἀπεριλήπτων ὅσων ὀνομασιῶν αὐτοῦ τοιούτων οὐσῶν,
ἐπειδὴ διατέτακεν εἰς πᾶσαν δύναμιν καὶ σχέσιν καὶ πάν-
των αἴτιος καὶ ἐπόπτης ἐστίν.

<3> οὕτω δ' ἐρρήθη καὶ τῆς Δίκης πατήρ εἶναι – ὁ γὰρ 155
παραγαγὼν εἰς τὰ πράγματα τὴν κοινωνίαν τῶν ἀνθρώπων
καὶ παραγγείλας αὐτοῖς μὴ ἀδικεῖν ἀλλήλους οὗτός ἐστι
– καὶ τῶν Χαρίτων – ἐντεῦθεν τε γὰρ εἰσιν αἱ τοῦ χαρίζε-
σθαι καὶ εὐεργετεῖν ἀρχαὶ – καὶ τῶν Ὡρῶν, τῶν κατὰ τὰς
τοῦ περιέχοντος μεταβολὰς σωτηρίους τῶν ἐπὶ γῆς γινομέ- 160
νων καὶ τῶν ἄλλων ὀνομασμένων ἀπὸ τῆς φυλακῆς.

<4> παρειαγούσι δ' αὐτὸν τελείου ἀνδρὸς ἡλικίαν
ἔχοντα, ἐπεὶ οὔτε τὸ παρηκμακὸς οὔτε τὸ ἐλλιπὲς ἐμφαί-
νει, κατηρτυκότι δὲ οἰκεῖον, διὰ τοῦτο καὶ τελείων αὐτῷ 165
θυομένων. τὸ δὲ σκῆπτρον τῆς δυναστείας αὐτοῦ σύμβο-
λόν ἐστι, βασιλικὸν φόρημα ὑπάρχον, ἢ τοῦ ἀπτώτως αὐ-
τὸν ἔχειν καὶ ἀσφαλῶς ὡς τοὺς ἐπὶ βᾶκτροις ἐρηραιο-
μένους· τὸ δὲ βέλος, ὃ ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ κατέχει, σαφεστέ-
ρας ἢ κατ' ἐπεξήγησιν ὀνομασίας ἐστί. πολλαχοῦ δὲ καὶ
Νίκην κρατῶν πλάττεται· περίεστι γὰρ πάντων καὶ ἡττᾶν 170
αὐτὸν οὐδὲν δύναται. ἱερὸς δ' ὄρνις αὐτοῦ ἀετὸς λέγεται
εἶναι διὰ τὸ ὀξύτατον τοῦτο τῶν πτηνῶν εἶναι. στέφεται
δ' ἐλαίᾳ διὰ τὸ ἀειθαλὲς καὶ λιπαρὸν καὶ πολύχρηστον ἢ
διὰ τὴν ἐμφέρειαν τῆς πρὸς τὸν οὐρανὸν γλαυκότητος.

<5> λέγεται δ' ὑπὸ τινων καὶ ἀλάστωρ καὶ παλαμναῖος 175
τῷ τοὺς ἀλάστορας καὶ παλαμναίους κολάζειν, τῶν μὲν
ὀνομασμένων ἀπὸ τοῦ τοιαῦτα ἀμαρτάνειν, ἐφ' οἷς ἔστιν
ἀλασθήσαι καὶ στενάξαι, τῶν δὲ ἀπὸ τοῦ ταῖς παλάμαις
μιάσματα ἀνέκθυτα ἀποτελεῖν.

10. <1> Κατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ αἱ λεγόμεναι Ἐριννύες 180
γεγόνασιν, ἐρευνητρίαι τῶν ἀμαρτανόντων οὐσαι, Μέγαι-

<2> Man nennt ihn auch ‚Erretter‘, ‚Schutzgott des Hauses‘, ‚Stadtbeschützer‘, ‚Gott der Väter‘, ‚Beschützer der Blutsverwandtschaft‘, ‚Beschützer der Gäste‘, ‚Beschützer des Besitzes‘, ‚Beschützer der Ratsversammlung‘, ‚Trophäenhalter‘ und ‚Befreier‘.⁶⁹ Solche Bezeichnungen von ihm sind unzählig,⁷⁰ weil er in jede Macht und jeden Zustand eingegangen und Ursache und Aufseher von Allem ist.⁷¹

<3> So hieß es, dass er auch Vater der *Dike* (‚Gerechtigkeitsgöttin‘) sei⁷² – denn derjenige, der die Gemeinschaft der Menschen zu ihren Handlungen hinführt und ihnen befiehlt, einander kein Unrecht zu tun, ist dieser Gott –; [Vater] der Grazien⁷³ – denn von dort kommen die Prinzipien des Wohlwollens und Wohltuns –; und [Vater] der *Hórai* (‚Göttinnen der Jahreszeiten‘),⁷⁴ welche verantwortlich für die Veränderungen der Atmosphäre sind, welche die Dinge auf Erden und auch die anderen Dinge schützen und nach der Schutzfähigkeit (*phylaké*) benannt wurden.

<4> Man stellt ihn in voller Manneskraft (*téleios*) dar, denn er zeigt kaum, dass er aus dem Mannesalter gekommen sei oder [noch] vor diesem Alter stehe, sondern er ähnelt einem vollständig ausgewachsenen Mann, weshalb ihm auch ausgewachsene (*téleia*) Tiere geopfert werden.⁷⁵ Das Zepter ist Symbol seiner Macht als Herrscher, weil es ein Attribut ist, das Könige tragen, oder [ein Zeichen] für einen festen und sicheren Status, wie der von denjenigen, die sich auf Stöcke stützen. Das Geschoss, das er in der rechten Hand hält,⁷⁶ trägt einen Namen, der klarer ist, als dass er einer zusätzlichen Erklärung bedürfte. Oft wird er auch abgebildet, wie er eine *Nike* (‚Siegsgöttin‘) hält.⁷⁷ Er ist nämlich mächtiger als alle Dinge und nichts kann ihn besiegen. Es heißt, dass sein heiliger Vogel der Adler sei, weil dieser der schnellste [bzw. scharfäugigste] unter den Vögeln ist.⁷⁸ Gekrönt ist er mit Olivenzweigen, weil dieser Baum immer blüht, üppig und sehr nützlich ist, oder auf Grund der Ähnlichkeit mit der bläulichen Farbe des Himmels.

<5> Von manchen wird er auch ‚Rächer‘ (*alástor*)⁷⁹ oder ‚Vergelter‘ (*palamnaíos*) genannt,⁸⁰ weil er die Bösewichte (*alástores*) und die Mörder (*palamnaíoi*) bestraft. Die ersten wurden so genannt, weil es solche Verfehlungen gibt, über die man sich ängstigen (*alastêsai*) und stöhnen soll; die anderen, weil sie mit den Händen (*palámai*) Verunreinigungen produzieren, die nicht mehr zu sühnen sind.

[Kap. 10: Über die Erinyen]

10. <1> Nach dieser Auffassungsweise (*lógos*) sind auch die so genannten Erinyen (*erinnýes*: ‚Rachegöttinnen‘)⁸¹ entstanden, Göttinnen,

ρα καὶ Τισιφώνη καὶ Ἀληκτώ, ὡσπερὶ μεγάροντος τοῖς
 τοιούτοις τοῦ θεοῦ καὶ τιννυμένου τοὺς γινομένους ὑπ'
 αὐτῶν φόνους καὶ ἀλήκτως καὶ ἀπαύστως τοῦτο ποι-
 οῦντος. Σεμναὶ δ' ὄντως αὐταὶ αἱ θεαὶ καὶ Εὐμενίδες εἰσί·
 185
 κατὰ γὰρ τὴν εἰς τοὺς ἀνθρώπους εὐμένειαν τῆς φύσεως
 διατέτακται καὶ τὸ τὴν πονηρίαν κολάζεσθαι.

<2> φρικώδεις δὲ τὰς ὄψεις ἔχουσι, πυρὶ καὶ μάστιξι
 τοὺς ἀσεβεῖς διώκουσαι καὶ ὀφιοπλόκαμοι λεγόμεναι, τῷ
 τοιαύτην τοῖς κακοῖς φαντασίαν ποιεῖν, ἃς ἂν ἀποτίνωσι
 190
 ποινὰς ἀντὶ τῶν πλημμελημάτων. ἐν Ἄιδου δὲ οἰκεῖν
 λέγονται διὰ τὸ ἐν ἀσαφεὶ κεῖσθαι τὰς τούτων αἰκίας καὶ
 ἀπροόρατον ἐφίστασθαι τὴν τίσιν τοῖς ἀξίοις.

11. Ἀκολουθῶς δὲ τούτοις λέγεται καὶ ὅτι
 πάντ' ἐφορᾷ Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντ' ἐπακούει.
 195
 πῶς γὰρ οἷόν τέ ἐστι τὴν διὰ πάντων διήκουσαν δύναμιν
 λανθάνειν τι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων; προσαγορεύ-
 οῦσι δὲ καὶ μείλιχον τὸν Δία, εὐμείλικτον ὄντα τοῖς ἐξ
 ἀδικίας μετατιθεμένοις, οὐ δέοντος ἀδιαλλάκτως ἔχειν
 200
 πρὸς αὐτούς· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἱκεσίου Διὸς εἰσι βωμοὶ
 (12.) καὶ τὰς Λιτὰς ὁ ποιητὴς ἔφη τοῦ Διὸς εἶναι θυγατέ-
 ρας, χωλὰς μὲν οὔσας διὰ τὸ πίπτειν τοὺς γονυπετοῦντας,
 ῥυσὰς δὲ ἐπὶ παραστάσει τῆς ἀσθενείας τῶν ἱκετευόντων,
 παραβλῶπας δὲ τῷ παριδόντας τινὰς τινα ὕστερον ἀνάγκη
 205
 κὴν ἴσχειν λιτανείας.

13. <1> Ὁ Ζεὺς δὲ ἐστὶ καὶ ἡ Μοῖρα διὰ τὸ μὴ ὀρωμένη
 διανέμησις εἶναι τῶν ἐπιβαλλόντων ἐκάστω, ἐντεῦθεν
 ἤδη τῶν ἄλλων μερίδων μοιρῶν ὀνομασμένων. Αἴσα δὲ
 ἐστὶν ἡ ἄιστος καὶ ἄγνωστος αἰτία τῶν γινομένων – ἐμ-
 φαίνεται δὲ νῦν ἡ τῶν κατὰ μέρος ἀδηλότης – ἢ, ὡς οἱ
 210

welche die Verbrecher aufspüren: *Mégaira*, *Tisiphóne* und *Alektó*: da der Gott solchen Menschen gleichsam feindlich gesinnt (*megairontos* [*Mégaira*]) ist, die Bluttaten, welche durch sie geschehen, bestraft (*tinnyménou* [*Tisiphóne*]) und dies ohne Unterlass (*aléktos* [*Alektó*]) und pausenlos tut. Wahrhaftig sind diese Göttinnen ehrwürdig und *Eumeniden* („die Wohlgesinnten“):⁸² Dies wurde so verfügt auf Grund des Wohlwollens der Natur gegenüber den Menschen und der Tatsache, dass die Bosheit bestraft wird.

<2> Sie haben ein Schaudern einflößendes Aussehen,⁸³ sie verfolgen die Frevler mit Feuer und Peitschen und heißen „[Göttinnen] mit Schlangenhaaren“,⁸⁴ weil sie in den Bösen eine solche Vision erregen, welcher Art auch die Strafen sind, die sie für ihre Missetaten büßen sollen. Es heißt, dass sie im Hades [d.h. in der Unterwelt] wohnen, weil die Delikte dieser Individuen im Verborgenen liegen und die Vergeltung für die, die sie verdienen, unerwartet kommt.

[Kap. 11-12: Über Zeus und die *Litai*]

11. Es folgt aus diesen Dingen, dass es heißt:

„Alles sieht das Auge des Zeus und alles auch hört es.“⁸⁵

Denn wie ist es möglich, dass der Kraft, die sich durch alle Dinge hindurch erstreckt,⁸⁶ etwas von dem, was sich im Kosmos ereignet, entgeht? Man nennt Zeus auch ‚sanft‘ (*meilichos*),⁸⁷ weil er für die, die nach dem Unrecht Reue zeigen, leicht zu besänftigen (*eumeiliktos*) ist, denn es ist nicht billig, sich ihnen gegenüber unversöhnlich zu verhalten. Deswegen gibt es auch Altäre zu Ehren des Zeus *hikésios* („Beschützer der Schutzflehenden“)⁸⁸ (12.) und der Dichter sagte, dass die *Litai* („Göttinnen der Fürbitte“) Töchter des Zeus seien,⁸⁹ dass sie hinken,⁹⁰ weil die, die [flehend] auf die Knie fallen, [zu Boden] fallen; dass sie runzelig sind als Zeichen der Schwäche der Schutzflehenden; dass sie zur Seite schauen, weil einige, welche an irgendeinem [Flehenden] vorbeigeschaut hatten, später [selbst] Bitten aussprechen mussten.⁹¹

[Kap. 13: Über die Schicksalsgöttinnen]

13. <1> Zeus ist auch die *Moíra* („Schicksalsgöttin“),⁹² weil sie die nicht sichtbare (*mè horoméne*)⁹³ Verteilung⁹⁴ der Dinge ist, die jedem einzelnen geschehen; wohl deswegen sind die anderen Teile (*merides*) *moírai* genannt worden.⁹⁵ Er ist auch *aísa*, die unerkennbare (*áistos*)⁹⁶ und unbekannte Ursache der Ereignisse – hier wird die Unklarheit der Dinge angedeutet, die sich im Einzelnen (*katà méros*) ereignen –,

πρεσβύτεροι, ἢ αἰεὶ οὔσα. Εἰμαρμένη δέ ἐστι καθ' ἣν μέμαρπται καὶ συνείληπται πάντα ἐν τάξει καὶ στοίχῳ μὴ ἔχοντι πέρας τὰ γινόμενα [σύλληψιν ἢ εἰ συλλαβὴ περιέχει καθάπερ καὶ ἐν τῷ εἰρμῷ]. Ἀνάγκη δέ ἐστιν ἣν ἄξαι καὶ ἧς περιγενέσθαι οὐκ ἔστιν ἢ ἐφ' ἣν πᾶν ὃ ἂν γένηται τὴν ἀναγωγὴν λαμβάνει. 215

<2> κατ' ἄλλον δὲ τρόπον τρεῖς Μοῖραι παρεισάγονται κατὰ τὸ τρισσὸν τῶν χρόνων· καὶ Κλωθῶ μὲν ὠνόμασται μία αὐτῶν ἀπὸ τοῦ κλώσει ἐρίων εἰκέναι τὰ γινόμενα ἄλλων ἄλλοις ἐπιπιπτόντων, καθὸ καὶ νήθουσαν αὐτὴν πρεσβυτάτην διατυποῦσι· Λάχεσις δ' ἄλλη ἀπὸ τοῦ τῆ κατὰ τοὺς κλήρους λήξει τὰ ἀποδιδόμενα ἐκάστῳ προσεοικέναι· Ἄτροπος δὲ ἢ τρίτη διὰ τὸ ἀτρέπτως ἔχειν τὰ κατ' αὐτὴν διατεταγμένα· ἢ δ' αὐτὴ δύναμις οἰκειῶς ἂν δόξαι τῶν τριῶν προσηγοριῶν τυγχάνειν. 220
225

<3> αὕτη δέ ἐστι καὶ Ἀδράστεια, ἣτοι παρὰ τὸ ἀνέκφευκτος καὶ ἀναπόδραστος εἶναι ὠνομασμένη ἢ παρὰ τὸ αἰεὶ δρᾶν τὰ καθ' αὐτὴν, ὡσάν ἀειδράστεια οὔσα, ἢ τοῦ στερητικοῦ μορίου πλήθος νῦν ἀποδηλοῦντος ὡς ἐν τῇ „ἀξύλω ὕλη“· πολυδράστεια γάρ ἐστι. 230

<4> Νέμεσις δὲ ἀπὸ τῆς νεμήσεως προσηγόρευται – διαιρεῖ γὰρ τὸ ἐπιβάλλον ἐκάστῳ –, Τύχη δὲ ἀπὸ τοῦ τεύχειν ἡμῖν τὰς περιστάσεις καὶ τῶν συμπιπτόντων τοῖς ἀνθρώποις δημιουργὸς εἶναι, Ὅπις δὲ ἀπὸ τοῦ λανθάνουσα καὶ ὡσπερ παρακολουθοῦσα ὄπισθεν καὶ παρατηροῦσα τὰ πραττόμενα ὑφ' ἡμῶν κολάζειν τὰ κολάσεως ἄξια. 235

14. <1> Λέγεται δ' ἐκ Μνημοσύνης γεννησαὶ τὰς Μούσας ὁ Ζεὺς, ἐπειδὴ καὶ τῶν κατὰ παιδείαν μαθημάτων αὐτὸς εἰσηγητὴς ἐγένετο, ἃ διὰ μελέτης καὶ κατοχῆς ἀναλαμβάνεσθαι πέφυκε ὡς ἀναγκαιότατα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὄντα· καλοῦνται δὲ Μοῦσαι ἀπὸ τῆς μώσεως, τουτέστι ζητήσεως, καθὸ εἴρηται 240

oder, wie die Älteren meinten, *aísa* ist die Ursache, die ewig währt (*aei oúsa*).⁹⁷ Er [Zeus] ist die *heimarméne* (,die Macht des Fatum‘), durch die alles, was geschieht, ergriffen (*mémarrptai*)⁹⁸ und versammelt wird in einer Ordnung und endlosen Reihe. {Die Silbe *ei* [im Wort *heimarméne*] steht für das Ergreifen, wie auch im [Wort] *heirmós* (,Verbindung‘).⁹⁹} Er [Zeus] ist die *anánke* (,Notwendigkeit(sbindung)‘), welche zu führen (*áxai*)¹⁰⁰ oder zu überwinden unmöglich ist, oder auf welche hin alles, was geschieht, seinen Rückbezug (*anagogé*) nimmt.¹⁰¹

<2> Nach einer anderen Deutung werden drei *Moírai* (,Schicksalsgöttinnen‘) eingeführt¹⁰² entsprechend der dreifachen Dimension der Zeit. Eine von ihnen wurde *Klothó* genannt, da die Geschehnisse dem Spinnen (*klósis*)¹⁰³ der Wollfäden ähnlich sind, weil diese eines mit dem anderen verwoben sind. Dementsprechend bildet man sie als eine sehr alte Frau, die spinnt, ab. Die andere nennt man *Láchesis*, weil die Dinge, die jedem zugeteilt worden sind, dem Ziehen der Lose (*léxeis*) ähnlich sehen.¹⁰⁴ *Átropos* heißt die dritte, weil die von ihr bestimmten Verfügungen unabänderlich (*atréptos*) sind.¹⁰⁵ Die gleiche Kraft (*dýnamis*) scheint adäquat diese drei Bezeichnungen zu tragen.

<3> Diese [Kraft] ist auch *Adrásteia*, sei es, dass sie so genannt wurde, weil sie unentfliehbar und unentrinnbar (*anapódrastos*) ist,¹⁰⁶ oder weil sie die Dinge, die in ihren Bereich fallen, immer vollbringt (*aei drân*), so als ob sie fortwährend tätig (*aei drásteia*) wäre; oder weil die privative Vorsilbe [*a-*] in diesem Fall eine Menge bezeichnet,¹⁰⁷ wie im Ausdruck *áxylos hýle* (,ein holzreicher Wald‘); sie ist nämlich besonders aktiv (*polydrásteia*).

<4> Sie wird *Némēsis* von dem Zuteilen (*némēsis*)¹⁰⁸ genannt – sie verteilt nämlich, was jedem zukommt; *Týche* (,Zufall‘) aber auf Grund der Tatsache, dass sie für uns die Umstände bereitet und Urheberin der Dinge ist, die den Menschen widerfahren;¹⁰⁹ und *Ópis* (,Strafe‘) deswegen, weil sie, indem sie verborgen bleibt und gleichsam von hinten (*óπισθεν*)¹¹⁰ unsere Taten verfolgt und beobachtet, jene bestraft, welche Strafe verdienen.

[Kap. 14: Über die Musen]

14. <1> Es heißt, dass Zeus die Musen mit *Mnemosýne* (,Erinnerungsgöttin‘) gezeugt hat,¹¹¹ weil er auch die Erziehungsdisziplinen einföhrte, welche gemäß ihrer Natur durch Übung und Verinnerlichung erlernt werden, weil sie absolut notwendige Elemente für das gute Leben sind. ‚Musen‘ werden sie genannt von *mósis*, d.h. ‚Erforschung‘,¹¹² so wie gesagt worden ist:

ὦ πονηρέ, μὴ τὰ μαλακὰ μῶσο, μὴ τὰ σκλήρ' ἔχης.

<2> ἑννέα δ' εἰσὶ διὰ τὸ τετραγώνους, ὡς φησί τις, καὶ
περιττοὺς τοὺς προσέχοντας αὐταῖς ἀποτελεῖν· τοιοῦτος 245
γάρ ἐστιν ὁ τῶν ἑννέα ἀριθμὸς, συνιστάμενος κατὰ τὸ ἐφ'
ἑαυτὸν γενέσθαι τὸν πρῶτον ἀπὸ τῆς μονάδος τελειότητός
τινος μετέχειν δοκοῦντα ἀριθμόν.

<3> λέγονται δὲ παρά τισι καὶ δύο μόναι εἶναι, παρ'
οἷς δὲ τρεῖς, παρ' οἷς δὲ τέτταρες, παρ' οἷς δὲ ἑπτὰ· τρεῖς 250
μὲν διὰ τὴν προειρημένην τῆς τριάδος τελειότητα ἢ καὶ
διὰ τὸ τρία γένη σκεμμάτων εἶναι, δι' ὧν ὁ κατὰ φιλο-
σοφίαν λόγος συμπληροῦται· δύο δὲ ἀπὸ τοῦ θεωρεῖν τε
καὶ πράττειν τὰ δέοντα ἐπιβάλλειν ἡμῖν καὶ ἐν δυσὶ τού-
τοις συνίστασθαι τὸ πεπαιδεῦσθαι· τέτταρες δὲ καὶ ἑπτὰ 255
τάχα διὰ τὸ τὰ παλαιὰ τῶν μουσικῶν ὄργανα τοσοῦτους
φθόγγους ἐσχηκέναι.

<4> θήλειαι δὲ παρήχθησαν [τῷ καὶ τὰς ἀρετὰς καὶ
τὴν παιδείαν θηλυκὰ ὀνόματα ἐκ τύχης ἔχειν] πρὸς σύμ- 260
βολον τοῦ <ἔξ> ἔνδομενείας καὶ ἐδραιότητος τὴν πολυ-
μάθειαν περιγίνεσθαι.

<5> σύνεισι δὲ καὶ συγχορεύουσιν ἀλλήλαις πρὸς
παράστασιν τοῦ τὰς ἀρετὰς ἀχωρίστους αὐτῶν καὶ ἀδια-
ζεύκτους εἶναι. περὶ δὲ τοὺς τῶν θεῶν ὕμνους καὶ τὴν θε- 265
ραπείαν κατασχολοῦνται μάλιστα, ἐπειδὴ στοιχεῖον παι-
δείας ἐστὶ τὸ ἀφορᾶν πρὸς τὸ θεῖον καὶ τοῦθ' ὑπόδειγμα
τοῦ βίου ποιησαμένους ἀνὰ στόμα ἔχειν δεῖ.

<6> ἄλλως δὲ Κλειῶ μὲν μία τῶν Μουσῶν ἐστὶν ἀπὸ
τοῦ κλέους τυγχάνειν τοὺς πεπαιδευμένους καὶ αὐτούς τε 270
καὶ ἑτέρους κλείζειν, Εὐτέρπη δὲ ἀπὸ τοῦ τὰς ὁμιλίας
αὐτῶν ἐπιτερπεῖς καὶ ἀγωγούς εἶναι, Θάλεια δὲ ἦτοι διὰ
τὸ θάλλειν αὐτῶν τὸν βίον ἢ διὰ τὸ ἔχειν αὐτούς καὶ τὴν
συμποτικὴν ἀρετὴν ἐπιδεξίως καὶ εὐμούσως ἐν ταῖς θα-
λείαις ἀναστρεφομένους, Μελπομένη δὲ ἀπὸ τῆς μολπῆς
γλυκείας τινὸς φωνῆς μετὰ μέλους οὔσης – μέλπονται γὰρ 275
ὑπὸ πάντων οἱ ἀγαθοὶ καὶ μέλπουσι καὶ αὐτοὶ τοὺς θεοὺς
καὶ τοὺς πρὸ αὐτῶν γεγονότας –, Τερψιχόρη δὲ διὰ τὸ
τέρπεσθαι καὶ χαίρειν αὐτούς τὸ πλεῖστον μέρος τοῦ βίου
ἢ διὰ τὸ καὶ ἀπὸ τοῦ ὀρᾶσθαι παρέχειν τέρψιν τοῖς προσ-
πελάζουσιν αὐτοῖς, ἐνὸς στοιχείου πλεονάζοντος ἐν τῷ 280

„O Bösewicht, suche nicht weiche Genüsse, damit du nicht das Harte bekommst!“¹¹³

<2> Sie sind neun, weil sie diejenigen, die ihnen Aufmerksamkeit widmen, – so behauptet jemand – quadratisch und ungerade machen.¹¹⁴ Solcherart ist nämlich die Zahl Neun, denn sie wird so konstituiert, dass sie von sich aus als erste Zahl nach der [Einheitlichkeit der] Monade entsteht, die Anteil an einer gewissen Vollkommenheit zu haben scheint.¹¹⁵

<3> Manche aber sagen, dass [die Musen] nur zwei seien, manche vier, manche sieben.¹¹⁶ [Sie seien] drei auf Grund der bereits erwähnten Vollkommenheit der Trias, oder auch, weil die Gattungen der Fragestellungen, durch welche sich der philosophische Diskurs vollkommen entwickeln kann, drei sind.¹¹⁷ [Sie seien] zwei, weil man die Dinge, welche uns [Menschen] als Pflichten obliegen, erkennen *und* tun muss, und weil die Bildung in diesen *zwei* Faktoren besteht.¹¹⁸ [Sie seien] vier und sieben,¹¹⁹ vielleicht weil die archaischen Instrumente der Musiker ebenso viele Klänge hatten.

<4> Sie wurden in weiblicher Form dargestellt {weil die Tugenden und die Bildung zufällig weibliche Namen haben} als Symbol dafür, dass die Gelehrsamkeit durch das Drinnsitzen und das Bleiben an einem Ort entsteht.

<5> Sie sind zusammen und tanzen miteinander als Sinnbild dafür, dass die Tugenden voneinander unlösbar und unzertrennlich sind.¹²⁰ Am meisten beschäftigen sie sich mit den Hymnen auf die Götter und deren Kult, weil es ein Grundbestandteil der Bildung ist, auf das Göttliche zu blicken, es zum Modell für das [eigene] Leben zu machen, es stets^{120a} im Munde zu führen.

<6> Nach einer anderen Deutungsart¹²¹ ist *Kleió* eine der Musen, weil den Gebildeten Ansehen (*kléos*) zuteil wird und diese sich selbst und ihre Freunde berühmt machen (*kleízein*); *Eutérpe*, weil der Umgang mit ihnen angenehm (*epiterpeís*) und reizend ist; *Tháleia*, entweder weil ihr [der Gebildeten] Leben blüht (*thálllein*), oder weil sie auch die Qualität eines guten Tischgenossen besitzen, indem sie sich während der Gastmähler gewandt und geschmackvoll (*eumóúsōs*) verhalten; *Melpoméne* von *molpé*, was ‚süße Stimme mit melodischem Klang‘ bedeutet – von allen werden nämlich die Guten mit Gesängen gepriesen (*mélpontai*), und sie selbst besingen (*mélpousin*) die Götter und die vor ihnen geborenen Menschen –; *Terpsichóre*, weil sie [die Gebildeten] Genuss (*térpesthai*) und Freude für die meiste Zeit ihres Lebens empfinden; oder weil sie, wenn sie gesehen werden, denen, die sich ihnen nähern, Freude (*térpsis*) bereiten (wobei ein einziges Ele-

ὄνοματι, τάχα δὲ ἐπεὶ καὶ χόρους ἴστασαν οἱ παλαιοὶ τοῖς θεοῖς, συντιθέντων αὐτοῖς τὰς ᾠδὰς τῶν σοφωτάτων·

<7> ἡ δὲ Ἐρατὼ πότερον ἀπὸ τοῦ ἔρωτος λαβοῦσα τὴν ὀνομασίαν τὴν περὶ πᾶν εἶδος φιλοσοφίας ἐπιστροφὴν παρίστησιν ἢ τῆς περὶ τὸ ἔρεσθαι καὶ ἀποκρίνεσθαι δυνάμεως ἐπίσκοπός ἐστιν, ὡς δὴ διαλεκτικῶν ὄντων τῶν σπουδαίων· Πολύμνια δὲ ἐστὶν ἢ πολυῦμνητος ἀρετὴ ἢ μᾶλλον ἴσως ἢ πολλοὺς ὑμνοῦσα καὶ ὅσα περὶ τῶν προγενεστέρων ὑμνεῖται παρειληφυῖα καὶ τῆς ἕκ τε ποιημάτων καὶ τῶν ἄλλων συγγραμμάτων ἱστορίας ἐπιμελουμένη. Οὐρανία δὲ ἐστὶν ἢ περὶ τὰ οὐράνια καὶ τὴν τῶν ὄλων φύσιν ἐπιστήμη – τὸν γὰρ ὅλον κόσμον οὐρανὸν ἐκάλουν οἱ παλαιοί –, Καλλιόπη δὲ ἢ καλλιφῶνος καὶ καλλιεπῆς ῥητορικῆ, δι' ἧς καὶ πολιτεύονται καὶ δήμοις προσφῶνοῦσιν, ἄγοντες αὐτοὺς πειθοῖ καὶ οὐ βίβ' ἐφ' ὅτι ἂν προαιρῶνται, δι' ἣν αἰτίαν ταύτην μάλιστα φησὶ βασιλεῦσιν ἅμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖν.

<8> ἀποδίδονται δὲ αὐταῖς ποικίλα ὄργανα, ἐμφαίνοντος ἐκάστου ὅτι ἤρμονται καὶ σύμφωνος αὐτὸς ἑαυτῷ καὶ ὁμολογούμενος ὁ τῶν ἀγαθῶν βίος ἐστί. συγχορεύει δ' αὐταῖς ὁ Ἀπόλλων διὰ τὴν κοινωνίαν τῆς μουσικῆς· παραδέδοται γὰρ καὶ οὗτος κιθαριστῆς δι' ἣν εἴση μετ' ὀλίγον αἰτίαν.

<9> ἐν δὲ τοῖς ὄρεσιν φησὶ χορεύειν, ἐπειδὴ χρεῖαν ἔχουσι τοῦ μονάζειν καὶ συνεχῶς εἰς τὴν ἐρημίαν ἀναχωρεῖν οἱ φιλομαθοῦντες,

ἧς χωρὶς οὐδὲν σεμνὸν ἐξευρίσκεται κατὰ τὸν κωμικόν. τούτου δ' ἕνεκεν καὶ ἐπὶ ἐννέα νύκτας λέγεται συγγενόμενος τῇ Μνημοσύνῃ ὁ Ζεὺς γεννῆσαι αὐτάς· καὶ γὰρ τῆς ἐν νυκτὶ ζητήσεως δεῖ πρὸς τὰ κατὰ παιδείαν· εὐφρόνην γοῦν οὐ δι' ἄλλο τι οἱ ποιηταὶ τὴν νύκτα ἐκάλεσαν, καὶ ὁ Ἐπίχαρμος αὐτίκα

αἶτε τι, φησὶ, ζατεῖ σοφόν τις, νυκτὸς ἐνθυμητέον, καὶ

πάντα τὰ σπουδαῖα νυκτὸς μᾶλλον ἐξευρίσκεται.

ment [*terpsi-*] in diesem Namen [*Terpsi-chóre*] dominiert); vielleicht aber weil die Alten auch Chöre (*chóroi*) für die Götter aufstellten und die weisesten Menschen für sie [die Götter] Lieder komponierten;

<7> *Erató*, entweder weil sie, da sie von [dem Wort] *éros* („Liebe“) ihren Namen hat,¹²² die Hinwendung zu jeder Form von Philosophie symbolisiert, oder weil sie Aufseherin über die Fähigkeit zu fragen (*éresthai*) und zu antworten ist, weil die tüchtigen Menschen ja über dialektische Fähigkeiten verfügen; *Polýmnia* ist die viel besungene (*polyýmnetos*) Tugend oder vielleicht noch eher die, die viele besingt (*polloús hymnoúsa*): Sie hat ja alles, was über die Vorfahren in Hymnen gesungen wird (*hymneítai*), als Tradition übernommen und kümmert sich um die Geschichte (*historía*), die aus den Gedichten und den sonstigen Schriften gewonnen wird;¹²³ *Uranía* („die Himmlische“) ist die Wissenschaft der Dinge des Himmels (*uránia*) und der Natur des Alls – die Alten pflegten nämlich, den ganzen Kosmos „Himmel“ (*uranós*) zu nennen –; *Kalliópe* [ist] die schöne Stimme und das schöne Wort (*kalliepés*) der Rhetorik, durch welche man sich politisch betätigt und das Volk anspricht, wobei man es mit Überredung und nicht mit Gewalt zu dem hinführt, was man für das Beste hält; aus diesem Grund sagt [Homer], dass diese [die Rhetorik]

„den Ehrfurcht gebietenden Königen folgt (*opedein*).“¹²⁴

<8> Ihnen [den Musen] sind mannigfaltige Instrumente zugeschrieben worden, und jedes soll verdeutlichen, dass das Leben der guten Menschen wohl geordnet, mit sich selbst stimmig und kohärent ist.¹²⁵ Zu ihrem Chor gesellt sich Apoll,¹²⁶ weil sie die musikalische Kunst (*mousiké*) gemeinsam haben. Es wird nämlich überliefert, dass dieser Gott – aus dem Grund, den Du bald erfahren wirst – ein Kitharasieler ist.

<9> Es heißt, dass sie in den Bergen singen und tanzen, weil die Wissbegierigen aus dem Alleinsein Nutzen ziehen und aus dem stetigen Sichzurückziehen in die Einsamkeit,

„ohne die nichts Würdiges entdeckt wird“,¹²⁷

wie ein Komödiendichter sagt. Aus diesem Grund sagt man, dass Zeus sie gezeugt habe, nachdem er sich mit Mnemosyne neun Nächte lang vereinigt hatte,¹²⁸ denn es bedarf auch nachts Forschungen zu Bildungszwecken.¹²⁹ Eigentlich nicht aus irgendeinem anderen Grund nannten die Dichter die Nacht „[die] freundliche [Zeit]“, wie etwa Epicharmos:

„Wenn jemand etwas Weises sucht, nachts muss man sinnen“,¹³⁰ und:

„Alle wichtigen Dinge werden eher nachts gefunden.“¹³¹

<10> {τινὲς δ' Οὐρανοῦ καὶ Γῆς ἔφασαν αὐτὰς φῦναι ὡς ἀρχαιότατον ἠγεῖσθαι τὸν περὶ τούτων λόγον δέοντος}. στεφανοῦνται δὲ φοίνικι, ὡς μὲν τινες νομίζουσιν, διὰ τὴν ὁμωνυμίαν, ἀπὸ τοῦ Φοινίκων δοκεῖν εὕρημα εἶναι τὰ γράμματα, ὡς δ' εὐλογώτερόν ἐστ' ἔχειν, διὰ τὸ τρυφερὸν καὶ εὐερνὲς καὶ ἀεὶζων καὶ δυσανάβατον καὶ γλυκύκαρπον τοῦ φυτοῦ. 320

15. <1> Ἐπιβάλλοντος δ' ἡμῖν, ὡς εἴρηται, καὶ εὐεργετικοῖς εἶναι, παραδεδόκασιν οἱ πλεῖστοι Διὸς θυγατέρας τὰς Χάριτας, οἱ μὲν ἐξ Εὐρυδόμης αὐτῷ γεγονυίας τῷ μάλιστα ἐξ εὐρέων καὶ διαβεβηκότων δόμων τὰς δωρεὰς φιλεῖν δίδοσθαι, οἱ δ' ἐξ Εὐρυνόμης, καὶ τούτου παριστάντος ὅτι χαριστικώτεροί πῶς εἰσιν ἢ ὀφείλουσιν εἶναι οἱ μεγάλους κλήρους νεμόμενοι, τινὲς δ' ἐξ Εὐρυμεδούσης, εἰς ταῦτ' οὐ συντείνοντες καὶ τούτου τοῦ ἐτύμου, κυριεύουσι γὰρ τῶν ἰδίων οἱ ἄνθρωποι· τὴν δ' Ἥραν ἄλλοι διδόασιν αὐταῖς μητέρα, ἵνα εὐγενέσταται τῶν θεῶν ὦσιν, ὡς περὶ τῶν πράξεων εἰσι. 330

<2> πρὸς ἄλλην δὲ ἔμφασιν γυμναὶ παρεισάγονται, ὡς καὶ τῶν μηδὲν κτῆμα ἐχόντων ὑπουργεῖν τινα ὠφελίμως {χαρίζεσθαι πολλὰ} δυναμένων καὶ οὐ περιουσιάζεσθαι πάντως, ἵνα τις εὐεργετικὸς ᾖ, δέοντος, ὡς εἴρηται καὶ τὸ ξενίων δέ τε θυμὸς ἄριστος· τινὲς δὲ οἴονται διὰ τῆς γυμνητείας αὐτῶν παρίστασθαι τὸ εὐλύτως καὶ ἀνεμποδίτως δεῖν ἔχειν πρὸς τὸ χαρίζεσθαι. 340

<3> λέγονται δ' ὑφ' ὧν μὲν δύο εἶναι, ὑφ' ὧν δὲ τρεῖς· δύο μὲν, ἐπειδὴ τοὺς μὲν προκατάρχειν δεῖ χάριτος, τοὺς δὲ ἀμείβεσθαι· τρεῖς δέ, ἐπειδὴ καλῶς ἔχει τὸν τετευχότα ἀμοιβῆς ἐστάναι πάλιν χαριστικῶς, ἵνα ἀκαταπαύστως τοῦτο γίνηται, τοιοῦτόν τι καὶ τῆς χορείας αὐτῶν ἐμφαινούσης. 345

<10> {Einige aber sagten, dass sie [die Musen] von *Uranós* (,Himmelsgott‘) und *Gê* (,Erdgöttin‘) geboren wurden, weil man die Kunde über sie als die älteste betrachten müsse.} Sie sind mit Palmzweigen (*phoínix*) bekränzt, auf Grund der Homonymie – wie manche meinen –, weil es scheint, dass die Schrift eine Erfindung der Phönizier (*Phoínikes*) sei, [oder] – wie es vernünftiger zu denken ist, dass es sich verhält –, auf Grund des Charakters dieser Pflanze: üppig, gut wachsend, immer lebendig, schwer zu besteigen und süße Früchte tragend.¹³²

[Kap. 15: Über die Grazien]

15. <1> Da es uns [Menschen] – wie gesagt worden ist – auferliegt, auch wohlthätig zu sein, haben die meisten [Autoren] überliefert, dass die *Chárites* (,Göttinnen der Gefälligkeit‘) Töchter des Zeus seien,¹³³ die einen sagten, dass sie ihm von *Eurydóme* geboren wurden,¹³⁴ weil die Geschenke meistens aus breiten und geräumigen Häusern (*ex euréon dómon*) gegeben zu werden pflegen; die anderen [sagen], sie [seien] von *Eurynóme* [geboren worden], wobei auch dies darauf hindeutet, dass diejenigen, welche großes Grundeigentum bewirtschaften (*nemómenoi*), in gewisser Weise mehr zum Wohltun neigen (*charistikóteroi*), als sie es müssten; einige [sagen, sie seien] von *Eurymédusa* [geboren worden], wobei diese Etymologie auf den gleichen Begriff hinaus will: Die Menschen sind nämlich Herr über den eigenen Besitz. Andere geben ihnen [den *Chárites*] Hera als Mutter, damit sie die edelste Geburt unter den Göttern haben, wie sie es in Hinblick auf ihre Taten verdienen.

<2> Zur Verdeutlichung eines anderen Aspektes werden sie nackt dargestellt,¹³⁵ weil sie, auch wenn sie nichts besitzen, jemanden auf nützliche Weise unterstützen {jemandem viele Wohltaten erweisen} können, und es ist überhaupt nicht notwendig, Überfluss an Reichtum zu haben, um wohlthätig zu sein, wie es der Vers

„Das Beste der Gastgeschenke ist die Absicht“¹³⁶

besagt. Einige denken, durch ihre Nacktheit werde dargestellt, dass man zum Wohltun schnell bereit und ungehindert sein solle.¹³⁷

<3> Manche sagen, dass sie zwei; andere, dass sie drei sind.¹³⁸ Zwei, weil es notwendig ist, dass die eine Partei mit einer Wohltat beginnt und die andere [sie] erwidert. Drei, weil es sich ziemt, dass der, der eine erwiderte Wohltat empfangen hat, wechselseitig zu neuen Wohltaten bereit steht, damit dies unaufhörlich geschieht, wobei auch ihr Reigentanz¹³⁹ etwas Derartiges verdeutlicht.

<4> ἕτεροι δ' ἔφασαν μίαν μὲν εἶναι Χάριν τὴν περὶ τὸν ὑπουργοῦντά τι ὠφελίμως, ἑτέραν δὲ τὴν περὶ τὸν δε-
 χόμενον τὴν ὑπουργίαν καὶ ἐπιτηροῦντα τὸν καιρὸν τῆς
 ἀμοιβῆς, τρίτην δὲ τὴν περὶ τὸν ἀνθυπουργοῦντά τι καθ'
 αὐτὸν ἐν καιρῷ. {ἰλαρῶς δὲ εὐεργετεῖν δέοντος καὶ ἰλα-
 ροὺς ποιουσῶν τοὺς εὐεργετουμένους τῶν Χαρίτων, πρῶ-
 τον μὲν κοινῶς ἀπὸ τῆς χαρᾶς πᾶσαι Χάριτες ὠνομασ-
 μέναι εἰσί.}

350

355

<5> καὶ εὐμορφοὶ δὲ λέγονται εἶναι καὶ εὐήδειαν καὶ
 πιθανότητα χαρίζεσθαι· εἶτα κατ' ἰδίαν ἢ μὲν Ἀγλαΐα
 προσηγόρευται, ἢ δὲ Θάλεια, ἢ δὲ Εὐφροσύνη, διὰ τοῦτο
 ἐνίων καὶ Εὐάνθην φησάντων μητέρα αὐτῶν εἶναι, τινῶν
 δ' Αἴγλην. συνοικεῖν δ' Ὅμηρος ἔφη μίαν τῶν Χαρίτων τῷ
 Ἡφαίστῳ διὰ τὸ ἐπιχάριτα εἶναι τὰ τεχνικὰ ἔργα. }

360

16. <1> Ἡγεμόνα δὲ παραδιδόασιν αὐτῶν τὸν Ἑρμῆν,
 ἐμφαίνοντες ὅτι εὐλογίστως χαρίζεσθαι δεῖ καὶ μὴ εἰκῆ,
 ἀλλὰ τοῖς ἀξίοις· ὁ γὰρ ἀχαριστηθεὶς ὀκνηρότερος γίνε-
 ται πρὸς τὸ εὐεργετεῖν. τυγχάνει δὲ ὁ Ἑρμῆς ὁ λόγος ὢν,
 ὃν ἀπέστειλαν πρὸς ἡμᾶς ἐξ οὐρανοῦ οἱ θεοί, μόνον τὸ
 ἀνθρώπων τῶν ἐπὶ γῆς ζῶων λογικὸν ποιήσαντες, ὃ παρὰ
 τᾶλλα ἐξοχώτατον εἶχον αὐτοί.

365

<2> ὠνόμασται δὲ ἀπὸ τοῦ ἐρεῖν μήσασθαι, ὅπερ ἐστὶ
 λέγειν, ἢ ἀπὸ τοῦ ἔρυμα ἡμῶν εἶναι καὶ οἶον ὀχύρωμα.
 ἀλλ' ἐνθένδε πρῶτον μὲν διάκτορος κέκληται ἥτοι ἀπὸ
 τοῦ διάτορος εἶναι καὶ τρανὸς ἢ ἀπὸ τοῦ διάγειν τὰ νοή-
 ματα ἡμῶν εἰς τὰς τῶν πλησίον ψυχάς· καθὸ καὶ τὰς
 γλώττας αὐτῷ καθιεροῦσιν.

370

<3> εἶτα ἐριοῦνιος ἐπονομάζεται ἀπὸ τοῦ μεγαλωφελῆς
 τις εἶναι καὶ καθ' ὑπερβολὴν ἰσχύειν τοὺς χρωμένους
 αὐτῷ καὶ σῶκος ὡσάν σωτήρ τῶν οἴκων ὑπάρχων {ἢ, ὡς
 τινες, ἰσχυρός}. καὶ τὸ ἀκάκητα δὲ αὐτὸν λέγεσθαι τοιοῦ-
 του τινὸς σημειὸν ἐστίν· οὐ γὰρ πρὸς τὸ κακοῦν καὶ βλάπ-
 τειν, ἀλλὰ πρὸς τὸ σῶζειν μᾶλλον γέγονεν ὁ λόγος, ὅθεν
 καὶ τὴν Ὑγίειαν αὐτῷ συνώκισαν.

375

380

<4> Andere sagten, dass eine *Cháris* diejenige sei, die bei dem sei, der etwas hilfsbereit unterstütze; die andere diejenige, die bei dem sei, der die Unterstützung empfangt und auf die günstige Gelegenheit für eine Erwiderung warte; die dritte diejenige, die bei dem sei, der von sich aus bei einer günstigen Gelegenheit eine Wohltat erwidere. {Da man mit Freude wohlthätig sein muss und die *Chárites* diejenigen, die eine Wohltat erfahren, froh machen, sind alle *Chárites* zunächst allgemein von *chará* (,Freude‘) so genannt worden.¹⁴⁰

<5> Es heißt auch, dass sie von schöner Gestalt seien und dass sie Lieblichkeit und Überredungskunst gewähren würden. Dann werden sie im Einzelnen *Aglaiá*, *Tháleia*, *Euphrosýne* genannt,¹⁴¹ und deswegen sagen einige, dass ihre Mutter *Euánthe*, manche, dass es *Aígle* sei.¹⁴² Homer sagte,¹⁴³ dass eine der *Chárites* mit Hephaistos zusammenwohnt, weil die handwerklichen Produkte Freude bereiten (*epichárita*).}

[Kap. 16: Über Hermes]

16. <1> Man überliefert, dass ihr Führer HERMES sei, weil man [damit] verdeutlichen will, dass man vernünftig und nicht auf unüberlegte Art und Weise wohlthätig sein soll, sondern den Würdigen gegenüber. Der, der keine Dankbarkeit erhalten hat, wird nämlich langsamer beim Wohltun. Hermes ist die Vernunft (*lógos*), welche die Götter aus dem Himmel zu uns [Menschen] sandten,¹⁴⁴ wobei sie von den Lebewesen der Erde allein den Menschen zur Vernunft begabt (*logikós*) machten, etwas, was sie selbst für das Herausragendste über alles andere hinaus hielten.

<2> Er ist so genannt worden, weil er über das Sagen (*ereîn*), d.h. über das Sprechen (*légein*), sinnt (*ereîn mésasthai*),¹⁴⁵ oder weil er unser Schutz (*éryma*)¹⁴⁶ und sozusagen unsere Festung ist. Nun ist er zunächst ‚Geleiter‘ (*diáktoros*)¹⁴⁷ genannt worden, entweder weil er durchbohrend (*diátoros*) und durchdringend ist, oder weil er unsere Gedanken in die Seelen der Mitmenschen geleitet (*diágein*), weshalb ihm auch die Zungen geweiht werden.¹⁴⁸

<3> Dann wird er als ‚Helfer‘ bezeichnet,¹⁴⁹ weil er einer ist, der sehr nützt und diejenigen, die sich auf ihn berufen, übermäßig stark sind, und als ‚kräftig‘ (*sókos*),¹⁵⁰ weil er gleichsam Retter der Häuser (*sotèr tôn oíkon*) sei {oder, wie manche [sagen], stark (*ischyrós*)}. Auch die Tatsache, dass er ‚Nicht-Schädigender‘ (*akákes*) genannt wird,¹⁵¹ ist Anzeichen einer Vorstellung dieser Art: Die Vernunft ist nämlich nicht entstanden, um Böses zu tun (*kakoûn*) und zu schädigen, sondern

<4> ἀργειφόντης δὲ ἐστὶν οἶον ἀργεφάντης ἀπὸ τοῦ
 λευκῶς πάντα φαίνειν καὶ σαφηνίζειν – τὸ γὰρ λευκὸν
 ἀργὸν ἐκάλουν οἱ παλαιοὶ – ἢ ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν φωνὴν
 ταχυτήτος – καὶ γὰρ τὸ ταχὺ ἀργὸν λέγεται· χρυσόρραπισ 385
 δέ, ὅτι πολύτιμός ἐστι καὶ ὁ ἐξ αὐτοῦ ῥαπισμός, πολλοῦ
 γὰρ ἄξιαί εἰσιν εὐκαιροὶ νουθεσίαι καὶ ἐπιστροφή τῶν
 προσεχόντων αὐταῖς.

<5> παραδέδοται δὲ καὶ κῆρυξ θεῶν καὶ διαγγέλλειν
 αὐτὸν ἔφασαν τὰ παρ' ἐκείνων τοῖς ἀνθρώποις· κῆρυξ 390
 μὲν, ἐπειδὴ διὰ φωνῆς γεγωνοῦ παριστᾶ τὰ κατὰ τὸν
 λόγον σημαίνόμενα ταῖς ἀκοαῖς, ἄγγελος δέ, ἐπεὶ τὸ
 βούλημα τῶν θεῶν γινώσκομεν ἐκ τῶν ἐνδεδομένων ἡμῖν
 κατὰ τὸν λόγον ἐννοιῶν.

<6> πέδιλα δὲ φέρει πτερωτὰ καὶ δι' ἀέρος φέρεται 395
 συμφώνως τῷ καθὼς εἴρηται τὰ ἔπη πτερόεντα· καὶ γὰρ
 τὴν Ἴριν ποδήνεμον διὰ τοῦτο καὶ ἀελλόποδα καλοῦσιν
 ἄγγελον, καὶ ἀπὸ τοῦ ὀνόματος παρεισάγοντες.

<7> ψυχοπομπὸν δὲ τὸν Ἑρμῆν ἐμύθευσαν εἶναι συμ- 400
 βάλλοντες, ὅπερ ἴδιον αὐτοῦ ἐστὶ, τὸ ψυχαγωγεῖν· διὰ
 τοῦτο γοῦν καὶ ῥάβδον αὐτῷ ἐγχειρίζουσι,

τῇ τ' ἀνδρῶν ὄμματα θέλγει,
 τὰ τῆς διανοίας δηλονότι,
 ὧν ἐθέλη, τοὺς δ' αὖτε καὶ ὑπνώοντας ἐγείρει·
 καὶ παρορμᾶν γὰρ ῥαδίως τοὺς παρειμένους καὶ κατα- 405
 στέλλειν τοὺς παρωρημένους δυνατός ἐστιν. ἐντεῦθεν
 ἤδη καὶ τοὺς ὄνειρους ἐπιπέμπειν ἔδοξε καὶ μάντις εἶναι
 {διὰ τοῦ τρόπου}, τρέπων ὡς βούλεται τὰς φαντασίας·
 ,θεῶν δ' ἄγγελοι καὶ οἱ ὄνειροι.'

<8> οἱ δ' ἀποπληροῦντες περὶ τὴν εἰρημένην ῥάβδον τὸ 410
 τοῦ κηρυκείου σχῆμα δράκοντες σύμβολόν εἰσι τοῦ καὶ
 τοὺς θηριώδεις ὑπ' αὐτοῦ κηλεῖσθαι καὶ καταθέλγεσθαι,
 λύοντος τὰς ἐν αὐτοῖς διαφορὰς καὶ συνδέοντος αὐτοῦς

vielmehr um [Dinge] zu bewahren, weswegen man ihm *Hygieia* (,die Göttin der Gesundheit‘) als Hausgenossin zuwies.

<4> *Argeiphóntes* (,Argostöter‘)¹⁵² [bedeutet] dann so viel wie *argephántes* (,Hellzeigender‘),¹⁵³ weil er alles deutlich zeigt und klar macht – die Alten pflegten nämlich, das Weiße *argón* (,leuchtend‘) zu nennen –; oder auf Grund der Geschwindigkeit der Stimme, denn ‚schnell‘ heißt auch *argón*. [Gott] ‚mit goldenem Stab‘ (*chrysór-rhapis*)¹⁵⁴ [heißt er], weil auch der Stabschlag (*rhapismós*), der von ihm kommt, wertvoll ist; viel wert sind nämlich die Zurechtweisungen, die zum richtigen Zeitpunkt geschehen, sowie die Umkehr derer, die ihnen Beachtung schenken.

<5> Es wird überliefert, dass er auch der Bote (*kéryx*) der Götter sei,¹⁵⁵ und man sagte, dass er die Botschaften, die von jenen [den Göttern] kommen, den Menschen überbringt. [Er ist insofern] ein Bote, als er durch die ausgesendete Stimme die Inhalte, die von der Vernunft konzipiert sind, zu den Ohren bringt; [er ist insofern] Gesandter (*ángelos*), als wir den Willen der Götter durch die Einsichten erkennen, welche uns durch die Vernunft eingegeben werden.¹⁵⁶

<6> Er trägt Sandalen mit Flügeln (*pterotá*)¹⁵⁷ und bewegt sich durch die Luft in Übereinstimmung mit dem Ausdruck ‚geflügelte Worte‘ (*épe pteroénta*). Aus diesem Grund nennt man auch Iris die ‚windfüßige‘ (*podénemos*) und die ‚sturmfüßige‘ (*aellopódes*) Botin (*ángelos*), wobei man [diese (Be)deutungen] auch aus dem Namen herleitet.¹⁵⁸

<7> In den Mythen hat man aus Hermes den Seelenbegleiter (*psychopompós*)¹⁵⁹ gemacht, weil man das herangezogen hat, was ihm eigen ist, nämlich die Führung der Seele (*psychagogeîn*). Aus diesem Grund also gibt man ihm einen Stab¹⁶⁰ in die Hand,

„mit welchem er die Augen der Menschen verzaubert“,¹⁶¹
natürlich die Augen der Vernunft,

„[die Augen] derer, die er will; die anderen hingegen weckt er,
auch wenn sie schlafen.“¹⁶²

Er ist nämlich ohne Weiteres [dazu] fähig, sowohl die Trägen anzu-spornen als auch die Aufgebrachten zu hemmen. Wohl daher schien er sowohl die Träume¹⁶³ zu senden als auch Seher (*mántis*)¹⁶⁴ zu sein {auf Grund der Wendung}, weil er die geistigen Bilder so wendet, wie er will – „Der Götter Boten sind auch die Träume“¹⁶⁵.

<8> Die Schlangen,¹⁶⁶ welche um den genannten Stab herum die Figur des *kerykeion* (,Heroldstabs‘) vervollständigen, sind das Symbol dafür, dass auch die bestialischen [Individuen] von ihm besänftigt und bezaubert werden, weil er die unter ihnen herrschenden Streitigkeiten

ἄμματι δυσλύτῳ· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ εἰρηνοποιὸν δοκεῖ τὸ κηρύκειον εἶναι. {φέρουσι δ' ἄλλως οἱ μετιόντες τὴν εἰρήνην καὶ θαλλοὺς μετὰ χειρᾶς πρὸς ὑπόμνησιν τοῦ γεωργεῖσθαι θέλειν τὴν χώραν καὶ φειδῶ τινα εἶναι τῶν ἡμέρων καὶ καρποφόρων φυτῶν.}

415

<9> ἐκ δὲ Μαΐας ἔφασαν γεγεννηῖσθαι Διὶ τὸν Ἑρμῆν, ὑποδηλοῦντες πάλιν διὰ τούτου θεωρίας καὶ ζητήσεως γέννημα εἶναι τὸν λόγον· καὶ γὰρ αἱ μαιούμεναι τὰς γυναικάς ἐντεῦθεν εἴρηνται μαῖαι τῷ ὡσάν ἐξ ἐρεύνης προάγειν εἰς φῶς τὰ βρέφη.

420

<10> πλάττεται δὲ ἄχειρ καὶ ἄπους καὶ τετράγωνος τῷ σχήματι ὁ Ἑρμῆς, τετράγωνος μὲν τῷ [τὸ] ἔδραϊόν τι καὶ ἀσφαλὲς ἔχειν ὥστε καὶ τὰς πτώσεις αὐτοῦ βάσεις εἶναι, ἄχειρ δὲ καὶ ἄπους, ἐπεὶ οὔτε χειρῶν οὔτε ποδῶν δεῖται πρὸς τὸ ἀνύειν τὸ προκείμενον αὐτῷ. οἱ δ' ἀρχαῖοι τοὺς μὲν πρεσβυτέρους καὶ γενειῶντας Ἑρμᾶς ὀρθὰ ἐποίουν τὰ αἰδοῖα ἔχοντας, τοὺς δὲ νεωτέρους καὶ λείους παρειμένα, παριστάντες ὅτι ἐν τοῖς προβεβηκόσι ταῖς ἡλικίαις γόνιμος ὁ λόγος καὶ τέλειός ἐστιν, {ὅς δὴ καὶ τυχὸν τῷ ὄντι ἐστὶ τυγχάνων ὧν ἂν πρόθηται,} ἐν δὲ τοῖς ἀώροις ἄγονος καὶ ἀτελής.

425

430

<11> ἴδρυται δὲ ἐν ταῖς ὁδοῖς καὶ ἐνόδιος λέγεται καὶ ἡγεμόνιος ὡς αὐτῷ δεόντος πρὸς πᾶσαν πρᾶξιν ἡγεμονίᾳ χρῆσθαι καὶ αὐτοῦ ὄντος τοῦ ἐν ταῖς βουλαῖς εἰς τὴν δέουσαν ἡμᾶς ὁδὸν ἀνάγοντος, τάχα δὲ καὶ ἐπεὶ ἐρημίας πρὸς τὴν ἐπισκευὴν αὐτοῦ καὶ τὴν θεραπείαν δεῖ.

435

<12> διὰ δὲ τὸ κοινὸν αὐτὸν εἶναι καὶ τὸν αὐτὸν ἔν τε τοῖς ἀνθρώποις πᾶσι καὶ ἐν τοῖς θεοῖς, ὁπότεν τις εὕρη τι προάγων ἐν ὁδῷ, συνήθως ἐπιφθέγγονται τὸ κοινὸν εἶναι τὸν Ἑρμῆν[, ὅς δὴ συνίστωρ ἐστὶ τῆς εὐρέσεως ἐνόδιος ὧν], ἐμφαίνοντες ὅτι κοινὸν ἀξιοῦσιν εἶναι καὶ τὸ εὐρημένον, ἐντεῦθεν καὶ τῶν εὐρημάτων ἐρμαίων λεγομένων.

440

445

<13> προσσωρεύουσι δὲ τοὺς λίθους τοῖς Ἑρμαῖς ἐκάστου τῶν παριόντων ἕνα τινὰ αὐτοῖς προστιθέντος ἥτοι ὡς χρήσιμόν τι τὸ παρ' αὐτὸν ἐκάστου καὶ κοινωνικὸν ποιούντος διὰ τοῦ καθαίρειν τὴν ὁδὸν εἴτε μαρτυροποιουμέ-

aflöst und sie mit einem schwer zu lösenden Knoten verbindet. Deswegen scheint der *kerykeion* auch Frieden zu stiften.¹⁶⁷ {Nach einer anderen Deutung¹⁶⁸ tragen diejenigen, welche nach Frieden streben, auch Zweige mit Knospen in den Händen, um [daran] zu erinnern, dass das Land bebaut werden will und es eine Verschonung von gezüchteten und fruchttragenden Pflanzen geben soll.}

<9> Man sagte, dass Hermes dem Zeus von Maia geboren wurde,¹⁶⁹ weil man dadurch wiederum klar machen wollte, dass die Vernunft (*lógos*) ein Produkt des [theoretischen] Betrachtens und der Forschung ist. Denn auch die Frauen, die bei der Geburt helfen (*maioúmenai*), sind deswegen *maíai* („Hebammen“) genannt worden, weil sie wie nach einer Untersuchung (*ereúne*) die Säuglinge ans Licht bringen.¹⁷⁰

<10> Abgebildet wird Hermes ohne Hände und Füße in viereckiger Form; viereckig, weil er etwas Festes und Stabiles an sich hat, so dass auch seine Stürze [feste] Grundlagen (*báseis*) sind;¹⁷¹ ohne Hände und Füße,¹⁷² weil er weder der Hände noch der Füße bedarf, um das zu vollenden, was er sich vorgenommen hat. Die Alten pflegten die älteren und bärtigen Hermes-Figuren mit erigierten Genitalien darzustellen, die jüngeren und bartlosen mit schlaffen Genitalien,¹⁷³ [womit] sie anzeigten, dass in den Menschen fortgeschrittenen Alters die Vernunft fruchtbar und vollkommen ist, {welche [die Vernunft] vielleicht auch die Dinge wirklich erreicht, die sie sich vorgenommen hatte,} in den jungen Leuten aber noch unfruchtbar und unvollkommen.

<11> [Als Statue] wird er an den Straßen (*hodoí*) aufgestellt, und er wird „Straßenbeschützer“ (*enhódios*) und „führender [Gott]“ (*hegemónios*) genannt, weil man ihn als Leiter für jede Tat nehmen sollte und er in den Beratungen derjenige ist, der uns auf den richtigen Weg bringt; vielleicht auch weil Einsamkeit (*eremía*) für seine [des Hermes als *lógos*/Vernunft] Vorbereitung und Pflege nötig ist.

<12> Da er [als leitende Vernunft] allen Menschen und Göttern gemeinsam und [für alle] der Gleiche ist, erklärt gewöhnlich jemand, wenn er etwas findet, während er auf dem Weg geht: „Gemeinsam ist Hermes“ {, der Zeuge des Fundus ist, da er „Straßenbeschützer“ (*enhódios*) ist}, und zeigt [damit] an, dass er auch die Fundsache als Gemeingut erachtet; daher heißen auch die Entdeckungen (*heurémata*) „Geschenke des Hermes“ (*hermaía*).

<13> Man häuft vor den Hermes-Statuen die Steine an¹⁷⁴ (ein jeder, der vorbei geht, fügt den Steinen einen weiteren hinzu), entweder weil jeder etwas Nützliches für sich und etwas, was die Gemeinschaft fördert, tut, indem er die Straße [von Steinen] befreit, oder weil er

νου τὸν Ἑρμῆν εἶτε ὡς ἐπισημαινομένου τὴν εἰς αὐτὸν τιμὴν, εἰ μηδὲν ἄλλο ἔχει προσενεγκεῖν αὐτῷ, εἶτε ἐκδηλότερον τοῖς παριουσι τὸ ἀφίδρυμα ποιούντος εἶτε πρὸς σύμβολον τοῦ ἐκ μικρῶν μερῶν συνεστάναι τὸν προφορικὸν λόγον. 450

<14> λέγεται δὲ καὶ ἀγοραῖος {πρῶτος}, εἰκότως· ἐπίσκοπος γὰρ τῶν ἀγορευόντων ἐστίν· ἤδη δὲ ἀπὸ τῆς ἀγορᾶς διατείνει καὶ εἰς τοὺς ἀγοράζοντάς τι ἢ πιπράσκοντας, ὡς πάντα μετὰ λόγου ποιεῖν δέοντος· ἐντεῦθεν καὶ τῶν ἐμποριῶν ἐπιστάτης ἔδοξεν εἶναι καὶ ἐμπολαῖος καὶ κερδῶος ἐπωνομάσθη, ὡσὰν μόνος τῶν ἀληθινῶν κερδῶν αἴτιος ὢν τοῖς ἀνθρώποις. 460

<15> τῆς δὲ λύρας εὐρετής ἐστὶν οἶον τῆς συμφωνίας καὶ ὁμολογίας καθ' ἣν οἱ ζῶντες εὐδαιμονοῦσιν, ἤρμωσμένην ἔχειν τὴν διάθεσιν ἐπιβάλλοντος.

<16> παραστήσαι δὲ αὐτοῦ τὴν δύναμιν καὶ διὰ τῶν ἀπεμφαινόντων θέλοντες κλέπτῃν αὐτὸν παρέδωκαν καὶ Δολίου Ἑρμοῦ βωμὸν ἐνιοὶ ἰδρύσαντο· λανθάνει γὰρ ὑφαιρούμενος τὰ προδεδογμένα τοῖς ἀνθρώποις καὶ κλέπτων ἔσθ' ὅτε τῇ πιθανότητι τὴν ἀλήθειαν, ὅθεν τινὰς καὶ ἐπικλόποις λόγοις χρῆσθαι λέγουσι· καὶ γὰρ τὸ σοφίζεσθαι τῶν εἰδότην λόγῳ χρῆσθαι ἰδίον ἐστι. 470

<17> νόμιος δὲ λέγεται τῷ ἐπ' ἐπανορθώσει λόγος εἶναι, προστακτικὸς ὢν τῶν ὡς ἐν κοινωσίᾳ ποιητέων καὶ ἀπαγορευτικὸς τῶν οὐ ποιητέων· διὰ γοῦν τὴν ὁμωνυμίαν μετήχθη καὶ ἐπὶ τὴν τῶν νομῶν ἐπιμέλειαν. 475

<18> σέβονται δ' αὐτὸν καὶ ἐν ταῖς παλαίστραις μετὰ τοῦ Ἑρακλέους, ὡς τῇ ἰσχύϊ μετὰ λογισμοῦ χρῆσθαι δέοντος· τῷ γὰρ μόνῃ πεποιθότι τῇ τοῦ σώματος δυνάμει, τοῦ δὲ λόγου, ὃς καὶ τέχνας ἐπήγαγεν εἰς τὸν βίον, ἀμελοῦντι πάνυ ἂν τις οἰκείως ἐπέιποι· 480

δαιμόνιε, φθίσει σε τὸ σὸν μένος.

Hermes als Zeugen nimmt, oder weil er ihm seine Ehrerbietung erweist, wenn er nichts anderes zum Darbringen hat, oder weil er die Statue für die Passanten auffälliger machen will, oder als Symbol der Tatsache, dass die Vernunft, die man [in sprachlicher Form] nach außen bringt (*prophorikòs lógos*),¹⁷⁵ aus kleinen Teilen besteht.

<14> Er wird auch ‚erster} Schutzgott des Marktes‘ (*agoraíōs*)¹⁷⁶ genannt, zu Recht, denn er ist Aufseher über diejenigen, die vor der Volksversammlung reden (*agoreúontes*). Vom Marktplatz (*agorá*) her erstreckt sich sein Einfluss auch auf diejenigen, die etwas kaufen (*agorázontes*) oder verkaufen, weil man all diese Dinge mit Vernunft (*metà lógou*)¹⁷⁷ machen muss. Darum schien er auch Patron des Handels zu sein und wurde ‚Schutzherr der Geschäfte‘ (*empolaíōs*) und ‚Gewinnbringer‘ (*kerdōos*)¹⁷⁸ genannt, da er gleichsam die einzige Quelle der wahren Gewinne (*kérde*) für die Menschen sei.

<15> Er ist Erfinder der Lyra,¹⁷⁹ was so viel heißt wie Erfinder der Harmonie und Eintracht, nach welcher lebend man glücklich ist, da es [den Lebewesen] gebührt, eine harmonische Verfassung zu haben.

<16> Da man seine Macht auch durch Zuweisung widersinniger Dinge demonstrieren wollte, erscheint er in der Überlieferung als Dieb (*kléptes*),¹⁸⁰ und einige errichteten einen Altar an ‚Hermes-den-Hinterlistigen‘ (*dólios*). Heimlich entwendet er nämlich den Menschen ihre früheren Meinungen und manchmal übertrumpft er (*klépton*) die Wahrheit durch die Wahrscheinlichkeit, weswegen manche sagen, dass er trügerische Reden (*epiklópoi lógoi*) verwendet, denn es ist [konstitutive] Eigenschaft derer, die sich der Vernunft (*lógos*) zu bedienen wissen, um spitzfindig zu argumentieren.

<17> Er wird ‚Gesetzesgott‘ (*nómios*) genannt, weil die Vernunft (*lógos*) auf Verbesserung ausgerichtet ist, da sie das anordnet, was eben in der Gesellschaft getan werden soll, und das verbietet, was nicht gemacht werden soll. Gewiss auf Grund der Homonymie [zwischen *nómos* = ‚Gesetz‘ und *nomós* = ‚Weide‘] wurde ihm auch die Aufsicht über die Weideplätze (*nomoî*) übertragen.¹⁸¹

<18> Man verehrt ihn auch auf den Ringplätzen zusammen mit Herakles,¹⁸² weil die körperliche Kraft mit vernünftiger Überlegung (*metà logismoû*) zu verwenden ist. Zu dem nämlich, der sich einzig auf die Kraft des Körpers verlässt, sich aber nicht um die Vernunft (*lógos*) kümmert, welche auch die Künste in das Leben eingeführt hat, dem dürfte jemand ganz zu Recht sagen:

„Unglückseliger, deine Kraft wird dich zerstören.“¹⁸³

17. <1> Τοῦ δὲ πολλὰς καὶ ποικίλας περὶ θεῶν γεγονέναι
 παρὰ τοῖς παλαιοῖς Ἑλλησι μυθοποιίας, ὡς ἄλλαι μὲν
 παρὰ Μάγοις γέγονασιν, ἄλλαι δὲ παρὰ Φρυξὶ καὶ ἤδη
 παρ' Αἰγυπτίοις τε καὶ Κελτοῖς καὶ Λίβυσι καὶ τοῖς ἄλ- 485
 λοῖς ἔθνεσι, μαρτύριον ἂν λάβοι τις καὶ τὸ παρ' Ὀμήρῳ
 λεγόμενον ὑπὸ τοῦ Διὸς πρὸς τὴν Ἥραν τοῦτον τὸν τρό-
 πον·

ἢ οὐ μέμνη ὅτε τ' ἐκρέμω ὑπόθεν, ἐκ δὲ ποδοῖν
 ἄκμονας ἦκα δύο; 490

ἔοικε γὰρ ὁ ποιητὴς μυθοῦ [τε] παλαιοῦ παραφέρειν τοῦτο
 ἀπόσπασμα, καθ' ὃν ὁ Ζεὺς ἐμυθεύετο κεκρεμακέναι τε ἐκ
 τοῦ αἰθέρος τὴν Ἥραν χρυσαῖς ἀλύσεισι τῷ χρυσοφανές
 τι ἔχειν τὰ ἄστρα καὶ ἐκ τῶν ποδῶν αὐτῆς δύο ἄκμονας
 ἐξηρηκέναι, τὴν γῆν δηλονότι καὶ τὴν θάλατταν, ὑφ' ὧν 495
 τείνεται κάτω ὁ ἀήρ μηδετέρωθεν ἀποσπασθῆναι δυνά-
 μενος.

<2> ἑτέρου δὲ μύθου μέμνηται τοῦ κατὰ τὴν Θέτιν, ὡς
 ὑπ' αὐτῆς σεσωσμένου τοῦ Διὸς,

ὅπποτέ μιν ξυνδησαι Ὀλύμπιοι ἤθελον ἄλλοι,
 Ἥρη τ' ἠδὲ Ποσειδάων καὶ Παλλὰς Ἀθήνη. 500

φαίνεται δ' ὅτι κατ' ἰδίαν ἕκαστος τούτων τῶν θεῶν ἐπ-
 εβούλευε τῷ Διὶ συνεχῶς μέλλων ἐμποδίζειν ταύτην τὴν
 διακόσμησιν, ὅπερ ἐγένετο, εἰ τὸ ὑγρὸν ἐπεκράτησε καὶ
 ἐξυδατώθη πάντα ἢ τὸ πῦρ καὶ ἐξεπυρώθη ἢ ὁ ἀήρ. ἢ δὲ 505
 κατὰ τρόπον διαθεῖσα πάντα Θέτις τὸν ἐκατόγχειρα Βριά-
 ρεων ἀντέταξε τοῖς εἰρημένοις θεοῖς, καθ' ὃν ἴσως δια-
 νέμονται πανταχόσε αἰ ἐκ τῆς γῆς ἀναθυμιάσεις, ὡς διὰ
 πολλῶν χειρῶν τῆς εἰς πάντας τοὺς ἀριθμοὺς διαιρέσεως
 γινομένης· σκέψαι δ' εἰ παρὰ τὸ αἴρειν τὴν ὡσὰν βορὰν 510
 τῶν τοῦ κόσμου μερῶν ὠνόμασται Βριάρεως. {Αἰγείων
 μὲν γὰρ ἔστιν ὁ ἀεὶ τεθελῶς καὶ γαίων.}

<3> Δεῖ δὲ μὴ συγγεῖν τοὺς μύθους μηδ' ἐξ ἑτέρου τὰ
 ὀνόματα ἐφ' ἕτερον μεταφέρειν μηδ' εἴ τι προσεπλάσθη
 ταῖς παραδεδομέναις κατ' αὐτοὺς γενεαλογίαις ὑπὸ τῶν 515
 μὴ συνιέντων ἃ αἰνίττονται, κεκρημένων δ' αὐτοῖς ὡς καὶ
 τοῖς πλάσμασιν, ἀλόγως τίθεσθαι.

[Kap. 17: Über die traditionellen Mythen]

17. <1> Als Beweis dafür, dass viele und vielfältige mythische Erzählungen (*mythopoiiai*) über die Götter bei den alten Griechen entstanden sind – wie andere bei den Magiern entstanden sind, andere bei den Phrygern und ja auch bei Ägyptern, Kelten, Libyern und den anderen Völkern –, könnte man auch den Satz nehmen, den Zeus zu Hera auf diese Weise sagt:

„Oder erinnerst du dich nicht, als ich dich oben aufhängte,
und von deinen Füßen ließ ich zwei Ambosse herabhängen?“¹⁸⁴

Der Dichter [Homer] scheint nämlich dies als ein Bruchstück eines alten Mythos wiederzugeben, in dem es von Zeus heißt, er habe Hera mit goldenen Ketten in der Luft aufgehängt, weil die Sterne etwas haben, das wie Gold leuchtet, [und er habe] von ihren Füßen zwei Ambosse hängen lassen, offensichtlich die Erde und das Meer, durch welche die Luft nach unten gezogen gehalten wird, ohne in die eine oder andere Richtung abgerissen werden zu können.¹⁸⁵

<2> Er erwähnt auch einen anderen Mythos, den über Thetis, wie durch sie Zeus gerettet wurde:

„Damals, als die anderen Olympier ihn fesseln wollten,
Hera, Poseidon und Pallas Athene.“¹⁸⁶

Es scheint nämlich, dass jeder dieser Götter einzeln Zeus ständig nachstellte, weil sie diese [kosmische] Ordnung (*diakósmesis*) verhindern wollten, was auch geschehen wäre, wenn das feuchte Element die Oberhand gewonnen und alles überflutet, oder das Feuer [alles] verbrannt hätte, oder die Luft.¹⁸⁷ Thetis (*Thétis*) aber, die alles angemessen disponierte (*diatheîsa*),¹⁸⁸ stellte *Briáreos*, [den Riesen] mit hundert Händen, besagten Göttern entgegen, durch welchen vielleicht die Ausdünstungen aus der Erde überallhin verteilt werden, da gleichsam die Verteilung auf alle Zahlen durch [die Wirkung] vieler Hände geschehe. Überlege aber, ob er *Briáreos* genannt wurde von dem Hochheben der „Nahrung“ (*airein tèn borán*) für die Teile des Kosmos.¹⁸⁹ {[Der Riese] *Aigaíon* ist nämlich der, der immer (*aei*) blüht und stolzen Mutes ist (*gaíon*).}

<3> Man darf aber die Mythen nicht durcheinander bringen noch die Namen von einem auf den anderen übertragen noch ohne Überlegung etwas hinzusetzen, falls etwas erfunden und den in ihnen überlieferten Genealogien von Menschen hinzugefügt wurde, die nicht wissen, worauf [damit] angespielt wird, und die Mythen wie erfundene Geschichten behandeln.

<4> Πάλιν τοίνυν πρώτον μὲν ἐμύθευσαν τὸ Χάος γενέσθαι, καθάπερ ὁ Ἡσίοδος ἱστορεῖ, μετὰ δὲ αὐτὸ τὴν Γῆν καὶ τὸν Τάρταρον καὶ τὸν Ἔρωτα, ἐκ δὲ τοῦ Χάους τὸ Ἔρεβος καὶ τὴν Νύκτα φῦναι, ἐκ δὲ τῆς Νυκτὸς τὸν Αἰθέρα καὶ τὴν Ἥμέραν. ἔστι δὲ Χάος μὲν τὸ πρὸ τῆς διακοσμήσεως γινόμενον ὑγρόν, ἀπὸ τῆς χύσεως οὕτως ὠνομασμένον, ἢ τὸ πῦρ, ὃ ἔστιν οἰονεὶ κάος {· καὶ αὐτὸ δὲ κέχυται διὰ τὴν λεπτομέρειαν}.

520

525

<5> ἦν δέ ποτε, ὧ παῖ, πῦρ τὸ πᾶν καὶ γενήσεται πάλιν ἐν περιόδῳ. σβεσθέντος δὲ εἰς ἀέρα αὐτοῦ μεταβολῆ ἀθρόα γίνεται εἰς ὕδωρ, ὃ δὴ λαμβάνει τοῦ μὲν ὑφισταμένου μέρους τῆς οὐσίας κατὰ πύκνωσιν, τοῦ δὲ λεπθυνομένου κατ' ἀραιώσιν.

530

<6> εἰκότως οὖν ἔφασαν μετὰ τὸ Χάος τὴν τε Γῆν γενέσθαι καὶ τὰ ἡρόεντα Τάρταρα[, ἃ δὴ μυχὸν Γῆς ὠνόμασεν ὁ προειρημένος ποιητὴς τῷ περιειληφέναι αὐτὴν καὶ κρύπτειν]. ὁ δὲ Ἔρωσ σὺν αὐτοῖς ἐρρήθη γεγονέναι, ἢ ὀρμὴ ἢ ἐπὶ τὸ γεννᾶν· ἅμα γάρ τι ἕκ τινος γίνεται καὶ παρ εἶναι τῇ γενέσει νομιστέον ταύτην τὴν δύναμιν καλλίστην καὶ ἀξιοθέατον οὔσαν.

535

<7> τὸ δὲ Ἔρεβος ἐκ τοῦ Χάους ἐγένετο, ὁ ποιῶν ἐρέφεσθαι καὶ περιλαμβάνεσθαι τι ὑφ' ἑτέρου λόγος, καθὸ καὶ τούτου τυχοῦσα ἡ Γῆ παραχρῆμα ὁμοίωσιμον αὐτῇ τὸν Οὐρανὸν ἐγέννησεν,

540

ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτει,

ἔφρ' εἶη μακάρεσσι θεοῖς ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ,
τοῖς ἐπ' αὐτῷ θεοῦσιν ἄστροις μακραίωσιν οὔσιν ἀσφαλὲς οἰκητήριον.

545

<8> ἐγέννησε δὲ ἡ Γῆ τὸν Οὐρανὸν ἀπὸ τῶν ἀναθυμιάσεων, οὐρανοῦ νῦν κοινότερον λεγομένου παντὸς τοῦ περὶ αὐτὴν λεπτομεροῦς. τοῦ Χάους δὲ θυγάτηρ ἐστὶ καὶ ἡ Νύξ· ὁ γὰρ πρῶτος ἀρθεὶς ἀπὸ τοῦ ἀρχηγόνου ὑγροῦ ἀῆρ ζοφώδης καὶ σκοτεινὸς ἦν, εἶτα λεπτυνόμενος εἰς αἰθέρα καὶ φῶς μετέβαλεν, εὐλόγως τούτων ἐκ τῆς νυκτὸς γεγονέναι ῥηθέντων.

550

<4> Von neuem also: In den Mythen heißt es, dass zunächst das CHAOS entstand, wie Hesiod berichtet,¹⁹⁰ nach ihm die Erde und der Tartaros und Eros; aus dem Chaos wiederum gingen *Érebos* („die Urfinsternis“) und die Nacht hervor; aus der Nacht wiederum der Äther und der Tag. Das Chaos ist das Feuchte,¹⁹¹ welches vor der [kosmischen] Ordnung (*diakósmesis*) entstand, so genannt nach dem Ergießen (*chýsis*),¹⁹² oder es ist das [Ur]feuer, welches sozusagen brennend (*káos*)¹⁹³ ist. {Auch es [das Feuer] wurde auf Grund der Feinheit seiner Teile ergossen.}

<5> Einst war, o Kind, das All Feuer und in periodischem Wechselgang wird es wieder dies werden.¹⁹⁴ Nachdem es aber erloschen und zu Luft geworden ist, findet eine weitreichende Wandlung zu Wasser statt, welches nun aus dem festwerdenden Teil der [Ur]substanz durch Verdichtung entsteht,¹⁹⁵ aus dem sich verfeinernden Teil durch Verdünnung.¹⁹⁶

<6> Zu Recht sagte man also, dass nach dem Chaos die Erde und die finsternen Gegenden des Tartaros {, welche der vorher erwähnte Dichter ‚Schoß der Erde‘¹⁹⁷ nannte, weil sie [die Erde] sie [die Gegenden des Tartaros] umfasst und verbirgt,¹⁹⁸} entstanden sind. Es hieß, dass Eros, der Trieb zum Zeugen, mit ihnen zusammen geboren wurde;¹⁹⁹ denn, wenn etwas aus etwas anderem entsteht, muss man denken, dass genau in jenem Moment diese Macht – wunderschön und betrachtenswert – der Entstehung beiwohnt.

<7> Das *Érebos* („die Urfinsternis“) entstand aus dem Chaos, jener Kraft der [kosmischen] Vernunft (*lógos*), die bewirkt, dass etwas durch etwas anderes überdeckt (*eréphesthai*) und umfasst wird, weswegen die Erde, als sie seiner teilhaftig wurde, sofort den ihr gleichförmigen Himmel (*Uranós*) zeugte,

„damit er sie überall verberge,

auf dass er den seligen Göttern (*makaréssi theoís*) unerschütterlicher Sitz sei für immer“,²⁰⁰

[das heißt, damit] den auf ihm [dem Himmel] laufenden (*théousin*) Gestirnen, die langlebig (*makraíones*) sind, ein unerschütterlicher Wohnort²⁰¹ zur Verfügung stehe.

<8> Die Erde zeugte den Himmel (*uranós*) aus den Ausdünstungen, wobei jetzt im Allgemeinen ‚Himmel‘ all das genannt wird, was um sie herum ist und aus feinen Teilen besteht. Des Chaos Tochter ist auch die Nacht. Die [Ur]luft, die sich aus dem ursprünglich zeugenden feuchten Element erhoben hatte, war nämlich dunkel und finster, dann, als sie feiner wurde, verwandelte sie sich zu Äther und

<9> ἡ δὲ Γῆ τὰ ὄρη καὶ τὸ πέλαγος ἐξῆς λέγεται γεν-
 νῆσαι ,ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου· ἢ τε γὰρ θάλαττα ὑπ-
 ἔμεινεν ἐν τοῖς κοιλοῖς αὐτῆς μέρεσι κατὰ μεταβολὴν 555
 ὑποστᾶσα, τὰ τε ὄρη περὶ τὸ ἀνώμαλον τῆς συνιζήσεως
 τὰς ἐξοχὰς ἔλαβε. μετὰ δὲ ταῦτα ἢ τῶν λεγομένων Τιτά-
 νων ἐστὶ γένεσις. οὗτοι δ' ἂν εἶεν διαφοραὶ τῶν ὄντων. ὡς
 γὰρ Ἐμπεδοκλῆς Φυσικοῖς ἐξαριθμεῖται

Φυσώ τε Φθιμένη τε καὶ Εὐναίη καὶ Ἔγερσις 560
 Κινώ τ' Ἀστέμφης τε πολυστέφανος τε Μεγιστῶ
 καὶ Φορυὴν καὶ Σιωπὴν τε καὶ Ὀμφαίην καὶ πολλὰς ἄλ-
 λας, τὴν εἰρημένην ποικιλίαν τῶν ὄντων αἰνιττόμενος·

<10> οὕτως ὑπὸ τῶν παλαιῶν Ἰαπετὸς μὲν ὠνομάσθη ὁ
 λόγος καθ' ὃν φωνητικὰ ζῶα ἐγένετο καὶ τὸ ὄλον ψόφος 565
 ἀπετελέσθη, ἰαφετός τις ὢν (ἰὰ γὰρ ἐστὶν ἡ φωνή)· Κοῖος
 δέ, καθ' ὃν ποιά τινα τὰ ὄντα ἐστὶ (τῷ γὰρ κ πολλαχοῦ οἱ
 Ἴωνες ἀντὶ τοῦ π ἐχρῶντο) ἢ ὁ τοῦ κοεῖν αἴτιος, τουτέστι
 νοεῖν ἢ φρονεῖν· Κρῖος δέ, καθ' ὃν τὰ μὲν ἄρχει καὶ δυνα-
 στεύει τῶν πραγμάτων, τὰ δὲ ὑποτέτακται καὶ δυναστεύ- 570
 εται, ἐντεῦθεν τάχα καὶ τοῦ ἐν τοῖς ποιμνίοις κριοῦ προσ-
 αγορευομένου· Ὑπερίων δέ, καθ' ὃν ὑπεράνω τινὰ ἐτέρων
 περιπορεύεται· Ὀκεανὸς δέ, καθ' ὃν ἀνύεται ἐν τάχει, ὃς
 δὴ καὶ ἀκαλαρρείτης κέκληται τῷ ἡσύχιόν τι καὶ σχολαῖ-
 ον τὴν ῥύσιν αὐτοῦ ὡς τὴν τοῦ ἡλίου κίνησιν ἐμφαίνειν 575
 καὶ βαθυδίνης τῷ βαθέως δινεῖσθαι}· Τηθὺς δέ, καθ' ἣν
 ἐπὶ μιᾶς καταστάσεως χρονίζει.

<11> Θεία δὲ ἐστὶν ἡ τῆς ὄψεως αἰτία, Ἦρα δὲ ἡ τῆς
 ῥύσεως, Φοῖβη δὲ ἡ τοῦ καθαρὰ τινα καὶ λαμπρὰ εἶναι,
 συνεκδέχεσθαι τούτοις καὶ τὰς τῶν ἐναντίων σχέσεων 580

Licht:²⁰² Zu Recht also wurde über diese [Äther und Licht] behauptet, dass sie von der Nacht geboren wurden.

<9> Es heißt, dass die Erde anschließend die Berge und das Außenmeer gezeugt habe „ohne ersehnte Liebe“,²⁰³ denn das Meer blieb in ihren hohlen Plätzen, indem es durch Verwandlung seine Substanz gewann, und die Berge erhielten ihre Spitzen um das Ungleichmäßige der Zusammenballung [der Erde] herum.²⁰⁴ Darauf fand die Geburt der so genannten Titanen statt.²⁰⁵ Diese dürften wohl die Unterschiede der existierenden Dinge sein,²⁰⁶ wie [sie] Empedokles [im Lehrgedicht] ‚Über die Natur‘ aufzählt:

„*Physó* (,Wachstum‘) und *Phthiméne* (,Verfall‘) und *Eunaie* (,Schlaf‘) und *Égersis* (,Erweckung‘),
Kinó (,Bewegung‘) und *Astémphes* (,Unbeweglichkeit‘) und die viel bekränzte *Megistó* (,Überlegenheit‘)“,²⁰⁷

und *Phoryé* (,Schändung‘) und *Siopé* (,Stille‘) und *Omphaie* (,Prophetie‘) und viele andere, wobei er [so] auf die erwähnte Vielfältigkeit der Wesen anspielt;

<10> so wurde Japetos (*Iapetós*) von den Alten jene Kraft der [kosmischen] Vernunft (*lógos*) genannt, durch welche die mit Stimme versehenen Lebewesen entstanden sind und jeder Klang verwirklicht wurde, weil sie [diese Kraft] in gewisser Weise *ia-phetós* (,Klang-ausstoßend‘) ist (*ia* ist nämlich [das Wort für] ‚Stimme‘);²⁰⁸ *Koîos* aber [wurde sie genannt], insofern als die existierenden Dinge irgendwelche Eigenschaften (*poiá*) haben (oft verwenden nämlich die Ionier den k-Laut statt des p-Lauts),²⁰⁹ oder als Ursache des Merkens (*koieîn*), das heißt des Denkens und des Vernünftig-Seins;²¹⁰ *Krîos*²¹¹ aber, insofern als die einen Elemente herrschen und gebieten, die anderen untergeordnet und unterworfen sind,²¹² daher vielleicht hat der Widder (*kriós*) unter den Schafen seinen Namen; Hyperion (*hyperíon*) aber, insofern als einige Dinge sich oberhalb (*hyperáno*) anderer rings herum bewegen,²¹³ Okeanos (*ōkeanós*) [Stamm *ōk-* = ‚schnell‘] aber, insofern als sich die Dinge durch ihn schnell vollenden²¹⁴ {Er ist auch ‚sanft fließend‘ (*akalarreítes*) genannt worden, weil sein Fluss wie die Bewegung der Sonne etwas Ruhiges und Behagliches an sich hat; und ‚mit tiefen Wasserstrudeln‘²¹⁵ (*bathydînes*), weil er sich in der Tiefe (*bathéos*) wirbelnd herumdreht (*dineísthai*).}; Tethys (*tēthýs*) [Stamm *tē* = ‚setzen‘] aber, insofern als sie in einem einzigen Zustand verweilt.²¹⁶

<11> [Die Göttin] *Theía* (,die Göttliche‘) aber ist die Ursache der Sehkraft,²¹⁷ [die Göttin] *Rhéa* (,die Fließende‘) die des Fließens, [die Göttin] *Phoibe* (,die Glänzende‘) die der Tatsache, dass einige Dinge

αἰτίας δέοντος· Μνημοσύνη δὲ ἢ τοῦ συναναφέρειν τὰ γεγονότα· Θέμις δὲ ἢ τοῦ συντίθεσθαι τι μεταξὺ ἡμῶν καὶ φυλάττεσθαι· Κρόνος δὲ ἐστὶν ὁ προειρημένος πάντων τῶν ἀποτελεσμάτων λόγος, δεινότατος ὢν τῶν παίδων· ὀπλότατον δ' αὐτὸν γενέσθαι ἔφη διὰ τὸ καὶ μετὰ τὴν τῶν εἰρημένων γένεσιν ἐπιμένειν αὐτὸν ὡσὰν ἐν γενέσει ὄντα. 585

<12> ἀλλὰ τῆς μὲν Ἑσιόδου <γενεαλογίας> τελειότερα ποτ' ἂν ἐξήγησῖς σοι γένοιτο, τὰ μὲν τινα, ὡς οἶμαι, παρὰ τῶν ἀρχαιοτέρων αὐτοῦ παρεληφότος, τὰ δὲ μυθικώτερον ἄφ' αὐτοῦ προσθέντος, ᾧ τρόπῳ καὶ πλείστα τῆς παλαιᾶς θεολογίας διεφθάρη· νῦν δὲ τὰ βεβοημένα παρὰ τοῖς πλείστοις ἐπισκεπτέον. 590

18. <1> Παραδεδομένου τοίνυν ἄνωθεν ὅτι ὁ Προμηθεὺς ἔπλασεν ἐκ τῆς γῆς τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, ὑπονοητέον Προμηθεῖα εἰρήσθαι τὴν προμήθειαν τῆς ἐν τοῖς ὅλοις ψυχῆς, ἣν ἐκάλεσαν οἱ νεώτεροι πρόνοιαν· κατὰ γὰρ ταύτην τὰ τε ἄλλα ἐγένετο καὶ ἐκ τῆς γῆς ἔφυσαν οἱ ἄνθρωποι, ἐπιτηδείως πρὸς τοῦτο ἐχούσης καταρχὰς τῆς τοῦ κόσμου συστάσεως. {λέγεται δὲ καὶ συνεῖναί ποτε τῷ Διὶ ὁ Προμηθεύς· πολλῆς γὰρ προμηθείας πᾶσα μὲν ἀρχὴ καὶ προστασία πλειόνων, μάλιστα δὲ ἢ τοῦ Διὸς δεῖται.} 595 600

<2> καὶ κλέψαι δέ φασιν αὐτὸν τὸ πῦρ τοῖς ἀνθρώποις, ὡς τῆς ἡμετέρας ἤδη συνέσεως καὶ προνοίας ἐπινοησάσης τὴν χρῆσιν τοῦ πυρός. κατενηνέχθαι δὲ αὐτὸ ἐμύθευσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ διὰ τὸ πλεονάζειν ἐκεῖ, ἢ ἐπεὶ οἱ κεραυνοὶ ἐκεῖθεν κατασκήπτουσι διὰ πληγῆς τάνθάδε ἐξάπτοντες, τάχα τι τοιοῦτον καὶ διὰ τοῦ νάρθηκος αἰνιττόμενοι. δεθεῖς δὲ ἐπὶ τούτῳ ὁ Προμηθεὺς ἐκολάσθη, τοῦ ἥπατος αὐτῷ ὑπ' ἀετοῦ καταβιβρωσκομένου· ἢ γὰρ ἡμετέρα ἐντρέχεια, τὸ προειρημένον πλεονέκτημα σὺν τοῖς ἄλλοις ἔχουσα, πειρᾶται τινος παρ' ἑαυτὴν δυσχρηστίας προσδεμένη ταῖς κατὰ τὸν βίον φροντίσιν ὀδυνηραῖς οὔσαις καὶ 610

rein und glänzend sind,²¹⁸ wobei es notwendig ist, dass auch die Ursachen der gegenteiligen Zustände mit diesen [Eigenschaften] zugleich erfasst werden; *Mnemosýne* (,die Göttin der Erinnerung‘) [ist die Ursache] dafür, dass man die vergangenen Dinge zurück und zusammen bringt; *Thémis* (,die Gerechtigkeitsgöttin‘) [ist die Ursache] dafür, dass etwas zwischen uns [Menschen] vereinbart und geachtet wird;²¹⁹ *Krónos* ist die vorher erwähnte²²⁰ Rationalität aller Vollendungen, weil er das fähigste der Kinder [der Erde] ist. Er [nämlich der Dichter Hesiod] sagte, dass er [*Krónos*] zuletzt geboren wurde, weil er auch nach der Geburt der erwähnten Gottheiten in gewisser Weise wie im Entstehungsprozess bleibt.

<12> Aber die <Göttergenealogie>²²¹ des Hesiod könnte man dir ausführlicher darlegen, denn er übernimmt – wie ich meine – einige Elemente von älteren [Autoren], andere aber hat er aus eigener Erfindung noch stärker fabulierend hinzugefügt, wodurch wirklich auch sehr vieles der älteren Theologie entstellt wurde. Nun aber sind die Vorstellungen zu untersuchen, welche bei den meisten Menschen verbreitet sind.²²²

[Kap. 18: Über Prometheus]

18. <1> Da es nun von alters her überliefert worden ist, dass PROMETHEUS das menschliche Geschlecht aus Erde geformt hat,²²³ muss man darunter verstehen, dass man *Promethéa* [Akkusativ Sing. von *Prometheús*] die kluge Vorsicht (*prométheia*) der kosmischen Allseele genannt hat; die Jüngeren nannten sie ‚Vorsehung‘ (*prónoia*).²²⁴ Unter ihrer Aufsicht sind alle Dinge entstanden und die Menschen aus der Erde geboren, denn der Zustand des Kosmos hatte dafür günstige Ausgangspunkte. {Es heißt auch, dass Prometheus früher einmal mit Zeus assoziiert war, denn jede Herrschaft und Führung vieler Individuen bedarf nicht wenig an kluger Vorsicht, und am meisten die des Zeus.}

<2> Und man sagt, dass er das Feuer für die Menschen gestohlen habe,²²⁵ weil ja unsere Intelligenz und Vorsehung (*prónoia*) den Gebrauch des Feuers früh erkannte. Im Mythos heißt es, dass es vom Himmel heruntergetragen wurde, weil es dort reichlich vorhanden war, oder weil die Blitze von dort mit einem Schlag losbrechen und die Dinge hier unten in Brand stecken; auf etwas dieser Art wird vielleicht auch mit [dem Attribut] des Fenchel-Stengels (*nárthex*)²²⁶ angespielt. Wegen dieser Tat wurde er gefesselt und dadurch bestraft, dass seine Leber von einem Adler wieder und wieder verzehrt wurde.²²⁷ Unsere Geschicklichkeit (*entrécheia*), die neben den anderen auch den vorher erwähnten Vorteil hat, erfährt nämlich irgendeine

ὥσπερ εἰς τὰ σπλάγχνα ὑπὸ τῆς λεπτομεριμνίας ἐκβιβρω-
σκομένη.

<3> ἀδελφὸν δ' ἔφασαν εἶναι νεώτερον τοῦ Προμηθέως 615
τὸν Ἐπιμηθέα, εὐηθέστερόν πως ὄντα τὸν τρόπον διὰ τὸ
προτερεῖν τῇ τάξει τὴν προόρασιν τῆς ἐκ τῶν ἀποβαινόν-
των παιδείας καὶ ἐπιμηθείας· τῷ γὰρ ὄντι ῥεχθὲν δέ τε
νήπιος ἔγνω'. {διὰ τοῦτο γὰρ τῇ πρώτῃ γενομένη γυναικὶ
συνοικῆσαι τοῦτον ἔφασαν· ἀφρονέστερον γὰρ πως δὴ καὶ 620
τὸ θῆλυ εἶναι καὶ ἐπιμηθεῖσθαι μᾶλλον ἢ προμηθεῖσθαι
πεφυκός. }

<4> λέγεται δὲ ὑπὸ τινῶν καὶ τῶν τεχνῶν εὐρετῆς 625
γενέσθαι ὁ Προμηθεὺς δι' οὐδὲν ἄλλο ἢ ὅτι συνέσεως καὶ
προμηθείας δεῖ πρὸς τὴν εὕρεσιν αὐτῶν.

19. <1> Οἱ πλείους μέντοι τῇ Ἀθηνᾶ καὶ τῷ Ἡφαίστῳ αὐ-
τὰς ἀνατιθέασι, τῇ μὲν Ἀθηνᾶ, ἐπειδὴ φρόνησις καὶ ἀγχι-
νοια εἶναι δοκεῖ, τῷ δὲ Ἡφαίστῳ διὰ τὸ τὰς πλείστας τῶν 630
τεχνῶν διὰ πυρὸς τὰ ἑαυτῶν ἔργα ἀποδιδόναι. ὁ μὲν γὰρ
αἰθὴρ καὶ τὸ διαυγὲς καὶ καθαρὸν πῦρ Ζεὺς ἐστὶ, τὸ δ' ἐν
χρήσει καὶ ἀερομιγὲς Ἡφαιστος, ἀπὸ τοῦ ἦφθαι ὄνομασ
μένος, ὅθεν καὶ ἐκ Διὸς καὶ Ἡρας ἔφασαν αὐτὸν γενέ-
σθαι, τινὲς δὲ μόνῃς τῆς Ἡρας· αἱ γὰρ φλόγες παχυμερέ-
στεραὶ πως οὔσαι ὡσὰν ἐκ μόνου τοῦ ἀέρος διακαιομένου 635
τὴν ὑπόστασιν λαμβάνουσι.

<2> χωλὸς δὲ παραδέδοται τάχα μὲν διὰ τὸ παχεῖαν 640
τὴν διὰ τῆς ὕλης πορείαν ποιεῖσθαι τοῖς ἐπισκάζουσιν
ὅμοιαν, τάχα δὲ ἀπὸ τοῦ μὴ δύνασθαι προβαίνειν δίχα
ξυλῶδους τινὸς ὡσὰν βάκτρου· τινὲς δέ, ἐπεὶ τὴν ἄνω κί-
νησιν τῇ κάτω {πρὸς στροφήν} ἄνισον καὶ ἀνώμαλον
ποιεῖται, βραδυτέρας ταύτης οὔσης, χωλαίνειν αὐτὸν
ἔφασαν.

<3> ῥιφήναι δ' ὑπὸ τοῦ Διὸς εἰς γῆν ἐξ οὐρανοῦ λέγε-
ται διὰ τὸ τοὺς πρώτους ἴσως ἀρξαμένους χρῆσθαι πυρὶ 645
ἐκ κεραυνοβολίου καιομένῳ αὐτῷ περιτυχεῖν, μηδέπω
ἐπινοίᾳ τῶν πυρίων ἐπιπεσεῖν δυναμένους.

Schwierigkeit, die sie [immer] begleitet, denn sie ist an die Sorgen des Lebens gebunden, die schmerzlich sind, und wird sozusagen bis in die Eingeweide von der Sorge um kleine Ärgernisse verzehrt.

<3> Man sagte, dass der jüngere Bruder des Prometheus Epimetheus war, in gewisser Weise einfältiger in seiner Art, weil in der Ordnung der Dinge die Voraussicht (*proórasis*) vor der Belehrung aus den Fakten und der nachträglichen Reflexion (*epimétheia*)²²⁸ kommt; wahrhaftig gilt: „Auch ein Einfaltspinsel erkennt, was bereits getan wurde“. {Darum nämlich sagte man, dass er mit der ersten entstandenen Frau zusammenwohnte,²²⁹ denn in gewisser Weise sei auch das weibliche Geschlecht ziemlich töricht und tendiere von Natur aus mehr zur nachträglichen (*epimetheísthai*) als zur vorausschauenden (*prometheísthai*) Reflexion.}²³⁰

<4> Manche sagen, dass Prometheus auch der Erfinder der handwerklichen Fertigkeiten ist, aus keinem anderen Grund, als dass es an Intelligenz und Vorausschau für deren Erfindung bedarf.

[Kap. 19: Über Hephaistos]

19. <1> Die meisten aber ordnen sie [die handwerklichen Fertigkeiten] der Athene und dem Hephaistos zu; der Athene, weil sie der Verstand und der Scharfsinn zu sein scheint; dem Hephaistos,²³¹ weil die meisten Handwerkskünste ihre Werke mit Hilfe des Feuers verrichten.²³² Der Äther, das leuchtende und reine Feuer, ist nämlich Zeus;²³³ das Feuer in seiner Verwendung und mit Luft gemischt ist HEPHAISTOS (*héphaistos*),²³⁴ so genannt von dem [Wort für] ‚angezündet sein‘ (*hêphthai*),²³⁵ daher sagte man auch, dass er von Zeus und Hera geboren wurde²³⁶ – manche [sagten] von Hera allein,²³⁷ denn die Flammen, da sie in gewisser Weise aus groberen Teilen bestehen, beziehen ihre Substanz quasi nur aus der brennenden Luft.

<2> Es ist überliefert, dass er lahm sei,²³⁸ vielleicht weil er einen dicken [d.h. mühsamen] Gang durch die Materie vollzieht, dem Gang von Hinkenden ähnlich;²³⁹ vielleicht weil er nicht voranschreiten kann ohne etwas aus Holz, also gleichsam einen Stock; einige aber sagten, dass er deswegen hinke, weil seine [des Hephaistos als Feuer] Bewegung oben und die unten {, was die Drehung angeht,} ungleich und unharmonisch sind, da letztere langsamer ist.

<3> Es heißt, dass er von Zeus vom Himmel auf die Erde geschleudert wurde,²⁴⁰ vielleicht weil die ersten Menschen, als sie anfangen, Feuer zu benutzen, es entdeckten, als es in Folge eines Blitzschlags loderte, denn sie konnten noch nicht durch Überlegung auf die [Idee der] Werkzeuge, die Feuer produzieren, kommen.

<4> γυναῖκα δ' αὐτοῦ τὴν Ἀφροδίτην ἔφασαν εἶναι, καθ' οἷον λόγον καὶ τῶν Χαρίτων μίαν· ὡς γὰρ χάριν φασί 650
 μὲν ἔχειν τὰ τεχνικὰ ἔργα, οὕτω καὶ ἀφροδίτην τινὰ αὐτοῖς ἐπιτρέχειν λέγομεν, εἰ μὴ πρὸς παράστασιν τοῦ πολὺ τὸ πυρῶδες εἶναι ἐν ταῖς πρὸς τὰς μίξεις ὁρμαῖς πέπλασται τοῦτο.

<5> δεδεκέσαι δὲ μυθεύεται τὸν Ἄρην μοιχεύοντα τὴν 655
 γυναῖκα· { καὶ γὰρ ὁ μῦθος παρὰ τῷ ποιητῇ ἐστὶ, παλαιότατος ὢν}, ἐπειδὴ τῇ τοῦ πυρὸς δυνάμει ὁ σιδηρὸς καὶ ὁ χαλκὸς δαμάζεται· τὸ δὲ τῆς μοιχείας πλάσμα παρίστησιν ὅτι οὐ πάνυ μὲν πέφυκε κατάλληλον τὸ μάχιμον καὶ βίαιον τῷ ἰλαρῷ καὶ μελιχίῳ οὐδὲ κατὰ τὸν φυσικὸν αὐτῷ νόμον ἐπιπλέκεται, ἀντιποιοῦμενον δὲ πῶς τῆς μίξεως 660
 αὐτοῦ καλὸν καὶ γενναῖον γέννημα, τὴν ἐξ ἀμφοῖν ἀρμονίαν, ἀποτελεῖ.

<6> λέγεται δὲ ὁ Ἥφαιστος μαιώσασθαι τὸν Δία, ὅτε ᾤδινεν τὴν Ἀθηνᾶν, καὶ διελὼν αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν ἐκθορεῖν ἐκείνην ποιῆσαι· τὸ γὰρ πῦρ, ᾧ χρῶνται αἱ τέχναι, 665
 συνεργὸν πρὸς τὴν ἀπόδειξιν τῆς φυσικῆς τῶν ἀνθρώπων ἀγχινοίας γενόμενον ὥσπερ κεκρυμμένην αὐτὴν εἰς φῶς προήγαγε· τοὺς δὲ ζητοῦντάς τι ὡς προσευρέσθαι κύειν αὐτὸ καὶ ᾤδινεν φασμέν.

20. <1> Ἡ δὲ Ἀθηνᾶ ἐστὶν ἡ τοῦ Διὸς σύνεσις, ἡ αὐτὴ οὔσα τῇ ἐν αὐτῷ προνοίᾳ, καθὸ καὶ Προνοίας Ἀθηνᾶς 670
 ἰδρύνονται ναοί.

<2> γενέσθαι δ' ἐκ τῆς τοῦ Διὸς κεφαλῆς λέγεται, τάχα μὲν τῶν ἀρχαίων ὑπολαβόντων τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς ἡμῶν ἐνταῦθ' εἶναι, καθάπερ καὶ ἕτεροι τῶν μετὰ ταῦτα 675
 ἐδόξασαν, τάχα δ' ἐπεὶ τοῦ μὲν ἀνθρώπου τὸ ἀνωτάτω μέρος τοῦ σώματος ἡ κεφαλὴ ἐστὶ, τοῦ δὲ κόσμου ὁ αἰθέρ, ὅπου τὸ ἡγεμονικὸν αὐτοῦ ἐστὶ καὶ ἡ τῆς φρονήσεως οὐσία· ,κορυφὴ δὲ θεῶν' κατὰ τὸν Εὐριπίδην ,ὁ περὶ χθόν' ἔχων φαεννὸς αἰθήρ'. { Ἀμήτωρ δὲ ἐστὶν ἡ Ἀθηνᾶ διὰ τὸ 680

<4> Man sagte, dass seine Gattin Aphrodite sei;²⁴¹ nach einem ähnlichen Prinzip [sagte man, dass seine Gattin] auch eine der Grazien (*Chárites*) sei;²⁴² denn so wie wir behaupten, dass die Produkte der Handwerkskünste Anmut (*cháris*) haben, so sagen wir, dass sie einen gewissen Liebreiz (*aphrodíten*) besitzen;²⁴³ es sei denn, dass dies erfunden wurde, um zu verdeutlichen, dass das feurige Element im Impuls zur [geschlechtlichen] Vereinigung reichlich vorhanden ist.

<5> Der Mythos erzählt, dass er [Hephaistos] Ares gefesselt habe, als dieser mit seiner Gattin Ehebruch beging, {und in der Tat ist der Mythos beim Dichter [Homer] [zu lesen],²⁴⁴ weil er sehr alt ist,} denn das Eisen und die Bronze werden durch die Kraft des Feuers bezwungen.²⁴⁵ Das erfundene Detail des Ehebruchs will zeigen, dass das kriegerische und gewaltsame Element von Natur aus gar keine Entsprechung im sanften und süßen Element findet und dass es sich gemäß dem Naturgesetz mit ihm nicht vereint. Indem es aber die Vereinigung mit ihm [d.h. dem anderen Element] in gewisser Weise erzwingt, vollendet es ein schönes und edles Erzeugnis, nämlich die Harmonie von beiden.²⁴⁶

<6> Es heißt, dass Hephaistos den Hebammendienst für Zeus gemacht habe,²⁴⁷ als Athene ihm Geburtswehen bereitete, und, nachdem er ihm den Kopf gespalten hatte, sie herauspringen ließ. Das Feuer nämlich, von dem die Handwerkskünste Gebrauch machen, wirkte mit, um die natürliche Intelligenz der Menschen zu zeigen, und brachte diese [Intelligenz], welche sozusagen versteckt war, ans Licht. Wenn jemand forscht, um etwas herauszufinden, sagen wir, dass er damit schwanger geht und in den Wehen liegt.

[Kap. 20: Über Athene]

20. <1> ATHENE ist die Intelligenz (*sýnesis*) des Zeus;²⁴⁸ sie ist mit der in ihm befindlichen Vorsehung (*prónoia*) identisch, weswegen auch Tempel für *Athenâ Prónoia* („Athene-Göttin-der-Vorsehung“) geweiht werden.

<2> Es heißt, dass sie aus dem Kopf des Zeus geboren wurde,²⁴⁹ vielleicht weil die Alten angenommen haben, dass das lenkende Prinzip unserer Seele dort angesiedelt sei, wie es auch andere, die nach diesen lebten, meinten; vielleicht [auch], weil der oberste Teil des Körpers der Kopf und der des Kosmos der Äther²⁵⁰ ist, wo sein lenkendes Prinzip und die Substanz des Denkens sind – „Spitze der Götter (wie Euripides sagt) [ist] der die Erde umhüllende, strahlende Äther“²⁵¹. {Athene ist ohne Mutter,²⁵² weil die Entstehung der Tugend

ἀλλοίαν εἶναι τὴν τῆς ἀρετῆς γένεσιν καὶ οὐχ οἷα ἢ τῶν ἐκ συνδυασμοῦ γενομένων ἐστί.} τὴν Μῆτιν οὖν καταπιὼν ὁ Ζεὺς ἐγέννησεν αὐτήν, ἐπειδὴ μητιέτης καὶ συνετὸς ὢν οὐδαμόθεν ἄλλοθεν ἢ ἐκ τῆς καθ' αὐτὸν βουλῆς τὴν ἀρχὴν τοῦ φρονεῖν ἔσχεν.

685

<3> τὸ δὲ ὄνομα τῆς Ἀθηνᾶς δυσετυμολόγητον διὰ ἀρχαιότητά ἐστι, τῶν μὲν ἀπὸ τοῦ ἀθρεῖν πάντα οἷον Ἀθρηναῖαν αὐτὴν εἰπόντων εἶναι, τῶν δὲ διὰ τὸ καίπερ θήλειαν οὔσαν ἤκιστα θηλότητος καὶ ἐκλύσεως μετέχειν τὴν Ἀθηνᾶν· {ἄλλοι δὲ ἀπὸ τοῦ μὴ πεφυκέναι θένεσθαι καὶ ὑποτάττεσθαι τὴν ἀρετὴν·} τάχα δ' εἰ Ἀθηναία, ὡς οἱ παλαιοὶ τὴν Ἀθηνᾶν ἔλεγον, αἰθεροναία ἐστίν. ἢ δὲ παρθενία αὐτῆς τοῦ καθαροῦ καὶ ἀμιάντου σύμβολόν ἐστι· { τοιοῦτον γάρ τι ἢ ἀρετή}.

690

<4> καθωπλισμένη δὲ πλάττεται καὶ οὕτως ἱστοροῦσιν αὐτὴν γεγονέναι, παριστάντες ὅτι αὐτάρκως πρὸς τὰς μεγίστας καὶ δυσφορωτάτους πράξεις παρασκευάζεται ἢ φρόνησις· μέγισται γὰρ δοκοῦσιν αἱ πολεμικαὶ εἶναι. διὰ ταύτην δὲ τὴν αἰτίαν καὶ τὸ ἔπανδρον καὶ γοργωπὸν αὐτῇ ἀνατιθέασι πολὺ ἔχειν, τοιοῦτόν τι ἐμφαινούσης καὶ τῆς γλαυκότητος αὐτῆς· καὶ γὰρ τῶν θηρίων τὰ ἀλκιμώτατα, οἷον αἱ παρδάλεις καὶ οἱ λέοντες, γλαυκὰ εἰσι, δυσαντίβλεπτον στίλβοντα ἀπὸ τῶν ὀμμάτων· ἔνιοι δὲ φασὶ τοιαύτην αὐτὴν παρεισάγεσθαι διὰ τὸ τὸν αἰθέρα γλαυκὸν εἶναι.

695

700

705

<5> πάνυ δ' εἰκότως συμμετέχει τῷ Διὶ τῆς αἰγίδος, οὐχ ἑτέρα οὔσα τοῦ παρ' ὃ δοκεῖ διαφέρειν ἀπάντων καὶ περιγίνεσθαι ὁ Ζεὺς. προτομή δ' ἐν αὐτῇ Γοργόνης ἐστὶ κατὰ μέσον τῆς θεᾶς τὸ στήθος ἔξω προβεβληκυῖα τὴν γλῶτταν, ὡσάν ἐκ φανεστάτου ὄντος ἐν τῇ τῶν ὅλων οἰκονομία τοῦ λόγου.

710

<6> οἱ δὲ δράκοντες καὶ ἡ γλαυξ διὰ τὸ ἐμπερὲς τῶν ὀμμάτων ἀνατίθενται ταύτῃ γλαυκώπιδι οὔσῃ· σμερδαλέον γὰρ ὁ δράκων δέδορκε καὶ φυλακτικόν τι ἔχει καὶ ἄγρυπνον καὶ οὐκ εὐθήρατος εἶναι δοκεῖ· { οὐ χρὴ δὲ πανύχιον εὔδειν βουληφόρον ἄνδρα}.

715

anderer Art und nicht wie die [Entstehung] der Wesen ist, welche aus der Vereinigung zweier Wesen entstehen.} Zeus brachte sie also hervor, nachdem er die [Göttin] *Mêtis* („Verstand“) verschlungen hatte,²⁵³ weil er, da er ja verständig (*metiétēs*) und intelligent war, nirgendwo anders her als aus der eigenen Einsicht das Prinzip seines Denkens hatte.

<3> Eine Etymologie für den Namen Athene ist auf Grund seines archaischen Urprungs schwer zu finden; die einen sagten, dass sie gleichsam eine Athrene (*Athrenâ*) sei, weil sie alle Dinge sorgfältig betrachte (*athreîn*);²⁵⁴ die anderen [sagten, dass sie deswegen so heiÙe], weil Athene, obwohl sie weiblichen Geschlechts (*théleia*) sei, am wenigsten an der Weiblichkeit (*thelýtes*) und Schlawheit Teil habe;²⁵⁵ {andere, weil die Tugend von Natur aus nicht geschlagen (*thé-nesthai*)²⁵⁶ und untergeordnet werde.} Vielleicht, wenn sie *Athenaía* [hieß], wie die Alten Athene nannten, ist sie Bewohnerin des Äthers (*aitheronaía*).²⁵⁷ Ihre Jungfräulichkeit ist Symbol der Reinheit und Unbeflecktheit {, denn die Tugend ist etwas dieser Art}.²⁵⁸

<4> Sie wird vollständig bewaffnet dargestellt, und es wird erzählt, dass sie so geboren worden ist,²⁵⁹ weil man dadurch verdeutlichen will, dass sich der Verstand (*phrónesis*) selbstbestimmt auf die größten und schwersten Taten vorbereitet: Die größten Taten scheinen nämlich die kriegerischen zu sein. Aus diesem Grund weist man ihr einen besonders männlichen und furchteinflößenden Gesichtsausdruck zu, und etwas dieser Art zeigt auch die grünlichblaue Farbe (*glaukón*) [ihrer Augen],²⁶⁰ denn die tapfersten unter den Tieren wie Leoparden und Löwen haben auch grünlichblaue Augen, aus denen sie einen Glanz ausstrahlen, dem es schwer ist entgegen zu blicken; einige aber sagen, dass sie dergestalt präsentiert wird, weil der Äther grünlichblau ist.

<5> Völlig zu Recht teilt sie sich die *Aigis* mit Zeus,²⁶¹ denn sie ist nicht von dem [Element] verschieden, das Zeus von allen [anderen Wesen] zu differenzieren scheint und worin er allen überlegen zu sein scheint. Der abgeschnittene Kopf der Gorgone²⁶² befindet sich mitten auf der Brust der Göttin und streckt die Zunge heraus, weil die Rede (*lógos*) gleichsam das Offensichtlichste in der universalen Ordnung (*oikonomía*) der Dinge ist.

<6> Die Schlangen und die Eule werden dieser Göttin auf Grund der Ähnlichkeit der Augen zugewiesen, weil sie grünlichblau (*glauk-ópis*) ist. Denn schrecklich blickt (*dédorke*) die Schlange (*drákon*),²⁶³ neigt zur Bewachung und Wachsamkeit und scheint nicht leicht zu

<7> λέγεται δ' Ἀτρυτώνη μὲν ὡσανεὶ οὐ τρυομένη ὑπ' οὐδενὸς πόνου ἢ ὡς ἀτρύτου τοῦ αἰθέρος ὄντος· Τριτογένεια δέ, ὅτι ἢ τοῖς κακοῖς ἐγγεννώσα τὸ τρεῖν καὶ τρέμειν αὕτη ἐστίν – ἦρται γὰρ πόλεμον πρὸς τὴν κακίαν –, ἄλλοι δέ φασι διὰ τούτου παρίστασθαι τὰ τρία γένη τῶν σκευμάτων τῆς κατὰ φιλοσοφίαν θεωρίας, πανουργοτέραν διόρθωσιν ἢ κατὰ τὴν ἀρχαίαν ὀλοσχέρειαν ἔχοντος τούτου. 720

<8> λαοσσόον δὲ αὐτὴν ἐπονομάζουσι διὰ τὸ σεύειν ἐν ταῖς μάχαις τοὺς λαοὺς {, ὡς ληϊτίς ἐκλήθη ἀπὸ τῆς λείας,} ἢ μᾶλλον διὰ τὸ σώτειραν αὐτὴν τῶν χρωμένων αὐτῇ λαῶν εἶναι· καὶ πόλεως γὰρ καὶ οἴκου καὶ τοῦ βίου παντὸς προστάτιν ποιητέον τὴν φρόνησιν· ἀφ' οὗ δὴ καὶ ἐρυσίπολις καὶ πολιὰς ὠνόμασται, καθάπερ ὁ Ζεὺς πολιεύς· ἐπίσκοποι γὰρ ἀμφοτέρω τῶν πόλεων. Παλλὰς δὲ λέγεται διὰ τὴν μεμυθευμένην περὶ αὐτὴν νεότητα, ἀφ' οὗ καὶ οἱ πάλληκες καὶ παλλακαὶ προσαγορεύονται· σκιρτητικὸν γὰρ καὶ παλλόμενον τὸ νέον. 730

<9> ἴδρυνται δὲ αὐτὴν ἐν ταῖς ἀκροπόλεσι μάλιστα, τὸ δυσκαταγώνιστον καὶ δυσπολιόρκητον ἐμφῆναι θέλοντες, ἢ τὸ ἄνωθεν ἐφορᾶν τοὺς προσπεφευγότας αὐτῇ, ἢ τὴν μετεωρότητα παριστάντες τοῦ καθ' ὃ μέρος ἐστὶ τῆς φύσεως ἢ Ἀθηνᾶ. 735

<10> ἀλαλκομενήϊδα δὲ αὐτὴν καλοῦσιν οἱ ποιηταὶ καὶ ἀγελήϊδα, τὸ μὲν ἀπὸ τοῦ ἀλαλκεῖν παράγοντες – ἱκανὴ γὰρ ἐπαμύνειν ἐστὶ καὶ προσβοηθεῖν, ἐξ οὗ καὶ Νίκη προσαγορεύεται –, τὸ δ' ἦτοι ἀπὸ τοῦ ἄγειν αὐτὴν τοὺς λαοὺς ἢ ἀπὸ τοῦ ἀδάμαστον εἶναι ταῖς ἀγελαίαις βουσὶν ὁμοίως, ἃς μάλιστα θύουσιν αὐτῇ. 740

<11> τοὺς δὲ αὐλοὺς εὐρεῖν μὲν λέγεται καθάπερ τᾶλλα ἐν ταῖς τέχναις γλαφυρά, ἀφ' οὗ καὶ ἐπιστάτις τῆς ταλασιουργίας ἐστὶ, ῥῖψαι δὲ ὡς ἐκθηλύνοντος τὰς ψυχὰς 745

fangen zu sein}, und: „Nicht soll die ganze Nacht schlafen der auf Rat sinnende Mann“²⁶⁴},

<7> Sie heißt *Atrytónē*, weil sie gleichsam von keiner Mühe aufgerieben (*tryoméne*) werde oder weil der Äther nicht aufzureiben (*átrytos*) sei.²⁶⁵ [Sie heißt] *Tritogéneia*,²⁶⁶ weil es diese Göttin ist, die das ‚Sich-Fürchten‘ (*treîn*) und das ‚Zittern‘ (*trémein*) in die bösen Menschen einfließen lässt²⁶⁷ – sie hat nämlich einen Krieg gegen die Bosheit begonnen –; andere sagen, dass durch diesen Namen die drei Untersuchungsrichtungen (*tría géne*) des philosophischen Wissens dargelegt werden, wobei diese [Erklärung] eine allzu spitzfindige Verbesserung enthält, als sie zur Grobschlächtigkeit (*holoschéreia*) der alten Zeit passt.²⁶⁸

<8> Man gibt ihr den Beinamen ‚Antreiberin des Kriegsvolkes‘ (*laossóos*), weil sie in der Schlacht die Kriegsscharen anspricht (*seúein*)}, wie sie *leitís* (‚Göttin der Beute‘) von *leía* (‚Beute‘) genannt wurde}, oder vielmehr weil sie die Retterin (*sóteira*) der Völker ist,²⁶⁹ die sich an sie wenden. Man sollte nämlich den Verstand (*phrónesis*) zum Beschützer sowohl der Stadt als auch des Hauses und des ganzen Lebens machen. Wohl daher wurde sie auch ‚Städteschirmerin‘ (*erysíptolis*) und ‚Stadtbeschützerin‘ (*poliás*) genannt, genauso wie Zeus ‚Stadtbeschützer‘ (*polieús*) [genannt wurde], denn beide sind Hüter (*epískopoi*) der Städte. Sie wird Pallas (*pallás*) genannt auf Grund der ihr im Mythos zugeschriebenen Jugend,²⁷⁰ daher werden auch die Jugendlichen (*pállekes*) und die Konkubinen (*pallakái*) so bezeichnet; was jung ist, ist nämlich sprunghaft und schwungvoll (*pallómeon*).²⁷¹

<9> Ihre Tempel werden meistens auf den Akropolen gegründet, weil man [dadurch] klar machen will, dass sie [Athene] schwer niederzuringen und zu erobern ist, oder weil sie von oben auf diejenigen, die zu ihr fliehen, schützend blickt, oder weil man die Erhabenheit jenes Teils der Natur demonstrieren will, in dem Athene ist.

<10> Die Dichter nennen sie ‚Schützerin‘ (*alalkomeneís*) und ‚Göttin der Herde‘ (*ageleís*); die erste Bezeichnung leiten sie von [dem Verb] *alalkeîn* (‚abwehren‘) ab²⁷² – sie ist nämlich fähig beizustehen und zu helfen, daher wird sie auch als *Nike* (‚Siegsgöttin‘) bezeichnet –; die zweite [Bezeichnung] entweder daher, weil sie die Völker (*laoùs*) führt (*ágein*), oder daher, weil sie unbezwingbar ist, ähnlich wie die jungen Kühe der Herde, die man ihr meistens opfert.

<11> Es heißt, dass sie die Auloi erfunden habe²⁷³ – sowie die anderen Feinheiten des Handwerks,²⁷⁴ weshalb sie auch Vorsteherin der Verarbeitung der Wolle ist –; sie habe sie [die Auloi] aber fortge-

τοῦ δι' αὐτῶν ἀποδιδόμενου μέλους καὶ ἤκιστα ἐπάνδρου καὶ πολεμικοῦ δοκοῦντος εἶναι.

<12> ἢ δ' ἐλαία δῶρον αὐτῇ διὰ τε τὸ θάλλειν καὶ διὰ τὸ γλαυκωπὸν τι ἔχειν· καὶ τὸ ἔλαιον δὲ οὐκ εὐνόθευτὸν ἐστὶ δι' ἄλλου ὑγροῦ, ἀλλ' ἀκέραιον ἀεὶ μένει ὡς τῇ παρ-
θηνία κατάλληλον εἶναι δοκεῖν. 750

<13> ἄρεια δ' ἐκλήθη τῷ στρατηγικῇ εἶναι καὶ διοικη-
τικῇ πολέμων καὶ ὑπερμαχητικῇ τοῦ δικαίου· δεινότης γὰρ περὶ πάντα ἐστὶ καὶ συγκεφαλαίωμα πασῶν τῶν ἀρε-
τῶν· καὶ ἰππῖαν καὶ δαμάσιππον καὶ δορικέντορα καὶ πολλαχῶς ἄλλως αὐτὴν προσαγορεύουσι, καὶ ἀνιστᾶσι τὰ
τρόπαια ἐκ ξύλων ἐλαίνων, μάλιστα δὲ καὶ τὴν Νίκην αὐ-
τῇ πάρεδρον διδόασιν, ἥτις ἐνὶ εἴκειν, τῷ περιγινόμενῳ,
ποιεῖ, πτερωτῇ παρεισαγομένη διὰ τὸ ὀξύρροπον καὶ εὐ-
μετάβολον τῶν παρατάξεων}. 755
760

<14> καὶ ἐν τῇ πρὸς τοὺς γίγαντας δὲ μάχῃ παραδίδοται ἠριστευκυῖα ἢ Ἀθηνᾶ καὶ γιγαντοφόντις ἐπονομάζεται κατὰ τοιοῦτον λόγον. τοὺς γὰρ πρώτους ἐκ γῆς γενομένους ἀνθρώπους εὐλογον βιαίους καὶ θυμικούς κατ' ἀλλήλων γενέσθαι διὰ τὸ μηδέπω δύνασθαι διακρίνεσθαι μηδ' ἔρριπίσθαι τὸν ἐνόντα αὐτοῖς σπινθήρα τῆς κοινωνίας. οἱ θεοὶ δὲ ὡσπερὶ νύττοντες καὶ ὑπομιμνήσκοντες αὐτοὺς τῶν ἐννοιῶν περιγεγόνασι· καὶ μάλιστα ἢ κατὰ τὸν λόγον ἐντρέχεια κατεπολέμησε καὶ ὑπέταξεν οὕτως ὡς ἐξεληλα-
κέναι καὶ ἀνηρηκέναι αὐτοὺς ἄς τοσοῦτους δοκεῖν· ἀλλοῖοι γὰρ αὐτοὶ τ' ἐκ μεταβολῆς ἐγένοντο καὶ οἱ γεγονότες ἐξ αὐτῶν συμπολισθέντες ὑπὸ τῆς Πολιάδος Ἀθηνᾶς. 765
770

21. <1> Ἄλλοι δὲ περὶ τὰ πολεμικὰ ἀναστρέφονται θεοὶ μηκέθ' ὁμοίως τοῦ εὐσταθοῦς καὶ τοῦ κατὰ λόγον στοχαζόμενοι, ταραχωδέστεροι δέ πως, ὅ τε Ἄρης καὶ ἡ Ἐνώ· καὶ τούτους δ' εἰσήγεν εἰς τὰ πράγματα ὁ Ζεὺς ἐρεθίσας 775

worfen, weil der von ihnen erzeugte Klang die Seelen verweichliche und kaum männlich und kriegerisch zu sein scheine.

<12> Der Olivenbaum ist ein Weihgeschenk für sie,²⁷⁵ weil er gedeiht (*thállēin*) und etwas Grünlichblaues (*glaukopón*) an sich hat; und sein Öl lässt sich nicht leicht mit einer anderen Flüssigkeit panschen, sondern bleibt immer ungemischt, so dass es das Pendant zur Jungfräulichkeit zu sein scheint.

<13> Sie wurde ‚Ares-hafte‘ (*áreia*) genannt, weil sie Feldherrenfähigkeiten hat, Kriege leitet und für das Gerechte kämpft. Die Tüchtigkeit (*deinótes*) betrifft nämlich alle Tätigkeitsbereiche und ist Kulmination und Synthese aller Tugenden. {Man bezeichnet sie auch als ‚Reiterin‘ (*híppia*) und ‚Pferde-Bändigerin‘ (*damásippos*) und ‚mit der Lanze Stechende‘ (*dorikéntor*) und auf allerlei andere Weise, und man richtet [für sie] Trophäen aus Olivenholz auf, vor allem aber gibt man ihr die Siegesgöttin *Nike* als Genossin,²⁷⁶ welche bewirkt, dass man nur einem einzigen, dem Sieger [nämlich], nachgibt (*henì eikein*).²⁷⁷ Sie [*Nike*] wird mit Flügeln dargestellt auf Grund des schnell hin- und herwogenden und leicht veränderbaren Charakters der Schlachtreihen.}

<14> Es wird auch überliefert, dass Athene in der Schlacht gegen die Giganten Heldentaten geleistet²⁷⁸ und sie entsprechend einer solchen Begründung den Beinamen ‚Gigantentöterin‘ erhalten habe. Es ist nämlich eine vernünftige Annahme, dass die ersten Menschen, die aus der Erde entstanden, gewalttätig und jähzornig gegeneinander waren, weil sich der ihnen eingeborene Funke der Gemeinschaftlichkeit noch nicht herauskristallisieren und entfacht sein konnte. Die Götter aber stachelten sie sozusagen an und erinnerten sie an die gedanklichen Vorstellungen (*énnoiai*), und so erlangten sie die Oberhand. Vor allem die Geschicklichkeit (*entrécheia*) der [Ur]vernunft (*lógos*) besiegte und unterwarf [sie], so dass es schien, dass diese sie vertrieben und vernichtet hätte – †so viele wie sie waren†. Sie wurden also selbst durch eine Veränderung anders, so wie auch ihre Nachkommenschaft, die sich unter der Obhut der Athene *Poliás* (‚Stadtbeschützerin‘) zu Städten vereinigte.

[Kap. 21: Über Ares und Enyó]

21. <1> Andere Götter haben mit dem Krieg zu tun, wobei sie – anders als Athene – nicht mehr nach dem Stablen und dem Vernünftigen streben, sondern sich als rechte Unruhestifter gebären: ARES und ENYÓ. Zeus brachte diese Götter in die Welt,²⁷⁹ nachdem er die Lebewesen gegeneinander aufgehetzt und die Entscheidung durch Waffen,

κατ' ἀλλήλων τὰ ζῶα καὶ οὐκ ἄχρηστον οὐδὲ τοῖς ἀνθρώ-
ποις ἔσθ' ὅπου τὴν δι' ὄπλων διάκρισιν ἐμβαλῶν, ἵνα τε 780
τὸ γενναῖον καὶ ἀνδρεῖον αὐτοῖ [τε] ἐν ἑαυτοῖς καὶ γε ἐπ'
ἀλλήλους τὸ οἰκεῖον τῆς εἰρήνης εὖ ἀσμενίζωσι.

<2> διὰ ταύτην μὲν οὖν αἰτίαν Διὸς υἱὸς καὶ ὁ Ἄρης
παραδέδοται {οὐ κατ' ἄλλον λόγον ἢ καὶ ὀβριμοπάτρις ἢ
Ἀθηνᾶ}· περὶ δὲ τῆς Ἐννοῦς οἱ μὲν ὡς μητρός, οἱ δ' ὡς θυ- 785
γατρός, οἱ δ' ὡς τροφοῦ Ἄρεως διαφέρονται, διαφέροντος
οὐδέν· Ἐνυὼ γάρ ἐστιν ἡ ἐνιεῖσα θυμὸν καὶ ἀλκὴν τοῖς
μαχομένοις ἢ κατ' εὐφημισμὸν ἀπὸ τοῦ ἥκιστα ἐνήης καὶ
ἐπιεικῆς εἶναι <ὠνόμασται>.

<3> ὁ δ' Ἄρης τὴν ὀνομασίαν ἔσχεν ἀπὸ τοῦ αἰρεῖν καὶ 790
ἀναιρεῖν ἢ ἀπὸ τῆς ἀρῆς, ἢ ἐστι βλάβη, ἢ πάλιν κατ'
ἐναντίωσιν, ὡσανεὶ ἐκμειλισσομένων αὐτὸν τῶν προσαγο-
ρευσάντων· διαστατικὸς γὰρ καὶ λυμαντικὸς τῶν προσηρ-
μοσμένων {γίνεται οὖν ἀπὸ τοῦ ἄρσαι, ὅ ἐστιν ἀρμόσαι}, 795
τοιούτου τάχα τινος ἐχομένης καὶ τῆς Ἀρμονίας, ἣν ἐμύ-
θευσαν ἐξ αὐτοῦ γενέσθαι.

<4> εἰκότως δὲ καὶ μαιφόνος λέγεται καὶ βροτολοιγός,
καὶ ἀλαλάξιος καὶ βριήπυος, μεγίστης ἐν ταῖς παρατάξε-
σιν ὑπὸ τῶν μαχομένων ἀφιεμένης φωνῆς, ὅθεν καὶ ὄνους 800
τινὲς αὐτῷ σφαγιάζουσι διὰ τὸ ταραχῶδες καὶ γεγωνὸν
τῆς ὀγκήσεως, οἱ πλεῖστοι δὲ κύνας διὰ τὸ θρασὺ καὶ ἐπι-
θετικὸν τοῦ ζῴου.

<5> τιμᾶσθαι δ' ὑπὸ Θρακῶν μάλιστα καὶ Σκυθῶν καὶ
τῶν τοιούτων ἐθνῶν λέγεται, παρ' οἷς ἢ τῶν πολεμικῶν
ἄσκησις εὐδοκιμεῖ καὶ τὸ ἀνεπιστρεφές τῆς δίκης. γῦπα δ' 805
ἱερόν φασιν αὐτοῦ ὄρνιν εἶναι διὰ τὸ πλεονάζειν ὅπου
πότ' ἂν πτώματα πολλὰ ἀρῆίφθορα ἦ.

22. <1> Μετὰ δὲ ταῦτα περὶ τοῦ Ποσειδῶνος, ὃ παῖ,
λεκτέον. προεῖρηται μὲν ὅτι ὁ αὐτός ἐστι τῇ τεταγμένη
κατὰ τὸ ὑγρὸν δυνάμει, νῦν δὲ ἴπαραμυθητέον† τοῦτο. 810

die nicht nutzlos ist – auch für die Menschen manchmal nicht –, eingeführt hatte, damit sie [die Menschen] den Edelmut und die Tapferkeit in sich selbst und das, was den Frieden fördert, in den Beziehungen miteinander bereitwillig annähmen.

<2> Aus diesem Grund ist überliefert, dass auch Ares Sohn des Zeus sei {nach keinem anderen Prinzip als dem, gemäß welchem auch Athene ‚des starken Vaters Tochter‘ (*obrimopátris*) sei}. Über Enyó herrscht Streit: Die einen betrachten sie als die Mutter, die anderen als die Tochter oder die Amme des Ares,²⁸⁰ was keinen Unterschied macht, denn Enyó ist diejenige [Göttin], die Mut und Kraft den Kämpfenden einflößt (*enieísa*), oder <sie wurde> euphemistisch <so genannt>, weil sie am wenigsten wohlwollend (*eneés*) und maßvoll ist.²⁸¹

<3> Ares erhielt seinen Namen vom Erobern (*haireîn*) und vom Töten (*anaireîn*)²⁸² oder von der *aré*,²⁸³ was ‚Schaden‘ bedeutet, oder wiederum von dem Gegensatz: als ob diejenigen, die seinen Namen nennen, [den Gott dadurch] ganz besänftigen wollten. Er bringt nämlich Zwist und Zerrüttung in die Dinge, die gut zusammengefügt sind, {er [der Name] kommt also von [dem Verb] *ársai*, was ‚zusammenfügen‘ bedeutet,}²⁸⁴ und vielleicht hat mit etwas Derartigem auch [die Göttin] *Harmonía* zu tun, welche nach dem Mythos von Ares geboren wurde.

<4> Zu Recht wird er ‚mit Mord befleckt‘ (*miaiphónos*) und ‚Verderbnis der Sterblichen‘ (*brotoloigós*), ‚der, der das Kriegsgeschrei ertönen lässt‘ (*alaláxios*) und ‚heftig schreiend‘ (*briépyos*)²⁸⁵ genannt, denn die Kämpfenden in den Schlachtreihen stoßen ganz gewaltiges Geschrei aus; daher opfern ihm manche auch Esel²⁸⁶ auf Grund ihres verwirrenden und lauten Brüllens, die meisten aber [opfern ihm] Hunde auf Grund des kühnen und angriffslustigen Charakters dieses Tiers.

<5> Es heißt, dass er am meisten von den Thrakern, den Skythen²⁸⁷ und ähnlichen Völkern verehrt wird, bei welchen die Ausübung der Kriegskunst in Ehren gehalten wird genauso wie das Erbarmungslose der Gerechtigkeit. Man sagt, dass der Geier sein heiliger Vogel sei, weil er dort reichlich vorhanden ist, wo viele Leiber der Kriegesgefallenen (*areiphthora*) sind.

[Kap. 22: Über Poseidon]

22. <1> Hierauf nun, o Kind, muss ich über POSEIDON sprechen. Es ist bereits gesagt worden,²⁸⁸ dass er mit der Kraft, die das feuchte Ele-

<2> πρῶτον μὲν οὖν φυτάλιον αὐτὸν ἐπωνόμασαν, ἐπει-
 δὴ τοῦ φύεσθαι τὰ ἐκ γῆς γενόμενα ἢ ἐν αὐτῇ δηλονότι
 ἰκμὰς παραιτία ἐστίν· εἶτα ἐνοσίχθονα καὶ ἐνοσίγαιον
 καὶ σεισίχθονα καὶ τινάκτορα γαίας ὡς οὐ παρ' ἄλλην
 αἰτίαν τῶν σεισμῶν γινομένων ἢ παρὰ τὴν εἰς τὰς ἐν τῇ γῆ
 σήραγγας ἔμπτωσιν τῆς τε θαλάττης καὶ τῶν ἄλλων ὑδά-
 των· στενοχωρούμενα γὰρ τὰ ἐν αὐτῇ πνεύματα καὶ ἔξ-
 οδον ζητοῦντα κλονεῖσθαι καὶ ῥήγνυσθαι αὐτὴν ποιεῖ,
 ἀποτελουμένων ἔσθ' ὅτε καὶ μυκημάτων κατὰ τὴν ῥῆξιν·
 {εὐλόγως ὑπὸ τινων καὶ μυκητὰς εἴρηται τῆς θαλάττης
 τινὰ τοιοῦτον ἦχον ἀποτελούσης, ἀφ' οὗ καὶ ἠχῆεσσα καὶ
 ἀγάστωνος καὶ πολύφλοισβος λέγεται·}

815

820

<3> ἐντεῦθεν δὲ ἔδοξαν καὶ οἱ ταῦροι αὐτῷ προσήκειν,
 καὶ θύουσιν αὐτῷ ταύρους παμμέλανας διὰ τὴν χροιάν
 τοῦ πελάγους {καὶ ἐπεὶ ἄλλως τὸ ὕδωρ μέλαν εἶναι λέ-
 γουσιν}, εὐλόγως ἤδη κυανοχαίτου αὐτοῦ εἰρημένου καὶ
 ἐν ἐσθῆτι εἰσαγομένου τοιαύτη· τούτου δ' ἔνεκεν καὶ τοὺς
 ποταμοὺς κερασφόρους καὶ ταυρωποὺς ἀναπλάττουσιν,
 ὡσὰν βίαιόν τι τῆς φορᾶς αὐτῶν καὶ μυκητικὸν ἐχούσης·
 καὶ γὰρ ὁ Σκάμανδρος παρὰ τῷ ποιητῇ ἤρρυγεν ὡς ὅτε
 ταῦρος·

825

830

<4> κατ' ἄλλον δὲ τρόπον γαιήοχος λέγεται ὁ Ποσει-
 δῶν καὶ θεμελιοῦχος ὑπὸ τινων καὶ θύουσιν αὐτῷ Ἀσφα-
 λείῳ Ποσειδῶνι πολλαχοῦ ὡσὰν ἐπ' αὐτῷ κειμένου τοῦ
 ἀσφαλῶς ἐστάναι τὰ οἰκήματα ἐπὶ τῆς γῆς {καὶ αὐτοῦ
 δέοντος}.

835

<5> τρίαινα δ' αὐτοῦ φόρημά ἐστι πότερον ἐπεὶ χρῶν-
 ται αὐτῇ πρὸς τὴν τῶν ἰχθύων θήραν ἢ ὡς ἐπιτηδείου τού-
 του τοῦ ὀργάνου πρὸς τὴν κίνησιν τῆς γῆς ὄντος, ὡς
 εἴρηται καὶ
 αὐτὸς δ' ἐνοσίγαιος ἔχων χεῖρεςσι τρίαιναν
 ἠγεῖτ'· ἐκ δ' ἄρα πάντα θεμείλια χεῦε θύραζε.

840

ment regiert, identisch ist²⁸⁹ – nun muss man †[diese Aussage] differenzieren†.^{289a}

<2> Zunächst einmal bezeichnete man ihn als ‚ernährend‘ (*phytálios*), weil klar ist, dass eine Nebenursache für das Heranwachsen (*phýesthai*) der Dinge aus der Erde die in ihr enthaltene Feuchtigkeit ist. Dann [bezeichnete man ihn als] ‚Bodenerschütterer‘ (*enosíchthon*), ‚Erderschütterer‘ (*enosígaios*), ‚Felderschütterer‘ (*seisíchthon*) und ‚Aufrütteler der Erde‘ (*tináktor gaías*),²⁹⁰ weil die Erdbeben aus keiner anderen Ursache entstehen als durch das Stürzen des Meeres und der anderen Wasser in die Klüfte der Erde. Die Winde, die in ihr [der Erde] sind, werden durch den Platzmangel bedrängt, suchen einen Ausweg und bewirken, dass sie [die Erde] sich heftig bewegt und zerreißt, wobei manchmal nach dem Riss auch Getöse (*mykémata*) erzeugt werden. {Zu Recht wurde er [Poseidon] von manchen auch ‚tosend‘ (*myketás*) genannt, weil das Meer einen derartigen Widerhall produziert, weswegen es [das Meer] auch ‚widerhallend‘ (*echéessa*), ‚stark brausend‘ (*agástonos*)²⁹¹ und ‚laut rauschend‘ (*polýphloisbos*) genannt wird.}²⁹²

<3> Daher entstand die Meinung, dass die Stiere in seinen Bereich fallen, und man opfert ihm vollständig schwarze Stiere²⁹³ auf Grund der Farbe des Meeres {und weil man andererseits sagt, dass das Wasser schwarz sei},²⁹⁴ und zu Recht wird er auch ‚[der Gott] mit dunkelblauer Mähne‘ (*kyanocháites*) genannt und in einem solchen Gewand dargestellt. Dementsprechend bildet man auch die Flüsse als gehörnte Wesen und mit Stierkopf ab, weil ihre Strömung gleichsam etwas Gewalttames und Brüllendes (*myketikón*) an sich hat, und auch der Skamandros beim Dichter [Homer] „brüllte wie wenn ein Stier brüllt.“²⁹⁵

<4> Auf eine andere Art wird Poseidon von manchen ‚die Erde haltend‘ (*gaiéochos*) und ‚die Fundamente [der Erde] haltend‘ (*thelioûchos*) genannt, und an vielen Orten bringt man ihm Opfer als ‚Poseidon-dem-Sicherheit-Bietenden‘ (*aspháleios*), weil es ihm gleichsam obliegt {und es seiner bedarf}, dass die Bauten auf der Erde fest (*asphalós*) stehen.

<5> Das, was er [in der Hand] trägt, ist ein Dreizack,²⁹⁶ entweder weil man ihn zum Fischfang gebraucht²⁹⁷ oder weil dieses Werkzeug für die Bewegung der Erde geeignet ist, wie es gesagt worden ist:

„Der Erderschütterer selbst, einen Dreizack in Händen haltend, führte [die Götter] an, alle Fundamente goß er hinaus.“²⁹⁸

{ἔχεται τινος ἀποκεκρυμμένου ἐτύμου αὐτή τε καὶ ὁ Τρίτων καὶ Ἀμφιτρίτη, εἴτουν πλεονάζοντος τοῦ τ στοιχείου, ἀπὸ δὲ τῆς ῥύσεως αὐτῶν οὕτως ὀνομασμένων, εἴτε καὶ παρ' ἄλλην αἰτίαν. ὁ δὲ Τρίτων δίμορφος ὢν τὸ μὲν ἔχει μέρος ἀνθρώπου, τὸ δὲ κήτους, ἐπειδὴ καὶ τὸ εἰρημένον ὑγρὸν τὴν μὲν ὠφελητικὴν ἔχει δύναμιν, τὴν δὲ βλαπτικὴν.}

<6> καλεῖται δ' εὐρύστερνος ὁ Ποσειδῶν διὰ τὸ πλάτος τοῦ πελάγους, ὡς εἴρηται καὶ ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης.

λέγεται δὲ ἐκ τούτου καὶ εὐρυμέδων καὶ εὐρυβίας· ἵππιος δὲ τάχα ἀπὸ τοῦ ταχεῖαν τὴν διὰ θαλάττης φορὰν εἶναι καθάπερ ἵπποις ἡμῶν ταῖς ναυσὶ χρωμένων, ἐντεῦθεν ἤδη καὶ ἐπίσκοπον αὐτὸν εἶναι τῶν ἵππων παραδεξαμένων τῶν μετὰ ταῦτα.

<7> λέγεται δὲ παρὰ τισι καὶ νυμφαγέτης καὶ κρηνοῦχος διὰ τὰς προειρημένας αἰτίας· νύμφαι γὰρ εἰσιν αἱ τῶν ποτίμων ὑδάτων πηγαί, ἀπὸ τοῦ ἀεὶ νέαι φαίνεσθαι ἢ ἀπὸ τοῦ φαίνειν οὕτως ὀνομασμένοι. {τὰς δὲ γαμουμένας νύμφας καλοῦσιν ἀπὸ τοῦ νῦν πρώτως φαίνεσθαι κρυπτομένας τέως.} τοῦ δ' αὐτοῦ λόγου ἔχεται καὶ τὸ Ποσειδῶνος υἱὸν εἶναι τὸν Πήγασον, ἀπὸ τῶν πηγῶν ὀνομασμένον.

<8> διὰ δὲ τὴν θεωρουμένην βίαν περὶ τὴν θάλατταν καὶ πάντας τοὺς βιαίους καὶ μεγαλεπιβούλους γενομένους, ὡς τὸν Κύκλωπα καὶ τοὺς Λαιστρυγόνας καὶ τοὺς Ἀλωείδας, Ποσειδῶνος ἐμύθευσαν ἐκγόνους εἶναι.

23. Ὁ δὲ Νηρεὺς ἢ θάλαττά ἐστι, τοῦτον ὀνομασμένη τὸν τρόπον ἀπὸ τοῦ νεῖσθαι δι' αὐτῆς. καλοῦσι δὲ τὸν Νηρέα καὶ ἄλιον γέροντα διὰ τὸ ὡσπερ πολὺν ἐπανθεῖν τοῖς κύμασι τὸν ἀφρόν· καὶ γὰρ ἡ Λευκοθέα τοιοῦτόν τι ἐμφαίνει, ἥτις λέγεται θυγάτηρ Νηρέως εἶναι, δηλονότι τὸ λευκὸν τοῦ ἀφροῦ.

{Es gibt in ihm [dem Wort ‚Dreizack‘: *triaina*] sowie in *Triton* und *Amphitrite*²⁹⁹ eine verborgene Etymologie, sei es dass der Buchstabe T redundant ist und sie [d.h. diese drei Wörter] vom Fließen (*rhýsis*) so genannt wurden, sei es aus einem anderen Grund. *Triton*³⁰⁰ hat eine Doppelgestalt, der eine Teil [ist der] eines Menschen, der andere [der] eines Seeungeheuers,³⁰¹ denn auch das erwähnte feuchte Element besitzt einerseits die nützliche, andererseits die verderbliche Kraft.}

<6> Poseidon wird ‚mit breiter Brust‘ (*eurýsternos*) genannt auf Grund der Breite (*plátos*) des Meeres, wie auch gesagt worden ist:

„auf den breiten (*euréa*) Rücken des Meeres.“³⁰²

Darum wird er auch ‚weit herrschend‘ (*eurymédon*) und ‚[Gott] mit weitreichender Kraft‘ (*eurybías*) genannt; und ‚über Pferde herrschend‘ (*híppios*),³⁰³ vielleicht weil die Bewegung auf dem Meer schnell ist, wenn wir die Schiffe wie Pferde verwenden, und wohl daher haben die Späteren akzeptiert, dass er Aufseher über die Pferde ist.

<7> Er wird bei manchen auch ‚Führer der Nymphen‘ (*nymphagétes*) und ‚Quellenbesitzer‘ (*krenouúchos*) aus den vorher erwähnten Gründen genannt. Die Nymphen sind nämlich die Quellen des trinkbaren Wassers,³⁰⁴ so genannt, weil sie immer jung erscheinen (*néai pháinesthai*) oder weil sie sie [die Quellen] anzeigen (*pháinein*). {Die Frauen, die verheiratet werden, nennt man ‚Nymphen‘ (*nýmphai*), weil sie erst jetzt in Erscheinung treten (*nýn pháinesthai*),³⁰⁵ während sie bisher versteckt waren.} Den gleichen Grund hat auch die Tatsache, dass der Sohn des Poseidon Pegasos ist, so genannt von den Quellen (*pegai*).³⁰⁶

<8> Auf Grund der sichtbaren Gewalt des Meeres behauptete der Mythos, dass auch alle gewalttätigen und nach großen Unternehmungen trachtenden Wesen, wie der Kyklop, die Laistrygonen und die Aloiden, Kinder des Poseidon seien.

[Kap. 23: Über Nereus]

23. NEREUS ist das Meer, welches [deswegen] auf diese Weise bezeichnet wird, weil es durch sich selbst schwimmt (*neísthai di' hautés*). Man nennt Nereus auch ‚den Alten vom Meer‘,³⁰⁷ weil der Schaum wie weiße Haare auf den Wellen aufblüht. Auch *Leukothéa*, die – wie man sagt – eine Tochter des Nereus ist, deutet auf etwas Ähnliches hin, nämlich offensichtlich auf die weiße Farbe (*leukón*) des Schaums.³⁰⁸

24. <1> Πιθανὸν δὲ καὶ τὴν Ἀφροδίτην μὴ δι' ἄλλο τι παραδεδόσθαι γεγонуῖαν ἐν τῇ θαλάττῃ ἢ ἐπειδὴ πρὸς τὸ πάντα γενέσθαι κινήσεως δεῖ καὶ ὑγρασίας, ἅπερ ἀμφοτέρωτα δαψιλῆ κατὰ τὴν θάλατταν ἐστίν. ἐστοχάσαντο δὲ τοῦ αὐτοῦ καὶ οἱ Διώνης αὐτὴν θυγατέρα εἰπόντες εἶναι· διερὸν γὰρ τὸ ὑγρὸν ἐστίν. 875

<2> Ἀφροδίτη δὲ ἐστίν ἢ συνάγουσα τὸ ἄρρεν καὶ τὸ θῆλυ δύναμις, τάχα διὰ τὸ ἀφρώδη τὰ σπέρματα τῶν ζώων εἶναι ταύτην ἐσχηκυῖα τὴν ὀνομασίαν ἢ, ὡς Εὐριπίδης ὑπονοεῖ, διὰ τὸ τοὺς ἠττωμένους αὐτῆς ἄφρονας εἶναι. 880

<3> καλλίστη δὲ παράγεται διὰ τὸ μάλιστα ἀρηρεκέ- ναι τοῖς ἀνθρώποις τὴν κατὰ συμπλοκὴν ἡδονὴν ὡς πάντων τῶν ἄλλων διαφέρουσιν, λέγεται δὲ καὶ φιλομειδῆς διὰ τοῦτο· οἰκεία γὰρ τὰ μειδιάματα καὶ ἡ ἰλαρότης τῶν τοιούτων συνόδων ἐστί. 885

<4> παρέδρους δὲ καὶ συμβώμους τὰς Χάριτας ἔχει καὶ τὴν Πειθῶ καὶ τὸν Ἑρμῆν διὰ τὸ πειθοῖ προσάγεσθαι καὶ λόγῳ καὶ χάρισι τοὺς ἐρωμένους ἢ διὰ τὸ περὶ τὰς συνουσίας ἀγωγόν. 890

<5> Κυθήρεια δ' εἴρηται διὰ τὰς ἐκ τῶν μίξεων γινόμενας κυήσεις ἢ διὰ τὸ κεύθεσθαι τὰ πολλὰ τὰς τῶν ἀφροδισίων ἐπιθυμίας. ἐκ τούτου δ' ἤδη καὶ ἱερὰ τῆς Ἀφροδίτης ἢ τῶν Κυθῆρων νῆσος εἶναι δοκεῖ, τάχα δὲ καὶ ἡ Κύπρος, συνάδουσά πως τῇ κρύψει κατὰ τοῦνομα. ἢ δὲ Πάφος ἴδιον αὐτῆς οἰκητήριόν ἐστι, Παφίας λεγομένης, τάχα κατ' ἔλλειψιν ἀπὸ τοῦ ἀπαφίσκειν, ὅ ἐστιν ἀπατᾶν· ἔχει γὰρ κατὰ μὲν τὸν Ἡσίοδον ,μειδήματά τ' ἐξαπατάς τε', κατὰ δὲ τὸν Ὅμηρον 895

πάρφασιν, ἢ τ' ἔκλεψε νόον πύκα περ φρονεόντων.

<6> ὁ δὲ κεστός ἱμάς [ὡς] οἶον κεκασμένος ἐστίν ἢ διακεκεντημένος καὶ ποικίλος, δύναμιν ἔχων τοῦ συνδεῖν καὶ συσφίγγειν. 905

<7> καλεῖται δ' οὐρανία τε καὶ πάνδημος καὶ ποντία διὰ τὸ καὶ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐν γῇ καὶ ἐν θαλάττῃ τὴν δύνα-

[Kap. 24: Über Aphrodite]

24. <1> Einleuchtend ist auch, dass von APHRODITE aus keinem anderen Grund überliefert ist, dass sie im Meer geboren wurde,³⁰⁹ als weil zur Entstehung aller Dinge Bewegung und Feuchtigkeit notwendig sind, und beides ist im Meer reichlich vorhanden. Auf das Gleiche zielten auch diejenigen ab, die behaupteten, dass sie eine Tochter der Dione sei,³¹⁰ denn das Feuchte ist naß (*dierón*).

<2> Aphrodite ist die Kraft, die das männliche und das weibliche Element zusammenbringt;³¹¹ vielleicht erhielt sie diesen Namen, weil der Samen der Lebewesen schaumartig (*aphródes*) ist,³¹² oder – wie Euripides vermutet – weil diejenigen, die ihr unterliegen, Wahnsinnige (*áphrones*) sind.³¹³

<3> Sie wird als sehr schön dargestellt, weil der Genuss während des Koitus den Menschen am meisten gefällt, weil er alle anderen übertrifft. Aus diesem Grund wird sie auch ‚das Lächeln liebend‘ (*philomeidés*)³¹⁴ genannt; das Lächeln und die Fröhlichkeit gehören nämlich zu solchen Zusammenkünften.

<4> Sie teilt sich ihre Throne und Altäre mit den Grazien, *Peithó* (‚Göttin der Überredung‘) und Hermes, weil die Geliebten durch Überredung (*peithó*), kluge Rede (*lógos*) und Gefälligkeiten (*chárites*) geworben werden, oder auf Grund des Verführischen (*agón*), das mit dem Geschlechtsverkehr verbunden ist.

<5> Sie wird *Kythérea* (‚auf der Insel Kythera geboren‘) genannt auf Grund der Empfängnisse (*kyéseis*), welche den geschlechtlichen Vereinigungen folgen,³¹⁵ oder weil das Verlangen nach sexueller Lust meistens verborgen wird (*keúthesthai*).³¹⁶ Wohl daher auch scheint die Insel Kythera (*Kythéra*) der Aphrodite heilig zu sein,³¹⁷ vielleicht auch die Insel Zypern (*Kýpros*),³¹⁸ denn ihr Name klingt irgendwie nach Verheimlichung (*krýpsis*). Die Insel Paphos (*Páphos*) ist ihr eigentlicher Wohnsitz, daher wird sie ‚[Göttin] von Paphos‘ genannt, vielleicht – durch Ausfall eines Elements – von [dem Wort] *apaphí-skein*,³¹⁹ d.h. ‚betrügen‘ (*apatân*), denn sie besitzt nach Hesiod „Lächeln und Täuschungen“ und nach Homer

„listige Rede, die auch den Geist der klug Denkenden überlistet.“³²⁰

<6> Ihr gestickter Brustgürtel³²¹ ist gleichsam ‚ausgezeichnet‘ (*kekasménos*) oder ‚durchstochen‘ (*diakentéménos*) und bunt, und er hat die Kraft zusammenzubinden und zusammenzuschüren.

<7> Sie wird ‚himmlische‘, ‚im Volk verbreitete‘³²² und ‚dem Meer zugehörig‘ genannt, weil ihre Macht im Himmel, auf Erden und im

μιν αὐτῆς θεωρεῖσθαι. {ἀκύρους δὲ καὶ οὐκ ἐμποινίμους τοὺς ἀφροδισίους ὄρκους ἔφασαν εἶναι, παρ' ὅσον κἂν ἦ ῥαδία παρασχεθῆναι μεθ' ὄρκων ἐπάγεσθαι συμβέβηκε τοὺς πειρῶντας ἅς ἂν πειρῶσι.}

910

<8> περιστερῶ δὲ τῶν ὀρνέων χαίρει μάλιστα τῷ καθάρειον εἶναι τὸ ζῶον καὶ φιλοφρονητικὸν διὰ τῶν ὡσανεὶ φιλημάτων, ἀνάπαλιν δ' ὕς διὰ τὴν ἀκαθαρσίαν ἀλλοτρία αὐτῆς εἶναι δοκεῖ. τῶν γε μὴν φυτῶν ἢ μὲν μυρσίνη διὰ τὴν εὐωδίαν Ἀφροδίτης εἶναι διείληπται, ἢ δὲ φιλύρα διὰ τε τοῦνομα[, ὅτι τῷ φιλεῖν παρακειμένως ἐξενήεκται,] καὶ ἐπεὶ πρὸς τὰς τῶν στεφάνων πλοκάς εἰώθασιν αὐτῇ μάλιστα χρῆσθαι. τὴν δὲ πύξον φυλάττονται τῇ θεῷ προσφέρειν ἀφοσιούμενοί πως ἐπ' αὐτῆς τὴν πυγὴν.

915

920

25. <1> Οὐδὲν δὲ παράδοξον εἰ τοιαύτη οὖση αὐτῇ συντιμᾶται καὶ συμπάρεστιν ὁ Ἔρωσ, τῶν πλείστων καὶ Ἀφροδίτης υἱὸν αὐτὸν παραδεδωκότων, ὃς δὴ παῖς μὲν ἐστὶ διὰ τὸ ἀτελὴ τὴν γνώμην καὶ εὐεξαπάτητον ἔχειν τοὺς ἐρώντας, πτερωτὸς δέ, ὅτι κουφόνους ποιεῖ ἢ ὅτι ὡς ὄρνις ἀεὶ προσίπταται ταῖς διανοίαις ἀθρώως, τοξότης δ', ἐπεὶ πληγῇ τινὶ ὅμοιον ἀπὸ τῆς προσόψεως οἱ ἀλίσκόμενοι αὐτῷ πάσχουσιν, οὔτε πλησιάσαντες οὔθ' ἀψάμενοι τῶν καλῶν, ἀλλὰ μακρόθεν αὐτοὺς ἰδόντες[· ἀποδίδοται δὲ καὶ λαμπὰς αὐτῷ, πυροῦν δοκοῦντι τὰς ψυχὰς].

925

930

<2> Ἔρωτα δ' αὐτὸν εἰρησθαι πιθανὸν ἀπὸ τῆς ἐπιζητήσεως τῶν ἐρωμένων· τάττεται γὰρ ἐπὶ τοῦ ζητεῖν τὸ ἐρεῖν, ὡς εἴρηται τὸ

Ἴφίτος αὐθ' ἵππους ἐρέων —,
ἐντεῦθεν, οἶμαι, καὶ τῆς ἐρεῦνης ὠνομασμένης. καὶ πλείους δὲ Ἔρωτες παραδίδονται διὰ τὴν πολυτροπίαν τῶν ἐρώντων {καὶ τὸ πολλοῖς τοιούτοις ὀπαδοῖς κεχορηγῆσθαι τὴν Ἀφροδίτην}.

935

<3> καλεῖται δὲ καὶ Ἴμερος εἴτουν παρὰ τὸ ἴεσθαι καὶ φέρεσθαι ἐπὶ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν ὠραίων ὠνομασμένος εἴτε κατὰ μίμησιν τῆς περὶ τὴν διάνοιαν ἐκστάσεως ὡς

940

Meer gesehen wird. {Man sagte, dass die Liebeseide ungültig und[, wenn gebrochen,] nicht strafbar sind, insofern als es sich – auch wenn sie [Aphrodite] sich leicht anbietet – so verhält, dass die Verführer mit Eiden die Frauen, die sie [zu verführen] versuchen, anlocken.}

<8> Unter den Vögeln erfreut sie sich am meisten der Taube,³²³ weil sie ein reines und – wegen ihrer „Küsse“ – freundliches Tier ist, die Sau hingegen scheint ihr wegen der Unreinheit fremd zu sein. Unter den Pflanzen hat man angenommen, dass die Myrte³²⁴ wegen ihres Wohlgeruchs zu Aphrodite gehöre sowie die Linde (*philyra*) wegen ihres Namens {weil er [dem Wort] ‚lieben‘ (*phileîn*) eng nachgebildet ist} und weil man für das Flechten der Blumenkränze vor allem diese Pflanze zu verwenden pflegte. Man hütet sich aber, der Göttin Buxbaumholz (*pyxon*) darzubringen, weil man gewissermaßen vor ihrem Gesäß (*pygên*) Respekt hat.³²⁵

[Kap. 25: Über Eros]

25. <1> Wenn sie [Aphrodite] nun solcherart ist, ist es nicht verwunderlich, dass EROS zusammen mit ihr verehrt wird und ihr Begleiter ist, wobei die meisten überliefert haben, dass er der Sohn der Aphrodite sei. Dieser ist ein Knabe, weil die Liebenden in ihrem Denken unreif und leicht zu täuschen sind; [er ist] geflügelt, weil er sie leichtsinnig macht, oder weil er wie ein Vogel stets in ihre Gedanken mit überwältigender Macht hineinfliegt; [er ist] Bogenschütze, weil diejenigen, die von ihm [d.h. von der Liebe] ergriffen werden, bei der Sicht³²⁶ [der bzw. des Geliebten] etwas erleiden, was einer Geschoss-wunde ähnlich ist, wobei sie sich den Schönen nicht nähern oder sie berühren, sondern sie nur von fern erblicken. {Ihm wird auch eine Fackel gegeben, weil er die Seelen in Brand zu stecken scheint.}

<2> Es ist plausibel, dass er ‚Eros‘ (*éros*) genannt wurde von der Suche nach den Geliebten, denn das Fragen (*ereîn*) ist dem Suchen zugeordnet, wie es heißt:

„Iphitos aber auf der Suche nach den Pferden —“³²⁷

daher – denke ich – wurde auch die Untersuchung (*ereúne*) so genannt.³²⁸ Überliefert ist auch eine Mehrzahl von Eroten auf Grund der Vielfältigkeit der Liebenden {und weil Aphrodite mit vielen solchen Dienern ausgestattet ist}.

<3> Er wird auch *Himeros* („Sehnsucht“) genannt,³²⁹ sei es weil man rasch fortgeschleppt (*hiesthai*) und weggetragen wird hin zum Genuss der attraktiven Menschen, sei es als Nachahmung der geistigen Verwirrung, als ob man im Geist wegen dieses [Genusses] benommen

μεμωρῶσθαι περὶ ταύτην· Πόθος δ' ἀπὸ τῆς τῶν φιλημάτων μιμήσεως, ὅθεν ἔσχε τὴν κλῆσιν καὶ ὁ πάππας, ἢ ἀπὸ τοῦ πολλὰ πυνθάνεσθαι περὶ τῶν ἐρωμένων τοὺς ἐρῶντας {καὶ αὐτῶν ἐκείνων, πόθεν ἔρχονται καὶ ποῦ ἦσαν}.

<4> Ἔνιοι δὲ καὶ τὸν ὅλον κόσμον νομίζουσιν Ἔρωτα εἶναι, καλόν τε καὶ ἐπαφρόδιτον καὶ νεαρὸν ὄντα καὶ πρεσβύτατον ἅμα πάντων καὶ πολλῶ κεχρημένον πυρὶ καὶ ταχεῖαν ὥσπερ ἀπὸ τοξείας ἢ διὰ πτερῶν τὴν κίνησιν ποιούμενον· 945

26. <1> τοῦτον δ' ἄλλως εἶναι καὶ τὸν Ἄτλαντα, ἀταλαιπώρως ἀποδιδόντα τὰ κατὰ τοὺς ἐμπεριεχομένους ἐν αὐτῶ λόγους γινόμενα καὶ οὕτω καὶ τὸν οὐρανὸν βαστάζοντα, ἔχειν δὲ κίονας μακρὰς τὰς τῶν στοιχείων δυνάμεις, καθ' ἃς τὰ μὲν ἀνωφερῆ ἐστὶ, τὰ δὲ κατωφερῆ· ὑπὸ τούτων γὰρ διακρατεῖσθαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν· ὀλοόφρονα δ' αὐτὸν εἰρήσθαι διὰ τὸ περὶ τῶν ὅλων φροντίζειν καὶ προνοεῖσθαι τῆς πάντων [αὐτοῦ] τῶν μερῶν σωτηρίας. 950 955

<2> ἐκ δ' αὐτοῦ τὰς Πλειάδας γεγονέναι παριστάμενοι ὅτι πάντα τὰ ἄστρα πλείονα ὄντα ἐγέννησεν, Ἀστραίῳ τε καὶ Θαύμαντι ὁ αὐτὸς ὢν· οὔτε γὰρ ἴσταται, τὸ σύνολον ἀνηρέμητος ὑπάρχων, εἰ καὶ ὅτι μάλιστα εὖ βεβηκέναι δοκεῖ καὶ ἀσάλευτος εἶναι, θαυμασμόν τε τοῖς ἐφεστῶσιν ἐπὶ τὴν διάταξιν αὐτοῦ πολὺν ἐμποιεῖ. 960

27. <1> Τοῦτον εἶναι καὶ τὸν Πᾶνα, ἐπειδὴ τῷ παντὶ ὁ αὐτὸς ἐστὶ. καὶ τὰ μὲν κάτω λάσια καὶ τραγώδη διὰ τὴν τῆς γῆς δασύτητα ἔχειν, τὰ δ' ἄνω ἀνθρωπόμορφα διὰ τὸ ἐν τῷ αἰθέρι τὸ ἡγεμονικὸν εἶναι τοῦ κόσμου, ὃ δὴ λογικόν ἐστὶ. λάγνον δὲ καὶ ὄχευτὴν αὐτὸν παρεισάγεσθαι διὰ τὸ πλῆθος ὧν περ εἴληφε σπερματικῶν λόγων καὶ τῶν κατὰ σύμμιξιν ἐξ αὐτῶν γινομένων. 965 970

wäre (*memorôsthai*). [Er wird] *Póthos* (,Verlangen‘) [genannt] in Nachahmung der Küsse, woher auch [das Wort] *páppas* (,Papa‘) kommt; oder weil die Liebenden vieles über die Geliebten in Erfahrung zu bringen versuchen (*pollà pynthánesthai*) {und von den Worten selbst jener Fragen: woher (*póthen*) sie [die Geliebten] kämen oder wo (*poû*) sie gewesen seien}.³³⁰

<4> Einige denken, dass der ganze Kosmos Eros sei, weil er schön und liebreizend (*epaphróditos*), jung und gleichzeitig das älteste aller Dinge sei, mit viel Feuer zu tun hat und die Geschwindigkeit seiner Bewegung wie aus einem Bogenschuss oder durch Flügel gewinnt.

[Kap. 26: Über Atlas]

26. <1> [Man sagt, dass] andererseits dieser [der Kosmos] auch ATLAS (*átlanta*) sei, weil er mühelos (*atalaipórōs*)³³¹ die Dinge vollende, die gemäß rationalen Kriterien (*lógoi*) entstehen, welche in ihm enthalten sind, und so auch den Himmel trage,³³² und er habe große Säulen,³³³ [nämlich] die Kräfte der Elemente, gemäß welchen die einen Dinge [von Natur aus] nach oben, die anderen nach unten tendieren. Durch diese [Kräfte] nämlich würden Himmel und Erde an ihrer Position gehalten. ‚Der, der das Ganze bedenkt‘ (*oloóphron*)³³⁴ sei er genannt worden, weil er über die Totalität der Dinge nachdenke (*tôn hólon phrontízein*) und sich vorausschauend um die Erhaltung aller Teile [des Kosmos] kümmere.

<2> [Man sagt, dass] von ihm die Pleiaden geboren sind,³³⁵ und man will damit andeuten, dass er alle Gestirne, die so viele (*pleíona*) sind, generiert hat, weil er mit *Astraiōs*³³⁶ und *Thaúmas*³³⁷ identisch ist. Denn er steht nicht still, weil er insgesamt rastlos ist, auch wenn er im höchsten Maße gut verankert und unerschütterlich zu sein scheint, und er flößt große Bewunderung denjenigen ein, die innehalten, um ihre Aufmerksamkeit auf die Betrachtung seiner Ordnung zu richten.

[Kap. 27: Über Pan und Der-gute-Dämon]

27. <1> [Man sagt, dass] dieser [der Kosmos] auch PAN (*Pán*) sei, weil er mit dem All (*pân*) identisch ist.³³⁸ Sein unterer Teil sei behaart und einem Ziegenbock ähnlich, weil er die dichte Materie der Erde darstellt;³³⁹ sein oberer Teil habe Menschengestalt, weil sich im Äther das leitende Element des Kosmos befindet, das eben der Vernunft gehorcht (*logikón*). Er werde als wollüstig und als brünstiger Bock dargestellt auf Grund der großen Menge von Vernunftkeimen (*lógoi*

<2> ἐν ταῖς ἐρήμοις δὲ διατρίβειν μάλιστα τῆς μονότητος αὐτοῦ διὰ τούτου παρισταμένης· εἷς γὰρ καὶ μονογενῆς ὁ κόσμος ἐστί. τὰς δὲ Νύμφας διώκειν, ἐπειδὴ χαίρει ταῖς ἐκ τῆς γῆς ὑγραῖς ἀναθυμιάσεσιν, ὧν χωρὶς οὐδ' οἶόν τ' ἐστὶν αὐτὸν συνεστάναι· τὸ δὲ σκιρτητικὸν αὐτοῦ καὶ παικτικὸν τὴν ἀεὶ κίνησιν τῶν ὄλων ἐμφαίνει. νεβρίδα δὲ ἢ παρδαλὴν αὐτὸν ἐνήφθαι διὰ τὴν ποικιλίαν τῶν ἄστρον καὶ τῶν ἄλλων χρωμάτων ἃ θεωρεῖται ἐν αὐτῷ. 975

<3> συρικτὴν δὲ εἶναι τάχα μὲν διὰ τὸ ὑπὸ παντοίων ἀνέμων διαπνεῖσθαι, τάχα δ' ἐπεὶ τὴν ἐμμέλειαν ἀγριοφανῆ καὶ αὐστηρὰν ἀλλ' οὐ πρὸς ἐπίδειξιν ἔχει. τῷ δὲ ἐν τοῖς ὄρεσιν αὐτὸν καὶ τοῖς σπηλαίοις διαιτᾶσθαι καὶ τὸ τῆς πίτυος στέμμα ἐπηκολούθησεν, ὄρειόν τι καὶ μεγαλοπρεπὲς ἔχοντος τοῦ φυτοῦ, ἔτι δὲ τὸ Πανικὰς λέγεσθαι ταρραχὰς τὰς αἰφνιδίους καὶ ἀλόγους· οὕτω γὰρ πως καὶ αἱ ἀγέλαι καὶ τὰ αἰπόλια πτοεῖται ψόφου τινὸς ἐξ ὕλης ἢ τῶν ὑπάντρων καὶ φαραγγωδῶν τόπων ἀκούσαντα. οἰκείως δὲ καὶ τῶν ἀγελαίων θρεμμάτων αὐτὸν ἐπίσκοπον ἐποίησαντο, τάχα μὲν διὰ τοῦτο καὶ κεράστην αὐτὸν καὶ δίχηλον πλάττοντες, τάχα δὲ τὸ διττὸν τῶν ἐξεχόντων ἐν αὐτῷ ὧτων αἰνιττόμενοι. 980
985
990

<4> Ἴσως δ' ἂν οὗτος καὶ ὁ Πρίαπος εἴη, καθ' ὃν πρόεισιν εἰς φῶς πάντα, τῶν ἀρχαίων δεισιδαιμόνως καὶ ἀδρῶς διὰ τούτων ἃ ἐφρόνουσιν περὶ τῆς τοῦ κόσμου φύσεως παριστάντων. ἐμφαίνει γοῦν τὸ μέγεθος τῶν αἰδοίων τὴν πλεονάζουσαν ἐν τῷ θεῷ σπερματικὴν δύναμιν, ἢ δ' ἐν τοῖς κόλποις αὐτοῦ παγκαρπία τὴν δαψίλειαν τῶν ἐν ταῖς οἰκείαις ὥραις ἐντὸς τοῦ κόλπου φυομένων καὶ ἀναδεικνυμένων καρπῶν. 995

<5> παρεισάγεται δὲ καὶ αὐτὸς φύλαξ τῶν τε κήπων καὶ τῶν ἀμπέλων, ἐπειδὴ κατὰ τὸν γεννῶντά ἐστι καὶ τὸ σώζειν ἃ γεννᾷ {καὶ τοῦ Διὸς ἐντεῦθεν σωτήρος εἶναι λεγόμενου}· καὶ τὸ μὲν πολύφορον καὶ καθαρὸν αἱ ἄμπελοι παριστᾶσι, μάλιστα δὲ τὸ ποικίλον καὶ ἐπιτερπὲς καὶ ῥαδίαν τὴν γένεσιν ποιούμενον οἱ κῆποι, τοιαύτην ὡς ἐπίπαν 1000
1005

spermatikoí), die er empfangen hat, und an Dingen, die aus deren [der Keime] Mischung entstanden sind.

<2> [Man sagt, dass] er sich meistens an einsamen Orten aufhalte, wodurch vor allem auf seine Tendenz zur Einmaligkeit (*monótes*) hingewiesen werde. Der Kosmos ist nämlich einer (*heîs*) und als einziger entstanden (*monogenés*). Er verfolge die Nymphen,³⁴⁰ weil er sich an den feuchten Ausdünstungen aus der Erde freut, ohne die es auch für ihn unmöglich ist zu existieren. Seine Neigung zum Hüpfen und Scherzen verdeutlicht die unaufhörliche Bewegung des Alls. Er sei mit dem Fell eines Hirschkalbes oder Leoparden³⁴¹ bekleidet auf Grund der Vielfältigkeit der Gestirne und der anderen Farben, die in ihm [dem Kosmos] gesehen werden können.

<3> Er spiele die Hirtenflöte,³⁴² vielleicht weil [der Kosmos] von allerlei Winden durchweht wird, vielleicht aber auch weil [der Kosmos] eine Harmonie hat, die aber wild und streng erscheint und sich nicht für prunkvolle Vorführung eignet. Davon, dass er sich in Wäldern und Höhlen aufhält, kam auch der Fichtenzweigkranz³⁴³ [als sein Attribut], weil dieser Baum etwas Bergiges und Prächtiges hat, und ferner die Bezeichnung ‚panisch‘ (*panikós*) für plötzliche und unmotivierete Ängste;³⁴⁴ denn ungefähr so werden Schaf- und Ziegenherden in Schrecken versetzt, wenn sie irgendein Geräusch aus dem Wald oder aus den versteckten Höhlen und Schluchten hören. Passend hat man ihn auch zum Aufseher über die Herdenkälber gemacht,³⁴⁵ und ihn vielleicht deswegen mit Hörnern und gespaltenen Hufen bildlich dargestellt, vielleicht aber [auch] darauf mit der Doppelnatur seiner aufstehenden Ohren hingedeutet.

<4> Vielleicht könnte dieser Gott [Pan] auch *Priapos* sein,³⁴⁶ durch den alle Dinge ans Licht treten (*próeisin eis phôs*), weil die Alten dadurch auf abergläubische und grobschlächtige Art und Weise auf das hinwiesen, was sie über die Natur des Kosmos dachten. Die Größe seiner Genitalien soll jedenfalls die in dem Gott reichlich vorhandene generative Kraft (*spermatikè dýnamis*) verdeutlichen, und die Sammlung von allerlei Früchten in seinem Schoß [soll verdeutlichen] den Überfluss an Früchten, die im Schoß [des Kosmos] in den richtigen Jahreszeiten gedeihen und zum Vorschein kommen.

<5> Seinerseits wird er auch als Hüter der Gärten und Weinstöcke dargestellt, weil es im Sinne des Erzeugers ist, das zu erhalten (*sózein*), was er hervorbringt {daher wird auch Zeus ‚Retter‘ (*sotér*) genannt}; und der Weinstock symbolisiert auch das Fruchtbare und Reine, vor allem aber die Gärten [symbolisieren] das Vielfältige, Angenehme und das, was die Entstehung leicht macht, wobei er [der

αὐτοῦ καὶ τὴν ἐσθῆτα ἔχοντος. δρέπανον δὲ ἐν τῇ δεξιᾷ
χειρὶ προτείνει, πότερον ἐπεὶ τούτῳ χρώνται πρὸς τὴν
κάθαρσιν τῶν ἀμπέλων, ἢ ἐπεὶ κατὰ τὸν τηροῦντά τί ἐστὶ
καὶ καθωπλίσθαι πρὸς ἀσφάλειαν αὐτοῦ, ἢ ὡς τῆς αὐτῆς
δυνάμεως μετὰ τὸ ἐνεγκεῖν τὰ ὄντα ἐκτεμνούσης αὐτὰ καὶ
φθειρούσης. 1010

<6> Ἀγαθὸς δὲ Δαίμων ἦτοι πάλιν ὁ κόσμος ἐστὶ βρί-
θων καὶ αὐτὸς τοῖς καρποῖς ἢ ὁ προεστὼς αὐτοῦ λόγος,
καθ' ὅσον δατεῖται καὶ διαμερίζει τὸ ἐπιβάλλον ἀγαθὸς
διαιρέτης ὑπάρχων. προστάτης δὲ καὶ σωτὴρ τῶν οἰκείων
ἐστὶ τῷ σώζειν καλῶς τὸν ἴδιον οἶκον καὶ ὑπόδειγμα παρ-
έχειν ἑαυτὸν καὶ τοῖς ἄλλοις. τὸ δὲ τῆς Ἀμαλθείας κέρας
οἰκεῖον αὐτῷ φόρημά ἐστιν, ἐν ᾧ ἅμα πάντα ἀλδήσκει τὰ
κατὰ τοὺς οἰκείους καιροὺς φυόμενα, ἀλλ' οὐ περὶ ἓν τι
αὐτῷ γινόμενα, περὶ πολλὰ δὲ ἀθρώως καὶ ποικίλα, ἢ ἐπεὶ
ἐμπεριόδως ἀμαλδύνει καὶ πάλιν †κεραίζει† πάντα ἢ διὰ
τὴν γινομένην ἐξ αὐτοῦ πρὸς τὸ πονεῖν προτροπὴν ὡς τῶν
ἀγαθῶν μὴ μαλακιζομένοις προσγινομένων. 1015
1020

28. <1> Ἐξῆς δὲ περὶ Δήμητρος καὶ Ἑστίας, ᾧ παῖ, λεκ-
τέον· ἑκατέρα δ' ἔοικεν οὐχ ἕτερα τῆς γῆς εἶναι. ταύτην
μὲν γὰρ διὰ τὸ ἐστάναι διὰ παντὸς Ἑστίαν προσηγόρευ-
σαν οἱ παλαιοὶ {ἢ διὰ τὸ ταύτην ὑπὸ τῆς φύσεως ἐσωτάτω
τεθεῖσθαι ἢ διὰ τὸ ἐπ' αὐτῆς ὡσανεὶ ἐπὶ θεμελίου τὸν
ὄλον ἐστάναι κόσμον}· διὰ δὲ τὸ μητρὸς τρόπον φύειν τε
καὶ τρέφειν πάντα Δήμητραν οἶονεὶ γῆν μητέρα οὔσαν ἢ
Δηῷ μητέρα τῷ καὶ αὐτὴν καὶ τὰ ἐπ' αὐτῆς ἀφθόνως ἐφ-
εῖσθαι τοῖς ἀνθρώποις δατεῖσθαι καὶ δαίνυσθαι {ἢ ἐπ'
αὐτῆς δῆειν, ὃ ἐστὶν εὐρίσκειν, ἢ ἐπιζητοῦσι}. 1025
1030

<2> παρεισάγεται τε ἢ μὲν Ἑστία παρθένος διὰ τὸ τὴν
ἀκινήσιαν μηδενὸς εἶναι γεννητικὴν — καὶ τούτου χάριν
καὶ ὑπὸ παρθένων νεωκορεῖται —, ἢ δὲ Δημήτηρ οὐκέτι, 1035

Gott] gewöhnlich auch die entsprechende [d.h. bunte] Kleidung trägt. Er hält in der rechten Hand eine Sichel, entweder weil man zur Reinigung der Weinstöcke von dieser Gebrauch macht, oder weil es sich für einen Wächter gehört, zur eigenen Sicherheit bewaffnet zu sein, oder weil es die gleiche Kraft ist, die, nachdem sie die Dinge zustande gebracht hat, diese [auch] abschneidet, d.h. zerstört.

<6> *Der-gute-Daimon* (*agathòs daímon*)³⁴⁷ ist entweder wiederum der Kosmos, da er auch selbst mit Früchten schwer beladen ist, oder die den Kosmos leitende [Ur]vernunft (*lógos*), insofern als sie – als gütige Verteilerin – das, was anfällt, in Portionen zerlegt (*dateítai*) und verteilt. Er [der-gute-Daimon] ist Vorsteher und Erhalter (*sotér*) der Dinge, die zum Haus gehören, weil er das eigene Haus [d.h. den Kosmos] gut erhält (*sózein*) und sich selbst als Modell auch für die Anderen darbietet. Es ist angemessen, dass er das Horn (*kéras*) der *Amaltheía* trägt,³⁴⁸ weil in ihm zugleich alles, was im richtigen Moment (*kairós*) geboren wird, gedeiht (*háma aldéskei*). Diese Dinge entstehen für ihn nicht zu einem einzigen Zweck, sondern in Hinblick auf viele und unterschiedliche Zwecke und in Mengen; oder [der-gute-Daimon heißt so] deswegen, weil er periodisch alles wieder zerstört (*amaldýnei*) und †vernichtet†^{348a} (*keratzei*); oder auf Grund des Impulses zur Arbeit, der von ihm kommt, weil gute Dinge nur dann zuteil werden, wenn man sich nicht schwächlich (*mè malakizoménois*) zeigt.

[Kap. 28: Über Demeter und Hestia]

28. <1> Anschließend, o Kind, muss ich über DEMETER und HESTIA sprechen. Jede der beiden scheint nichts anderes als die Erde zu sein.³⁴⁹ Die Alten haben diese [d.h. die Erde] nämlich *Hestía* (,die Herd-Göttin‘) genannt, weil sie immer steht (*aei hestánai*)³⁵⁰ {oder weil sie von der Natur auf den innersten Platz gestellt wurde (*esotáto tetheísthai*), oder weil der ganze Kosmos auf ihr wie auf einem Fundament³⁵¹ steht}; Demeter (*Démetran*) aber, weil sie alles wie eine Mutter (*méter*)³⁵² hervorbringt und ernährt, als ob sie gleichsam Mutter-Erde (*gên metéra*) oder Mutter-Deó (*Deò metéra*) sei, weil es den Menschen anheimgestellt ist, sowohl sie selbst als auch die Dinge auf ihr [der Erde] sich aufzuteilen und zu verzehren {oder auf ihr zu entdecken (*déein*), d.h. finden, was man sucht}.

<2> Hestia wird als Jungfrau³⁵³ dargestellt, weil die Unbeweglichkeit (*akinesía*) nichts hervorbringen kann – und deswegen auch wird ihr Tempeldienst von Jungfrauen vollzogen.³⁵⁴ Demeter aber ist keine

ἀλλὰ τὴν Κόρην τετοκυῖα οἶον τὴν Κόρον {ἢ πρὸς τὸ τρέφασθαι μέχρι κόρου ὕλη}.

<3> τὸ δ' αἰεζῶν πῦρ ἀποδέδοται τῇ Ἑστία διὰ τὸ καὶ αὐτὸ δοκεῖν εἶναι ὄν, τάχα δ' ἐπεὶ τὰ πυρὰ ἐν κόσμῳ πάντα ἐντεῦθεν τρέφεται καὶ διὰ ταύτην ὑφέστηκεν ἢ ἐπεὶ ζείδωρός ἐστι καὶ ζῶων μήτηρ, οἷς αἴτιον τοῦ ζῆν τὸ πυρῶδές ἐστι. στρογγύλη δὲ πλάττεται καὶ κατὰ μέσους ἰδρύεται τοὺς οἴκους διὰ τὸ καὶ τὴν γῆν τοιαύτην εἶναι καὶ οὕτως ἰδρῦσθαι συμπεπιλημένην, ὅθεν κατὰ μίμησιν ἢ γῆ [τε] καὶ χθῶν προσηγόρευται. {τάχα δὲ ἢ χθῶν ἀπὸ τοῦ χεῖσθαι ἦτοι χωρεῖν πάντα ἐκλήθη, ὡς εἴρηται τὸ οὐδὸς δ' ἀμφοτέρους ὅδε χεῖσεται.}

<4> μυθεύεται δὲ πρώτη τε καὶ ἐσχάτη γενέσθαι τῷ εἰς ταύτην ἀναλύεσθαι τὰ ἀπ' αὐτῆς γινόμενα καὶ ἐξ αὐτῆς συνίστασθαι, καθὸ κὰν ταῖς θυσίαις οἱ Ἕλληνες ἀπὸ πρώτης τε αὐτῆς ἤρχοντο καὶ εἰς ἐσχάτην αὐτὴν κατέπαυον. στέμματα δ' αὐτῇ λευκὰ περίκεινται τῷ στέφεσθαι καὶ καλύπτεσθαι πανταχόθεν αὐτὴν ὑπὸ τοῦ λευκοτάτου στοιχείου.

<5> ἢ μέντοι Δημήτηρ κατὰ τὸ ἀναδοτικὸν τῶν σπερμάτων εἰδοποιουμένη πάνυ οἰκείως εἰσάγεται στάχυσιν ἐστεφανωμένη. τοῦτο γὰρ ἀναγκαιότατον ὧν κεχάριστα τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἡμερος τροφή, ἐστὶ. ταύτην δὲ μυθεύεται σπεῖραι διὰ τῆς οἰκουμένης ὁ Τριπτόλεμος ὁ Ἐλευσίνιος, ἀναβιβασάσης αὐτὸν ἐπὶ περωτῶν δρακόντων ὄχημα τῆς Δήμητρος. ἔοικε γὰρ πρῶτός τις τῶν παλαιῶν δρακεῖν καὶ συνιέναι θεοῦ τινος ἐπὶ μετεωροτέραν ἐπίνοιαν ἀναβιβάσαντος τὸν μεταχειρισμὸν τῆς κριθῆς {, ὃν τρόπον τρίβεται καὶ διακρίνεται {διὰ τοῦ εἰς τὸν ἀέρα ἀναρριπτεῖσθαι} ἀπὸ τῶν ἀχύρων}. {διὸ καὶ κριὸς ἐπιτηδείως ἔχει πρὸς τὴν σποράν·} ἐντεῦθεν δὲ τὴν ὀνομασίαν εἴληφεν, ὁ τρίψας τὰς οὐλάς· οὐλαὶ δὲ λέγονται αἱ κριθαί· Ἐλευσὶν δὲ ὁ τόπος, ὅπου πρῶτως εὐρέθησαν. {ἐκλήθη καὶ ἢ Δημήτηρ Ἐλευσινία ἀπὸ τῆς αὐτόθι πρῶτον ἐλεύσεως γενομένης τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀνθρώπινον ὄντως βίον.}

Jungfrau mehr, weil sie *Kóre* – soviel wie die Satttheit (*kóros*) {die Materie, die dazu dient, bis zur Satttheit genährt zu werden} – gebar.

<3> Der Hestia ist das ewig lebendige Feuer zugewiesen,³⁵⁵ weil es [das Feuer] auch selber ein Seiendes (*ón*) zu sein scheint, vielleicht aber auch, weil sich alle Feuer im Kosmos von dort [d.h. vom ewig lebendigen Feuer der Göttin] nähren und durch diese Göttin entstanden sind; oder weil sie ‚Nahrung spendend‘ (*zeidorós*) und ‚Mutter der Lebewesen‘ (*zóon méter*) ist, deren Lebensursache das feurige Element ist. Sie [als *Herd*] wird rund geformt und in der Mitte der Häuser aufgestellt, weil auch die Erde diese Form hat und in dieser Weise komprimiert platziert worden ist, †weswegen die Erde [lautmalerisch?] auch *chthón* genannt wird†. {Vielleicht wurde *chthón* (‚Erde‘) von *cheíesthai* (‚erfassen‘) so genannt, oder weil sie für alles Raum hat (*choreîn*),³⁵⁶ wie es im Vers

„diese Türschwelle wird für beide Raum genug haben (*cheíestai*)“³⁵⁷

gesagt wurde. }

<4> Im Mythos wird erzählt, dass sie als Erste und Letzte entstand, weil sich in ihr die Dinge auflösen, die aus ihr entstehen, und sich aus ihr zusammenfügen, wie die Griechen auch in den Opferriten von ihr als Erster anzufangen und mit ihr als Letzter zu enden pflegten.³⁵⁸ Weiße Binden umhüllen sie, weil sie von allen Seiten vom weißesten Element gekrönt und versteckt wird.

<5> Demeter dagegen, die entsprechend ihrer Fähigkeit, Samen entstehen zu lassen, abgebildet wird, wird recht passend als von Kornähren gekrönt dargestellt. Von den Gaben, mit denen die kultivierte (‚zahme‘) Ernährung die Menschen beschenkt hat, ist dies nämlich das Notwendigste. Es heißt im Mythos, dass Triptolemos aus Eleusis diese [Nahrung, d.h. das Korn] in der ganzen Welt gesät habe, nachdem Demeter ihn auf einen Wagen mit geflügelten Schlangen (*drákontes*) steigen ließ (*anabibasáses*). Es scheint nämlich als erster einer unter den Alten die Handhabung der Gerste klar gesehen (*drakeîn*) und verstanden zu haben, {auf welche Art sie gedroschen und von der Spreu getrennt wird {dadurch, dass sie in die Luft geworfen wird},} weil ein Gott ihn zu einer höheren Erkenntnis hatte aufsteigen lassen (*anabíasantos*). {Deswegen ist auch die Wicke (*kriós*) gut für das Säen (*sporá*).} Daher bekam Triptolemos seinen Namen, [er ist] ‚Der, der die wolligen Gerstenkörner drischt‘ (*ho trípsas tás oulás*) – die Gerstenkörner (*kriithái*) werden *oulai* genannt. Eleusis ist der Ort, wo diese [die Gerstenkörner] zuerst entdeckt wurden. {Auch Demeter

<6> ἀρπάσαι δ' ὁ Ἄιδης τὴν θυγατέρα τῆς Δήμητρος ἐμυθέυθη διὰ τὸν γινόμενον ἐπὶ χρόνον τινα τῶν σπερμάτων κατὰ γῆς ἀφανισμόν. προσεπλάσθη δ' ἡ κατήφεια τῆς θεοῦ καὶ ἡ διὰ τοῦ κόσμου ζήτησις. τοιοῦτον γὰρ τι καὶ παρ' Αἰγυπτίοις ὁ ζητούμενος καὶ ἀνευρισκόμενος ὑπὸ τῆς Ἰσιδος Ὅσιρις ἐμφαίνει καὶ παρὰ Φοίνιξιν ὁ ἀνὰ μέρος παρ' ἕξ μῆνας ὑπὲρ γῆν τε καὶ ὑπὸ γῆν γινόμενος Ἄδωνις, ἀπὸ τοῦ ἀδεῖν τοῖς ἀνθρώποις οὕτως ὠνομασμένου τοῦ Δημητριακοῦ καρποῦ. τοῦτον δὲ πλήξας κάπρος ἀνελεῖν λέγεται διὰ τὸ τὰς ὕς δοκεῖν ληιβότερας εἶναι ἢ τὸν τῆς ὕνεως ὀδόντα αἰνιττομένων αὐτῶν, ὕφ' οὗ κατὰ γῆς κρύπτεται τὸ σπέρμα· διατετάχθαι δὲ ὧδε, παρὰ τε τῇ Ἀφροδίτῃ τὸν ἴσον χρόνον μένειν τὸν Ἄδωνιν καὶ παρὰ τῇ Περσεφόνῃ, δι' ἣν εἶπομεν αἰτίαν.

<7> ἐκάλεσαν δὲ Περσεφόνην τὴν τῆς Δήμητρος θυγατέρα διὰ τὸ ἐπίπονον εἶναι καὶ πόνων οἰστικὴν τὴν ἐργασίαν ἢ τῷ ἐκ πόνων ὑπομονὴν φέρεσθαι.

<8> νηστεύουσι δ' εἰς τιμὴν τῆς Δήμητρος ἥτοι γεραίροντες αὐτὴν ἰδίῳ τρόπῳ τινὶ ἀπαρχῆς [ἦ] διὰ τοῦ πρὸς μίαν ἡμέραν ἀπέχεσθαι τῶν δεδομένων αὐτοῖς ὑπ' αὐτῆς ἢ κατ' εὐλάβειαν ἐνδείας παρειαλελυθότος τοῦ † θεοῦ· ἐπειδὴ δὲ ἔσπειρον, ἀφήρουν ἀπὸ τῶν ἰδίων χρεῶν, καθὸ παρὰ τὸν τοῦ σπόρου καιρὸν τὴν ἐορτὴν αὐτῆς ἄγουσι.

<9> περὶ δὲ τὸ ἔαρ τῇ Χλόῃ Δήμητρι θύουσι μετὰ παιδιᾶς καὶ χαρᾶς, ἰδόντες χλοάζοντα καὶ ἀφθονίας αὐτοῖς ἐλπίδα ὑποδεικνύοντα. ἐντεῦθεν δὲ καὶ ὁ Πλούτος τῆς Δήμητρος υἱὸς ἔδοξεν εἶναι. καλῶς γὰρ εἴρηται τὸ σίτου καὶ κριθῆς, ὃ νήπιε, πλούτος ἄριστος. καὶ ἐναντίον πῶς ἐστὶ τῷ λιμώττειν τὸ περιουσιάζεσθαι, εἰς ὃ καὶ ἀπιδὼν ὁ Ἡσίοδός φησιν·

Ἔργαζεν, Πέρση, δῖον γένος, ὄφρα σε λιμὸς
ἐχθαίρη, φιλέη δέ σ' ἐυπλόκαμος Δημήτηρ.

<10> θύουσι δ' ὕς ἐγκύμονας τῇ Δήμητρι πάνυ οἰκείως, τὸ πολύγονον καὶ εὐσύλληπτον καὶ τελεσφόρον παριστάντες. ἀνατιθέασι δ' αὐτῇ καὶ τὰς μήκωνας κατὰ λόγον· τό

wurde ‚die Eleusinische‘ genannt, weil dort zuerst die Ankunft (*éleusis*) in die wirklich menschliche Lebensart für die Menschen geschah.}

<6> Im Mythos hieß es, dass Hades die Tochter der Demeter entführt habe,³⁵⁹ weil die Samen für eine gewisse Zeit unter der Erde verschwinden. Hinzu erfunden wurde die Niedergeschlagenheit der Göttin [Demeter] und ihre Suche [nach der Tochter] im ganzen Kosmos. Auch bei den Ägyptern weist nämlich der von Isis gesuchte und gefundene Osiris auf etwas Derartiges hin sowie bei den Phöniziern Adonis, der abwechselnd für sechs Monate über und unter der Erde ist und der so genannt wurde, weil Demeters Frucht den Menschen gefällt (*hadeîn*).³⁶⁰ Es heißt, dass ein Eber ihn [Adonis] verwundete und tötete, weil die Schweine saatverwüstend zu sein scheinen, oder man will auf die Pflugschar (*hýnis*) hinweisen, durch welchen der Samen unter der Erde verborgen wird. Es sei aber so festgesetzt worden, dass Adonis für die gleiche Zeit bei Aphrodite und bei Persephone bleiben soll, aus dem Grund, den wir erwähnt haben.

<7> Man nannte Persephone³⁶¹ die Tochter der Demeter, weil die landwirtschaftliche Tätigkeit mühevoll (*epíponon*) ist und Anstrengungen (*pónon*) bringt, oder weil aus Mühen Ausdauer entsteht (*phéresthai*).

<8> Man fastet zu Demeters Ehren, entweder indem man ihr durch eine besondere Art des Erstlingsopfers Ehrerbietung erweist, dadurch [nämlich], dass man sich für einen Tag der Gaben enthält, die den Menschen von ihr gegeben worden sind, †oder weil der Gott (*theós*) zur Abwehr der Not gekommen ist†. Als man säte, entzog man [die Saat] den eigenen Bedürfnissen und dementsprechend feiert man ihr Fest zur Zeit der Saat.

<9> Im Frühling opfert man der ‚Grünen Demeter‘³⁶² einhergehend mit Spielen und in Freude, weil man sieht, dass das Grüne sprießt und den Menschen Hoffnung auf Fülle macht. Daher schien *Plútos* (‚Reichtum‘) Sohn der Demeter zu sein.³⁶³ Gut ist es gesagt worden im Vers

„o Törichter, der beste Reichtum ist der an Weizen und Gerste.“³⁶⁴

Dem Hungern ist außerdem in gewisser Weise das Besitzen im Überfluss entgegengesetzt; daran denkt Hesiod, wenn er sagt:

„Arbeite, Perses, göttliches Geschlecht, damit Dich der Hunger hasst, Dich aber liebt Demeter mit den schönen Locken.“³⁶⁵

<10> Sehr zu Recht opfert man Demeter trüchtige Säue³⁶⁶ und will damit auf die Fruchtbarkeit, die leichte Empfängnis und die Einträglichkeit hindeuten. Vernünftig weiht man ihr auch die Mohnkap-

τε γὰρ στρογγύλον καὶ περιφερὲς αὐτῶν παρίστησι τὸ σχῆμα τῆς γῆς σφαιροειδοῦς οὔσης, ἢ τε ἀνωμαλία τὰς κοιλότητος καὶ τὰς ἐξοχὰς τῶν ὄρων, τὰ δ' ἐντὸς τοῖς ἀν- 1110
 τρώδεσι καὶ ὑπονόμοις ἔοικε, σπέρματά τε ἀναρίθμητα γεννώσιν ὡσπερ ἡ γῆ.

<11> διὰ δὲ τὴν ἀφθονίαν τῶν σιτηρῶν ἐπαύσαντο οἱ ἄνθρωποι δυσπόρισταν καὶ ἀμφιδήριτον τὴν τροφήν ἔχον- 1115
 τες, ὥστε καὶ συντιθέμενοί τινα πρὸς ἀλλήλους περὶ τῶν κατὰ τὰ ἡροτριωμένα μέτρων καὶ διανεμόμενοι τὰ γεννώ-
 μενα δικαίως ἀρχηγὸν ἔλεγον νόμων καὶ θεσμῶν τὴν Δή-
 μητραν αὐτοῖς γεγονέναι· ἐντεῦθεν θεσμοθέτιν αὐτὴν
 προσηγόρευσαν οἷον νομοθέτιν οὔσαν, οὐκ ὀρθῶς τινων 1120
 θεσμὸν ὑπολαβόντων εἰρησθαι τὸν καρπὸν ἀπὸ τοῦ αὐτὸν ἀποτίθεσθαι καὶ θησαυρίζεσθαι.

<12> {μυστήρια δ' ἄγειν ἤρξαντο αὐτῇ φιλοσοφούντες, ἅμα τῇ εὐρέσει τῶν πρὸς τὸν βίον χρησίμων καὶ τῇ παν- 1125
 ηγύρει χαίροντες ὡς μαρτυρίῳ χρώμενοι τοῦ πεπαύσθαι μαχομένους αὐτοὺς ἀλλήλοις περὶ τῶν ἀναγκαίων μυσιᾶν
 τε, ὃ ἐστὶ κεκορησθαι· πιθανὸν γὰρ ἐντεῦθεν ὠνομάσθαι
 τὰ μυστήρια, ὅθεν καὶ μυσία παρά τισιν ἢ Δημήτηρ, ἢ
 ἀπὸ τοῦ μῶσεως δεῖσθαι τὰ δυσξύμβλητόν τι ἔχοντα. }

29. Διὰ δὲ ταύτην τὴν αἰτίαν καὶ ἐκ Θέμιδος λέγεται ὁ 1130
 Ζεὺς γεννῆσαι τὰς Ὕρας, ὑφ' ὧν τὰ ἀγαθὰ πάντα καθ' ἡμᾶς ὠρεύεται καὶ φυλάττεται. καλεῖται δ' αὐτῶν ἡ μὲν
 Εὐνομία ἀπὸ τῆς τοῦ ἐπιβάλλοντος διανεμήσεως, ἡ δὲ Δί-
 κη ἀπὸ τοῦ δίχα χωρίζειν ἀπ' ἀλλήλων τοὺς διαφορομέ-
 νους, ἡ δὲ Εἰρήνη ἀπὸ τοῦ διὰ λόγου καὶ οὐ δι' ὀπλων 1135
 διακρίνεσθαι ποιεῖν· ἐκάλουν γὰρ τὸν λόγον εἰρήνην· [ὁ
 δὲ πόλεμος ἀπὸ τοῦ πολλοὺς ὀλλύναι οὕτως ὠνόμασται ἢ
 ἀπὸ τοῦ παλάμαις σπεύδειν περιγίνεσθαι τῶν ἐναντίων].

seln,³⁶⁷ denn deren sphärische und runde Form symbolisiert die Gestalt der Erde, die kugelförmig ist, ihre Unregelmäßigkeit die Höhlungen und die Vorsprünge der Berge, die Innenteile ähneln den Höhlen und Minen und sie bringen unzählige Samen hervor wie die Erde.

<11> Durch die Fülle der Getreide[früchte] hörte die Nahrung auf, für die Menschen schwer zu beschaffen und umkämpft zu sein; infolgedessen trafen sie auch gewisse Abmachungen miteinander bezüglich der Maße der beackerten Flächen, verteilten die Produkte und sagten mit Recht, dass Demeter für sie zur Urheberin der Gesetze (*nómoi*) und verbindlichen Satzungen (*thesmoi*) geworden sei. Daher bezeichnete man sie als ‚Geberin der Satzungen‘ (*thesmothétis*),³⁶⁸ im Sinne von ‚Gesetzgeberin‘ (*nomothétis*), wobei einige irrtümlich angenommen haben, dass *thḗsmós* (‚Satzung‘) [in *thḗsmo-thétis*] ‚Frucht‘ (*karpós*) bedeute, weil diese [die Frucht] beiseite gelegt (*apothḗsthai*) und aufbewahrt (*thḗsaurizesthai*) wird.

<12> {Man fing an, für sie Mysterien (*mystéria*) zu feiern, als sich die Menschen mit Philosophie beschäftigten; sie zeigten gleichzeitig ihre Freude über die Entdeckung der für das Leben notwendigen Dinge und über die Festversammlung als ein Zeugnis dafür, dass sie aufgehört hatten, sich gegenseitig um das Lebensnotwendige zu bekämpfen, und dass sie ‚genug hatten‘ (*mysiân*), d.h. gesättigt worden waren. Es ist nämlich überzeugend, dass die Mysterien deswegen so genannt wurden. Daher ist Demeter bei gewissen Autoren ‚die Satte‘ (*mysía*), oder weil die Dinge, die einen schwer zu verstehenden Aspekt haben, einer Erforschung (*môsis*) bedürfen.}

[Kap. 29: Über die Horen]

29. Aus diesem Grund heißt es auch, dass Zeus die *Horen* (‚Göttinnen der Jahreszeiten‘) aus *Thémis* (‚Gerechtigkeitsgöttin‘) hervorgebracht hat:³⁶⁹ Von ihnen werden alle unsere Güter beaufsichtigt (*oreúetai*) und geschützt. Eine unter ihnen wird *Eunómia* (‚Gute Ordnung‘) auf Grund der [gerechten] Verteilung der Ereignisse genannt; die andere *Díke* (‚Gerechtigkeit‘), weil sie diejenigen, die in Streit liegen, in zwei Teile (*dícha*) voneinander trennt; die dritte *Eiréne* (‚Friede‘), weil sie [Streit] durch Vernunft und nicht mit Waffen entscheiden lässt. {Man nannte nämlich die Vernunft ‚Friede‘.} {Der Krieg hingegen wurde deswegen so genannt, weil er viele vernichtet (*polloùs ollúnai*) oder weil man sich mit der Kraft der Hände (*palámai*) darum bemüht, die Gegner zu übertreffen.}

30. <1> Οἰκείως δ' ἔδοξεν Εἰρήνη κατὰ τι καὶ ὁ Διόνυσος εἶναι, τῶν ἡμέρων δένδρων ἐπίσκοπος ὢν καὶ δοτὴρ θεοῶς {, καὶ διὰ ταῦτα σπονδὰς ποιοῦνται}· δενδροκοποῦνται γὰρ αἱ χῶραι τοῖς πολέμοις· ἐν εἰρήνῃ δὲ καὶ τὰ τῶν εὐωχιῶν θάλλει, οἷς ἀναγκαιότατος ὁ οἶνός ἐστι. 1140

<2> τυγχάνει δὲ ὁ Διόνυσος ἦτοι {διόνυξος ὢν ἢ} οἶον διάνυσος παρὰ τὸ διαίνειν ἡμᾶς ἠδέως ἢ ὡσανεὶ διάλυσος κεκλημένος, ἀφ' ἧς ἀρχῆς καὶ λύσιον αὐτὸν καὶ λυαῖον ἐπωνόμασαν [λύοντα τὰς μερίμνας]· τινὲς δὲ φασιν ἀπὸ τοῦ τὸν Δία περὶ τὸ Νύσιον ὄρος φῆναι πρῶτον τὴν ἄμπελον παρεληλυθέναι τοῦτο τὸ ὄνομα εἰς τὴν συνήθειαν. 1145

<3> λέγεται δὲ διὰ πυρὸς λοχευθῆναι, {τὸ θερμὸν αὐτοῦ καὶ πυρωτικὸν τῶν τε σωμάτων καὶ τῶν ψυχῶν παριστάντος τοῦ μύθου – ὄντως γὰρ οἶνός τι πυρὶ ἴσον μένος ἔχει κατὰ τοὺς ποιητὰς –,} ἔρραφθεις δ' εἰς τὸν μηρὸν τοῦ Διὸς ἐκεῖ τελεσφορηθῆναι {διὰ τὸ πεπαίνεσθαι καὶ τελειοῦσθαι τὸν οἶνον, † εἰ γὰρ μὴ πεφυκότα γενναῖον ἀποτιθέμενον, ἀτελῆ δ' ὡς πρὸς τὴν χρῆσιν συγκομισθέντα τάδε}, ἐπεὶ πρώτη μὲν αὐτοῦ γέννησις ἐστὶν ἢ κατὰ πέπανσιν τῆς ὀπώρας, ἣτις γίνεται καυμάτων ἀκμαζόντων, δευτέρα δ' ἢ κατὰ τὴν πάτησιν, ἐκθλιβομένου τοῖς ποσὶν αὐτοῦ, καὶ τοιοῦτόν τι ἐκ τοῦ μηροῦ συνεκδέχεσθαι δέοντος. 1150
1155
1160

<4> βρόμιος δὲ καὶ Βάκχος καὶ Ἰακχος καὶ εὐῖος καὶ βαβάκτης καὶ Ἰόβακχος καλεῖται διὰ τὸ πολλὰς τοιαύτας φωνὰς τοὺς πατοῦντας αὐτὸν πρῶτον, εἶτα τοὺς ἕως μέθης μετὰ ταῦτα χρωμένους ἀφιέναι. 1165

<5> τῆς δ' ἐν τοῖς πότοις παιδιᾶς, εἴτ' ἐκστάσεως σύμβολόν εἰσιν οἱ Σάτυροι τὴν ὀνομασίαν ἐσχηκότες ἀπὸ τοῦ σεσηρέναι καὶ οἱ Σκιρτοὶ ἀπὸ τοῦ σκαίρειν καὶ οἱ Σιληνοὶ ἀπὸ τοῦ σιλαίνειν καὶ οἱ Σευίδαι ἀπὸ τοῦ σεύειν, ὅ ἐστιν ὀρμᾶν. διὰ τούτων δ' ἴσως παρίσταται τὸ ὡσανεὶ μετ' ἐκλύσεως καὶ θηλότητος παράφορον τῶν πινόντων. 1170

[Kap. 30: Über Dionysos]

30. <1> Zu Recht schien auch DIONYSOS in gewisser Hinsicht *Eiréne* (‚Friede‘) zu sein,³⁷⁰ weil er Aufseher über die gezüchteten Bäume³⁷¹ und ein an Gaben großzügiger Gott ist {, weswegen man Trankopfer bringt}. Die Bäume werden nämlich auf Grund der Kriege in den betroffenen Gebieten gefällt. In Friedenszeiten aber blühen auch die frohen Feste, für die die notwendigste [Frucht] der Wein ist.³⁷²

<2> Er wurde Dionysos genannt, {entweder weil er ein durchbohrender (*diónyxos*) Gott ist}³⁷³ oder gleichsam *Diányos*,³⁷⁴ weil er uns in süßer Weise ‚befeuchtet‘ (*diáinein*), oder weil er gleichsam ‚Loslöser‘ (*diálysos*) heißt; aus diesem Grund nannte man ihn auch ‚lösender (= entsühnender) Gott‘ (*lýsios*)³⁷⁵ und ‚Erlöser‘ (*lyaíos*) {, da er von den Sorgen erlöst.} Manche aber sagen, dass dieser Name in Gebrauch kam, weil Zeus (*Dia*) den Weinstock zum ersten Mal in der Nähe des Berges *Nýsion* erscheinen ließ.

<3> Es heißt, dass er mit Hilfe des Feuers geboren wurde; {der Mythos symbolisiert damit das heiße und sowohl die Körper als auch die Seelen „befeuernde“ Element in der Natur des Gottes³⁷⁶ – und wahrhaftig hat der Wein nach den Worten der Dichter eine Kraft, die dem Feuer ähnlich ist.} Eingenäht [als Fötus] in den Schenkel des Zeus,³⁷⁷ reifte er dort bis zum Moment der Geburt {, weil der Wein reift und zur Vollendung kommt,³⁷⁸ †auch wenn er nämlich [noch] nicht Wein geworden ist, so ist er [dennoch] ein edles Depot, jedoch ist diese Ernte nutzlos zum Zweck des Genusses†}, weil seine *erste* Geburt das Reifen im Spätsommer ist, welche stattfindet, wenn die Hitze ihren Höhepunkt erreicht, und seine *zweite* Geburt das Zertreten ist, wenn er mit den Füßen zerquetscht wird, wobei man [im Mythos] unter [dem Begriff] ‚Schenkel‘ etwas dieser Art verstehen muss.

<4> Er wird *brómios* (‚rauschend‘), *Bákchos*, *Íakchos*, *eúios* [vom bacchischen Jubelruf *euoí*], *babáktes* (‚Schreier‘) und *Ióbakchos* genannt, weil zunächst diejenigen, die ihn zertreten, und dann diejenigen, die von ihm bis zur Trunkenheit Gebrauch machen, viele von solchen Lauten ausstoßen.

<5> Symbole der Heiterkeit zunächst, dann der Ekstase während der Trinkgelage sind die Satyrn (*Sátyroi*), die ihren Namen von *sese-rénai* (‚grinsen‘) erhielten; dann die ‚Springer‘ (*Skirtoí*), von *skáirein* (‚hüpfen‘, ‚tanzen‘), die Silene (*Silenoí*), von *siláinein* (‚höhnern‘), und die ‚Treiber‘ (*Seúidai*), von *seúein* (‚scheuchen‘), was ‚antreiben‘ bedeutet.³⁷⁹ Durch diese Figuren³⁸⁰ will man vielleicht den verrückten

<6> τούτου δὲ ἔνεκεν καὶ θηλύμορφος μὲν πλάττεται, κέρατα δὲ ἔχων, ὡσάν τοὺς μὲν τόνους ἀποβαλλόντων τῶν μεθυσκομένων, βία δὲ χρωμένων καὶ δυσκάθεκτόν τι καὶ ὀρμητικὸν ἔχόντων. καὶ τὸ μὲν τῆς ἐσθῆτος ἀνθηρὸν παρ- 1175
 ἴστησι τὴν ποικιλίαν τῆς ὀπώρας, ἢ δ' ἐν τοῖς πλείστοις τῶν πλασμάτων γυμνότης τὸν παρὰ τοὺς πότους γινόμενον ἀπαμφιασμόν τοῦ τρόπου, καθὸ δοκεῖ καὶ τὸ ,οῖνος καὶ ἀλήθεια' εἰρηῆσθαι, τάχα διὰ τοῦτο καὶ μαντεῖα ἔσθ' ὅπου τοῦ Διονύσου ἔχοντος.

<7> τῷ δὲ θορυβῶδει τῶν μεθυσκομένων οἰκεῖόν τι 1180
 ἔδοξεν ἔχειν καὶ ὁ τῶν ῥόπτρων ψόφος καὶ τυμπάνων, ἃ παραλαμβάνουσιν εἰς τὰ ὄργια αὐτῶν. χρώνται δὲ πολλοὶ καὶ ἀυλοῖς παρὰ τὴν συγκομιδὴν τοῦ καρποῦ καὶ ἄλλοις τοιοῦτοις ὀργάνοις. ὁ δὲ θύρσος ἐμφαίνει τὸ μὴ ἀρκεῖσθαι τοῖς ἑαυτῶν ποσὶ τοὺς πολὺν οἶνον πίνοντας, τῶν δ' ὑπο- 1185
 στηριούντων αὐτοὺς δεῖσθαι. τινὲς δὲ τῶν θύρσων καὶ ἐπιδορατίδας κρυπτομένας ὑπὸ τοῖς φύλλοις ἔχουσιν ὡσ-
 ἂν καὶ ὀδυνηφόρου τινὸς ἔσθ' ὅτε κρυπτομένου τῇ παρὰ τὴν πολυποσίαν ἰλαρότητι εἰς ὕβρεις ἐνίων καὶ παρα- 1190
 κοπὰς ἐμπιπτόντων, ἀφ' οὗ δὴ μαινόλης τε ὁ Διόνυσος ἐκλήθη καὶ Μαινάδες αἱ περὶ αὐτὸν γυναῖκες.

<8> πλάττεται δὲ καὶ νέος καὶ πρεσβύτης διὰ τὸ πάση ἡλικίᾳ πρόσφορος εἶναι, τῶν μὲν νέων λαβρότερον αὐτῷ χρωμένων, τῶν δὲ πρεσβυτέρων ἡδίων. οἱ δὲ Σάτυροι παρ- 1195
 εισάγονται ταῖς νύμφαις ἐπιμιγνύμενοι καὶ τὰς μὲν πει-
 ρῶντες, τὰς δὲ μετὰ παιδιᾶς βιαζόμενοι τῷ τὴν πρὸς τὸ ὕδωρ κρᾶσιν τοῦ οἴνου συνῶφθαι χρησίμην οὔσαν. τὰς δὲ παρδάλεις ὑποξευγνύουσι τῷ Διονύσῳ καὶ παρακολου-
 θούσας εἰσάγουσιν, ἥτοι διὰ τὸ ποικίλον τῆς χροιάς, ὡς καὶ νεβρίδα αὐτός τε περιήπται καὶ αἱ Βάκχαι, ἢ ὡς καὶ 1200
 τὰ ἀγριώτατα ἦθη τῆς συμμέτρου οἰνώσεως ἐξημερούσης.

<9> τὸν δὲ τράγον αὐτῷ θύουσι διὰ τὸ λυμαντικὸν δοκεῖν τῶν ἀμπέλων καὶ τῶν συκῶν εἶναι τοῦτο τὸ ζῷον, καθὸ καὶ ἐκδέροντες αὐτὸν εἰς τὸν ἀσκὸν ἐνάλλονται κατὰ τὰς

Zustand derjenigen, die trinken, symbolisieren, da dieser gleichsam zusammen mit Entkräftung und Verweichlichung kommt.

<6> Aus diesem Grund wird er zwar mit weiblichen Zügen, aber mit Hörnern gestaltet, denn diejenigen, die trunken werden, verlieren einerseits die straffe Spannung [ihrer Glieder], greifen aber andererseits zu Gewalt und sind schwer zu kontrollieren und impulsiv. Sein buntes Gewand symbolisiert die Buntheit der Erntezeit, die Nacktheit aber der meisten Statuen von ihm die Enthüllung des wahren Charakters während der Trinkgelage³⁸¹ – in diesem Sinne scheint auch das Sprichwort „Wein und Wahrheit“³⁸² formuliert worden zu sein –; vielleicht deswegen hat Dionysos an manchen Orten auch Orakelstätten.³⁸³

<7> Dem lärmenden Charakter der Betrunkenen schien der Lärm der Trommeln und Pauken passend zu sein, die sie für ihre orgiastischen Zeremonien (*órgia*) nehmen. Viele benutzen auch Flöten und andere ähnliche Instrumente bei der Ernte der Früchte. Der Thyrsos-Stab verdeutlicht die Tatsache, dass für diejenigen, die viel Wein trinken, die eigenen Füße nicht ausreichen und es der Gegenstände, um sie zu stützen, bedarf. Einige der Thyrsos-Stäbe haben auch unter dem Blattwerk verborgene Spitzen,³⁸⁴ weil manchmal auch etwas, das Schmerzen bringt, von der Heiterkeit, die vieles Trinken begleitet, verdeckt ist, da sich manche zu gewalttätigen Akten und Schlägen hinreißen lassen,³⁸⁵ weswegen Dionysos ‚rasend‘ (*mainóles*) genannt wurde und die Frauen seines Gefolges Mänaden („die Verrückten“).³⁸⁶

<8> Er wird sowohl wie ein Jüngling als auch wie ein alter Mann bildlich dargestellt, weil er [als Wein] jedem Alter zuträglich ist, wobei die Jungen mit ihm [d.h. dem Wein] in impulsiverer, die Alten aber in angenehmerer Weise umgehen. Man stellt die Satyrn [in bildlichen Darstellungen] dar, wie sie mit Nymphen Geschlechtsverkehr haben und wie sie die einen [Nymphen] zu verführen versuchen, die anderen auf scherzhafte Weise bedrängen, weil die Mischung des Wassers mit dem Wein als zuträglich erkannt wurde. Man lässt die Leoparden³⁸⁷ das Joch im Dienste des Dionysos tragen und sie werden dargestellt, indem sie ihm folgen, entweder auf Grund der Buntheit ihres Fells³⁸⁸ – da ja der Gott selbst wie auch die Bakchantinnen das Fell eines Hirschkalbes tragen –, oder weil eine mäßige Trunkenheit auch die wildesten Tierarten zähmt.

<9> Man opfert ihm den Ziegenbock, weil dieses Tier für den Weinstock und den Feigenbaum verderblich zu sein scheint, und dementsprechend ziehen ihm die jungen Bauern in den Dörfern Attikas das

Ἀττικὰς κόμας οἱ γεωργοὶ νεανίσκοι. τάχα δὲ ἂν χαίροι 1205
 τοιοῦτῳ θύματι ὁ Διόνυσος διὰ τὸ ὀχευτικὸν εἶναι τὸν
 τράγον, ἀφ' οὗ καὶ ὁ ὄνος ἐν ταῖς πομπαῖς αὐτοῦ θαμίζει
 καὶ οἱ φαλλοὶ αὐτῷ ἀνατίθενται καὶ τὰ φαλλαγωγία
 ἄγεται· κινητικὸν γὰρ πρὸς συνουσίαν ὁ οἶνος, διὰ τοῦτ'
 ἐνίων κοινῇ θυόντων Διονύσῳ καὶ Ἄφροδίτῃ. 1210

<10> ὁ δὲ νάρθηξ διὰ τῆς σκολιότητος τῶν κώλων ἐμ-
 φαίνει τὸ τῆδε κάκεισε περιφερόμενον τῶν μεθυόντων
 {ἅμα δὲ καὶ ἐλαφροὺς καὶ εὐβαστάκτους αὐτοὺς εἶναι}·
 τινὲς δὲ φασιν ὅτι καὶ τὸ ἄναρθρον [μὲν] τῆς λαλιᾶς αὐ-
 τῶν {ῶσανεὶ ἄρθρα ἔχον} παρίστησιν. 1215

<11> ὀρείφοιτοὶ δ' εἰσὶ καὶ φιλέρημοι αἱ Βάγκαι διὰ τὸ
 μὴ ἐν ταῖς πόλεσιν, ἀλλ' ἐπὶ τῶν χωρίων γεννᾶσθαι τὸν
 οἶνον.

<12> διθύραμβος δ' ὁ Διόνυσος ἐκλήθη πότερον ὡς τὸ
 δίθυρον τοῦ στόματος ἀναφαίνων καὶ ἐκφερομυθεῖν τὰ 1220
 ἀπόρρητα ποιῶν ἢ ὡς δι' αὐτὸν καὶ ἐπὶ τὰς θύρας ἀνα-
 βαινόντων τῶν νέων ἢ ἐμβαινόντων εἰς αὐτάς, ὅ ἐστιν ἐμ-
 πιπτόντων καὶ διασαλευόντων τὰ κλειῖθρα.

<13> καθαιρετικὸς δὲ παντὸς οὐτινοσοῦν ὑπάρχων ἔδο-
 ξε καὶ πολεμιστῆς εἶναι καὶ πρῶτος καταδεδειχέναι τὸν 1225
 ἐν ταῖς πολεμικαῖς νίκαις ἀγόμενον θρίαμβον. ὁ δὲ θρίαμ-
 βος ἀπὸ τοῦ θροεῖν καὶ ἰαμβίζειν τὴν κλήσιν ἔλαχεν, ὅθεν
 καὶ ἐν τοῖς κατὰ τῶν πολεμίων θριάμβοις πολλοὶ ἀναπαί-
 στοις σκώπτοντες χρῶνται.

<14> καὶ τὴν κίτταν δὲ ὡς λάλλον ὄρνεον καθιεροῦσιν 1230
 αὐτῷ καὶ βασσαρέα καλοῦσιν ἀπὸ τοῦ βάζειν καὶ εἰραφι-
 ῶτην ἀπὸ τοῦ ἔριν ἀφιέναι.

<15> τῷ κίττῳ δὲ στέφεται διὰ τὴν πρὸς τὴν ἄμπελον
 ἐμφέρειαν αὐτοῦ καὶ τὴν πρὸς τοὺς βότρυς ὁμοιότητα τῶν
 κορύμβων· {πέφυκε δὲ κασι σφάλλειν τὰ δένδρα, ἀνέρπων 1235
 δι' αὐτῶν καὶ περιπλεκόμενος βιαιότερον τοῖς πρέμνοις}.

<16> τὰ δὲ θυμελικά ἀκροάματα τὸν Διόνυσον θερα-
 πεύει διὰ τὴν πρὸς τὰς θαλίας οἰκειότητα αὐτῶν, οἶον
 ῥῆδης καὶ κιθάρας· τὰ γὰρ τ' ἀναθήματα δαιτός'.

<17> μυθολογεῖται δ' ὅτι διασπασθεῖς ὑπὸ τῶν Τι- 1240
 τάνων συνετέθη πάλιν ὑπὸ τῆς Ῥέας, αἰνιττομένων τῶν

Fell ab und springen [d.h. tanzend] auf den [aus diesem Fell gemachten] Weinschlauch. Vielleicht erfreut sich Dionysos an einem derartigen Opfer, weil der Ziegenbock brünstig ist, weswegen auch der Esel in den dionysischen Festzügen häufig vorkommt und für den Gott Phalloi aufgestellt und phallische Prozessionen gehalten werden, denn der Wein bewegt zum Geschlechtsverkehr; darum opfern einige gleichzeitig dem Dionysos und der Aphrodite.

<10> Der Fenchel (*nárthex*) verdeutlicht durch die Gekrümmtheit seiner Glieder das Hin- und Herwanken der Betrunkenen {und zugleich die Tatsache, dass sie leichtfüßig und leicht zu tragen sind}; manche sagen, dass er [der Fenchel] ihre unartikulierte (*ánarthros*) Sprache {als ob sie Gelenke (*árthra*) hätte} symbolisiert.

<11> Die Bakchantinnen treiben sich in den Bergen herum und lieben die Einsamkeit, weil der Wein nicht in den Städten, sondern auf dem Land erzeugt wird.

<12> Dionysos wurde *dithýrambos* genannt, entweder weil er [als Wein] die „Doppeltür“ (*dithyron*) des Mundes enthüllt und die Geheimnisse aussprechen lässt, oder weil durch seine Wirkung (*di' autón*) die jungen Leute [in betrunkenem Zustand] auf die Türen (*thýras*) klettern oder in sie hinein laufen, d.h. sie aufzubrechen versuchen und an den Riegeln rütteln.

<13> Er schien [ferner] Zerstörer von jeglicher Sache und ein Krieger zu sein und als erster den Triumph (*thriambos*)³⁸⁹ eingeführt zu haben, den man bei Siegen im Krieg hält. Der Triumph (*thriambos*) erhielt diese Bezeichnung, weil man [dabei] laut ruft (*throein*) und schmäht (*iambízein*), weswegen die Volksmenge in Triumphen über die Feinde Spott-Anapäste verwendet.

<14> Man weiht ihm auch den Häher, weil er ein geschwätziger Vogel ist, und man nennt den Gott auch *bassaréus* („der Fuchs-ähnliche“ [?])³⁹⁰ nach dem Wort *bázein* („schwätzen“) und *eiraphiótes*, weil er den Streit verschwinden macht (*érin apfiénai*).³⁹¹

<15> Er wird mit Efeu³⁹² bekränzt auf Grund der Ähnlichkeit dieser Pflanze mit dem Weinstock und der Gleichartigkeit seiner Blütentrauben mit den Weintrauben. {Es liegt auch in seiner [des Efeus] Natur, die Bäume zu „täuschen“: Er kriecht an und zwischen ihnen in die Höhe und umschlingt ziemlich heftig ihre Stämme.}

<16> Die Veranstaltungen im Theater ehren Dionysos,³⁹³ weil sie zu Festlichkeiten passen, etwa in Hinsicht auf Gesang und Benutzung der Kithara, „denn diese sind die Zierden des festlichen Mahles“.³⁹⁴

<17> Der Mythos erzählt, dass er, nachdem er von den Titanen zerrissen worden war, von Rhea wieder zusammengesetzt wurde. Die-

παραδόντων τὸν μῦθον ὅτι οἱ γεωργοί, θρέμματα γῆς ὄν-
τες, συνέχεαν τοὺς βότρυς καὶ τοῦ ἐν αὐτοῖς Διονύσου τὰ
μέρη ἐχώρισαν ἀπ' ἀλλήλων, ἃ δὴ πάλιν ἢ εἰς ταὐτὸ σύρ-
ρυσις τοῦ γλεύκουσ συνήγαγε καὶ ἐν σῶμα ἐξ αὐτῶν ἀπε-
τέλεσε. 1245

<18> καὶ ὁ παρὰ τῷ ποιητῇ δὲ μῦθος, ὡς φεύγων ποτὲ
τὴν Λυκούργου ἐπιβουλήν ὁ θεὸς ἔδου κατὰ θαλάττης, εἶθ'
ἢ Θέτις αὐτὸν διέσωσεν, ἐμφανῆ τὴν διάνοιαν ἔχει. τιθη-
ναι μὲν γὰρ εἰσι τοῦ Διονύσου αἱ ἄμπελοι· ταύτας δ' ὁ 1250
Λυκοῦργος τρυγητῆς ὢν ἐσκύλευσε καὶ ἀπεκόσμησεν, εἶθ'
ὁ οἶνος θαλάττη μιγεῖς ἀσφαλῶς ἀπετέθη. καὶ περὶ μὲν
Διονύσου τοσαῦτα.

31. <1> Ἡρακλῆς δ' ἐστὶν ὁ ἐν τοῖς ὅλοις λόγος καθ' ὃν ἡ
φύσις ἰσχυρὰ καὶ κραταιά ἐστιν {καὶ ἀπεριγένητος οὖ-
σα}, μεταδοτικὸς ἰσχύος καὶ τοῖς κατὰ μέρος καὶ ἀλκῆς
ὑπάρχων. 1255

<2> ὠνόμασται δὲ τάχα ἀπὸ τοῦ διατείνειν εἰς τοὺς
ἥρωας, ὡς αὐτοῦ ὄντος τοῦ κλείζεσθαι τοὺς γενναίους
ποιοῦντος· ἥρωας γὰρ ἐκάλουν οἱ παλαιοὶ τοὺς ἀδρούς
τοῖς σώμασι καὶ ταῖς ψυχαῖς καὶ κατὰ τοῦτο τοῦ θείου
γένους μετέχειν δοκούντας. οὐ δεῖ δὲ ὑπὸ τῆς νεωτέρας
ἱστορίας ἐπιταράττεσθαι· διὰ γὰρ ἀρετὴν ἠξιώθη τῆς αὐ-
τῆς τῷ θεῷ προσηγορίας ὁ Ἀλκμήνης καὶ Ἀμφιτρύωνος
υἱός, ὥστε δυσδιάκριτα γεγονέναι τὰ τοῦ θεοῦ ἴδια ἀπὸ
τῶν περὶ τοῦ ἥρωος ἱστορουμένων. 1260 1265

<3> τάχα δ' ἂν ἡ λεοντῆ καὶ τὸ ρόπαλον ἐκ τῆς παλαι-
ᾶς θεολογίας ἐπὶ τοῦτον μετενηνεγμένα εἴη. {στρατηγὸν
γὰρ αὐτὸν ἀγαθὸν γενόμενον καὶ πολλὰ μέρη τῆς γῆς μετὰ
δυνάμεως ἐπελθόντα οὐχ οἶόν τε γυμνὸν ἔδοξε περιεληλυ-
θέναι, ξύλῳ μόνον ὠπλισμένον, ἀλλὰ τοῖς ἐπισήμοις τοῦ
θεοῦ μετὰ τὸν ἀπαθανατισμὸν ὑπὲρ τῶν εὐεργετουμένων
κεκοσμῆσθαι.} σύμβολον δ' ἂν ἐκάτερον εἴη ῥώμης καὶ
γενναιότητος· ὁ μὲν γὰρ λέων τὸ ἀλκιμώτατον τῶν θηρίων
ἐστί, τὸ δὲ ρόπαλον τὸ καρτερώτατον τῶν ὄπλων. καὶ το-
ξότης δ' ἂν ὁ θεὸς παρεισάγοιτο κατὰ τε τὸ πανταχοῦ δι-
ικνεῖσθαι καὶ κατὰ τὸ ἔντονόν τι ἔχειν καὶ τὴν τῶν βελῶν 1270 1275

jenigen, die diesen Mythos überliefert haben, wollen damit andeuten, dass die Bauern, welche Zöglinge der Erde sind, die Weintrauben zusammenschütteten und [dann] die Teile des Dionysos, die in ihnen [den Weintrauben] sind, voneinander trennten. Diese brachte dann eben der Zusammenfluss des Mostes in ein und dasselbe Element wieder zusammen und machte aus ihnen einen einzigen Körper.

<18> Auch der bei Homer erzählte Mythos, dass der Gott in seiner Flucht vor der Nachstellung des Lykurgos ins Meer (*thálatta*) tauchte und ihn dann Thetis rettete,³⁹⁵ hat eine klare Intention: Die Weinstöcke sind nämlich die Ammen (*tithênai*) des Dionysos. Lykurgos, da er ein Winzer war, „entkleidete“ sie, d.h. nahm ihnen ihre Zierde [die Weintrauben] ab. Daraufhin wurde der Wein mit Salzwasser (*thálatta*) gemischt und sicher gelagert. So viel zu Dionysos.

[Kap. 31: Über Herakles]

31.³⁹⁶ <1> HERAKLES ist die in allen Dingen anwesende [Ur]vernunft (*lógos*), insofern als die Natur (*phýsis*) Stärke und Gewalt besitzt {und unbezwingbar ist} und den Individuen Stärke und Mut (*alkê*) gibt.³⁹⁷

<2> Vielleicht wurde er so genannt, weil er sich auf die Heroen (*héroas*: ‚Helden‘) bezieht, insofern, als er das Element ist, welches bewirkt, dass die edlen Menschen Ruhm erwerben (*kleívesthai*).³⁹⁸ Die Alten pflegten nämlich ‚Heroen‘ diejenigen Menschen zu nennen, die stark an Körper und Geist waren und dadurch Anteil am göttlichen Geschlecht zu haben schienen. Man darf sich aber von der neueren Geschichte nicht verwirren lassen, denn durch seine Tüchtigkeit (*areté*) wurde der Sohn der Alkmene und des Amphitryon³⁹⁹ der gleichen Bezeichnung wie ein Gott [d.h. ‚göttlich‘] für würdig gehalten, daher sind die Dinge, die dem Gott eigen sind, schwer zu unterscheiden von denen, die über den Helden (*héroos*) erzählt werden.

<3> Es könnte sein, dass das Löwenfell und die Keule⁴⁰⁰ aus der älteren Kunde über die Götter auf ihn übertragen worden sind. {Da er ein guter Heerführer geworden und mit seiner Streitmacht in viele Teile der Erde gezogen war, schien es unmöglich, dass er nackt, nur mit einem Stück Holz bewaffnet, dahin gegangen sei; vielmehr wurde er mit den Kennzeichen eines Gottes geehrt, nachdem er zur Belohnung für seine Wohltaten unsterblich gemacht worden war.}⁴⁰¹ Beide Attribute [Löwenfell und Keule] sind Symbole der körperlichen Kraft und der edlen Geburt. Der Löwe ist nämlich das wehrhafteste (*alkimótaton*) aller Tiere, die Keule die stärkste unter den Waffen. Es könnte sein, dass dieser Gott auch als Bogenschütze dargestellt wird,

φοράν{·στρατηλάτην δ' οὐκ ἄλογον τοιούτοις ὅπλοις πεποιθότα εἰς τὰς παρατάξεις ἀπαντᾶν}.

<4> οἰκείως δὲ παρέδωσαν αὐτὸν Κῶοι τῇ Ἥβῃ συν- 1280
οικοῦντα ὡς ὀλοσχερέστερον [αὐτὸν] τὴν διάνοιαν ὄντα,
ὡς εἴρηται

νέων τι δρᾶν μὲν εὐτονώτεραι χέρες,

ψυχὰ δ' ἀμείνους τῶν γεραιτέρων πολύ.

ὑπονοῶ δὲ καὶ τὴν παρ' Ὀμφάλῃ λατρείαν ἐκείνῳ πιθα- 1285
νωτέραν εἶναι προσήκειν, ἐμφαινόντων πάλιν διὰ τούτου
τῶν παλαιῶν ὅτι καὶ τοὺς ἰσχυροτάτους ὑποτάττειν δεῖ
ἑαυτοὺς τῷ λόγῳ καὶ τὰ ὑπὸ τούτου προσταττόμενα ποι-
εῖν, εἰ καὶ θηλύτερόν τι κατὰ τὴν θεωρίαν καὶ τὴν λογι-
κὴν σκέψιν προσπίπτει ἐκ τῆς ὁμφῆς, ἣν οὐκ ἀτόπως ἂν 1290
δόξαιεν Ὀμφάλῃν προσηγορευκέαι.

<5> τοὺς δὲ δώδεκα ἄθλους ἐνδέχεται μὲν ἀναγαγεῖν
οὐκ ἄλλοτρίως ἐπὶ τὸν θεόν, ὡς καὶ Κλεάνθης ἐποίησεν·
οὐ δεῖν δὲ δοκεῖ πανταχοῦ εὐρεσίλογον πρεσβεύειν.

32. <1> Ἐχομένως τοίνυν, ᾧ τέκνον, Ἀπόλλων ὁ ἥλιός 1295
ἔστιν, Ἄρτεμις δὲ ἡ σελήνη· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ τοξότας
αὐτοὺς ἀμφοτέρους παρήγαγον, τὴν ὡσανεὶ ἄφεισιν πόρρω
τῶν ἀκτίνων αἰνιττόμενοι. καλοῦνται δὲ ὁ μὲν {ἥλιος}
ἕκατος {διὰ τοῦτο}, ἡ δὲ ἑκάτη τῷ ἕκαθεν δεῦρο ἀφιέναι
καὶ ἀποστέλλειν τὸ φῶς, ὥστε παρακειμένως καὶ ἑκατη- 1300
βόλους αὐτοὺς προσηγορεύκασιν.

<2> ἔνιοι δὲ τὸν Ἑκατον καὶ τὴν Ἑκάτην ἄλλως ἐτυμο-
λογοῦσιν, ὡς τῶν τεθειμένων αὐτοῖς τὰ ὀνόματα ταῦτα
ἐκάς αὐτοὺς εἶναι εὐχομένων καὶ τὴν ἐξ αὐτῶν βλάβην
μὴ προσπελάζειν αὐτοῖς· δοκοῦσι γὰρ καὶ φθείρειν ἔσθ' 1305
ὅτε τὸν ἀέρα καὶ τῶν λοιμικῶν καταστάσεων αἴτιοι γίνε-
σθαι· διὸ καὶ τοὺς ὄξεις θανάτους αὐτοῖς ἀντίθεσαν οἱ
πάλαι, καὶ ὁ ποιητὴς ὡς ἐμφανές τι ἐν τῷ λοιμῷ παρεισ-
άγει τὸν Ἀχιλλέα λέγοντα ὅτι ζητητέος μάντις,

ὅς κ' εἴποι ὅτι τόσσον ἐχῶσατο Φοῖβος Ἀπόλλων.

1310

weil er überallhin durchdringt und weil auch der Flug der Pfeile etwas Gespannt-Kraftvolles hat. {Es ist nicht unvernünftig, dass ein Heerführer im Vertrauen auf solche Waffen in die Schlacht-Aufstellungen marschiert.}

<4> Zu Recht ließen ihn die Bewohner der Insel Kos mit *Hébe* [,der Göttin der Jugend‘] verheiratet sein,⁴⁰² weil die Denkfähigkeit (*diánoia*) sehr wichtig ist, wie gesagt wurde:

„Um etwas zu verrichten, sind die Hände der Jungen kräftiger, was aber den Geist betrifft, so ist der der Älteren viel besser.“⁴⁰³

Ich vermute, dass auch der [Sklaven]dienst bei *Omphále*⁴⁰⁴ recht überzeugend zu ihm passt, denn die Alten wollten dadurch wiederum verdeutlichen, dass auch die stärksten Menschen sich der Vernunft unterordnen und ihre Anweisungen befolgen müssen, auch wenn ein weiblicheres Element in der philosophischen Theorie und logischen Untersuchung aus der göttlichen Stimme (*omphé*) zu uns dringt, die sie wohl nicht abwegig *Omphále* genannt zu haben scheinen.

<5> Auf eine nicht ungeeignete Art ist es möglich, auch die zwölf Aufgaben auf den Gott [Herakles] zu beziehen, wie es auch Kleantes⁴⁰⁵ tat – aber es scheint nicht immer notwendig, dass ein ingeniöser Erfinder von Argumenten überall den Vorrang hat.⁴⁰⁶

[Kap. 32: Über Apollon und Artemis]

32. <1> Anschließend nun, o Kind, ist APOLLON die Sonne und ARTEMIS der Mond.⁴⁰⁷ Darum nämlich hat man beide als Bogenschützen⁴⁰⁸ dargestellt, weil man gleichsam auf das weit reichende Aussenden ihrer Strahlen anspielen wollte. Er [Apollon] {die Sonne} wird {deswegen} ‚fernhin Schießender‘ (*hékatos*)⁴⁰⁹ und sie [Artemis] ‚fernhin Schießende‘ (*hekáte*)⁴¹⁰ genannt, weil sie das Licht von fern (*hekáthen*)⁴¹¹ hier auf die Erde aussenden und erstrahlen lassen, so dass man sie naheliegenderweise auch ‚fern Treffende‘ (*hekatebólous*) genannt hat.

<2> Einige bieten eine andere Etymologie von *Hékatos* und *Hekáte*: Diejenigen, die ihnen diesen Namen gaben, wünschten, dass diese Götter fern (*hekás*) von ihnen bleiben und sich der von ihnen stammende Schade (*blábe* = *áte*) nicht nähern solle;⁴¹² sie scheinen nämlich manchmal auch die Luft zu verderben und Ursache der seuchenerregenden Zustände zu sein.⁴¹³ Deswegen schrieben die Alten auch die raschen Todesfälle ihnen zu und der Dichter [Homer] lässt in der Seuchenepisode Achill sagen – als ob es etwas völlig Evidentes wäre –, dass ein Seher zu befragen sei,

„der sagen möge, warum Phoibos Apollon so sehr zürnte.“⁴¹⁴

<3> τούτου δ' ἔνεκεν οἴονται κατ' εὐφημισμὸν τὴν μὲν Ἄρτεμιν ἀπὸ τοῦ ἀρτεμεῖς ποιεῖν, ὅ ἐστιν ὑγιεῖς, ὠνομάσθαι, τὸν δ' Ἀπόλλωνα ὡς ἀπολύονθ' ἡμᾶς τῶν νόσων ἢ ἀπελαύνοντα ἀφ' ἡμῶν αὐτάς [ἢ ἀπολλύντα] ταύτης τετευχέναι τῆς προσηγορίας, καθ' ἣν ἔννοιαν καὶ παιήων 1315 ἐκλήθη καὶ ἰατρὸς ἔδοξεν εἶναι. τινὲς δὲ αὐτόθεν Ἀπόλλωνα αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ἀπολλύναι φασὶν εἰρησθαι· καὶ γὰρ τὸν ἀπολλύντα ταύτην τὴν διακόσμησιν τοῦτον εἶναι διὰ τοῦ διατιμίζειν ἀδιαλείπτως πάντοθεν αὐτῆς τὸ ὑγρὸν καὶ τῷ αἰθέρι προσκατατάττειν· τάχα δ' ἂν καὶ ἀπὸ τοῦ 1320 ἀπλοῦν καὶ λύειν τὸ συνεστὸς τῆς οὐσίας ἢ καὶ τὸ σκότος ὡσὰν ἀπλῶν εἰρημένος εἶη.

<4> οἰκείως δὲ καὶ ἀδελφοὺς αὐτοῦς παρεισήγαγον ἐμφερεῖς ἀλλήλοις ὄντας καὶ ὁμοειδῆ κίνησιν κινουμένους καὶ δύναμιν παραπλησίαν ἐν τοῖς ὅλοις ἔχοντας καὶ τρέφοντας ὁμοίως τὰ ἐπὶ γῆς. εἶθ' ὁ μὲν Ἀπόλλων ἄρρην ἀνεπλάσθη, θερμότερον ὢν πῦρ καὶ δραστικώτερον, ἢ δ' Ἄρτεμις θήλεια, ἀμβλυτέραν καὶ ἀσθενῆ τὴν δύναμιν ἔχουσα. 1325

<5> βούπαιδος δ' ἠλικίαν ὁ Ἀπόλλων ἔχει, καθ' ἣν καὶ οἱ ἄνθρωποι εὐειδέστατοι ἑαυτῶν φαίνονται· κάλλιστος γὰρ ὀφθῆναι καὶ νεαρώτατός ἐστιν ὁ ἥλιος. 1330

<6> μετὰ δὲ ταῦτα Φοῖβος μὲν λέγεται διὰ τὸ καθαρὸς εἶναι καὶ λαμπρός· ἐπιθέτοις ἄλλοις εἰς αὐτὸν χρῶνται, χρυσοκόμαν καὶ ἀκειρεκόμαν προσαγορεύοντες, ἐπειδὴ χρυσωπός ἐστι καὶ ἔξω πένθους καθεστῶς διὰ τὴν ἀγνότητα· Δήλιον δὲ αὐτὸν ὠνόμασαν καὶ Φαναῖον ἀπὸ τοῦ δηλοῦσθαι δι' αὐτοῦ τὰ ὄντα καὶ φωτίζεσθαι τὸν κόσμον, ὡς καὶ Ἀναφαίου Ἀπόλλωνος ἱερὸν ἰδρύσαντο, τοῦ ἀναφαίνοντος πάντα· τούτῳ δ' ἠκολούθησε καὶ τὸ τὴν 1335 Δῆλον καὶ Ἀνάφην ἱεράς αὐτοῦ νομισθῆναι. 1340

<7> διὰ δὲ τὸν εἰρημένον σαφηνισμὸν τῶν πραγμάτων καὶ τὴν μαντικὴν αὐτῷ προσῆψαν καὶ εὐρεθέντος τοῦ ἐν Δελφοῖς μαντείου τὸν Ἀπόλλωνα προσωνόμασαν Πύθιον ἀπὸ τοῦ δεῦρο ἐρχομένους τοὺς ἀνθρώπους πυνθάνεσθαι τὰ καθ' ἑαυτούς· ἐλέχθη δὲ καὶ ὁ τόπος ὀμφαλὸς τῆς γῆς οὐχ ὡς μεσαίτατος ὢν αὐτῆς, ἀλλ' ἀπὸ τῆς ἀναδιδομένης ἐν 1345

<3> Darum denkt man, dass Artemis euphemistisch so genannt wurde, weil sie [die Menschen] wohlauf (*artemeîs*),⁴¹⁵ d.h. gesund macht, und Apollon diese Benennung erhielt, weil er uns von den Krankheiten befreit (*apolýôn*)⁴¹⁶ oder sie von uns vertreibt (*apelaínôn*) {oder sie zerstört (*apollýs*)⁴¹⁷}. Nach dieser Vorstellung wurde er auch ‚Heiler‘ (*paíéon*) genannt und schien Arzt zu sein. Manche aber sagen, dass er Apollon gerade von [dem Wort] ‚zerstören‘ (*apollýnai*) so genannt wurde; dieser Gott sei nämlich derjenige, der diese gegenwärtige Weltordnung zerstört (*apollýs*), [nämlich] dadurch, dass er das feuchte Element aus ihr gänzlich und restlos verdampfen⁴¹⁸ und im Äther aufgehen lässt. Aber vielleicht kann er auch so genannt worden sein, weil er die Zusammensetzung der Materie vereinfacht (*haploûn*)⁴¹⁹ und auflöst oder als einer, der die Dunkelheit sozusagen verdünnt (*haplôn*).

<4> Zu Recht stellte man sie [Apollon und Artemis] auch als Geschwister dar.⁴²⁰ Sie sind sich ähnlich, werden von einer gleichartigen Bewegungskraft bewegt, haben im All eine annähernd gleiche Kraft und ernähren auf eine ähnliche Weise die Dinge auf Erden. Sodann wurde dem Apoll männliche Gestalt gegeben, weil er wärmeres und wirksameres Feuer ist; der Artemis weibliche, weil ihre Kraft stumpfer und schwach ist.

<5> Apollon ist im Alter eines großen Jungen,⁴²¹ in dem auch die Menschen ihr schönstes Aussehen haben; die Sonne bietet nämlich den schönsten und jugendlichsten Anblick.

<6> Weiter wird er *Phoibos* genannt, weil er rein und strahlend ist;⁴²² {man benutzt für ihn andere Epitheta und bezeichnet ihn als ‚mit goldenem Haar‘ (*chrysokómas*) und ‚mit ungeschorenem Haar‘ (*akeirekómas*), weil er ein goldenes Gesicht hat und durch seine Reinheit außerhalb des Schmerzes steht}.⁴²³ Man nannte ihn *Délios* (‚von der Insel Delos abstammend‘)⁴²⁴ und *Phanaíos* (‚Lichtbringer‘), weil durch ihn die Dinge klar werden (*deloûsthai*)⁴²⁵ und der Kosmos Licht empfängt (*photízeisthai*), genauso wie man einen Tempel auch dem Apoll *Anaphaíos* errichtete: [nämlich] ‚dem, der alles in Erscheinung bringt‘ (*anaphainontos*).⁴²⁶ Infolgedessen kam es auch, dass man dachte, die Inseln Delos und Anaphe seien ihm heilig.

<7> Wegen besagter Aufklärung der Dinge wurde ihm auch die Mantik zugewiesen und, nachdem die Orakelstätte in Delphi entdeckt worden war, bezeichnete man ihn als *Pýthios*, weil die Menschen dorthin kamen und die Dinge, welche sie selbst betrafen, in Erfahrung zu bringen suchten (*pythánesthai*).⁴²⁷ Dieser Ort wurde auch ‚Nabel der Erde‘ (*omphalós*) genannt, nicht weil er genau in ihrer Mitte

αὐτῷ ὁμφῆς, ἥτις ἐστὶ θεία φωνή. λοξῶν δὲ καὶ περισκε-
λῶν ὄντων τῶν χρησμῶν, οὓς δίδωσι, λοξίας ὠνόμασται {
ἢ ἀπὸ τῆς λοξότητος τῆς πορείας, ἣν ποιεῖται διὰ τοῦ ζφ-
διακοῦ κύκλου}. 1350

<8> μουσικὸς δὲ καὶ κιθαριστῆς παρεισηκται τῷ κρού-
ειν ἑναρμονίως πᾶν μέρος τοῦ κόσμου καὶ συνῳδὸν αὐτὸ
πᾶσι τοῖς ἄλλοις μέρεσι ποιεῖν, μηδεμιᾶς [αὐτῶν] ἐκμε-
λείας ἐν τοῖς οὖσι θεωρουμένης, ἀλλὰ καὶ τὴν τῶν χρόνων 1355
πρὸς ἀλλήλους συμμετρίαν ἐπ' ἄκρον ὡς ἐν ῥυθμοῖς τη-
ροῦντος αὐτοῦ καὶ τὰς τῶν ζῶων φωνὰς καὶ ὡσαύτως τοὺς
τῶν ἄλλων σωμάτων ψόφους, οἱ διὰ τὸ ξηραίνεσθαι χρη-
σίμως ὑπὸ τὸν ἀέρα ἀποδίδονται, δαιμονίως ἡρμόσθαι
πρὸς τὰς ἀκοὰς ποιοῦντος. ἀπὸ ταύτης δὲ τῆς ἀρχῆς καὶ 1360
Μουσηγέτης ἐκλήθη καὶ ἐπίσκοπος καὶ αὐτὸς παίζειν
μετὰ τῶν Μουσῶν ἐνομίσθη·

ἐκ γάρ τοι Μουσέων καὶ ἐκηβόλου Ἀπόλλωνος
ἄνδρες ἀοιδοὶ ἔασιν ἐπὶ χθονὶ καὶ βασιλῆες
φησὶν ὁ Ἡσίοδος. διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἱερὸς αὐτοῦ ὁ κύκνος 1365
τῷ μουσικώτατον καὶ λευκότατον ἅμα εἶναι τῶν ὀρνέων, ὁ
δὲ κόραξ ἀλλότριος διὰ τε τὸ μιαρὸς εἶναι καὶ διὰ τὴν
χροϊάν.

<9> ἡ δὲ δάφνη καίπερ δαφοινὴ τις οὖσα στέμμα αὐτοῦ
ἐστίν, ἐπειδὴ εὐερνές τε καὶ ἀειθαλὲς φυτὸν ἐστὶ· τυγχά-
νει δὲ καὶ εὐέκκαυστος οὖσα καὶ πρὸς τὰς καθάρσεις 1370
οἰκεῖόν τι ἔχουσα, ὥστε μὴ ἀλλοτριῶς ἀνακεῖσθαι τῷ κα-
θαρωτάτῳ καὶ καυστικωτάτῳ θεῷ. τάχα δὲ καὶ τὸ ὄνομα
αὐτῆς, προστρέχον πῶς τῷ διαφαίνειν, ἐπιτηδείαν αὐτὴν
ἐποίησε πρὸς τὰς μαντείας εἶναι δοκεῖν. 1375

<10> ὁ δὲ τρίπους διὰ τελειότητα τοῦ τῶν τριῶν ἀριθ-
μοῦ δέδοται αὐτῷ· δύναται δὲ καὶ ἀπὸ τῶν τριῶν παραλ-
λήλων κύκλων, ὧν ἓνα μὲν τέμνει κινούμενος τὴν ἐνιαύ-
σιον κίνησιν ὁ ἥλιος, δυοῖν δ' ἐφάπτεται.

<11> ἐπεὶ δ' ἐν τοῖς λοιμοῖς ὡς ἐπίπαν δοκεῖ τὰ θρέμ-
ματα πημαίνεσθαι πρῶτον καὶ συνεχέστερον ἢ καθ' αὐτὰ 1380
φθειρέσθαι {λοιμικῶς}, κατὰ τοῦτο καὶ τὴν τῶν ποιμνίων
ἐπιμέλειαν ἀνέθηκαν αὐτῷ, νόμιον καὶ λύκιον καὶ λυκο-
κτόνον προσαγορεύοντες.

<12> ἀγυιεύς δ' ἐκλήθη δεόντως ἰδρυθεὶς ἐν ταῖς ἀγυι-
αῖς· καταυγάζει γὰρ ταύτας καὶ πληροῖ φωτὸς ἀνατέλ- 1385

stünde,⁴²⁸ sondern auf Grund des Wortes (*omphê*), d.h. der göttlichen Stimme, welche an ihm [dem Ort] herauskam. Da die Orakelsprüche, die er gibt, „schief“ (*loxôs*), d.h. schwierig [für den Verstand] sind, wurde er *Loxias* genannt {oder auf Grund des schrägen Weges, den er durch den Tierkreis geht}.⁴²⁹

<8> Er ist als Musiker und Zitherspieler dargestellt,⁴³⁰ weil er jeden Teil des Kosmos harmonisch berührt⁴³¹ und erklingen lässt und ihn mit allen anderen Teilen übereinstimmen lässt – keine Disharmonie kann in den Dingen beobachtet werden, sondern er bewahrt die Symmetrie der [Jahres]zeiten aufs Genaueste wie in den musikalischen Rhythmen, und er sorgt dafür, dass die Stimmen der Lebewesen und ebenso die Laute/Töne der anderen Körper, welche entstehen, wenn sie auf nützliche Weise unterhalb der Luft getrocknet werden, in wundersamer Weise zum [menschlichen] Gehör passen. Aus diesem Grund wurde er auch ‚Führer der Musen‘ (*Musagêtes*), d.h. ihr Aufseher, genannt und man glaubte, dass er zusammen mit den Musen musiziere:

„Denn dank den Musen und dem Ferntreffer Apoll
sind Menschen Sänger auf Erden und Könige“

sagt Hesiod.⁴³² Darum ist auch der Schwan ihm heilig,⁴³³ weil er der musikalischste und zugleich der weißeste der Vögel ist; der Rabe hingegen ist ihm fremd, weil er unrein ist und auf Grund seiner Farbe.

<9> Der Lorbeer (*dâphne*), auch wenn er gelbbraun (*daphoinôs*) ist, ist sein Kranz, weil er ein blühendes und immergrünes Gewächs ist; es lässt sich auch gut verbrennen und ist für die Reinigungsriten geeignet, er ist also nicht zu Unrecht dem reinsten und zum Brennen am meisten tauglichen Gott geweiht. Vielleicht ließ auch sein [des Baumes] Name, da er sich irgendwie an [das Wort] ‚durchscheinen lassen‘ (*diaphaînein*) nähert, diese Pflanze für die Weissagungen geeignet erscheinen.

<10> Der Dreifuß ist ihm auf Grund der Perfektion der Zahl Drei gegeben worden; es kann aber [auch] auf Grund der drei parallelen Kreise sein, von denen die Sonne in ihrer jährlichen Bewegung den einen kreuzt und die zwei anderen berührt.

<11> Da in den Seuchen die Tiere generell zuerst und häufiger als von sich aus {durch Seuchen} zu verenden scheinen, schrieb man ihm mit Blick darauf auch die Fürsorge für die Herden zu und nannte ihn ‚Schutzgott der Weiden (der Herden)‘ (*nómios*),⁴³⁴ ‚wölfischen‘ (*lýkios*)⁴³⁵ und ‚Wolfstöter‘ (*lykóktónos*).

<12> Angemessenerweise wurde er ‚Schutzgott der Straßen‘ (*agviéús*) genannt, weil seine Denkmäler auf den Straßen (*agviaí*)

λων, ὡς ἐκ τῶν ἐναντίων εἴρηται τὸ
 δύσετο τ' ἡέλιος σκιάωντό τε πᾶσαι ἀγυαί.

<13> καὶ λεσχηνόριον δ' αὐτὸν προσηγόρευσαν διὰ τὸ
 τὰς ἡμέρας ταῖς λέσχαις καὶ τῷ ὁμιλεῖν ἀλλήλοις συνέχε- 1390
 σθαι τοὺς ἀνθρώπους, τὰς δὲ νύκτας καθ' ἑαυτοὺς ἀνα-
 παύεσθαι.

<14> παιᾶνα δ' αὐτὸν ἐκάλεσαν, εἴτουν κατ' ἀντίφρα-
 σιν καὶ ἐξιλαστικῶς, ἵνα μὴ νόσους αὐτοῖς ἐπιπέμῃ μηδὲ 1395
 φθειρήν τὸν ἀναπνεόμενον ὑπ' αὐτῶν ἀέρα, εἴτε καὶ ὡς τῷ
 ὄντι τοῦ αὐτοῦ ὑγιείας τῷ σώματι αἰτίου γινομένου διὰ
 τῆς τοῦ περιέχοντος εὐκρασίας.

33. <1> Κατ' ἀκόλουθον πάλιν τὸν Ἀσκληπιὸν υἱὸν αὐ-
 τοῦ ἔφασαν γενέσθαι, τὸν δοκοῦντα τοῖς ἀνθρώποις ὑπο- 1400
 δεδειχέναι τὴν ἰατρικὴν· ἐχρῆν γὰρ καὶ τούτῳ τῷ τόπῳ
 θεῖόν τι ἐπιστήσαι.

<2> ὠνομάσθη δὲ ὁ Ἀσκληπιὸς ἀπὸ τοῦ ἠπίως ἰᾶσθαι
 καὶ ἀναβάλλεσθαι τὴν κατὰ τὸν θάνατον γινομένην ἀπό- 1405
 σκλησιν. διὰ τοῦτο γὰρ δράκοντα αὐτῷ παριστάσιν, ἐμ-
 φαίνοντες ὅτι ὅμοιόν τι τούτῳ πάσχουσιν οἱ χρώμενοι τῇ
 ἰατρικῇ κατὰ τὸ οἶονεὶ ἀνανεάζειν ἐκ τῶν νόσων καὶ ἐκ- 1410
 δύεσθαι τὸ γῆρας, ἅμα δ' ἐπεὶ προσοχῆς ὁ δράκων σημεῖ-
 ον, ἧς πολλῆς δεῖ πρὸς τὰς θεραπείας. καὶ τὸ βᾶκτρον δὲ
 τοιοῦτου τινὸς ἔοικεν εἶναι σύμβολον· παρίσταται γὰρ δι'
 αὐτοῦ ὅτι, εἰ μὴ ταύταις ταῖς ἐπινοίαις ἐπεστηριζόμεθα 1410
 ὅσον ἐπὶ τὸ συνεχῶς εἰς ἀρρωστίαν ἐμπίπτειν, κἂν θᾶπτον
 τοῦ δέοντος σφαλλόμενοι κατεπίπτομεν.

<3> λέγεται δὲ ὁ Χείρων τετροφέναι τὸν Ἀσκληπιὸν
 κἂν τοῖς τῆς ἰατρικῆς θεωρήμασιν ἠσκηκέναι, τὴν διὰ τῶν 1415
 χειρῶν ἐνέργειαν τῆς τέχνης ἐμφαίνειν αὐτῶν βουλομέ-
 νων. παραδέδοται δὲ καὶ γυνὴ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, Ἑπιόνη,
 τοῦ ὀνόματος οὐκ ἀργῶς εἰς τὸν μῦθον παρειλημμένου,
 δηλοῦντος δὲ τὸ πραϋντικὸν τῶν ὀχλήσεων διὰ τῆς ἠπίου
 φαρμακείας.

errichtet wurden. Er scheint nämlich auf sie (*kataugázei*) und füllt sie mit Licht, wenn er aufgeht, wie es *e contrario* im Vers gesagt wurde:

„Es sank die Sonne, und dunkel wurden alle Straßen.“⁴³⁶

<13> Man bezeichnete ihn als ‚Schutzgott der Treffen in den öffentlichen Hallen‘ (*leschenórion*), weil die Menschen die Tage in Gesprächen (*léschai*)⁴³⁷ und im Verkehr miteinander verbringen, in den Nächten aber jeder für sich ruhen.

<14> Man nannte ihn ‚Heiler‘ (*Paián*),⁴³⁸ sei es *e contrario* und in aussöhnender Absicht, damit er den Menschen keine Krankheiten sende und die Luft, die sie atmen, nicht verderbe; sei es deswegen, weil derselbe wahrhaftig zur Ursache der Gesundheit des Körpers dank dem wohl temperierten Zustand der umgebenden Luft wird.

[Kap. 33: Über Asklepios]

33. <1> Folgerichtig wiederum sagte man, dass ASKLEPIOS sein [des Apollon] Sohn sei, derjenige, der die Menschen die Medizin gelehrt zu haben scheint.⁴³⁹ Es war nämlich notwendig, auch diesen Bereich unter göttliches Vorzeichen zu stellen.

<2> Er wurde Asklepios (*Asklepiós*) genannt, weil er gütig heilt (*epíos iásthai*) und die im Tod eintretende Erstarrung (*apósklesis*)⁴⁴⁰ aufschiebt. Deswegen nämlich gibt man ihm eine Schlange bei,⁴⁴¹ weil man verdeutlichen will, dass diejenigen, die die Heilkunst in Anspruch nehmen, etwas Ähnliches wie dieses Tier erleben, insofern als sie sozusagen nach der Krankheit verjüngt sind und das Alter abgelegt haben; und gleichzeitig weil die Schlange Symbol der aufmerksamen Zuwendung ist, welche in hohem Maße für die Therapie notwendig ist. Auch der Stab scheint ein Symbol für etwas Derartiges zu sein: Durch ihn will man nämlich verdeutlichen, dass wir, wenn wir uns nicht auf diese Kenntnisse stützen würden, – was das ständige Geraten in einen kranken Zustand angeht – schneller, als es natürlich wäre, „ausgleiten“ und [schwer] fallen würden.

<3> Es heißt, dass *Chíron* Asklepios aufgezogen und ihn in die Kenntnisse der Heilkunst eingewiesen habe,⁴⁴² wobei man [damit] die sich durch die Hände (*cheîres*) vollziehende Ausübung der Heilkunst verdeutlichen will. Überliefert ist auch eine Gattin des Asklepios, *Epíone*, wobei dieser Name nicht einfach so in den Mythos aufgenommen worden ist, sondern die mildernde Wirkung anzeigt, die die behutsame (*épios*) Anwendung von Arzneien auf Beschwerden ausübt.

34. <1> Ἡ δ' Ἄρτεμις φωσφόρος μὲν ἐπωνομάσθη διὰ τὸ 1420
καὶ αὐτὴ σέλας βάλλειν καὶ φωτίζειν ποσῶς τὸ περιέχον,
ὁπότεν μάλιστα πανσέληνος ἦ, δίκτυνα δ' ἀπὸ τοῦ βάλλειν
τὰς ἀκτῖνας – δίκειν γὰρ τὸ βάλλειν – ἢ ἀπὸ τοῦ δι-
ικνεῖσθαι τὴν δύναμιν αὐτῆς εἰς πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ὡς
δικτύωνης αὐτῆς οὔσης. 1425

<2> κυνηγέτιν δ' αὐτὴν καὶ θηροκτόνον καὶ ἐλαφη-
βόλον καὶ ὀρεσίφοιτον παρεισήγαγον, ἥτοι τρέπειν εἰς τὰ
ἄγρια βουλόμενοι τὴν ἐξ αὐτῆς βλάβην, ἢ ἐπειδὴ μάλιστα
νυκτὸς καταφαίνεται, πολλὴ δ' ἐν τῇ νυκτὶ ἡσυχία παντα-
χοῦ καθάπερ ἐν ταῖς ὕλαις καὶ ταῖς ἐρήμοις ἐστίν, ὥστε 1430
ἐν τοιοῦτοις τισὶ χωρίοις αὐτὴν πλάζεσθαι δοκεῖν, ἔξωθεν
ἤδη τούτῳ προσπεπλασμένου τοῦ κυνηγετεῖν αὐτὴν τοξό-
τιν οὔσαν.

<3> συνφθὸν δὲ τούτῳ καὶ τὸ τοῦς κύνας ἱεροὺς αὐτῆς
νομισθῆναι πρὸς τε τὰς θήρας ἔχοντας ἐπιτηδείως καὶ 1435
ἀγρυπνεῖν ἐν ταῖς νυξὶ καὶ ὑλακτεῖν πεφυκότας. κυνηγία
δ' ἔοικε καὶ τὸ μὴ διαλείπειν αὐτὴν ὅτε μὲν διώκουσαν
τὸν ἥλιον ὅτε δὲ φεύγουσαν, εἶτα ἐν τῷ ζῳδιακῷ μετερχο-
μένην ζῳδία καὶ ταχέως συνιοῦσαν· οἰκείον γὰρ κυνηγία
καὶ τὸ τάχος· {προσγειότατόν τε τῶν οὐρανίων οὔσαν αὐ- 1440
τὴν περὶ τὰς κορυφὰς τῶν ὀρῶν ἔφασαν ἀναστρέφεσθαι}.

<4> οὐχ ἕτερα δ' οὔσα αὐτῆς ἢ Ἐκάτη τρίμορφος εἰσηκ-
ται διὰ τὸ τρία σχήματα γενικώτατα ἀποτελεῖν τὴν σελή-
νην, μηνοειδῆ γινομένην καὶ πανσέληνον καὶ τρίτον τι 1445
ἄλλο σχῆμα {πλάττουσιν} ἀναλαμβάνουσαν, καθ' ὃ πε-
πλήρωται μὲν αὐτῆς ὁ μηνίσκος, οὐ πεπλήρωται δ' ὁ κύκ-
λος. ἐντεῦθεν ἤδη καὶ τριοδίτις ἐπεκλήθη καὶ τῶν τριόδων
ἐπόπτης ἐνομίσθη διὰ τὸ τριχῶς μεταβάλλειν ὀδεύουσα
διὰ τῶν ζῳών. τοῦ δ' ἡλίου διὰ τῆς ἡμέρας μόνον φαινο-
μένου, αὐτὴν καὶ νυκτὸς καὶ σκότους ὀρωμένην καὶ μετα- 1450
βάλλουσαν νυχίαν τε καὶ νυκτιπόλον καὶ χθονίαν ἐκάλε-
σαν καὶ τοῖς καταχθονίοις θεοῖς ἤρξαντο συντιμᾶν, δεῖπ-
να ἐμφέροντες αὐτῇ. προσανεπλάσθη δὲ τούτῳ καὶ τὸ μι-
αίνειν τὴν γῆν ταύτην {καὶ μιαίνειν} ὥσπερ τοῦς κατοικο-
μένους καὶ τὸ ταῖς φαρμακίσι συνεργεῖν καὶ ἐπάγεσθαι 1455

[Kap. 34: Über Artemis]

34. <1> ARTEMIS wurde ‚Lichtbringerin‘ (*phosphóros*) genannt,⁴⁴³ weil auch sie Strahlen aussendet und in einem gewissen Umfang den umliegenden Raum beleuchtet, [und zwar] immer dann am meisten, wenn es Vollmond ist; und ‚Jägerin mit dem Netz‘ (*Diktyinna*),⁴⁴⁴ weil sie ihre Strahlen (*aktínas*) schleudert – *dikein* heißt nämlich ‚schleudern‘ –, oder weil ihre Kraft zu allen Dingen auf Erden dringt (*diikneísthai*), indem sie gleichsam ‚durchdringend‘ (*diiktýnnes*) ist.

<2> Man stellte sie als ‚Jägerin mit Hunden‘ (*kynegétis*), ‚Töterin der wilden Tiere‘ (*theroktónos*), ‚Töterin der Hirsche‘ (*elaphebólos*) und ‚Bewohnerin der Berge‘ (*oresíphoitos*) dar,⁴⁴⁵ entweder weil man den Schaden, der von ihr kommt, auf die wilden Tiere ablenken wollte, oder weil sie vor allem nachts scheint, und in der Nacht überall eine große Ruhe, wie in den Wäldern und an einsamen Orten, herrscht, so dass es schien, dass sie an derartigen Plätzen umherstreift. Darüber hinaus wurde zusätzlich erfunden, dass sie mit Hunden als Bogenschützin jagt.

<3> Damit stimmt auch die Tatsache überein, dass die Hunde als ihr heilig angesehen werden, denn sie sind für die Jagd geeignet und bleiben von Natur aus nachts wach und bellen. Der Jagd gleicht auch, dass sie nicht damit aufhört, mal die Sonne zu verfolgen, mal vor ihr zu fliehen, oder den Tieren des Tierkreises nachzujagen und schnell mit ihnen zusammenzutreffen. Auch die Schnelligkeit ist nämlich eine wesentliche Eigenschaft der Jagd. {Da sie unter den Gestirnen der Erde am nächsten steht, behauptete man, dass sie um die Gipfel der Berge herum streife.}

<4> Als nicht von ihr [Artemis] unterschieden hat man die dreigestaltige *Hekáte* [die Mondgöttin] eingeführt,⁴⁴⁶ weil der Mond drei Hauptgestalten ausbildet⁴⁴⁷ {man bildet ihn ab}: wie er sichelförmig wird, dann Vollmond und dann eine andere dritte Gestalt annimmt, in der seine Sichel ausgefüllt ist [= Halbmond], nicht aber der volle Kreis. Daher wurde sie auch schon ‚Göttin der Dreiwege‘ (*trióditis*)⁴⁴⁸ genannt und für die Aufseherin über die Dreiwege gehalten, weil sie sich auf ihrem Weg durch den Tierkreis dreifach verändert. Während die Sonne nur am Tag erscheint, nannte man sie, die nachts und in der Dunkelheit zu sehen ist und sich verändert, ‚nächtliche‘ (*nychia*), ‚nachts Umherwandelnde‘ (*nyktipólos*) und ‚unterirdische‘ (*chthonía*),⁴⁴⁹ und man fing an, sie mit den unterirdischen Göttern zusammen zu verehren und ihr Abendessen [als Opfer] darzubringen.⁴⁵⁰ Zu diesem Aspekt wurde hinzugedichtet, dass diese Göttin die Erde besudele

ταῖς οἰκίαις, εἶτα τελευταῖον τὸ πένθεσι καὶ φόνῳ χαίρειν, ἐξ οὗ τινες προήχθησαν ἐπὶ τὸ καὶ θυσίαις αὐτὴν ἀτόποις καὶ σφαγιασμοῖς ἀνθρώπων ἰλάσκεσθαι θέλαιν. καθιέρωσαν δὲ καὶ τὴν τρίγλαν αὐτῇ διὰ τοῦνομα.

<5> ἐνοδία δὲ ἐστὶν οὐ δι' ἄλλο τι ἢ διὸ καὶ Ἀπόλλων ἀγνιεύς, δοκεῖ δὲ τοῖς πλείστοις ἢ αὐτὴ εἶναι καὶ Εἰλείθυια, ἀπαύστως εἰλουμένη καὶ θέουσα περὶ τὴν γῆν, ἣν εὐχονται ἐλθεῖν αὐταῖς ἠπίαν καὶ λυσίζωνον αἰ ὠδίνουσαι, λύουσαν τὸ ἐσφιγμένον τῶν κόλπων πρὸς τὸ ῥᾶον καὶ ἀπονώτερον ἐκπεσεῖν τὸ κυσκόμενον, λεγομένης αὐτῆς καὶ Ἐλευθοῦς. πλείους δ' Εἰλείθυια παραδέδονται καθ' ὃν λόγον πλείους Ἑρωτες· πολύτροποι γὰρ καὶ οἱ τοκετοὶ τῶν γυναικῶν ὡς αἰ τῶν ἐρώντων ἐπιθυμίαι. φανερώς δ' ἢ σελήνη τελεσφορεῖσθαι τὰ συλλαμβανόμενα ποιεῖ καὶ ταύτης ἐστὶ τό τε αὔξειν αὐτὰ καὶ τὸ ἀπολύειν τῶν φερουσῶν πεπανθέντα. 1460 1465 1470

<6> οὐ θαυμαστὸν δ' εἰ κατ' ἄλλην μὲν ἔμφασιν παρθένον ὑπενόησαν τὴν Ἄρτεμιν ἄχραντον καὶ ἀγνήν οὔσαν ὁμοίως τῷ ἡλίῳ, κατ' ἄλλην δὲ ἐπίκουρον τῶν τικτουςῶν, ἐπ' αὐτῇ κειμένου τοῦ εὐτοκεῖσθαι τὰ τικτόμενα, κατὰ τρίτην δὲ φρικῶδές τι καὶ χαλεπὸν ἔχουσαν, οἶαν ἔφαμεν περὶ τῆς Ἐκάτης ὑπόνοιαν εἶναι. 1475

35. <1> Τελευταῖον δὲ τὸν δεχόμενον τὰς ψυχὰς ἀέρα Ἄιδην, ὡς ἔφην, διὰ τὸ ἀειδὲς προσηγόρευσαν. μὴ φαινομένων δ' ἡμῖν τῶν ὑπὸ γῆν, ἐκεῖσε χωρεῖν τοὺς διαλλάττοντας διεβόησαν. 1480

<2> Κλύμενος ὁ Ἄιδης λέγεται τῷ αἵτιος εἶναι τοῦ κλύειν· ἀπὸ γὰρ πεπληγμένος ἢ φωνή. εὐβουλον δὲ καὶ εὐβουλέα κατὰ ἀποδυσπέτησιν ὠνόμασαν αὐτὸν ὡς καλῶς περὶ τῶν ἀνθρώπων βουλευόμενον διὰ τοῦ παύειν αὐτούς ποτε τῶν πόνων καὶ τῶν φροντίδων. ἐπονομάζεται δὲ 1485

– wie die Dahingeschiedenen –, mit den Hexen zusammenarbeite,⁴⁵¹ den Häusern Unglück bringe und zu guter Letzt sich der Trauer und des Mordes erfreue, weswegen sich manche so weit haben führen lassen, dass sie sie durch unschickliche Opfer und rituelle Tötungen von Menschen gnädig stimmen wollten. Man weihte ihr auch die Seebarbe (*trígla*)⁴⁵² auf Grund des Namens.

<5> Sie [Hekate] ist ‚Göttin der Wege‘ (*enodía*) aus dem gleichen Grund, weswegen auch Apollon ‚Schutzgott der Straßen‘ (*agyiéús*) ist. Den Meisten scheint sie [Hekate] mit *Eileíthya* identisch zu sein, weil sie ohne Unterlass um die Erde herum kreist (*eilouméne*) und eilt. Die Frauen in Geburtswehen beten, dass diese Göttin gnädig und ‚den Gürtel lösend‘ (*lysízonos*) zu ihnen komme und das, was den Mutterleib zuschnürt, löse, damit das Kind leichter und schmerzloser herauskommt.⁴⁵³ Sie wird auch *Eleuthó* genannt. Eine Mehrzahl von *Eileíthyai* ist überliefert worden, nach dem gleichen Prinzip, nach dem auch eine Mehrzahl von Eroten [überliefert wurde]. Vielfältig sind nämlich auch die Arten der Geburten, die Frauen durchstehen müssen, so wie die Begierden der Liebenden. Offenkundig lässt der Mond die Empfängnisse bis zum Ende reifen, und es gehört zu seinem Einflussbereich, sie wachsen zu lassen und von den sie tragenden Frauen zu entbinden, wenn sie ausgereift sind.

<6> Es ist nicht verwunderlich, wenn man nach *einer* Deutung [des Namens (?)] vermutet hat, dass Artenis eine Jungfrau ist,⁴⁵⁴ weil sie – ähnlich wie die Sonne – unbefleckt und rein ist; nach einer anderen, dass sie die Helferin der gebärenden Frauen ist, da es in ihrer Macht liegt, dass die Kinder in einer guten Geburt zur Welt kommen; nach einer dritten schließlich, dass sie etwas Erschreckendes und Furchtbares hat, was die Meinung ist, die – wie wir sagten – über Hekate herrscht.

[Kap. 35: Über Hades – Schluss]

35. <1> Zu guter Letzt hat man – wie ich sagte⁴⁵⁵ – die Luft,⁴⁵⁶ welche die Seelen [der Verstorbenen] empfängt, auf Grund ihres unsichtbaren (*aeidés*) Charakters⁴⁵⁷ HADES (*Háfi]des*) genannt. Da die Dinge unter der Erde für uns nicht sichtbar sind, verbreitete sich beim Volk die Meinung, dass die Dahinscheidenden dorthin gingen.

<2> Hades wird ‚gerühmt‘ (*Klýmenos*) genannt, weil er die Ursache des Hören[sagen]s (*klýein*) ist; [der Laut der] Stimme ist nämlich durch einen Schlag getroffene Luft.⁴⁵⁸ Aus Verzweiflung hat man ihn ‚Gott des guten Rates‘ (*eúboulos*) und ‚wohlatend‘ (*eubouleús*) genannt, weil er gute Absichten gegenüber den Menschen hat (*kalós* ...

ἐπιθετικῶς καὶ πολυδέκτης καὶ πολυδέγμων καὶ πολύ-
 αρχος πολλοὺς τε δεχόμενος καὶ τῶν λεγομένων πλειόνων
 ἢ πολλῶν ἄρχων. πυλάρτην δὲ αὐτὸν ὁ ποιητῆς προσηγό-
 ρησεν ὡς ἀκριβῶς ἡρμοσμένας τὰς πύλας ἔχοντα καὶ 1490
 μηδένα ἀνιέντα.

<3> ὁ δὲ Χάρων ἴσως μὲν κατ' ἀντίφρασιν ἐκ τῆς χαρᾶς
 ὀνομάσθη· δύναται δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ χωρεῖν {ἢ τοῦ χαν-
 δάνω} τὸ ἔτυμον ἔχειν {ἢ ἀπὸ τοῦ κεχηνέναι}.

<4> ὁ δὲ Ἀχέρων ἀπὸ τῶν γινομένων ἐπὶ τοῖς τετελευτη- 1495
 κόσιν ἀχῶν παρήχθη {καὶ ἡ Ἀχερουσία λίμνη}. φανερόν
 δὲ πόθεν καὶ ὁ Κωκυτὸς καὶ ὁ Πυριφλεγέθων τὴν κλῆσιν
 ἔσχον, πάλαι καιόντων τοὺς νεκροὺς καὶ κωκυτὸν ἐγει-
 ρόντων τῶν Ἑλλήνων{, διὰ τοῦτο καὶ δαίμονας αὐτοὺς
 ἀπὸ τοῦ κεκαῦσθαι καλούντων}.

<5> ἡ δ' ἄορνος λίμνη φυσικώτερον ἴσως ἀπὸ τοῦ ἀέ- 1500
 ρος προσηγορεύθη· καίτοι καὶ τὸν σκότον ἔσθ' ὅτε καὶ τὴν
 ὀμίχλην ἀέρα οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν, εἰ μὴ νῆ Δία οὕτως ἀπ-
 εχρήσαντο τῇ τοῦ ἀέρος γλαυκότητι ὡς καὶ τῶν λεγομέ-
 νων φασγανίων οἷς στέφουσι τὸν Πλούτωνα.

<6> στέφουσι δὲ αὐτὸν καὶ ἀδιάντω πρὸς ὑπόμνησιν 1505
 τοῦ ἀυαίνεσθαι τοὺς τελευτῶντας καὶ μηκέτι τὸ διερὸν
 ἴσχειν, στέρεσθαι δὲ τῆς παραιτίας τοῦ διαπνεῖσθαι καὶ
 θάλλειν ἰκμάδος. {ἐντεῦθεν ὑπονοητέον καὶ τοὺς ἀλίβαν-
 τας μεμυθεῦσθαι· ἐν Ἄιδου εἰσὶ διὰ τὴν τῆς λιβάδος
 ἀμεθεξίαν τῶν νεκρῶν}. οἰκειῶς δὲ τοῖς κατοικομένοις 1510
 καὶ ὁ νάρκισσος ἔχειν ἔδοξε καὶ τῶν Ἐριννύων ἔφασαν
 αὐτὸν στεφάνωμα εἶναι, προσεδρεύσαντες τῇ παραθέσει
 τῆς νάρκης καὶ τῷ οἶον διαναρκῶν τοὺς ἀποθνήσκοντας.

bouleuómenon), denn er setzt irgendwann ihren Mühen und Sorgen ein Ende. Andere Epitheta, mit denen er bezeichnet wird, sind ‚viel Empfangender‘ (*polydéktes*), ‚viel Aufnehmender‘ (*polydégmon*) und ‚viel Herrschender‘ (*polyárchos*), weil er viele empfängt (*polloús ... dechómenon*) und über die so genannte Mehrheit bzw. die Vielen herrscht (*pollôn árchon*). Der Dichter [Homer] benannte ihn ‚Tür-Einrichter‘ (*pylártes*),⁴⁵⁹ weil er die Tore (*pýlai*) [der Unterwelt] sorgfältig zusammengefügt hält und niemanden entlässt.

<3> *Cháron*⁴⁶⁰ wurde vielleicht *e contrario* von [dem Wort] ‚Freude‘ (*chará*) so genannt.⁴⁶¹ Er kann aber seine Etymologie auch von [dem Verb für] ‚Platz machen‘ (*choreîn*)⁴⁶² {oder von [dem Verb] ‚ich enthalte‘ (*chandáno*)} oder von [dem Verb für] ‚den Mund weit aufgerissen haben‘ (*kechenénai*)} haben.

<4> Der *Achéron* wurde auf Grund der Schmerzäußerungen (*achê*) für die Verstorbenen eingeführt {und auch der Acherusische Sumpf}.⁴⁶³ Es ist [auch] offensichtlich, woher sowohl der *Kokytós* als auch der *Pyriphlegéthon* ihre Namen erhielten,⁴⁶⁴ denn einst verbrannten (*kaiónton*) die Hellenen die Leichen und erhoben [dabei] eine Wehklage (*kokytós*), {darum nannten sie [die Hellenen] sie [die Leichen] ‚Dämonen‘ (*daímones*), weil sie verbrannt (*kekaûsthai*, aus *daío*: ‚entzünden‘) wurden}.

<5> Der Avernus-See [*áornos*: ‚ohne Vögel‘] wurde – unter genauerer Berücksichtigung der natürlichen Phänomene – vielleicht von der Luft (*aér*) so genannt. Freilich nannten die Alten zuweilen sowohl die Dunkelheit als auch den Nebel ‚Luft‘ (*aér*), es sei denn – beim Zeus –, dass sie [dieses Wort] für ‚die bläuliche Farbe‘ (*glaukótes*) der Luft missbrauchten, wie im Falle der so genannten Schwertlilien (*phasganíon*), mit denen man Pluton bekränzt.

<6> Man bekränzt ihn auch mit Frauenfarn (*adiántos*: [die] unbeetzte [Pflanze]), zur Erinnerung daran, dass die Verstorbenen austrocknen und das feuchte Element (*tò dierón*) nicht mehr besitzen, also der Feuchtigkeit, der Mitursache des Mit-Luft-Versorgt-Werdens und des Stark-Seins, ermangeln. {Daher – so ist es zu vermuten – hat der Mythos [die Toten] ‚die ohne Lebenssaft‘ (*alíbantes*) genannt.⁴⁶⁵ Sie sind im Hades [d.h. der Unterwelt] auf Grund des Mangels an Lebenssaft (*libás*) der Leichen.} Auch die Narzisse schien für die Verschiedenen passend zu sein, und man sagte, dass diese Blume der Kranz der Furien sei,⁴⁶⁶ weil man der Nähe zu [dem Wort] ‚Lähmung‘ (*nárke*) und zu dem Umstand, dass diejenigen, die sterben, dauernd erstarrt sind (*dianarkân*), Aufmerksamkeit geschenkt hatte.

<7> Οὕτω δ' ἂν ἤδη καὶ τᾶλλα τῶν μυθικῶς παραδεδο-
σθαι περὶ θεῶν δοκούντων ἀναγαγεῖν ἐπὶ τὰ παραδεδειγ- 1515
μένα στοιχεῖα, ὧ παῖ, δύναιο, πεισθεῖς ὅτι οὐχ οἱ τυχόντες
ἐγένοντο οἱ παλαιοί, ἀλλὰ καὶ συνιέναι τὴν τοῦ κόσμου
φύσιν ἱκανοὶ καὶ πρὸς τὸ διὰ συμβόλων καὶ αἰνιγμάτων
φιλοσοφῆσαι περὶ αὐτῆς εὐεπίφοροι. διὰ πλειόνων δὲ καὶ
ἐξεργαστικώτερον εἴρηται τοῖς πρεσβυτέροις φιλοσόφοις, 1520
ἐμοῦ νῦν ἐπιτετημημένως αὐτὰ παραδοῦναί σοι βουλευθέν-
τος· χρησίμη γὰρ αὐτῶν καὶ ἡ ἐπὶ τοσοῦτον προχειρότης
ἐστί.

<8> περὶ δὲ ἐκείνων καὶ περὶ τῆς θεραπείας τῶν θεῶν
καὶ τῶν οἰκείως εἰς τιμὴν αὐτῶν γινομένων καὶ τὰ πάτρια 1525
καὶ τὸν ἐντελῆ λήψη λόγον οὕτω μόνον ὡς εἰς τὸ εὐσεβεῖν
ἀλλὰ μὴ εἰς τὸ δεισιδαιμονεῖν εἰσαγομένων τῶν νέων καὶ
θύειν τε καὶ εὐχεσθαι καὶ προσκυνεῖν καὶ ὀμνύειν κατὰ
τρόπον καὶ ἐν τοῖς ἐμβάλλουσι καιροῖς καθ' ἣν ἀρμόττει
συμμετρίαν διδασκομένων. 1530

<7> Und so dürftest du nun wohl, o Kind, auch die anderen Dinge, welche in mythischer Form über die Götter überliefert worden zu sein scheinen, ebenso auf die aufgezeigten Elemente zurückführen können, in der Überzeugung, dass die Alten nicht gemeine Leute waren, sondern sowohl ausreichende Fähigkeiten besaßen, um die Natur des Kosmos zu verstehen, als auch dazu neigten, über sie [die Natur] in Symbolen und Rätselworten zu philosophieren. Ausführlicher und präziser sind [diese Dinge] von den früheren Philosophen gesagt worden, während es mein Wunsch war, sie dir in gekürzter Form zu vermitteln, denn es ist nützlich, diese Kenntnisse auch in einem solchen Ausmaß parat zu haben.⁴⁶⁷

<8> Was jene Mythen, die kultische Verehrung der Götter und das, was sich zu ihrer Ehre ziemt, angeht, wirst du sowohl die Bräuche deiner Heimat als auch die vollständige [philosophische] Deutung nur in dieser Weise erhalten, da [nur so] die Jugend zur wahren Frömmigkeit, nicht aber zum Aberglauben⁴⁶⁸ hingeführt wird und sie es lernt, zu opfern, zu beten, religiöse Ehrfurcht zu bezeugen und Eide zu schwören, in rechter Weise und zu den notwendigen Zeiten in passender Mäßigung.

Anmerkungen zur Übersetzung

- 1 Der Titel des Werkes ist in den Hss. unterschiedlich überliefert: „Über den Himmel“, „An den Sohn Georgios über die Götter“, „Theorie über die Natur der Götter“. Alle Hss. weisen jedoch das Wort „Theorie“ (θεωρίαν) statt „Theologie“ (θεολογίαν) im Titel auf. Diese Textverbesserung geht auf Kardinal Bessarion zurück.
- 2 Vgl. Diog. Laert., *Vit. philos.* VII 138.
- 3 Vgl. den § 5 der *Einleitung*.
- 4 Vgl. [Arist.], *De mundo* 400a8; Achill. Tat., *Isag.*, p. 36 MAASS (in: *Commentariorum in Aratum reliquiae*, collegit recensuit prolegomenis indicibusque instruxit ERNESTUS MAASS, Berolini 1898).
- 5 Vgl. *Etym. Mag.*, s.v. οὐρανός (p. 642,9).
- 6 Vgl. Plat., *Crat.* 396c.
- 7 Vgl. Chrysipp *apud* Stob., *Anth.* I 21,5; Diog. Laert., *Vit. philos.* VII 138.
- 8 U.a. Hesiod und Kallimachos: vgl. COOK 1925, 927.
- 9 Vgl. Hesych., *Lex.*, s.v. ἀπαθής (α 5714).
- 10 Vgl. Plat., *Tim.* 38e.
- 11 Vgl. Diog. Laert., *Vit. philos.* VII 137.
- 12 Vgl. Plat., *Crat.* 410b; Arist., *De caelo* 270b22; [Arist.], *De mundo* 392a8.
- 13 Vgl. Plat., *Crat.* 387d.
- 14 Diese Etymologie von θεός aus τίθημι, „setzen, stellen“, findet sich bereits bei Herodot (*Hist.* II 52,1).
- 15 Für Zeus als Weltseele vgl. Chrysipp, *SVF* II 1076; Diog. Laert., *Vit. philos.* VII 138; Cic., *Nat. D.* I 14.
- 16 Der Name ‚Zeus‘ wird mit dem Verb ζῆν („leben“) bereits bei Aesch., *Suppl.* 584ff.; Eur., *Or.* 1653; Plat., *Crat.* 387d; Chrysipp, *SVF* II 1062; Heracl., *All.* 23, 6 in Verbindung gebracht. – Zu den antiken Zeus-Etymologien vgl. K. DEICHGRÄBER, „Etymologisches zu Zeus, Dios, Dia, Dike“, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 70 (1951-52) 19-28.
- 17 Δία ist Akkusativ Singular von Ζεύς, vom Akzent abgesehen mit der Präposition διά, „durch“, gleichlautend.
- 18 Vgl. Plat., *Crat.* 369a; Chrysipp, *SVF* II 1076. 1063; [Arist.], *De mundo* 401a15; Diog. Laert., *Vit. philos.* VII 147.
- 19 Form für Ζεύς im dorischen Dialekt und im Lateinischen.
- 20 Krates von Mallos (*fr.* 8 *incertae sedis* WACHSMUTH [*De Cratete Mallota*, disputavit adiectis eius reliquiis CURTIUS WACHSMUTH (Leipzig 1860; urspr. Diss. Bonn 1860)]) schlug eine ähnliche Etymologie von dem Verb διαίνειν, „befeuchten“, vor.
- 21 So auch [Arist.], *De mundo* 397b25.
- 22 Vgl. Zenon *apud* Cic., *Tusc.* I 9; Diog. Laert., *Vit. philos.* VII 157; Zeus als Feuer: Plut., *De fac.* 12, 926C; Heracl., *All.* 23.
- 23 Hera als Luft bereits bei Emped., *fr.* 6 D-K; Plat., *Crat.* 404b-c; Zenon, *SVF* I 169 (sowie II 1079); Heracl., *All.* 15. 39.

- 24 Vgl. Diogenes von Babylon *SVF* III, II 33.
- 25 Vgl. Plat., *Crat.* 404b; Heracl., *All.* 41,7.
- 26 Zu Rhea vgl. *infra* Kap. 6.
- 27 Zu Kronos vgl. *infra* Kap. 7.
- 28 Für diese Etymologie vgl. [Arist.], *De mundo* 401a16; Heracl., *All.* 40, 6; Cic., *Nat. D.* II 25.
- 29 Für diese Etymologie vgl. Chrysipp *SVF* II 1076; *Etym. Mag.*, p. 540,7; *Schol. Hes. Theog.* 137 und 459.
- 30 Zu den nicht häufigen Stellungnahmen des Autors bezüglich Deutungsalternativen vgl. die *Einleitung*.
- 31 Für diese Etymologie vgl. Chrysipp im *Etym. Mag.*, s.v. Κρόνος (p. 540,4).
- 32 Nach stoischer Lehre ist die materielle Ursubstanz (auch ‚Natur‘, φύσις, einfach genannt) mit dem Urfeuer identisch (vgl. dazu *SVF* I 171). Sie ist selbsttätig und selbstbewegend und verändert sich in Folge dieser Tätigkeit bzw. Bewegung in ihrer Dichte. Diese Veränderungen verursachen die qualitativen Unterschiede, die in der Welt wahrnehmbar sind (hier das Entstehen von Luft [= Hera] und Äther [= Zeus]). In diesem Sinne sind z.B. die Worte in Kap. 5 zu verstehen: „Auch er [Hades] entsteht gleichzeitig mit ihnen, wenn die Natur (*phýsis*) anfängt, zu fließen und die Wesen zu erschaffen entsprechend den in ihr herrschenden Regeln (*lógoi*).“.
- 33 Ausführlicher wird Poseidon im Kap. 22 behandelt.
- 34 Aus stoischer Sicht ist Poseidon nicht lediglich das Wasser bzw. das Meer, sondern jene „pneumatische Kraft“, welche im Meer diffus ist (*SVF* II 1093). Nach Chrysipp war Poseidon sogar die *Luft*, die Erde und Meer durchdringt (*SVF* II 1076 und 1077).
- 35 Vgl. Heracl., *All.* 7,15.
- 36 Etymologie ohne Parallelen.
- 37 Vgl. *Etym. Mag.*, p. 344,44.
- 38 Ausführlicher wird Hades im Kap. 35 behandelt.
- 39 Vgl. Hes., *Theog.* 455.
- 40 Vgl. Chrysipp, *SVF* II 1076; Sen., *Nat.* II 20; Diog. Laert., *Vit. philos.* VII 145.
- 41 In der gängigen Namensform Ἄιδης wird der i-Laut (Ἄι-) im Griechischen zwar mit geschrieben, aber nicht ausgesprochen; wohl aber in der anderen Form Ἄϊδην mit Dihärese. Diese wird vom Autor so gedeutet, als ob sie aus einem *alpha privativum* (A-) und der Wurzel ἰδ-, welche „sehen“ bedeutet, bestünde.
- 42 Die Lautkombination /had-/ in Ἄιδης wird mit dem Verb ἡδομαι (/hed-/), „ich freue mich“, in Verbindung gebracht. So auch [Plut.], *Vit. Hom.* 122; Eusth., *In Il.* p. 16,32.
- 43 Vgl. Plat., *Crat.* 403a; Cic., *Nat. D.* II 26.
- 44 Vgl. Plat., *Crat.* 402b; Chrysipp, *SVF* II 1084 und 1085; Heracl., *All.* 41.
- 45 Zur Ikonographie vgl. Ov., *Fasti* IV 181; *Met.* X 682; XI 15; COOK 1925, 868, Anm. 7 und 8.
- 46 Vgl. COOK 1925, 932f.
- 47 Der Vergleich Kosmos/Stadt ist bereits in der alten Stoa zu finden; vgl. u.a. M. SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City* (Cambridge 1991).
- 48 Vgl. COOK 1925, 515 Anm. 5; 1165 Anm. 1.

- 49 Gewöhnlich wurde sie nicht mit Rhea, sondern mit Aphrodite (Herod., *Hist.* I 105), Artemis oder Athene (Plut., *De Is.* 15; Cic., *Nat. D.* III 59) identifiziert.
- 50 Vgl. Plut., *Quaest. conv.* VIII 8.
- 51 Vgl. Hes., *Theog.* 156-182.
- 52 Vgl. Hes., *Theog.* 453-506.
- 53 Vgl. *Schol. Hes. Theog.* 459; Cic., *Nat. D.* II 64; Heracl., *All.* 41.
- 54 Vgl. Hes., *Theog.* 446ff.; Apollod., *Bibl.* I 1.
- 55 Die Erde als Fundament. Sen., *De provid.* 1,2; *Nat.* VI 16; [Plut.], *Plac.* 2,6.
- 56 Vgl. Hes., *Theog.* 156-182. Im Vergleich zu Hesiod dreht Cornutus die Reihenfolge der Episoden des Mythos um.
- 57 Vgl. Cic., *Nat. D.* II 65.
- 58 Vgl. Kap. 3.
- 59 Eine obscure Stelle; vgl. dazu vortrefflich HAYS 1983, 140f., *ad loc.*: „The point seems to be that at one time the flow of material was not in dynamic equilibrium, but that the movement was virtually uni-directed toward the center. Then, the vapors or exhalations from the earth became fine enough to rise to the aether. This development set up a state of virtual equilibrium. The natural order which resulted (Zeus) then took control and prevented ... such extreme and catastrophic variations of flux.“
- 60 Vgl. Hes., *Theog.* 168.
- 61 LANG 1881 tilgte dieses Kapitel, weil es offensichtlich die Erzählung der hesiodeischen Mythen unterbricht. Möglicherweise lässt es sich jedoch als eine parenthetische Bemerkung verstehen und damit retten, u.a. weil „strict continuity is certainly not a feature of C.’s style“ (HAYS 1983, 141).
- 62 Vgl. Hom., *Il.* XIV 201. 245ff. 302.
- 63 Vgl. z.B. Plat., *Crat.* 402b-c; *Tim.* 4e; Heracl., *All.* 22,6.
- 64 Diese Etymologie liest sich auch später in Kap. 27; *Schol. Arat. Phaen.* 26; Heracl., *All.* 22,7.
- 65 REINHARDT 1910, 119-121 und NOCK 1931, 999 wiesen darauf hin, dass die Kapp. 9-13 verschiedene Ähnlichkeiten mit [Arist.], *De mundo* zeigen. Weitere Lit. zu diesem Aspekt in RAMELLI 2003, 316, Anm. 35.
- 66 Vgl. Hom., *Od.* I 28 und 45; Hes., *Theog.* 468.
- 67 Mit der „Natur des Kosmos“ ist hier das stoische Grundprinzip gemeint: ein selbsttätiges, rationales, gestalterisches Urfeuer.
- 68 Vgl. [Plut.], *Vit. Hom.* 114.
- 69 RAMELLI 2003, 317, Anm. 36 betont die Bedeutsamkeit des *Jupiter liberator* im römischen Stoizismus des 1. Jh.s n. Chr. Ich erinnere auch daran, dass die *libertas* das Thema der 5. Satire des Persius ist. Als der Stoiker Thræsea Paetus (Zeitgenosse des Persius) starb, opferte er *Iovi liberatori* (Tac., *Ann.* XVI 35,1).
- 70 Viele der hier aufgezählten Epitheta auch in [Arist.], *De mundo* 401a13ff.
- 71 Vgl. [Arist.], *De mundo* 401a25ff.
- 72 Vgl. Hom., *Il.* I 238; Hes., *Theog.* 902; *Op.* 36; Soph., *Oed. Col.* 1382.
- 73 Vgl. Hes., *Theog.* 907; Sen., *De ben.* III 4.
- 74 Vgl. Hes., *Theog.* 901; vgl. auch Kap. 29.
- 75 Vgl. Hom., *Il.* II 403; Verg., *Aen.* III 21; IX 627; COOK 1925, 287 Anm. 2.
- 76 Gemeint ist natürlich der Blitz.
- 77 Zur Zeus-Ikonographie vgl. COOK 1925, 1343-1345.

- 78 Vgl. Eusth., *In Il.* p. 87; nach MÜNZEL 1883, 33 ist hier Apollodor die Quelle des Cornutus.
- 79 Vgl. *Anecdota Graeca*, p. 374 BEKKER; COOK 1925, 1098 Anm. 5.
- 80 Vgl. [Arist.], *De mundo* 401a23; COOK 1925, 1098 Anm. 7; 1099 Anm. 1.
- 81 Vgl. Cic., *Nat. D.* III 18; Verg., *Aen.* XII 845; Paus., *Gr. descr.* I 28,6.
- 82 Vgl. COOK 1925, 1112 Anm. 7. Auf Grund der Ähnlichkeit mit Eusth., *In Il.* (ad IX 454), p. 763,26ff. haben MÜNZEL 1883, 34 und SCHMIDT 1912, 47 eine Abhängigkeit des Cornutus von Apollodor angenommen.
- 83 Vgl. Verg., *Aen.* XII 848.
- 84 Ein sehr seltenes Epitheton: vgl. *Hymn. Orph.* 68,12 und 69,10.
- 85 Dieser Vers ist nirgendwo sonst überliefert. Eine Parallele ist Hom., *Il.* III 277 (vgl. Heracl., *All.* 23,4).
- 86 Hier wird Zeus mit dem stoischen λόγος, der kosmischen, in allen Dingen und Ereignissen waltenden Urvernunft, identifiziert.
- 87 Vgl. [Arist.], *De mundo* 401a23; COOK 1925, 1091-1160.
- 88 Vgl. Hom., *Od.* IX 270; [Arist.], *De mundo* 401a23; Heracl., *All.* 59,9.
- 89 Vgl. Hom., *Il.* IX 502; COOK 1925, 1099 Anm. 2.
- 90 Vgl. Hom., *Il.* IX 503.
- 91 Vgl. Heracl., *All.* 37.
- 92 Die Gleichsetzung des Zeus mit dem Schicksal ist gängige stoische Lehre. Nach der stoischen Auffassung ist ‚Schicksal‘ die ewige und rationale Kette von Ursache und Wirkung, die den Kurs des Alls bestimmt (vgl. *SVF* II 913; Cic., *Nat. D.* I 15. 40).
- 93 Vgl. Jo. Diac., p. 311 FLACH (in: *Glossen und Scholien zur Hesiodischen Theogonie*, mit Prolegomena hrsg. von H. FLACH [Leipzig 1876]).
- 94 Das Wort Μοῖρα hat die gleiche Wurzel μερ-/μορ-/μρ- wie das Verb μείρομαι, „ich verteile“.
- 95 Vgl. [Arist.], *De mundo* 401b12.
- 96 Vgl. Jo. Diac., p. 311 FLACH; ἄιστος: *alpha privativum* und Element -ισ- aus der Wurzel Φιδ- „sehen“/„wissen“.
- 97 Vgl. [Arist.], *De mundo* 401b14; ähnlich *Etym. Mag.*, p. 38,50.
- 98 Etymologie ohne Parallelen.
- 99 Vgl. [Arist.], *De mundo* 401b10; Chrysipp, *SVF* II 914. 912.
- 100 Etymologie ohne Parallelen.
- 101 Etymologie ohne Parallelen.
- 102 Vgl. Hes., *Theog.* 217. 904; Apollod., *Bibl.* I 3; *Schol. Hes. Theog.* 211; [Arist.], *De mundo* 401b19-22; *SVF* II 913-914; Eus., *Praep. ev.* VI 8.
- 103 Κλώθω: Das Verb κλώθω heißt „spinnen“.
- 104 Λάχεσις: Das Verb λαγχάνω heißt „durch Schicksal (od. Zufall) etwas zugeteilt bekommen“.
- 105 Ἄτροπος: *alpha privativum* und Element -τροπ- aus der Wurzel τρεπ-/τροπ-/τραπ- „wenden“.
- 106 Ἀδράστεια: *alpha privativum* und Element -δρα- aus dem Verb διδράσκω, „fliehen“. Vgl. auch [Arist.], *De mundo* 401b13; Chrysipp bei Plut., *De Stoic. repugn.* 47, 1056C.
- 107 Mit anderen Worten: das *Alpha* ist hier nicht *privativum*, sondern *intensivum*.
- 108 Νέμεσις: Das Verb νέμω heißt „verteilen“. Vgl. auch Hes., *Theog.* 223; [Arist.], *De mundo* 401b13.

- 109 Τύχη: Das Verb τυγχάνω (Wurzel τυχ-) heißt „etwas zufällig tun“; das Verb τεύχω „bereiten/rüsten“.
- 110 Vgl. *Orionis Thebani etymologicon* (ed. STURZ), p. 120,7; Eusth., In Il. p. 1066,9; *Ety. Mag.*, p. 627,44; 628,8. Vgl. auch Paus., *Gr. descr.* I 33,2.
- 111 Wie in der vorigen Kapiteln folgt Cornutus auch hier Hesiod als seiner Hauptquelle; auch die Reihenfolge der Musen von Kap. 14 ist die gleiche wie in der *Theogonie* (77ff.). Zeugung der Musen: Hes., *Theog.* 915; 56; Heracl., *All.* 55.
- 112 Vgl. Theogn. 769-771; Plat., *Crat.* 406a.
- 113 Vgl. Epich., fr. 236 K.-A. (PCG I).
- 114 Die Neun ist das erste ungerade Quadrat (3^2) nach der Eins (so RAMELLI 2003, 324, Anm. 65); gemeint ist, dass „the educated person has the stability of the square and the abundance [*perisseuon*]“ of the odd number. Cf. John Diac., p. 547 (298 Fl.)“ (HAYS 1983, 147).
- 115 Manche Handschriften zeichnen am Rande dieser Passage ein Schema, welches das Verhältnis der Zahlen 1, 3 und 9, welches im Text erwähnt wird, bildlich darstellen soll:
- | | | |
|-------|--------------|--------|
| α α α | α = 1, also: | 1 1 1 |
| α α α | | 1 1 1 |
| α α α | | 1 1 1. |
- 116 Zum Problem insgesamt vgl. Plut., *Quaest. conv.* IX 14.
- 117 Hier spielt Cornutus auf die stoische Unterteilung der gesamten Philosophie in Logik, Physik und Ethik an: vgl. [Plut.], *Vit. Hom.* 92; Heracl., *All.* 33; Paus., *Gr. descr.* IX 29, 1.
- 118 Zwei Musen: nur eine andere Parallelstelle in den Ἐτυμολογίαι τῶν ἐννέα Μουσῶν (vgl. H. SCHULZ, *Die handschriftliche Überlieferung der Hesiodscholien* (Berlin 1910), 35ff., zit. nach RAMELLI 2003, 325 Anm. 66).
- 119 Vier Musen: Serv., *Comm. Verg. Aen.* I 8; sieben Musen: Arnob., *Adv. nat.* III 37,8.
- 120 Eine bekannte stoische Lehre, vgl. *SVF* I 199; 200; III 295; 296; 299; 300; 302.
- 120a Die Übersetzung nimmt an, dass hier ἀεὶ statt des überlieferten δεῖ zu lesen ist; auch RAMELLI 2003, 199 übersetzt so („poiché elemento basilare dell'educazione è il guardare verso la divinità e ... averla sempre sulla bocca“), lässt jedoch δεῖ im Text. [H.-G. Nesselrath]
- 121 Zum folgenden Abschnitt mit der allegorischen Interpretation der einzelnen Musen vgl. Plut., *Quaest. conv.* IX 14,1f., 743D-F und Diod., *Bibl.* IV 7.
- 122 Vgl. Diogenes von Babylon, *SVF* III, II 78.
- 123 Vgl. Chrysipp, *SVF* III 198.
- 124 Hes., *Theog.* 80.
- 125 Eine andere bekannte stoische Lehre, vgl. Chrysipp, *SVF* III 197-200.
- 126 Vgl. *Hymn. Hom.* 3, 189ff.
- 127 Autor und Werk unbekannt (fr. com. adesp. 143 K.-A. [PCG VIII]).
- 128 Vgl. Hes., *Theog.* 56.
- 129 RAMELLI 2003, 330, Anm. 78 verweist auf Pers., *Sat.* 1,26. 124; 3,54f. 85; 5,62f. Zum Thema der nächtlichen Forschungen vgl. o. § 2 der Einführung.
- 130 Fr. 259,1 K.-A. (PCG I).
- 131 Fr. 259,2 K.-A. (PCG I).
- 132 Parallelen unbekannt.

- 133 Der Stoiker Chrysipp hatte in seinem Werk *Über die Grazien* diese als Symbol für das gegenseitige Geben und Empfangen interpretiert (*SVF* II 1081).
- 134 Vgl. Hes., *Theog.* 907; Sen., *De ben.* I 3,9.
- 135 Vgl. Sen., *De ben.* I 3,5; Paus., *Gr. descr.* IX 35,2; VI 24,6.
- 136 Autor und Werk unbekannt.
- 137 Vgl. Sen., *De ben.* I 3; Diod., *Bibl.* V 73,3.
- 138 Vgl. Sen., *De ben.* I 3,5; Paus., *Gr. descr.* IX 35; Hes., *Theog.* 907.
- 139 Vgl. *Hymn. Hom.* 3,196.
- 140 Vgl. Erotianus, *Vocum Hippocraticarum collectio*, p. 115 KLEIN (zitiert u.a. Apollodors Περὶ θεῶν als Quelle).
- 141 Vgl. Hes., *Theog.* 909. 945.
- 142 Vgl. Paus., *Gr. descr.* IX 35,1.
- 143 Vgl. Hom., *Il.* XVIII 382f.; Heracl., *All.* 43.
- 144 Vgl. Heracl., *All.* 28,2f.; 72,14-18.
- 145 Ähnlich *Etym. Gud.*, p. 208, 61; *Etym. Mag.*, p. 367, 20.
- 146 Etymologie ohne Parallelen.
- 147 Vgl. *Hymn. Hom.* 4, 392; COOK 1925, 384.
- 148 Vgl. Aristoph., *Pax* 1062; Heracl., *All.* 28,2; 72,19.
- 149 Vgl. *Hymn. Hom.* 4,3; Heracl., *All.* 72,12f.
- 150 Vgl. Hom., *Il.* XX 71; Heracl., *All.* 72,12.
- 151 Vgl. Heracl., *All.* 72,12; *Etym. Mag.*, p. 546,15.
- 152 Vgl. Hom., *Il.* XXIV 182; *Hymn. Hom.* 4,73; Heracl., *All.* 72,10.
- 153 Vgl. Heracl., *All.* 72, 11.
- 154 Vgl. Hom., *Od.* X 277; *Hymn. Hom.* 4,529f. 539; Heracl., *All.* 72,4.
- 155 Vgl. *Hymn. Hom.* 4,331.
- 156 Eine stoische Lehre: *SVF* II 1027; Cic., *Nat. D.* II 45.
- 157 Vgl. Ov., *Met.* XI 312; Heracl., *All.* 67,7; 72,7.
- 158 Bei Heracl., *All.* 28, 2 ist Iris der λόγος als bloß sprachlicher Ausdruck, Hermes hingegen der λόγος als Ausdruck von Gedanken und Deutungen; vgl. *Schol. Hes. Theog.* 266. Plat., *Crat.* 408b leitet den Namen ‚Iris‘ vom Verb εἶπειν, „sagen/sprechen“ ab.
- 159 Vgl. Hom., *Od.* XXIV 1; Eusth., *Comm. Hom. Od.* XXIV 1, p. 1951, 10.
- 160 Vgl. Hom., *Il.* XXIV 323f.; *Od.* V 45f.; XXIV 3f.; *Hymn. Hom.* 4,210.
- 161 Hom., *Il.* XXIV 343.
- 162 Hom., *Il.* XXIV 344.
- 163 Vgl. *Hymn. Hom.* 4,14.
- 164 Vgl. *Hymn. Hom.* 4, 549ff.
- 165 Hom., *Il.* II 26.
- 166 Vgl. Macr., *Sat.* I 19,16; Serv., *Comm. Verg. Aen.* IV 242; VIII 138.
- 167 Heracl., *All.* 72,8. 19.
- 168 Parallelen unbekannt.
- 169 Vgl. Hom., *Od.* VIII 335; *Hymn. Hom.* 4,1.
- 170 Vgl. Procl. *apud* Lyd., *Mens.* IV 76; *Schol. Hes. Theog.* 938; *Etym. Mag.*, p. 589,49.
- 171 Vgl. Heracl., *All.* 72,6.
- 172 Vgl. Plut., *An seni resp. ger.* 28, 797F; Macr., *Sat.* I 19,14.
- 173 Vgl. Plut., *An seni resp. ger.* 28, 797F; Macr., *Sat.* I 19,14.
- 174 Vgl. Eusth., *In Od.* XVI 471, p. 1509,32ff.

- 175 Vgl. *SVF* II 135; Heracl., *All.* 72; Philo, *De leg. alleg.* II 23.
- 176 Vgl. Aristoph., *Plut.* 1155.
- 177 Vgl. Heracl., *All.* 59; 67.
- 178 Vgl. Lucian., *Tim.* 41.
- 179 Vgl. *Hymn. Hom.* 4,25-61; Diod., *Bibl.* I 16; V 75; Hor., *carm.* I 10,6.
- 180 Vgl. *Hymn. Hom.* 4,68ff.; Hom., *Il.* V 390; XXIV 24; Eusth., *In Il.* p. 999, 14.
- 181 Vgl. *Hymn. Hom.* 4,567; Hes., *Theog.* 444; Hom., *Il.* XIV 490; Lucian., *Dial. deor.* 7.
- 182 Vgl. Pind., *Nem.* 10,53.
- 183 Hom., *Il.* VI 407.
- 184 Hom., *Il.* XV 18f.
- 185 Vgl. Heracl., *All.* 40; Eusth., p. 1003,8; [Plut.], *Vit. Hom.* 97.
- 186 Hom., *Il.* I 399f.
- 187 So auch Heracl., *All.* 21 und bes. 25; [Arist.], *De mundo* 397a1; [Plut.], *Vit. Hom.* 102.
- 188 Vgl. Heracl., *All.* 25,10.
- 189 Vgl. Heracl., *All.* 25, 11.
- 190 Vgl. Hes., *Theog.* 116-137.
- 191 Vgl. Zenon, *SVF* I 103-104.
- 192 Vgl. Zenon, *SVF* I 103; *Etym. Gud.*, p. 562; *Schol. Hes. Theog.* 166.
- 193 Diese Etymologie hat keine Parallelen.
- 194 Eine berühmte stoische Lehre: vgl. u.a. Lucan., *Phars.* I 72-80; Ov., *Met.* II 298f.
- 195 Vgl. Zenon, *SVF* I 105.
- 196 Verwandlung der Elemente: *SVF* II 697; [Plut.], *Vit. Hom.* 109; Jo. Diac., p. 307 FLACH; Diog. Laert., *Vit. philos.* VII 136.
- 197 Hes., *Theog.* 119.
- 198 Vgl. *Schol. Hes. Theog.* 119.
- 199 Vgl. *Schol. Hes. Theog.* 120; *SVF* I 104-105.
- 200 Hes., *Theog.* 126f.
- 201 Jo. Diac., p. 555,8ff.
- 202 Vgl. Chrysipp *apud* Philod., *De pietate* 14; Jo. Diac., p. 555,20; *Schol. Hes. Theog.* 123.
- 203 Hes., *Theog.* 132.
- 204 Vgl. *Schol. Hes. Theog.* 115; Jo. Diac., p. 556; Strab., *Geogr.* II 3,6 p. 102 (Poseidonios?).
- 205 Vgl. Hes., *Theog.* 132ff.
- 206 Vgl. Eusth., *In Il.* XIV 279, p. 985, 34ff.; *Schol. Hes. Theog.* 663 und 209; Jo. Diac., p. 584; *Etym. Gud.*, p. 760, 14; Plut., *De esu carn.* 7, 996C.
- 207 Empedokles *VS* 32 B 123.
- 208 Vgl. *Etym. Gud.*, p. 269; *Etym. Mag.*, p. 88,52.
- 209 κοῖος ist eine Parallelförm zu ποῖος, „irgendwie beschaffen“; Zenon, *SVF* I 100; *Schol. Hes. Theog.* 134; *Etym. Mag.*, p. 523,51; *Anecdota Graeca* II 226 CRAMER.
- 210 Vgl. *Etym. Gud.*, p. 332; *Schol. Hes. Theog.* 404.
- 211 Namensform Κρεῖος in Hes., *Theog.* 134.
- 212 Vgl. Diog. Laert., *Vit. philos.* VII 175.
- 213 Vgl. Zenon, *SVF* I 100. II 1086; Heracl., *All.* 44.

- 214 Vgl. Heracl., *All.* 22; *Schol. Hes. Theog.* 132.
- 215 Vgl. Hom., *Il.* VII 422.
- 216 Etymologie ohne Parallelen.
- 217 Vgl. *Etym. Mag.*, p. 449,16; *Schol. Hes. Theog.* 135.
- 218 Vgl. *Schol. Hes. Theog.* 136.
- 219 Vgl. *Etym. Mag.*, p. 445,14; Jo. Diac., p. 557.
- 220 Vgl. Kap. 3, 6 und 7.
- 221 Eine Ergänzung von LANG.
- 222 Man beachte den Bruch zwischen dieser thematischen Ankündigung und dem Inhalt dessen, was in den folgenden Kapiteln dargelegt wird: Dort handelt es sich nämlich keineswegs um „populäre Ansichten“ (vgl. HAYS 1983, 156f.). Die Reihenfolge der in den Kapp. 18-28 behandelten Gottheiten ist *ungefähr* die der Elemente, denen jede Gottheit zugeordnet ist (Kap. 26 und 27 ausgenommen). RAMELLI 2003, 354f. Anm. 139 weist außerdem auf die Ähnlichkeit mit der Unterteilung der Götter in sieben Gruppen durch Chrysipp, *SVF* II 1009, hin.
- 223 Vgl. Apollod., *Bibl.* I 45; Ov., *Met.* I 81; Cic., *De leg.* I 24.
- 224 Vgl. Heracl., *All.* 26,14.
- 225 Vgl. Hes., *Op.* 42-105; *Theog.* 561ff.; Plut., *De fortuna* 3, 98C; Heracl., *All.* 26,14.
- 226 Vgl. Hes., *Theog.* 52.
- 227 Vgl. *Schol. Hes. Theog.* 523.
- 228 Vgl. Hes., *Op.* 83ff.; *Schol. Hes. Theog.* 511.
- 229 Vgl. Jo. Diac., p. 334 FLACH.
- 230 Anspielung auf die mythische Figur der Pandora: vgl. Palaephatus, *De incredibilibus* 34, p. 52 FESTA; Philo, *De aeternitate mundi* 63; Plot., *Enn.* IV 3,14.
- 231 Vgl. Hom., *Il.* XVIII 380; *Od.* VI 233; XXIII 160.
- 232 Vgl. Heracl., *All.* 26,6f.; Diod., *Bibl.* V 74; Quint., *Inst.* VIII 6,24.
- 233 Vgl. *Schol. Hes. Theog.* 501; Jo. Diac., p. 331f. 337 FLACH.
- 234 Vgl. Zenon, *SVF* I 169; Chrysipp, *SVF* II 1076 und 1079.
- 235 Vgl. Heracl., *All.* 26,7.
- 236 Vgl. Hom., *Il.* I 578; Cic., *Nat. D.* III 22; Lyd., *Mens.* IV 86.
- 237 Vgl. Hes., *Theog.* 927; Apollod., *Bibl.* I 19.
- 238 Vgl. Hom., *Il.* XV 239; XXI 614; XVIII 394ff.; Heracl., *All.* 26,8-10.
- 239 So auch Serv., *Comm. Verg. Aen.* VIII 414; Eus., *Praep. ev.* III 11,23.
- 240 Vgl. Hom., *Il.* I 590; XXI 395; Heracl., *All.* 26,12f. 27,2-4; *Hymn. Hom.* 3,315.
- 241 Vgl. Hom., *Od.* VIII 270.
- 242 Vgl. Hom., *Il.* VIII 382; Hes., *Theog.* 945; Heracl., *All.* 43,8.
- 243 Vgl. Heracl., *All.* 69,15.
- 244 Vgl. Hom., *Od.* VIII 266-358; [Plut.], *Vit. Hom.* 101; Heracl., *All.* 69.
- 245 Vgl. Heracl., *All.* 69,12.
- 246 Vgl. Hes., *Theog.* 934; [Plut.], *Vit. Hom.* 102; Heracl., *All.* 69,10; Eusth., *In Od.* VIII 367 p. 1597,52-57; vgl. auch Kap. 21.
- 247 Vgl. Hes., *Theog.* 924; Pind., *Ol.* 7,35; Diogenes von Babylon, *SVF* III, II 34 (= Cic., *Nat. D.* I 41).
- 248 Diese Deutung der Athene als Intelligenz steht in einer langen Tradition: Vgl. Plat., *Crat.* 407b; Chrysipp, *SVF* II 1021; Diogenes von Babylon, *SVF* III, II 33; Heracl., *All.* 19,8; [Plut.], *Vit. Hom.* 129; *Schol. Hes. Theog.* 888.

- 249 Vgl. Hes., *Theog.* 924; Heracl., *All.* 19, 9.
- 250 Vgl. Chrysipp, *SVF* II 1021; Diogenes von Babylon, *SVF* III, II 33.
- 251 Eur. *fr.* 919 KANNICHT.
- 252 Vgl. Hom., *Il.* V 880.
- 253 Vgl. Hes., *Theog.* 886; Chrysipp, *SVF* II 908-910.
- 254 Vgl. Chrysipp, *SVF* II 908-910; Heracl., *All.* 20,8; *Etym. Mag.*, p. 24,43.
- 255 *Alpha privativum* zum Element -θη- des Adjektivs θήλυς, „weiblich“: so Chrysipp, *SVF* II 33.
- 256 *Alpha privativum* zum Element -θεν- des Verbes θείνω, „schlagen“, ohne Parallelen.
- 257 Etymologie ohne Parallelen, vgl. jedoch Lyd., *Mens.* IV 17; Eusth., *In Il.* p. 124, 14.
- 258 Vgl. *Hymn. Hom.* 9,3; Heracl., *All.* 19,9.
- 259 Vgl. Hom., *Od.* XVI 172; Tzetzes, *Schol. Lycophr. Alex.* 355; COOK 1925, 709.
- 260 Vgl. Eusth., *In Il.* p. 86; *Etym. Mag.*, p. 546,15.
- 261 Vgl. Porph., *Quaest. Hom.* 2,447; Diogenes von Babylon *apud* Philod., *De pietate* 15.
- 262 Vgl. Pausanias' Beschreibung der berühmten Pheidias-Statue der Göttin im Parthenon in Athen: Paus., *Gr. descr.* I 24,6 und I 28,2.
- 263 Vgl. Hom., *Il.* XXII 95; Eusth., *In Il.* p. 87.
- 264 Hom., *Il.* II 24.
- 265 Beide Etymologien in *Schol. Hes. Theog.* 925; *Etym. Gud.* 167, 18.
- 266 Vgl. Hdt., *Hist.* IV 180; Paus., *Gr. descr.* IX 33,5.
- 267 Vgl. Diog. Laert., *Vit. philos.* IX 46; Phot., *Lex.*, s.v. Τριτογένεια; Apollon. Soph., *Lex.*, p. 154,21 BEKKER; Tzetzes, *Schol. Lycophr. Alex.* 519.
- 268 Polemischer Hieb gegen Chrysipp, der diese Deutung vertreten hatte (*SVF* III, II 33, Diogenes von Babylon).
- 269 Diese zwei Etymologien sind ähnlich auch bei Apollon. Soph., *Lex.*, p. 107,3 BEKKER zu lesen.
- 270 Ähnlich Apollon. Soph., *Lex.*, p. 126,29 BEKKER.
- 271 Vgl. Plat., *Crat.* 406e.
- 272 Vgl. Eusth., *In Il.* p. 122, 47f.; Apollon. Soph., *Lex.*, p. 22,7 BEKKER.
- 273 Vgl. Pind., *Pyth.* 12,19; Apollod., *Bibl.* I 24.
- 274 Vgl. COOK 1925, 66.
- 275 Vgl. Hdt., *Hist.* VIII 55; Paus., *Gr. descr.* I 24,3.
- 276 So bei der Pheidias-Statue der Göttin im Parthenon.
- 277 Vgl. Cod. Tisch. 17 zit. bei R. REITZENSTEIN, *Geschichte der griechischen Etymologie. Ein Beitrag zur Geschichte der Philologie in Alexandria und Byzanz* (Leipzig 1897) 309.
- 278 Vgl. Apollod., *Bibl.* I 37; Hor., *Carm.* I 12,19.
- 279 Vgl. Hom., *Il.* V 890; Hes., *Theog.* 921; Apollod., *Bibl.* I 13. HAYS 1983, 161 *ad loc.*: „The problem which that [d.h. die Tatsache, dass Ares Sohn des Zeus ist] poses for Stoic theology – the *Logos* as the author of strife and bloodshed – is obvious. [...] C. deals with the problem by attempting to modify the notion of Hares to something resembling Hesiod's ‚good Strife‘ (*W. D.* 11f.): healthy, productive, and challenging human competition.“
- 280 Vgl. Hom., *Il.* II 512; V 33. 592; XIII 518; XVII 211; XX 69.

- 281 Apollodor, *FGrHist* 244 F 124, schlug hingegen eine Ableitung des Namens aus ὠνάύειν vor.
- 282 Vgl. Chrysipp, *SVF* II 1094; Clem. Alex., *Protr.* 64,4; Lyd., *Mens.* IV 34; *Etym. Gud.*, p. 76.
- 283 Vgl. Heracl., *All.* 31, 1; Eusth., *In Il.* p. 32,29.
- 284 Vgl. Jo. Diac., p. 257 FLACH.
- 285 Vgl. Hom., *Il.* XIII 521; Apollon. Soph., *Lex.*, p. 53,4. 9; 944,61 BEKKER.
- 286 Vgl. Clem. Alex., *Protr.* 29,4 (= Apollodor, *FGrHist* 244 F 126a); COOK 1925, 464.
- 287 Vgl. Hom., *Il.* XIII 301; *Od.* VIII 266ff.; 361ff.; Hdt., *Hist.* IV 59. 62; Stat., *Theb.* VII 42.
- 288 Vgl. Kap. 4.
- 289 Vgl. Heracl., *All.* 38,3; Plat., *Crat.* 402e.
- 289a In der Übersetzung ist mit „differenzieren“ etwas eingesetzt, was den hier zu erwartenden Sinn wiedergeben soll, dem das überlieferte παραμυθητέον jedoch nicht entspricht; es wurde deshalb in Cruces gesetzt. [H.-G. Nesselrath]
- 290 Für diese Epitheta vgl. Heracl., *All.* 38; Plat., *Crat.* 402e; Macr., *Sat.* I 17,22; *Schol. Il.* XXI 446-9.
- 291 Vgl. Hom., *Od.* XII 96.
- 292 Vgl. Porph., *Quaest. Hom.* 8,1.
- 293 Vgl. Hom., *Il.* XX 404; *Od.* III 6; Verg., *Aen.* V 237; Eusth., *In. Od.* XI 130, p. 1676,34ff.
- 294 Vgl. Hom., *Il.* XVI 161.
- 295 Hom., *Il.* XX 403.
- 296 COOK 1925, 786-798.
- 297 Vgl. Aesch., *Sept.* 130.
- 298 Vgl. Hom., *Il.* XII 28f.; Heracl., *All.* 38,5-7.
- 299 Vgl. Hes., *Theog.* 930; Verg., *Aen.* V 817; Ethymologie von ῥεῖν: *Etym. Gud.*, p. 49,40; *Etym. Mag.*, p. 94,47; Herodian., *De orthogr.* III 2, p. 475,14.
- 300 Vgl. Hes., *Theog.* 930; Apollod., *Bibl.* I 28.
- 301 Vgl. Paus., *Gr. descr.* IX 21,1.
- 302 Hom., *Od.* III 142.
- 303 Vgl. Hom., *Il.* XXIII 307. 584; Pind., *Pyth.* 6,50; Paus., *Gr. descr.* I 30,4.
- 304 Vgl. Porph., *Quaest. Hom.* 8, 1; Lyd., *Mens.* IV 51.
- 305 Vgl. Eusth., *In. Od.* VI 125, p. 1554,41ff.
- 306 Diese Etymologie ist bei Hesiod selbst (*Theog.* 930) zu lesen; vgl. Apollod., *Bibl.* II 32. 42.
- 307 Vgl. Hom., *Il.* XVIII 141; *Od.* XXIV 58; Hes., *Theog.* 223.
- 308 So bereits Hes., *Theog.* 195-198; Plat., *Crat.* 406c; Athen., *Deipn.* VII 325B; Eusth., *In Il.* p. 87.
- 309 Vgl. Hes., *Theog.* 190.
- 310 Vgl. Hom., *Il.* V 370; XX 105; Chrysipp, *SVF* II 1098.
- 311 Vgl. Zenon, *SVF* I 168; *Etym. Gud.*, p. 603,48; Apollon. Soph., *Lex.*, p. 48,26 BEKKER; Lucr., *De rer. nat.* I 15; Heracl., *All.* 53,7.
- 312 Vgl. Hes., *Theog.* 130. 136; Heracl., *All.* 28,5; 30,4.
- 313 Vgl. Eur., *Troad.* 989; *Schol. Hes. Theog.* 196; Heracl., *All.* 28,5; 30,4.
- 314 Vgl. *Etym. Mag.*, p. 546,15ff.

- 315 Vgl. Chrysipp *apud* Lyd., *Mens.* IV 44; *Schol. Hes. Theog.* 192; *Etym. Mag.*, p. 546,15ff.
- 316 Vgl. *Schol. Hes. Theog.* 192. 196; *Etym. Gud.*, p. 351; *Etym. Mag.*, p. 543,40-43.
- 317 Vgl. Hes., *Theog.* 198; Hom., *Od.* VIII 288; Paus., *Gr. descr.* III 23,1.
- 318 Vgl. *Hymn. Hom.* 5,1; Hom., *Od.* VIII 266.
- 319 Vgl. Eusth., *In Od.* VIII 362, p. 1600,62ff.
- 320 Hom., *Il.* XIV 217.
- 321 Vgl. Hom., *Il.* XIV 214.
- 322 Vgl. Plat., *Symp.* 180c ff.
- 323 Vgl. COOK 1925, 709f; *Schol. Apoll. Rhod. Argon.* [III 541] (die Quelle ist Apollodor).
- 324 Vgl. COOK 1925, 1166.
- 325 Vgl. Athen., *Dipn.* XII 554c; Apollodor, *FGrHist* 244 F 136a; Porphyrios fr. 359F l. 117-21 Smith (*ap. Eus., Praep. ev.* III 11,44); *Hymn. Hom.* 19,47.
- 326 Vgl. Plot., *Enn.* III 5, 2.
- 327 Verschmelzung von Hom., *Od.* XI 22 und 31; vgl. *Etym. Mag.*, p. 379,40.
- 328 Vgl. *Etym. Mag.*, p. 371,11; Plat., *Crat.* 398d.
- 329 Vgl. Hes., *Theog.* 201.
- 330 Vgl. *Etym. Mag.*, p. 678,32; vgl. Propert. II 12.
- 331 Vgl. *Etym. Mag.*, p. 164,28.
- 332 Vgl. Hes., *Theog.* 517. 746; Heracl., *De incredibilibus* 4, p. 74 FESTA.
- 333 Vgl. Hom., *Od.* I 53; Aesch., *Prom.* 351; Hdt., *Hist.* IV 184.
- 334 Mit dieser Etymologie folgt Cornutus dem Stoiker Kleantes, der das Wort ὀλοόφρων mit anfänglicher Aspiration (also ὀλοόφρων), als ob es von ὄλος, „ganz, all“, nicht von ὀλόος, „verderblich, tödlich, unheilstiftend“ käme, interpretiert hatte, vgl. *Schol. Hom. Od.* I 52 (= *SVF* I 549); Eusth., *In Od.* p. 1389, 55.
- 335 Vgl. Hes., *Op.* 383.
- 336 Vgl. Hes., *Theog.* 376. 378.
- 337 Vgl. Hes., *Theog.* 237. 265. 379.
- 338 Vgl. Plat., *Crat.* 408b-d.
- 339 Vgl. *Schol. Theocr.* 1,3; Apollodor, *FGrHist* 244 F 136a.
- 340 Vgl. Kap. 22; Paus., *Gr. descr.* VIII 30,2.
- 341 Vgl. *Schol. Theocr.* 1,3.
- 342 Vgl. *Hymn. Hom.* 7,15; *Theocr., Id.* 1,3; Verg., *Ecl.* IV 58.
- 343 Vgl. Plut., *Quaest. conv.* V 3,1, 675F.
- 344 Vgl. Apollodor, *FGrHist* 244 F 135.
- 345 Vgl. *Hymn. Hom.* 7,5; Paus., *Gr. descr.* VIII 38,8.
- 346 Vgl. *Schol. Theocr.* 1,21; Paus., *Gr. descr.* IX 31,2; Diod., *Bibl.* IV 6; *Schol. Apoll. Rhod. Argon.* I 932; Verg., *Georg.* IV 110.
- 347 Vgl. COOK 1925, 1127; *Tab. Ceb.* 4,2.
- 348 Vgl. Lyd., *Mens.* IV 161.
- 348a In der Übersetzung ist mit „vernichtet“ etwas belassen, was dem überlieferten κερáιζει entspricht, wobei diese Doppelung zu dem vorangehenden „zerstört“ überflüssig und deshalb verdächtig erscheint; κερáιζει wurde deshalb in Cruces gesetzt. [H.-G. Nesselrath]

- 349 Vgl. Philo., *De cherub.* 26; *SVF* II 1077; Heracl., *All.* 41,10; Stob., *Anth.* I 21,8 (= Philolaos, *VS* 44 B 7)
- 350 Vgl. Plat., *Phaedr.* 246e-247c.
- 351 Vgl. Diog. Laert., *Vit. philos.* VII 137. 145. 155; [Plut.], *Plac.* 3,11; Plut., *Numa* 11.
- 352 Vgl. Plat., *Crat.* 404b; Porphyrr. fr. 357aF Smith (*ap. Eus., Praep. ev.* III 11,6).
- 353 Vgl. *Hymn. Hom.* 5,22.
- 354 Vgl. NOCK 1931, 1002; MOST 1989, 2030.
- 355 Vgl. Heracl., *All.* 41.
- 356 Vgl. Aristic., *In Il.* XXII 93; *Etym. Mag.*, p. 809,10.
- 357 Hom., *Od.* XVIII 17.
- 358 Vgl. *Hymn. Hom.* 29,5; Plat., *Crat.* 401d; Paus., *Gr. descr.* V 14,4.
- 359 Vgl. Ov., *Met.* V 385.
- 360 Vgl. Hes., *Theog.* 912; Heracl., *All.* 74,6; *SVF* I 547.
- 362 Vgl. *Schol. Soph. Oed. Col.* 1600.
- 363 Vgl. Hes., *Theog.* 969; Hom., *Od.* V 125, *Hymn. Hom.* 2,491.
- 364 Vgl. *Schol. Hes. Theog.* 271.
- 365 Hes., *Op.* 299f.
- 366 Vgl. Paus., *Gr. descr.* II 35,4; VIII 42; Ov., *Fasti* IV 545; Macrob., *Sat.* I 12,20; III 11,9; Arnob., *Adv. nat.* VII 22.
- 367 Vgl. COOK 1925, 1165 Anm. 2.
- 368 Vgl. Hom., *Il.* V 500; Verg., *Aen.* IV 58.; *Schol. Lucan.* in: E. ROHDE, *RhM* 25 (1870) 549.
- 369 Vgl. Hes., *Theog.* 901; *Op.* 239; Apollod., *Bibl.* I 13; Etymologie bei Plat., *Crat.* 410c.
- 370 Vgl. Eur., *Bacch.* 420; Diod., *Bibl.* IV 4.
- 371 Vgl. Paus., *Gr. descr.* I 31,2.
- 372 Vgl. Prodic., *VS* 84 B 5; Plat., *Crat.* 406c.
- 373 Ähnlich der Historiker Stesimbrotos (5. Jh. v. Chr.), *FGrHist* 107 F 13.
- 374 Vgl. Cleanthes, *SVF* I 546.
- 375 Vgl. Plut., *Quaest. conv.* VII 10,2, 716B.
- 376 Vgl. Plut., *De Is.* 40, 367C (= *SVF* II 1093).
- 377 Vgl. Hes., *Theog.* 940.
- 378 Ähnlich der Historiker Charax (2. Jh. n. Chr.?), *FHG* III, fr. 13 M. (= Anon., *De incredibilibus* 16, p. 95 FESTA).
- 379 Vgl. Alex. Aphrod. *apud* Anon., *De incredibilibus* 17, p. 96 FESTA; Hesych., *Lex.*, s.v. Σοιδήσδεις (σ 1314).
- 380 Vgl. Heracl., *De incredibilibus* 25, p. 82 FESTA; Paus., *Gr. descr.* X 3,10; Diod., *Bibl.* IV 4; Catull., *Carm.* 64,251.
- 381 Vgl. Plut., *Quaest. conviv.* VII 10,2, 716B; Athen., *Deipn.* I 37e.
- 382 Vgl. Alcaeus, fr. 366, 1 L-P.
- 383 Vgl. Eur., *Bacch.* 300.
- 384 Vgl. Diod., *Bibl.* III 65,3; Macr., *Sat.* I 19,2.
- 385 Vgl. Athen., *Deipn.* I 38e.
- 386 Vgl. Heracl., *All.* 35; Strab., *Geogr.* X 3,9.
- 387 Vgl. Athen., *Deipn.* I 38e.
- 388 Ähnlich Euth., *In Dionys. Perieg.* 700, p. 235,13 BERNHARDY.
- 389 Vgl. Varro, *De ling. lat.* VI 68; Diod., *Bibl.* IV 5,2.

- 390 Vgl. Hor., *Carm.* I 18,11; Macr., *Sat.* I 18,9.
- 391 Andere Deutung bei Eusth., *In Dionys. Perieg.* 561, p. 216,33 BERNHARDY.
- 392 Vgl. Plut., *Quaest. conviv.* III 2,1, 648E-F; Athen., *Deipn.* VII 325a; Eusth., *In Il.* 87.
- 393 Vgl. Diod., *Bibl.* IV 5,4.
- 394 Hom., *Od.* I 52; XXI 430.
- 395 Vgl. Hom., *Il.* VI 130-137; *Od.* XI 325; XVIII 406; Heracl., *All.* 35.
- 396 Das ganze Kap. 31 des *Kompandiums* erscheint – nicht ohne bedeutende Textveränderungen (z.B. τόνοϛ, „Spannung“, statt λόγοϛ im ersten Satz; Diskussion in RAMELLI 2003, 392 Anm. 244 *ad loc.*; 393 Anm. 248) – als Fragment 514 des Kleantes in der Sammlung *SVF* (Bd. I).
- 397 Vgl. Serv., *Comm. Verg. Aen.* VI 392.
- 398 Vgl. Fulgent., *Mythogr.* II 2, p. 41 HELM; *Mythogr. Vat.* III 13.
- 399 Vgl. Hom., *Il.* V 392; XVIII 118; *Od.* XI 269.
- 400 Vgl. Porphyrios fr. 359F l. 26-33 Smith (*ap. Eus., Praep. ev.* III 11,25).
- 401 Vgl. Plot., *Enn.* IV 3,27. 29. 32. *Contra Heracl., All.* 33f. (Herakles als weiser Philosoph).
- 402 Vgl. Hom., *Od.* XI 603; Hes., *Theog.* 950.
- 403 Eur., *fr.* 291,1f. KANNICHT (aus der Tragödie *Bellerophon*).
- 404 Vgl. Palaephatus, *De incredilibus* 44, p. 65f. FESTA.
- 405 Es handelt sich um die einzige direkte Erwähnung einer Quelle im ganzen *Kompandium*; vgl. Pers., *Sat.* 5,64.
- 406 Der griechische Text dieses letzten Satzes könnte verdorben sein.
- 407 Heracl., *All.* 6,6. 53,4; Diogenes von Babylon, *SVF* III, II 33; *Schol. Hom. Il.* XVIII 239f.; Strab., *Geogr.* XIV 1,6; Eus., *Praep.* III 11,22. – Zu Artemis vgl. auch Kap. 34 *infra*.
- 408 Vgl. Heracl., *All.* 7,12.
- 409 Vgl. Hom., *Il.* VII 83.
- 410 Vgl. Aesch., *Suppl.* 676; Lyd., *Mens.* III 7.
- 411 Vgl. *Etym. Mag.*, p. 320,9; Jo. Diac., p. 323 FLACH.
- 412 Vgl. *Etym. Mag.*, p. 319,41.
- 413 Vgl. Heracl., *All.* 8,1-6; Plut., *De aud. poet.* 8, 26C; [Plut.], *Vit. Hom.* 202; Hom., *Od.* XIV 410f.; G. ROCCA-SERRA, „Notations médicales dans l' ‚Abregé de Cornutus“, *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 154 (1964) 245-248.
- 414 Hom., *Il.* I 64.
- 415 Vgl. Plat., *Crat.* 406b; Hom., *Il.* VI 428; *Od.* XI 171; Strab., *Geogr.* XIV 1,6; Eusth., *In Od.* p. 1732, 27.
- 416 Vgl. Heracl., *All.* 15,1.
- 417 Vgl. Archil., *fr.* 26 West; Aesch., *Ag.* 1081; Plat., *Crat.* 405e.
- 418 Vgl. Macr., *Sat.* I 17,42.
- 419 Vgl. Plat., *Crat.* 405c; Cleanthes, *SVF* I 540; Chrysipp, *SVF* II 1095; Cic., *Nat. D.* II 27.
- 420 Vgl. Hes., *Theog.* 918.
- 421 Vgl. Aristoph., *Vesp.* 1206; Mart. Cap., *De nupt.* I 13.
- 422 Vgl. Heracl., *All.* 7; 15,1; Macr., *Sat.* I 17,33; Φοῖβοϛ zu φῶϛ, „Licht“.
- 423 Vgl. Apollon. Soph., *Lex.*, p. 19,16.
- 424 Vgl. Macr., *Sat.* I 17,65.

- 425 Vgl. Macr., *Sat.* I 17,32; Eusth., *In Il.* p. 87.
 426 Vgl. Apollod., *Bibl.* I 139; Macr., *Sat.* I 17,33.
 427 Vgl. Macr., *Sat.* I 17,50.
 428 Vgl. Lucan., *Phars.* V 71.
 429 Vgl. Macr., *Sat.* I 17, 31; *Anonymus e cod. Vat. gr. 191*, p. 5,87-90 MAASS.
 430 Vgl. Hom., *Od.* VIII 488; Heracl., *All.* 12,3-9; Athen., *Deipn.* VII 325a; Eusth., *In Il.* p. 138,21.
 431 Vgl. Plat., *Crat.* 405a; *Anecd. Graec.* vol. III p. 112 CRAMER.
 432 Hes., *Theog.* 94f. Zur Bedeutung dieses leicht modifizierten Zitats vgl. MOST 1989, 2039 und RAMELLI 2003, 19.
 433 Vgl. Aristoph., *Av.* 771; Philostr., *Imag.* 14.
 434 Vgl. Macr., *Sat.* I 17,43.
 435 Vgl. Macr., *Sat.* I 17,36 (= *SVF* I 541); *Schol. Aesch. Sept.* 145a-b.
 436 Hom., *Od.* II 388.
 437 Das Wort λέσχαί bedeutet sowohl „Hallen“ als auch „Gespräche“: vgl. Cleanthes, *SVF* I 543; Procl. *apud Schol. Hes. Op.* 491.
 438 Vgl. *Schol. Hom. Il.* XV 165 (Krates von Mallos); V 398 (Aristarch); Macr., *Sat.* I 17,16; Apollon. Soph., *Lex.*, p. 90,16; Jo. Diac., p. 319 FLACH.
 439 Vgl. Heracl., *De incredibilibus* 26, p. 82f. FESTA.
 440 Ἀσκληπιός: *alpha privativum* (Α-) + Stamm -σκλη-, „starr/hart“ (vgl. z.B. das Adjektiv σκληρός). Vgl. auch COOK 1925, 1085-1087.
 441 Vgl. COOK 1925, 1082-1085.
 442 Vgl. Hom., *Il.* IV 219; Pind., *Pyth.* 3,45; *Nem.* 3,55; Heracl., *All.* 15,1.
 443 Vgl. Eur., *I. T.* 21; Ov., *Fasti* III 255; Cic., *Nat. D.* II 68.
 444 COOK 1925, 414.
 445 Paus., *Gr. descr.* VII 18,6.
 446 Vgl. Kap. 32; Eusth., *In Il.* p. 87.
 447 Vgl. Ov., *Met.* VII 94. 194; Sen., *Phaedr.* 420; *Med.* 7.
 448 Vgl. Plut., *De fac.* 24, 937F.
 449 Vgl. Plut., *De Is.* 44, 368E; *De def. or.* 13, 416E; *Schol. Theocr.* 2,12; Eus., *Praep. ev.* III 11,32.
 450 Vgl. Aristoph., *Plut.* 596.
 451 Vgl. Lucan., *Phars.* VI 431ff.; Apoll. Rhod., *Arg.* III 529. 861; IV 829; Verg., *Aen.* IV 609.
 452 Vgl. Athen., *Deipn.* VII 325a-b; Oppian., *Halieut.* II 590; Eusth., *In Il.* p. 87.
 453 Vgl. HAYS 1983, 172 *ad loc.*: „C. here seems to be suggesting an elaborate compound etymology: Eilythua = Ἐπιος + ΛΥσιζόνον + ΚΥΙσκomenon. Presumably, women in birthpangs would garble the words of their prayer, the sense of which would be, ‚Gentle One, release the baby: Ei-ly-thui-a‘“; vgl. Plut., *Quaest. conv.* III 10,3; Macr., *Sat.* VII 16,27; Eusth., *In Il.* XI 271 p. 843,25ff.; Plut. fr. 157,5 Sandb. (*ap. Eus., Praep. ev.* III 1,5); Porphyrios fr. 359F l. 70-76 Smith (*ap. Eus., Praep. ev.* III 11,33).
 454 Vgl. Hom., *Od.* VI 109; *Hymn. Hom.* 27,2.
 455 Vgl. Kap. 5.
 456 Vgl. Heracl., *All.* 23,9-11.
 457 Vgl. Plat., *Crat.* 403a; *Gorg.* 493a-b; *Phaed.* 80d; 81c; Heracl., *All.* 6; 23,11; 41.
 458 Zu dieser Auffassung vgl. *SVF* I 74; III, II 17.

- 459 Vgl. Hom., *Il.* VIII 367; XIII 415; *Od.* XI 277; Apollon. Soph., *Lex.*, p. 137,25.
- 460 Vgl. Verg., *Aen.* VI 295; Sen., *H. F.* 764.
- 461 Vgl. Serv., *Comm. Verg. Aen.* VI 299; Eusth., *In Il.* p. 16,34.
- 462 Vgl. Philoxenos *apud* Orion Gramm., *Etym.*, p. 164,12. 165,15f. STURZ; *Etym. Mag.*, p. 299,15.
- 463 Vgl. Heracl., *All.* 74,4.
- 464 Vgl. Heracl., *All.* 74,2f.; Stob., *Anth.* I 49,50; Tzetzes, *Comm. Lycophr. Alex.* 760.
- 465 Vgl. Plut., *Aquane an ignis sit utilior* 2, 956A; *Schol. Od.* VI 201.
- 466 Vgl. *Schol. Soph. Oed. Col.* 681; *Schol. Lucan. Phars.* III 402, p. 111 USENER; Eusth., *In Il.* p. 87.
- 467 Ähnlich Salustios, *De diis et mundo* 5,1.
- 468 Vgl. die stoische Definition des Aberglaubens (δεισιδαμονία) in *SVF* III 408.

C. Essays

Cornutus und sein philosophisches Umfeld: Der Antiplatonismus der *Epidrome*

George R. Boys-Stones

1. Philosophie und philosophische Texte im 1. Jh. n. Chr.

Das erste nachchristliche Jahrhundert war eine spannende Zeit, um Philosoph zu sein.¹ Die dramatischen Ereignisse im Gefolge des Ersten Mithridatischen Krieg in den 80er Jahren des vorangehenden Jahrhunderts waren immer noch zu spüren, und die Philosophie befand sich in einem Übergangsprozess, der mit der damaligen faktischen Schließung der athenischen Schulen begonnen hatte.² Diese Schulen – die Akademie, der Peripatos, die Stoa und der ‚Garten‘ Epikurs – hatten der Philosophie zweihundert Jahre lang fest verankerte Maßstäbe für Quellenbehandlung und Begriffsbildung geliefert: Jeder, der in hellenistischer Zeit Philosophie betrieb, hatte sich bewusst in ihrem Umkreis bewegt; jeder, der etwas zählte, hatte in ihnen studiert und

¹ Gute Einführungen in diese Epoche sind u. a.: B. INWOOD, „Seneca in his Philosophical Milieu“, *HSCP* 97 (1995) 63-76 (wiederabgedruckt in ders., *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome* [Oxford, 2005], Kap. 1); A. A. LONG, *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life* (Oxford 2002) besonders Kap. 1, und vor allem FREDE 2005, 771-97. Ein wertvolles Nachschlagewerk zum Wirken von Epikureern zu dieser Zeit ist CASTER 1988. Listen der bedeutenderen Stoiker, Kyniker, Platoniker, Peripatetiker und Epikureer, wie auch einschlägige Studien zu ihnen, sind bei R. SORABJI / R. W. SHARPLES (Hgg.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC - 200 AD* (*BICS* supplement 94) (London 2007) zu finden. Skeptische Trends werden in der Literatur übermäßig marginalisiert, doch sollten wir auch mit dem Pyrrhonismus rechnen (den z.B. die Werke des Sextus Empiricus darbieten), und mit dem fortdauernden Einfluss des Gedankenguts der Akademie (s. J. OPSOMER, *In Search of the Truth: Academic Tendencies in Middle Platonism* [Brüssel 1998]). Die Entstehung des Christentums ist natürlich ein weiteres Ereignis, das dieses Jahrhundert speziell interessant macht, dessen Auswirkungen auf die pagane philosophische Landschaft aber zur Zeit des Cornutus noch nicht spürbar ist.

² Das entscheidende Datum ist Sullas Ankunft in Athen 87/6 v. Chr. Vgl. J. GLUCKER, *Antiochus and the late Academy* (Göttingen 1978); ferner P. DONINI, *Le Scuole, l'Anima, l'Impero: La Filosofia Antica da Antioco a Plotino* (Turin 1982) bes. 32-37; C. F. BRITTAN, *Philo of Larissa: The Last of the Academic Sceptics* (Oxford 2001) 58-64; FREDE 2005, 790.

die Führungsrolle und besondere Autorität ihrer Schulhäupter anerkannt.³ Nun, da sie verschwunden waren, war die Philosophie gezwungen, sich als Tätigkeit von ‚Diaspora-Gemeinden‘ gleichsam neu zu erfinden.

Praktisch bedeutete dies mehrere Dinge: erstens, dass bedeutendere kulturelle Zentren anderswo in der griechisch-römischen Welt nun auch bedeutendere Zentren der Philosophie werden konnten; so geschah es in Alexandria und insbesondere in Rom. Doch die zweite und in vielfacher Hinsicht bedeutendere Folge war die Entstehung einer neuen Rolle des *Textes* in der Philosophie, als Mittel nicht nur für den Austausch von Ideen innerhalb von und über anerkannte institutionelle Grenzen hinweg, sondern auch, um eben solche Grenzen neu zu schaffen und aufrechtzuerhalten.⁴ Tatsächlich bedeutete die Zugehörigkeit zu einer „Schule“ nun mehr und mehr, dass man an der Rezeption der klassischen Werke ihrer Vergangenheit partizipierte. Dies ist am deutlichsten beim Platonismus und Aristotelismus, deren Rückkehr zu den Texten von Platon und Aristoteles so ausgeprägt ist, dass sie in der Regel (und mit Recht) als völlig neue Bewegungen behandelt werden, obschon im hellenistischen Athen bereits eine platonische Schule (die Akademie) und eine aristotelische Schule (der Peripatos) existierten. Diese Art der Akzentverlagerung ist aber auch im Stoizismus sichtbar, wo neue Wertschätzung auf die Werke der Gründerväter gelegt wurde, besonders die Zenons und Chrysipps.⁵ (Wenn dies im Fall der

³ Wir wissen, dass wichtige Unterrichtszentren bereits am Ende des 2. Jh.s v. Chr. auch an anderen Orten etabliert waren: Das bekannteste von dem Stoiker Poseidonios in Rhodos; vielleicht von dem Akademiker Zenodoros von Tyros eines in Alexandria (cf. *Index Academicorum* xxiii. 2-3 DORANDI). Doch keines stellte eine wirkliche Herausforderung der Autorität Athens dar.

⁴ Vgl. dazu P. HADOT, „Théologie, exégèse, écriture dans la philosophie grecque“, in: M. TARDIEU (éd.), *Les règles de l'interprétation* (Paris 1987) 75-88; DONINI 1994, 5027-100; SEDLEY 1997, 110-29.

⁵ SEDLEY sagt wohl richtig, dass „no commentary can be shown to have been written on a Stoic text before the sixth century AD“ (SEDLEY 1997, 114; vgl. auch J. SELLARS, *Stoicism* [Chesham 2006], 25-30). Doch, wie FREDE 2005, 785 (mit Hinweisen auf Epiktet, *Diss.* 1.17.16-18 und *Suda* α 3917, „Aristokles von Lampsakos“) feststellt, wir wissen, dass es neue Ausgaben der Klassiker des Stoizismus im späten 1. Jh. v. Chr. gab, und es gibt auch überzeugende Hinweise auf Kommentare, die im 1. Jh. n. Chr. geschrieben wurden. Es ist bezeichnend, dass Persius „etwa 700 Bücher Chrysipps“ besaß (also so etwas wie eine Gesamtausgabe), die er Cornutus hinterließ; ebenso bezeichnend ist es, dass Cornutus sie akzeptierte, obwohl er das Geld verschenkte, das Persius ihm darüberhinaus vermachte (*vita Persii* 36-41 CLAUSEN). Die Tatsache, dass wir *weniger Belege* für Kommentare im Stoizismus und Epikureismus als im Platonismus und Aristotelismus haben, könnte

Epikureer weniger deutlich ist, dann nur deshalb, weil sie die Texte Epikurs ohnehin bereits in hohen Ehren hielten.)

Dass man bestimmte Texte bewusst zu Erkennungszeichen eigener Identität machte, hatte so etwas wie einen „literary turn“ in der Produktion philosophischer Texte zur Folge. Denn diese Texte werden zu Identitätsmerkmalen nur durch ihre Rezeption und ihre Präsenz in den Schriften der Gemeinschaft, deren Identität sie untermauern – so wie neue philosophische Werke ihren Platz in philosophischen Debatten zwischen und innerhalb von Schulen nur durch ihre Ausrichtung an eben diesen Texten finden konnten. Es ist kein Zufall, dass der Kommentar zu dieser Zeit als eigenes philosophisches Genos floriert, denn der Kommentar lässt sich als eine besonders klare Art eines Schreibens in Begriffen auffassen, die die doppelte Aufgabe erfüllen, eine bestimmte Interessengemeinschaft anzusprechen wie auch überhaupt erst zu ihrer Entstehung beizutragen.⁶ Diese Ziele lassen sich aber auch auf subtilere Weise erreichen: Schriften von Platonikern insgesamt – nicht nur die Platon-Kommentierung – sind durchdrungen und geradezu bestimmt von bedeutungsvollen Anspielungen auf Platon. Man würde ein sehr einseitiges Bild der philosophischen Literatur des Platonismus bekommen ohne eine solide Kenntnis des *Corpus Platonicum* und ohne ein Auge dafür, wie ein Autor relevante Stellen der Platon-Dialoge auswählt, in ihren neuen Kontext stellt, zitiert oder auf sie anspielt. Und es ist ebenso wahr (wenn auch weniger zur Kenntnis genommen), dass diese Art des Schreibens ebenso durchdrungen und bestimmt ist von bedeutungsvollen Anspielungen auf die Sprache und Traditionen der Schulen, mit denen sich ein Autor auseinandersetzt.⁷ Sich an einer bestimmten Schule auszurichten bedeutet eben auch, sich *gegen* die anderen auszurichten.

Daher ist ein Grund, weshalb wir in dieser Zeit eine enge Verflechtung philosophischer und literarischer Interessen beobachten können, nicht nur, dass Philosophen für ihre Arbeit von kulturellen

einfach auf die weitaus umfangreicheren Corpora kanonischer Texte, die mit ersten verbunden sind, zurückzuführen sein und auf den Umstand, dass sie die Themen des philosophischen Curriculums, wie es in der späthellenistischen und römischen Epoche verstanden wurde, systematischer behandeln.

⁶ Vgl. wiederum DONINI 1994; SEDLEY 1997.

⁷ Vgl. Porphyrios zu Plotins stillschweigender Assimilierung stoischer und peripatetischer Lehren (*vita Plotini* 14,4-7); dabei war Plotin kein Freund der Stoiker (s. jetzt G. KARAMANOLIS, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry* [Oxford 2006], Kap. 6). Für eine Fallstudie über ‚wettkampf-artige‘ Anspielungen näher an Cornutus’ Zeit vgl. BOYS-STONES 2005, 201-234.

Zentren, die sich bereits durch literarische Aktivität auszeichneten und mit Systemen kulturellen Mäzenatentums ausgestattet waren, natürlich sehr angezogen wurden.⁸ Ein weiterer liegt darin, dass Philosophen von den Dichtern sehr viel über den Umgang mit Texten lernen konnten.⁹ Das würde jedenfalls erklären, warum wir zu dieser Zeit so viele prominente Philosophen finden, die auch selber Dichter oder Literaturkritiker oder mit der sogenannten „Zweiten Sophistik“ verbunden sind.¹⁰ So ist zum Beispiel der am besten bezeugte Vertreter der Wiedergeburt platonischer Tradition Plutarch, der in der Antike wie heute ebenso bekannt ist für seine historischen und literaturkritischen Schriften wie für seine Philosophie.¹¹ Das lebhaftere Interesse des nachhellenistischen Epikureismus an Dichtung ist umso auffallender, als Epikur selbst sehr wenig von Dichtung gehalten zu haben scheint.¹²

⁸ Dies ist nirgendwo zutreffender als in Rom, wo die Übersetzung griechischer Philosophie und spezifischer philosophischer Texte ins Lateinische dieser Beziehung eine weitere Dimension hinzufügt; zumal im *neronischen* Rom, dank Neros Programm der Kulturförderung (s. z. B. M. MORFORD, „Nero’s Patronage and Participation in Literature and the Arts“, *ANRW* II 32,3 [1985] 2003-2031).

⁹ Umgekehrt zeigen auch Dichter den Einfluss zeitgenössischer Philosophie; vgl. (für Dichter im Kontakt mit Cornutus) MOST 1989, 2050-2059.

¹⁰ Philostrat, der uns den Begriff „Zweite Sophistik“ (*Leben der Sophisten* I 481,17) liefert, sagt bei dessen Erörterung, er werde „Philosophen, die im Ruf standen, sich als Sophisten zu betätigen, wie auch die im eigentlichen Sinne so genannten Sophisten“ (479,1f.) behandeln. Erstere umfassen den Neu-Akademiker Favorinus und den Stoiker Dion von Prusa („Chrysostomos“); man könnte der Liste den Platoniker Maximus von Tyros (2. Jh. n. Chr.), und die Stoiker Euphrates von Tyros und seinen Schüler Timokrates hinzufügen. Zu den beiden letzteren s. vor allem M. FREDE, „Euphrates of Tyre“, in: R. K. SORABJI (Hg.), *Aristotle and After* (*BICS* supplement 68) (London 1997) 1-11 (man beachte FREDES Betonung ihrer Selbstbezeichnung als „Philosophen“).

¹¹ Zusätzlich zu den erhaltenen Werken haben wir (nur als Beispiel) Fragmente von Werken über Homer (fr. 122-7 SANDBACH), Arat (13-20 SANDBACH) und Nikander (113-15 SANDBACH); ferner Titel von *Lebensbeschreibungen* Hesiods (*Lamprias-Katalog* 35) und Pindars (*Lamprias-Katalog* 36; fr. 9 SANDBACH), sowie eine weitere dem Arat gewidmete Studie (*Lamprias-Katalog* 39). Im 2. Jh. gehören Maximus von Tyros und Apuleius zu den Platonikern mit literarischen Interessen. (Man könnte den Autor der *Chaldäischen Orakel* hinzufügen.)

¹² Vgl. fr. 229 USENER: ἄπασαν ὁμοῦ ποιητικὴν ὥσπερ ὀλέθριον μῦθων δέλαρ ἀφοσιούμενος. Aber in den späteren Jahrzehnten des 1. Jh.s v. Chr. finden wir den sowohl als Philosophen wie als Dichter wohlbekanntem Philodem im Zentrum eines literarischen Zirkels, zu dem Vergil, Quintilius Varus, Plotius, und Varius gehörten (*PHerc Paris* 2 fr. 279a). Varius’ Gedichte enthielten ihrerseits ein philosophisches Werk *Über den Tod* (Macrobius, *sat.* VI 1,39f.; VI 2,19f.). Weitere epikureische Dichter dieser Zeit sind Lukrez, Egnatius (der wie dieser eine Abhandlung der epikureischen Physik in Versen mit dem Titel *De rerum natura*

Wenn von römischen Stoikern der neronischen Zeit die Rede ist, denkt man natürlich an die von Seneca verfassten Tragödien. Falls jemals irgendeine Gefahr bestand, dass Cornutus' wohlbekannte Verbindung mit den führenden Dichtern seiner Zeit¹³ und seine hohe Reputation als Literaturkritiker¹⁴ als ‚Verwässerung‘ seiner Hingabe an die Philosophie interpretiert werden könnten, sollte dieses Beispiel mehr als ausreichend sein, um zu zeigen, dass genau das Gegenteil wahr ist.

2. Stoa und Platonismus

Die Vorstellung, dass vor allem die Stoiker als Gruppe sowohl einen entwickelten Sinn für Literatur als auch die philosophische Motivation besaßen, um sich mit dem Mittel der Anspielung mit den kanonischen Texten ihrer eigenen wie auch anderer geistiger Bewegungen auseinanderzusetzen, ist besonders wichtig, da sie helfen könnte, einen merkwürdigen Zug der aus dieser Zeit erhaltenen stoischen Literatur zu erklären: Sie erscheint oft seltsam *unberührt* von Auseinandersetzungen mit gegnerischen Denkrichtungen. Insbesondere haben wir auffällig wenig Belege – nicht nur aus dem 1. Jh., sondern aus dem nach-hellenistischen Stoizismus überhaupt – für eine direkte Reaktion auf die neue Bedrohung durch die Wiedergeburt des Platonismus. Dieser Punkt muss besonders betont werden. Was immer die Wurzeln des nach-hellenistischen Platonismus waren, er steht auf die eine oder andere Weise den Stoikern unweigerlich feindlich gegenüber. In der Tat konstruiert er gerade aus dieser Feindschaft zu einem wesentlichen Teil seine eigene Identität. Nach Ansicht der Platoniker gerieten die Stoiker dadurch, dass sie Platons Metaphysik ablehnten (und glaubten, die Welt lasse sich allein durch natürliche Ursachen erklären) in alle Arten von Absurdität und Inkohärenz, die nur dadurch vermieden werden konnten, dass man wieder die Vorstellung eines transzendenten

schrrieb: Macrobius, *Sat.* VI 5,2. 12), und Herakleitos von Rhodiapolis (*Tituli Asiae Minoris* ii. 910). Horaz hat wenigstens eine gewisse Beziehung zu dieser Bewegung (*Epist.* I 4,16). Für Weiteres über die Römer in dieser Liste und andere, die ihr hinzugefügt werden könnten, s. CASTER 1988.

¹³ Nämlich mit Lucan and Persius (*Vita Persii* p. 12-15 CLAUSEN; Persius, *Satire* 5) sowie Silius Italicus (*Charisius* I p. 125,16-18 KEIL).

¹⁴ Vgl. MOST 1989, 2015 mit Hinweisen auf Aulus Gellius, *Noctes Atticae* II 6,1; IX 10,5; Macrobius, *Sat.* V 19,3; Cassius Dio LXII 29,2. Cornutus' Vergil-Kommentare wurden noch von Servius und Charisius zitiert.

Gottes und die platonischen „Ideen“ einführte.¹⁵ Ohne diese, so argumentierten die Platoniker, sei weder eine vertretbare Physik noch eine vertretbare Theorie des Wissens möglich, und sie vertraten dies konsequent und offen von den obskuren Anfängen ihrer Bewegung bis zu ihrer faktischen Dominanz im 3. Jh. und darüber hinaus. Doch an kaum einem Punkt scheinen die Stoiker sich zu verteidigen oder den aufblühenden Platonismus zu attackieren.

Der Grund dafür sei, so wird bisweilen vorgeschlagen, dass die Stoiker bereits im 1. Jh. ihren ‚Schwung‘ verloren hatten oder nur noch ein ausgehöhltes Relikt der hellenistischen Epoche dargestellt hätten, das weit mehr an praktischer Ethik als an den großen theoretischen Fragen interessiert gewesen sei.¹⁶ Doch die zur Unterstützung dieser Ansicht angeführten Belege gehen offensichtlich an der eigentlichen Frage vorbei. Denn wenn es Stoiker gab, die an „praktischer Ethik“ interessiert waren, und Stoiker, deren Philosophie in der Orthodoxie der Vergangenheit wurzelte, dann gab es auch Stoiker, die am theoretischen Studium von Logik und Kosmologie interessiert waren,¹⁷ und Stoiker, deren Werk als ganz an vorderster Front der philosophischen Debatte stehend betrachtet wurde.

Der am weitesten vorn stehende unter ihnen ist zufälligerweise Cornutus, dessen Einbeziehung in Diogenes Laertius’ Geschichte der Stoa ihm, so könnte man argumentieren, ein besseres Recht auf den Anspruch gibt, ein maßgeblicher Vertreter des Stoizismus seiner Epoche zu sein, als etwa Epiktet oder Seneca (auch wenn diese bei

¹⁵ Namhafte Beispiele eines offenen Anti-Stoizismus, in denen es um mehr als nur Einzelheiten der Lehre geht, finden sich in erhaltenen Werken Plutarchs (*Über die Widersprüche der Stoiker*; *Über die allgemeinen Begriffe gegen die Stoiker*; *Die Behauptungen der Stoiker sind ungereimter als die der Dichter*) und Galens (*passim* vor allem in *Über die Lehren des Hippokrates und Platon*), ferner in Fragmenten des Tauros (17T GIOË) and Numenius (bes. 24 DES PLACES). Vgl. G. BOYS-STONES, „Thyrsus-Bearer of the Academy or Enthusiast for Plato? Plutarch’s de Stoicorum repugnantiis“, in: J. MOSSMAN (ed.), *Plutarch and his Intellectual World* (London 1997) 41-58; BOYS-STONES 2001, Kap. 7.

¹⁶ So etwa jüngst G. MAURACH, *Geschichte der römischen Philosophie: Eine Einführung* (Darmstadt 1989); M. TRAPP, *Philosophy in the Roman Empire: Ethics, Politics and Society* (Aldershot 2007), bes. 96f. Zum folgenden vgl. FREDE 2005, 779-81.

¹⁷ Ein wichtiges kosmologisches Werk aus dieser Zeit ist sogar erhalten, wird jedoch in den maßgeblichen Darstellungen der Geschichte des römischen Stoizismus kaum besprochen: Kleomedes, *Theorie von der Kreisbewegung der Himmelskörper*. Zur Logik s. J. BARNES, *Logic and the Imperial Stoa* (Leiden 1997).

modernen Kommentatoren beliebter sind).¹⁸ Denn wir wissen, dass Cornutus neue und profilierte Positionen zu alten Fragen bezog (wie etwa zur Natur der Zeit oder zum Verhältnis von Körper und Seele),¹⁹ und sich auch mit Problemen beschäftigte, die einigermaßen neu waren, wie die Debatte über die Interpretation von Aristoteles' kürzlich (wieder)entdeckter *Kategorien*-Schrift.²⁰

Einer der Bereiche, in denen Cornutus eigene Ansichten vertrat, scheint gerade in der Erörterung der platonischen Ideen gelegen zu haben, die für ihn tatsächlich ‚Universalien‘ waren, d.h. nur eine Existenz im Bereich der Vorstellungen, nicht aber eine substantielle Realität als vorausgehende Ursachen hatten (Syrianos *In Metaph.* p. 106,5-9 Kroll). Im Großen und Ganzen liegt dies natürlich völlig auf einer Linie mit dem Standpunkt, den die Stoa seit ihrer Gründung gegen Platon eingenommen hatte; doch wird Cornutus' Position von Syrianos als eine markante Variante und als von früheren stoischen Positionen jedenfalls abweichend zitiert.²¹

Ferner kennen wir von Cornutus ein Buch *Über Eigenschaften* (Περὶ ἐκτῶν), das ein weiteres Zeugnis seines lebhaften Interesses an gerade der Art von metaphysischen Fragen darstellt, die durch die

¹⁸ Der erhaltene Text von Buch VII in Diogenes Laertius' *Leben der Philosophen* endet mit Chrysipp, aber ein Index zum ganzen Buch in *cod. Par.* 1759 liefert folgende Liste: „Zenon, Kleanthes, Chrysipp, Zenon von Tarsos, Diogenes, Apollodoros, Boëthos, Mnesarchides, Mnesagoras, Nestor, Basileides, Dardanos, Antipater, Herakleides, Sosigenes, Panaitios, Cato, Poseidonios, Athenodoros, ein weiterer Athenodoros, Antipater, Arius, Cornutus.“ (Text z. B. bei H. USENER, *Epicurea* [Leipzig, 1887], p. xi, n. 2.)

¹⁹ Zur Zeit: Simplikios, *Kommentar zu den Kategorien* VIII p. 351,19-23 KALBFLEISCH. Zu Seele und Körper: Iamblichus bei Stobaios, *Ekloge* I 49,43 (p. 383,22-384,2 WACHSMUTH); vgl. demgegenüber die Ansichten von z. B. Kleanthes und Chrysipp: *SVF* I 522; II 809-22.

²⁰ Was immer das Schicksal von Aristoteles' anderen Werken war, die *Kategorien* waren wahrscheinlich eine Wiederentdeckung des späten 1. Jh.s v. Chr.; vgl. SEDLEY 1997, 112 n. 7. Zu Cornutus' Standpunkt, es handle sich im Wesentlichen um ein Werk linguistischer Klassifikation, und nicht einmal ein besonders gutes, s. P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen: von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias* Bd. 2 (Berlin / New York, 1984) 592-601, mit Porphyrios *In Categ.* IV 1 p. 58,30-59,14. 86,20-4 BUSSE; Simplikios *In Categ.* VIII p. 18,26-193; 62.24-30 KALBFLEISCH.

²¹ Vgl. Syrianos, *In Metaph.* p. 105,19-106,13 KROLL, der Cornutus' Standpunkt von den von Kleanthes und von „Chrysipp, Archedemos und der Mehrheit der Stoiker“ vertretenen unterscheidet.

platonischen Ideen aufgeworfen werden.²² Und wenn er solche Fragen eigenständig auf dieser Art von Niveau neu durchdachte, so scheint die Annahme plausibel, dass er wohl nicht nur einen alten Einwand gegen einen noch älteren Philosophen wieder aufgriff, sondern dass ihm das zeitgenössische Wiederaufleben der platonischen Theorie bewusst war, und er vielleicht sogar dadurch veranlasst wurde, über ein solches Thema zu schreiben.

Wenn daher die Stoiker des 1. Jh.s die Attacken der Platoniker gegen sie nicht zu beachten schienen, so bezweifle ich, dass der Grund darin lag, dass sie durch die Schließung ihrer Schule ein Jahrhundert zuvor versteinert waren und allgemein die Anpassung an die neue philosophische Umgebung, in der sie sich befanden, verweigerten. Es scheint mir wahrscheinlicher, dass genau das Gegenteil der Fall war. Das scheinbare Schweigen über den Platonismus in unseren Texten ist Teil einer hochgradig erfolgreichen Anpassungsstrategie der Stoiker: Sie ‚ignorierten‘ die Platoniker an der Oberfläche ihrer Texte, während sie darunter ernsthafte Argumente gegen sie vorbrachten. Das hätte für sie in der Tat vollkommen guten Sinn als polemisches Manöver ergeben. Wir haben sehr viel offene Polemik von Platonikern gegen die Stoiker, da ein Teil ihrer Argumentation ist, dass die Neuerungen des Stoizismus gegenüber Platon sie in Schwierigkeiten geführt hätten, die sich als Rechtfertigung von Platons ursprünglichem Standpunkt auffassen ließen: Die Fehler des Stoizismus zeigten, weshalb man zurück zu Platon gehen müsse. Doch die Stoiker können ihrerseits den Standpunkt einnehmen, dass die Auseinandersetzung mit Platon – und *a fortiori* gegen den Platonismus, der ja behauptet, nichts Neues zu sagen – schon vor langer Zeit von ihren Gründern gewonnen worden sei; hätte man den Platonismus als lebende intellektuelle Kraft anerkannt, so hätte man eingeräumt, dass die Auseinandersetzung mit Platon doch noch nicht endgültig entschieden war.²³ Für die Stoiker war daher die bessere Antwort gegen die Platoniker, anti-platonische Themen unter der Oberfläche des Textes

²² Dazu D. N. SEDLEY, „Stoic Metaphysics at Rome“, in: R. SALLES (Hg.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji* (Oxford, 2005) [117-42] 117-21.

²³ Man könnte damit die Art und Weise vergleichen, in der Cicero auf die Ansichten des Ariston, Pyrrhon, und Herillos als längst aufgegeben – und *demzufolge* keiner ernsthaften Betrachtung wert – hinweist (*Tusc.* V 85; *Fin.* II 35. 43; V 23; *Off.* I 6; *Luc.* 129f.; vgl. *De or.* III 62). (Und doch nimmt er die Mühe auf sich, sie zu erwähnen, und setzt sich manchmal eingehender mit ihnen auseinander: vgl. *Tusc.* II 15. 43; III 11; IV 43. 49. 60.)

wieder aufzunehmen und anzupassen, dagegen aber ‚offiziell‘ den Standpunkt zu vertreten, dass Platon nur noch ein Gegenstand historischen Interesses sei. Dies alles, so scheint mir, liefert den unmittelbaren Rahmen für eine Lektüre von Cornutus’ *Epidrome*.

3. Cornutus’ *Epidrome* und Platons *Timaios*

Die *Epidrome* ist nicht eben dafür bekannt, überhaupt ein Werk mit viel Sinn für eine überlegte innere Struktur zu sein, und noch weniger dafür, sich strukturiert mit anderen Denkschulen auseinanderzusetzen. Gleichzeitig aber handelt es sich um ein Werk, das unweigerlich bis zu einem gewissen Grad im Schatten Platons steht. Insofern Etymologie für die *Epidrome* wichtig ist, ist der *Kratylos* ein unausweichlicher Bezugspunkt.²⁴ Doch gibt es mindestens eine Stelle der *Epidrome*, die einen noch engeren und spezifischeren Dialog mit Texten und Theorien Platons zu entwickeln scheint. Bezeichnenderweise erscheint diese Stelle genau in der Mitte der *Epidrome* (20,14 Z. 763-74).²⁵

Es wird auch überliefert, dass Athene in der Schlacht gegen die Giganten Heldentaten geleistet und sie entsprechend einer solchen Begründung den Beinamen ‚Gigantentöterin‘ erhalten habe. Es ist nämlich eine vernünftige Annahme, dass die ersten Menschen, die aus der Erde entstanden, gewalttätig und jähzornig gegeneinander waren, weil sich der ihnen eingeborene Funke der Gemeinschaftlichkeit noch nicht herauskristallisieren und entfacht sein konnte. Die Götter aber stachelten sie sozusagen an und erinnerten sie an die gedanklichen Vorstellungen (*énnoiai*), und so erlangten sie die Oberhand. Vor allem die Geschicklichkeit der Vernunft besiegte und unterwarf sie, so dass es schien, dass diese sie vertrieben und vernichtet hätte – †so viele wie sie waren†. Sie wurden also selbst durch eine Veränderung anders, so wie auch ihre Nachkommenschaft, die sich unter der Obhut der Athene *Poliás* (‚Stadtbeschützerin‘) zu Städten vereinigte.

²⁴ Vgl. z. B. A. A. LONG, „Stoic Linguistics, Plato’s *Cratylus* and Augustine’s *De dialectica*“, in: D. FREDE / B. INWOOD, *Language and learning: Philosophy of Language in the Hellenistic Age* (Proceedings of the Ninth Symposium Hellenisticum) (Cambridge 2005) [36-55] 38-40.

²⁵ Platon muss auch hinter den ‚modernen‘ Anhängern der Ansicht stehen, der Kopf sei der Sitz der menschlichen Intelligenz (vgl. 20,2 Z. 673-75) – obwohl daraus nichts weiter gemacht wird.

Platons Präsenz im Hintergrund dieser Textstelle beginnt mit dem Mythos selbst, so wie ihn Cornutus darstellt. Athene als Lehrerin der Politik für Menschen der Urzeit scheint aus dem *Timaios* / *Kritias* zu stammen;²⁶ und die „Giganten“ als Gegner des göttlichen Wissens müssen aus dem *Sophistes* (vgl. 246ab) kommen.²⁷ Es scheint aber auch, als würde Platon die Begriffe der Auslegung liefern. In vieler Hinsicht ist das auffallendste – und auffallend „platonische“ – Element der Textstelle der Hinweis, dass Menschen wichtige Wahrheiten lernen, indem sie daran „erinnert“ (ὑπομνήσκοντες) werden. Dieses Vokabular ist der Fachsprache des Stoizismus ziemlich fremd, aber zentral und unverkennbar für die platonische Epistemologie, dergemäß alles menschliche Lernen gerade „Erinnerung“, nämlich der Ideen, ist.²⁸

Cornutus deutet die reguläre stoische Epistemologie, auf die dies alles hinweist, klar genug an: Wenn wir Tugend entwickeln, werden wir zwar, genau genommen, nicht an Wahrheiten „erinnert“, die wir schon vorher kannten, aber wir legen Schichten von verdorbenen Überwucherungen ab, um von neuem auf den „natürlichen Vorstellungen“ (*physikai* / *koinai ennoiai*) aufzubauen, die darunter liegen.²⁹ (Möglicherweise war das Wort „Funken“ in diesem Kontext für

²⁶ S. *Kritias* 109cd (Übers. NESSELRATH): „Hephaistos und Athena aber als Träger einer gemeinsamen Natur – einerseits war diese eine geschwisterliche vom gleichen Vater her, und zum anderen strebten sie aufgrund ihrer Liebe zur Weisheit und zu den Künsten in die gleiche Richtung – hatten unter solchen Voraussetzungen beide zusammen einen einzigen Anteil erhalten, nämlich dieses Land, da es in seiner Anlage ihrer Ausrichtung entsprach und geeignet war zur Hervorbringung von Tapferkeit und Klugheit; sie brachten in ihm tüchtige, dem Lande selbst entsprossene Menschen hervor und legten ihnen die Einrichtung der staatlichen Ordnung in den Sinn“. Vgl. *Timaios* 23de. Vielleicht sollten wir auch annehmen, dass Cornutus in gewisser Weise den Prometheus-Mythos aus *Protagoras* 320c ff. korrigiert.

²⁷ Es mag von Bedeutung sein, hier anzumerken, dass die Stoiker diesen Text bereits lange im Auge zu haben und entsprechend seinen Begrifflichkeiten sich selbst als zivilisiertere (aber nicht weniger materialistische) Nachfahren der Giganten darzustellen schienen. S. z. B. J. BRUNSCHWIG, „La Théorie Stoïcienne du Genre Suprême et l’Ontologie Platonicienne“ in: J. BARNES / M. MIGNUCCI (Hgg.), *Matter and Metaphysics* (Fourth Symposium Hellenisticum) (Neapel 1988) [19-127] 65-71.

²⁸ Das Wort „anstacheln“ in Cornutus’ Text (νύττοντες) ist kein Wort, das Platon im Zusammenhang mit der Theorie der Erinnerung gebraucht, aber interessanterweise ist es eines, das spätere *Platoniker* verwenden: Vgl. z. B. Olympiodoros, *In Phaed.* 11,6 WESTERINK; Damaskios, *In Phaed.* II 26,2 WESTERINK; Philoponos, *De opificio mundi* p. 295,18 REICHARDT.

²⁹ Vgl. Cicero, *Rep.* I 41: < . . . > *quaedam quasi semina, neque reliquarum virtutum nec ipsius rei publicae reperiatur ulla institutio*. Für die spezifische Vor-

spätere Stoiker ebenso ein Fachbegriff).³⁰ Doch die Art und Weise, in der Cornutus davor zurückscheut, dies selbst darzulegen, ist in der *Epidrome* ohne Parallele – und umso beunruhigender aufgrund der platonisierenden Sprache, in die er an dem Punkt, wo er abbricht, ‚eingetaucht‘ ist. Was in der Tat deutlich wird, ist, dass der Mythos von Athene und den Giganten nur *halb*-gedeutet wird: Er wird de facto in einen anderen Mythos verwandelt, nämlich einen platonisierenden Mythos von „Göttern“, die „sich durchsetzen“ gegen Menschen, indem sie sie an etwas „erinnern“.³¹

Der Mythos ...	halb-übersetzt (in platonische Ausdrücke) ...	bedeutet in Wirklichkeit:
Athene	Die Götter	Die Natur
bekämpft	stacheln an / „erinnern“	erzeugt Vorstellungen
die Giganten,	die ersten Menschen	in allen Menschen,
die getötet werden.	und machen sie friedfertig und umgänglich.	die sich zur Tugend verpflichten.

Was ist der Sinn dieser Operation? Da der ursprüngliche Mythos uns an Platon erinnerte, und da die charakteristischen Termini der halb-beendeten Übung – was dem ursprünglichen Mythos, aber auch der eigentlich stoischen Erklärung fehlt, zu der sie unterwegs ist – unzweideutig Begriffe der platonischen Epistemologie sind (aus der Theorie der Erinnerung), muss es in der intendierten Botschaft um Platon gehen: Platons Epistemologie ist offensichtlich *selbst kaum besser als Mythologie*. Menschlichen Glauben dadurch zu erklären, dass man über unsere „Erinnerungen“ an ein überirdisches Reich redet, ist, so argumentiert Cornutus, kaum besser, als von Athene im

stellung, von einem Zustand der Verderbtheit zu diesen „Samen“ zurückzugehen, s. BOYS-STONES 2007, 86-8.

³⁰ Vgl. Cicero, *Tusc.* III 2 (*igniculi*); *Fin.* V 43 (*scintillae*). (Das Bild wäre natürlich eine Variante der „Samen“ in *Rep.* I 41: s. die vorherige Anm.) Doch der Beleg ist unsicher: Die verwendete Terminologie kann ihren Weg eher von Antiochos als von den Stoikern zu Cicero gefunden haben, und sie könnte für Cornutus sogar weitere ‚Untertöne‘ des Platonismus enthalten haben. Vgl. BOYS-STONES 2005, 234 n. 33.

³¹ Genau genommen ist es so, *als ob* sie sie anstacheln und erinnern: ὄσπερεί. Cornutus räumt also selbst ein, dass das Werk der Exegese mit dem Vokabular der ‚Erinnerung‘ nicht vollständig ist.

Kampf mit den Giganten zu erzählen, denn für die Stoiker besteht die Wahrheit darin, dass wir unsere Vorstellungen aus der empirischen Vertrautheit mit der physikalischen Welt beziehen.

Dies alles ist sehr bezeichnend, denn es zeigt, wie Cornutus – an einem buchstäblich zentralen Punkt in seinem Werk – den Platonismus genau dort angreift, wo man, wie ich zuvor bemerkte, auch erwarten *sollte*, dass die Stoiker gegen die Platoniker Front machen. Wie ich sagte, besteht der grundlegende Schritt der Platoniker darin, die Stoiker für ihre Unfähigkeit zu kritisieren, in den Theorien der Natur und Epistemologie die Notwendigkeit transzendenter Ideen anzuerkennen. Daher muss Cornutus zeigen, dass gerade die Ideenlehre und die Theorie eines Reiches der Transzendenz überflüssig ist, und dass eine Erklärung von Natur und Erkenntnis ohne sie erreicht werden kann. Man könnte hinzufügen, dass die Insinuation, der Platonismus stehe auf einer Ebene mit dichterischer Erfindung und müsse daher ebenso „entmythologisiert“ werden, sehr hübsch einen berühmten Kritikpunkt des Aristoteles an Platon wieder aufgreift, wonach die Ideenlehre nur Metapher und von keinem wirklichen Nutzen sei (*Metaph.* 991a20-2).

Wenn diese Überlegungen richtig sind, geht ihre Bedeutung weit über die Interpretation der unmittelbar vorliegenden Textpassage hinaus: Es wäre sehr merkwürdig, wenn Cornutus einen so wichtigen und auffälligen Punkt seiner Auseinandersetzung mit Platon (und damit natürlich mit dem Platonismus) mitten in seinem Werk begraben hätte, ohne dabei im Sinn zu haben, in gewissem Maße die Stoßrichtung seines Werkes als eines Ganzen zu erhellen. Es könnte sich daher lohnen, an dessen Anfang zurückzugehen und zu prüfen, ob sich dort etwas von Platon finden lässt.

Tatsächlich ist dies gar keine so schwierige Aufgabe. Bereits die Materie der *Epidrome* an sich richtet – wenn man sich vorstellt, sie als Platoniker oder mit Platonismus im Sinn zu lesen – eine kühne Herausforderung an den wichtigsten Einzeltext der platonischen Renaissance: den *Timaios*. Wie der *Timaios* beschäftigt sich auch Cornutus' Werk, jedenfalls zum großen Teil, mit dem Aufbau des Kosmos und dem Verhältnis zwischen Kosmos und göttlichem Prinzip. Man betrachte den Anfang der *Epidrome*:

Der Himmel, o Kind (Ὁ οὐρανός, ὃ παιδίον), umfasst ringsum die Erde und das Meer und die Dinge auf der Erde und die Dinge im Meer, alle, und deswegen bekam er diese Bezeichnung ...

Es ist auffällig, dass Cornutus dieses Werk, das man im allgemeinen für eine Abhandlung über Ursprung und Bedeutung göttlicher Namen

hält, mit der scheinbaren Ankündigung beginnt, es handle sich um ein Werk über Kosmologie. Darüber hinaus jedoch bildet die Art und Weise dieser Ankündigung ein interessantes Echo des Anfangssatzes des kosmologischen Teils von Platons *Timaios* (28ab):³²

Der ganze Himmel nun (Ὁ δὴ πᾶς οὐρανός) – oder Kosmos, oder was für eine andere Benennung er am meisten akzeptieren dürfte, so sei er mit dieser von uns genannt – von ihm muss nun zuerst untersucht werden ...

(Man bemerke übrigens gleichzeitig, dass Platon seinerseits hier ein Interesse an Bedeutung und Ursprung von Namen zum Ausdruck bringt und dies ein zwar nur sekundäres, aber doch beharrliches Thema in einem Werk darstellt, das man im allgemeinen für in erster Linie kosmologisch hält.)

Von hier ausgehend kann man eine ganze Reihe kleinerer Entdeckungen finden, die zwar für sich genommen kaum einen Beweis ergeben, dass Cornutus sich spielerisch mit dem *Timaios* auseinandersetzt, die aber zweifellos jedem auffallen mussten, für den der *Timaios* ein vertrauter und philosophisch ‚aufgeladener‘ Text war. Was den unmittelbaren Inhalt angeht, so bewegt sich Platon vom *Uranos* zum *Kosmos*, was dann Cornutus ebenfalls tut (1,1 Z. 8) – nebenbei bemerkt greift Cornutus’ Erklärung des Wortes (*Kosmos*) ein wiederholtes Motiv aus Platon auf, dass der Kosmos *das schönste* von allem, was existiert, sei.³³ Beide kommentieren dann weiter den feurigen Aspekt des Kosmos (31b4 / 1,2 Z. 14: ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ πυρώδης); beide erörtern die Rolle der Luft als vermittelnde Instanz zwischen der Erde und dem Feuer in den Himmeln (32b / 3,1 Z. 39-41); beide erörtern die Weltseele als „herrschenden“ Bestandteil des Kosmos (30b / 2,1 Z. 26); beide erwähnen, dass Zeus bzw. die Weltseele alles innerhalb des Kosmos sehen und hören kann (33c / 11 Z. 195). Damit sind bei weitem nicht alle Ähnlichkeiten, die man finden könnte,

³² Man könnte einwenden, dass die Darstellung der Kosmologie im *Timaios* eigentlich schon in 27d5 mit der Unterteilung in die Bereiche von Sein und Werden beginnt. Aber es gehört zu Cornutus’ Physik – und meiner Meinung nach zu seiner Antwort auf die Platoniker – dass der physikalische Kosmos eben *alles umfasst, was es gibt*, und dass es keinen Bereich des ‚Seins‘ darüber gibt.

³³ *Epidrome* 1,1 Z. 8f.: ἀπὸ τοῦ κάλλιστα διακεκοσμηθῆσθαι. Die gleiche Etymologie steht implizit auch in *Timaios* 40a in dem Satz κόσμον ἀληθινόν (denn was ihn *wahrhaft* zu einem ‚Kosmos‘ macht, ist seine Schönheit). Zum Kosmos als dem schönsten der geschaffenen Dinge (κάλλιστος τῶν γεγονότων in 29a), s. auch 30a, b, d, 40a, 42e, 92c. Die Elemente, aus denen der Kosmos besteht, sind ebenfalls „die schönsten“ (κάλλιστα): 31c, 53b, 53d - 54a.

ausgeschöpft, aber ich lasse es mit diesen bewenden, da sie die Hauptpunkte der Übereinstimmung abdecken, die *in der gleichen Reihenfolge* in beiden Texten auftreten.³⁴

In 17,1 Z. 482 unterbricht Cornutus seine Deutung der Götter abrupt, um mit einer ziemlich andersartigen Reihe von Beobachtungen zu beginnen, und hier fangen die Dinge an wirklich interessant zu werden. Er beginnt mit Überlegungen zu (1) den theologischen Überlieferungen der alten Völker, womit er, wie es scheint, auf das Material hinweist, das die vergleichende Mythologie, die im Zentrum eines Großteils seiner Deutung steht, untermauert:³⁵

Als Beweis dafür, dass viele und vielfältige mythische Erzählungen über die Götter bei den alten Griechen entstanden sind, wie andere bei den Magiern, andere bei den Phrygern und ja auch bei Ägyptern, Kelten, Libyern und den anderen Völkern ...

Von da ausgehend fährt Cornutus fort, (2) Hesiods Genealogien recht eingehend zu kommentieren (17,4 Z. 518); danach lässt er (17,12 Z. 591f.) Hesiod beiseite, und geht zu den „Vorstellungen ..., welche bei den meisten Menschen verbreitet sind“ (νῦν δὲ τὰ βεβοημένα παρὰ τοῖς πλείστοις ἐπισκεπτέον) über. Übrigens lässt er Hesiod nicht sofort beiseite, denn er beginnt nun den hesiodeischen Prometheus-Mythos zu erörtern, was sich aber als Weg in eine Diskussion über (3) menschliche Intelligenz und den Ursprung der Künste (in der Tat programmatische Themen für einen Philosophen, der über die Überlieferungen schreibt, die den kulturellen Ausdruck einer Zivilisation bilden) erweist. Dies alles führt den Leser schließlich zu der hier bereits diskutierten Textstelle über Athene, die Gigantentöterin.

Diese Abfolge ist deshalb so interessant, weil sie fortlaufend weitere Parallelen in der sich entwickelnden Darstellung des *Timaios* hat. Denn auch Platon bricht seine Erzählung über die Welt und die Götter ab, um zuerst über (1) die Deutung *theologischer Überlieferungen*,

³⁴ Einige weitere thematische Übereinstimmungen (die nicht in analoger Reihenfolge stehen): die Weltseele als „Herrscher“ (ὡς δεσπότην καὶ ἄρξουσάν, *Timaios* 34b / βασιλεύειν ὁ Ζεὺς [i.e. *qua* Weltseele] 2,1 Z. 29f.); Zeit (38b / 3,2 Z. 45f.) und Schicksal (41e / Kap. 13); die Musen (47d / Kap. 14; ihnen folgen tatsächlich die *charites* bzw. die Grazien in 47de bzw. Kap. 15).

³⁵ Zu Cornutus' ‚vergleichender Mythologie‘ vgl. bes. BOYS-STONES 2001, 56-8; und DENS., „The Stoics’ Two types of Allegory“ in: DERS., *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions* (Oxford 2003) [189-216] 201-4.

und dann über (2) spezifische *mythologische Genealogien* einschließlich der des Hesiod (40d - 41a) nachzudenken:³⁶

(1) Über die sonstigen götterartigen Wesen [*daimones*] aber zu sprechen und ihre Entstehung zu erkennen, übersteigt unsere Kräfte. Wir werden denjenigen glauben müssen, welche ehemals darüber gesprochen haben, da sie ja, wie sie sagten, Abkömmlinge der Götter waren und doch wohl genau ihre Vorfahren gekannt haben werden. Unmöglich also ist es, den Sprößlingen der Götter den Glauben zu versagen, wenn sie auch ohne wahrscheinliche oder (gar) zwingende Beweisgründe sprechen; sondern als solchen, welche Familienverhältnisse mitzuteilen behaupten, müssen wir ihnen, dem Herkommen folgend, Vertrauen schenken. (2) Folgendermaßen möge daher nach ihrem Bericht hinsichtlich dieser Götter ihre Entscheidung für uns sich verhalten und von uns angegeben werden: Der Ge und dem Uranos wurden Okeanos und Tethys geboren, diesen aber wiederum Phorkys, Kronos und Rhea und so viele mit ihnen entstanden; von Kronos und Rhea aber entsprossen Zeus und Hera und alle, von den wir wissen, dass sie als ihre Geschwister und von diesen (allen) selbst wieder als Abkömmlinge bezeichnen werden. [Übers. F. Susemihl, leicht modifiziert]

Im *Timaios* folgt auf dies alles unmittelbar eine Darlegung der (3) Schaffung des Menschen – was eher (könnte man glauben) in der Linie der Prometheus-Geschichte steht – einschließlich der Wirkweise seiner Sinnesorgane und seines Verstandes.

Diese weitere Reihe von Vergleichsstellen scheint mir so bemerkenswert, dass sich daraus die echte Möglichkeit ergibt, dass die *Epidrome* als ganzes die Art unterschwelliger spielerischer Auseinandersetzung mit dem *Timaios* führt, die die Deutung der Giganten-tötenden Athene mit dem programmatischen Thema ‚platonische Epistemologie‘ im einzelnen durchspielt. Diese Ansicht lässt sich bestätigen, wenn wir den letzten Abschnitt der *Epidrome* (von 22,1 Z. 808 bis zum Schluss) betrachten. Dieser Abschnitt besteht aus Erörterungen, die an der Oberfläche dem Leser eine Menge weiterer Deutungen bietet, die an diejenigen der einleitenden Kapitel erinnern und wie diese mit relativ wenig Anteilnahme präsentiert werden. Aber der *Timaios* wirft ein interessantes Licht darauf, wie diese Kapitel aufgefasst werden sollten.

³⁶ Vgl. schon Proklos, *In Tim.* III p. 170,16-22 DIEHL; jetzt D. N. SEDLEY, „Hesiod’s *Theogony* and Plato’s *Timaeus*“, in: G. R. BOYS-STONES / J. H. HAUBOLD (Hgg.), *Plato and Hesiod* (Oxford, erscheint 2009).

Ich sagte, dass diese Kapitel mit relativ wenig Anteilnahme präsentiert zu werden scheinen; sie enthalten jedoch mindestens vier ausdrückliche und deutlich gekennzeichnete strukturierende Punkte. Der erste davon (22,1 Z. 808) führt die Darstellung des Poseidon ein; jedenfalls *sagt* Cornutus, sie solle als nächstes kommen (μετὰ δὲ ταῦτα περὶ τοῦ Ποσειδώνιος . . . λεκτέον), er spricht erneut seinen Adressaten an (ὦ παῖ), und er räumt ein, dass dies nicht Poseidons erste Erwähnung ist (προείρηται μὲν ὅτι ...), wobei er betont, dass es eine bewusste und wohlüberlegte Entscheidung sei, ihn (wiederum) hier und jetzt zu diskutieren.³⁷ Der zweite Punkt führt (28,1 Z. 1024f.) Demeter und Hestia ein. Wiederum *sagt* Cornutus, sie müssten als nächste behandelt werden, und wiederum spricht er seinen Adressaten an: Ἐξῆς δὲ περὶ Δήμητρος καὶ Ἑστίας, ὦ παῖ, λεκτέον. Der dritte ist 32,1 Z. 1295f. und führt Apollo and Artemis ein: Ἐχομένως τοίνυν, ὦ τέκνον, Απόλλων ὁ ἥλιός ἐστιν, Ἄρτεμις δὲ ἡ σελήνη ... Noch einmal *sagt* Cornutus, sie kämen „als nächste“, und wiederum wendet er sich an das „Kind“. Zum Schluss (35,1 Z. 1478f.) Hades: Τελευταῖον δὲ τὸν δεχόμενον τὰς ψυχὰς ἀέρα Ἄιδην, ὡς ἔφην, διὰ τὸ ἀειδὲς προσηγόρευσαν. Cornutus selbst sagt „zum Schluss“, und räumt, wie im Fall des Poseidon, ein, dass es nicht das erste Mal ist, dass er von Hades spricht. (Cornutus wendet sich hier nicht an das Kind, vielleicht weil er es sehr kurz danach – 35,7 Z. 1516 – wieder tun wird, um den abschließenden Paragraphen des Werks einzuführen.)

Weder die Bedeutung dieses ‚Quartetts‘ noch der Grund für Cornutus’ Betonung seiner Reihenfolge ist unmittelbar klar: *zuerst* Poseidon, *dann* Demeter / Hestia, *dann* Apollon / Artemis, *und zum Schluss* Hades.³⁸ Es ergibt immerhin einen gewissen Sinn, wenn man es – mithilfe der jeweiligen Deutungen – als eine erzählende Darstellung der „Lebensalter des Menschen“ auffasst. Poseidon, als *Samenflüssigkeit*, ist durch die Erörterungen zu Aphrodite und Eros (Kap. 24-5) mit

³⁷ Die frühere Erwähnung fand 4 Z. 51-58 statt.

³⁸ Ich kann überhaupt keine Parallele für die in dieser Reihenfolge zusammen erwähnten Götter finden (selbst wenn man das Schema dahingehend vereinfacht, dass es nur noch einen Vertreter der beiden Paare Demeter / Hestia und Apollon / Artemis enthält), und schon gar keinen Text, der nahelegt, dies sei eine *natürliche* Ordnung. (Man vergleiche im Gegensatz dazu die stoische Liste der Götter in *SVF* II 1076 oder Cicero, *De natura deorum* I 39.) Der einzige Text, in dem ich sie wenigstens einander benachbart finde (dort aber ohne Artemis) ist *Kratylos* 401b ff., wo Platon in folgender Reihenfolge die Namen von Hestia, Poseidon, Hades, Demeter, Apollon bespricht. (Er fährt mit den Musen, Leto, Artemis, Dionysos, Aphrodite, Athene, Hephaistos, Ares, Hermes und Pan fort.)

erotischer Liebe verbunden und deutet auf die Geburt hin (vgl. 24,1 Z. 876); Demeter und Hestia stellen die mütterlichen und nährenden Prinzipien dar, durch die ein Kind aufgezogen wird (bes. 28,1 Z. 1029f.).³⁹ Apollon und Artemis beziehen sich auf Menschen in der Blütezeit ihres Lebens (bes. 32,4 Z. 1330-32), und ihr Involviertsein in entsprechenden Beschäftigungen: Künste (bes. 32, 8 Z. 1360-64), Jagd (34,2 Z. 1426-34,3 Z. 1441), und Kinder-Bekommen (34,5 Z. 1451-71). Hades, schließlich, bezieht sich natürlich auf den Tod.

Es gibt hier aber noch etwas anderes, und dies liefert die endgültige Rechtfertigung meines Vorschlags, Cornutus habe den *Timaios* im Sinn gehabt. Denn nach dem ersten Sektion Kosmologie-Abschnitt in Platons *Timaios*, und nach dem „mittleren“ Abschnitt, der den Bau der menschlichen Seele enthält, beginnt Platon seine kosmologische Darlegung von neuem in 47e ff. mit einer von *unten nach oben* gegliederten Darstellung des Baus des Kosmos, wogegen die erste „von oben nach unten“ gewesen war (47e - 48b):

In dem bisher Durchgegangenen ist denn nun, Weniges nur ausgenommen, das durch die Vernunft Geschaffene dargelegt worden; wir müssen nun aber auch das, was durch die Notwendigkeit entsteht, in unserer Erörterung niederlegen ... Hierher müssen wir also wiederum zurückgehen und, nachdem wir für eben diese Dinge einen anderen, passenderen Anfang aufgesucht haben, über die vorliegenden Gegenstände wiederum ebenso, wie vorhin über die voraufgehenden, (von da aus) noch einmal von vorne anfangen; wir müssen nämlich betrachten, welches vor der Entstehung des Himmels die Natur des Feuers, des Wassers, der Luft und der Erde an sich war ... [Übers. F. Susemihl, leicht modifiziert]

Wo wir vorher mit dem Demiurgen und dem *Uranos* (insgesamt aufgefasst als Produkt von Intelligenz) begonnen hatten, werden wir mit dem ‚Behälter‘ bekannt gemacht, in dem die *Elemente* geschaffen werden, und von diesen Elementen – Feuer, Wasser, Luft, und Erde – aus der Kosmos.

Man braucht nicht als Prämisse anzunehmen, dass Cornutus den *Timaios* bewusst vor Augen hat, um zu sehen, dass dessen Muster passt und die *Epidrome* recht gut erklärt. Ihr erster Abschnitt (was immer man sonst darüber denkt), behandelt in groben Zügen umfassende Konzepte wie etwa *Uranos*, *Kosmos*, die Weltseele usw.; der Schluss-

³⁹ Dionysos, der in Kap. 30 in Zusammenhang mit diesen Göttinnen erörtert wird, könnte nicht nur den Trank als Ergänzung zu Demeters Speise darstellen, sondern auch Frieden und Verspieltheit – und die aufkeimende Sexualität der Jugend: 30,9 Z. 1209.

Abschnitt dagegen weit mehr die *Teile*, aus denen der Kosmos aufgebaut ist. In der Tat lässt sich das ‚Quartett‘, um das herum dieser Teil des Werks so klar strukturiert ist (Poseidon – Demeter / Hestia – Apollon / Artemis – Hades), ganz offensichtlich als gerade die grundlegenden Elementarkräfte des Kosmos erklären.⁴⁰ Poseidon bedeutet Wasser (τὸ ὑγρὸν: 22,1 Z. 810), Demeter und Hestia Erde („jede der beiden scheint nichts anderes als die Erde zu sein“: 28,1 Z. 1025), Apollon und Artemis Feuer (d. h. hier vor allem Feuer, wie es *im Kosmos* durch Sonne und Mond wirkt: vgl. 32,4 Z. 1323-26: „Zu Recht stellte man sie auch als Geschwister dar: Sie sind sich ähnlich, werden von einer gleichartigen Bewegungskraft bewegt, haben im All eine annähernd gleiche Kraft und ernähren auf eine ähnliche Weise die Dinge auf Erden“), und Hades bedeutet Luft – wiederum spezifisch die Luft um uns herum, *innerhalb* des Kosmos (35,1 Z. 1478f.).⁴¹

Ist dies einmal anerkannt, so findet auch vieles andere in diesem Abschnitt seinen guten Platz.⁴² Das anscheinende ‚Mäandrieren‘ von Poseidon zu erotischen Gottheiten (Aphrodite, Eros) in Kap. 24f., und zu Symbolfiguren für die Welt als ganze (Atlas, Pan) in Kap. 26f. lässt sich leicht verstehen, sobald wir erkennen, dass das Ziel des Abschnitts darin besteht, über den Kosmos als das *Produkt* seiner Elemente nachzudenken, und sobald wir zur Kenntnis nehmen, dass für die Stoiker Feuchtigkeit das grundlegende befruchtende Prinzip des Kosmos (und nicht nur der Lebewesen darin) ist. Eine Darstellung von

⁴⁰ Vgl. bes. Cicero, *De natura deorum* II 71, der Poseidon und Demeter als Beispiele anführt: *deus pertinens per naturam cuiusque rei* [d.h. jetzt von Teilen des Kosmos], *per terras Ceres, per maria Neptunus etc.* Man beachte, dass Cornutus genau genommen, ebenso wie hier Cicero (vgl. *pertinens*), die Götter nicht *als* die Elemente identifiziert, sondern als die charakteristische „Kraft“ oder „Macht“, die jedes von ihnen durchdringt. Poseidon etwa ist ἡ τεταγμένη κατὰ τὸ ὑγρὸν δυνάμις (22,1 Z. 809f.). Vgl. auch *SVF* II 1093: Δήμητρα δὲ καὶ Κόρη τὸ διὰ τῆς γῆς καὶ τῶν καρπῶν διήκον [sc. πνεῦμα], Ποσειδῶνα δὲ τὸ διὰ τῆς θαλάσσης.

⁴¹ Dass es sich dabei um die Luft innerhalb des Kosmos handelt, wird aus dem Umstand klar, dass sie zum Beispiel der „Grund des Hörens“ (35,2 Z. 1482f.) ist. Andere Formen der Luft sind die 17,5 Z. 527 erwähnte prä-kosmische ‚Luft‘ und die dünnere ‚Hera‘ (3,1 Z. 39, 3,2 Z. 49).

⁴² Das einzige aber, das bei dieser Deutung unerklärt bleibt, ist die *Reihenfolge*, in der die Götter aufgeführt sind. Mein Vorschlag ist, dass sie die Elemente Wasser, Erde, Feuer, und Luft darstellen, und man kann diese Elemente tatsächlich in dieser Reihenfolge aufgeführt finden (z. B. Aristot., *Metaph.* 1001b33; Galen, *In Platonis Timaeum commentarii* fr. 2), aber nicht zu irgendeinem bestimmten Zweck. Die Standard-Reihenfolge baut in der Regel auf der Sequenz der Umwandlung der Elemente auf: Feuer <> Luft <> Wasser <> Erde.

Aphrodite und Eros als mit Feuchtigkeit verbundenen Kräften der Zeugung wird dann ganz natürlich,⁴³ ebenso wie eine Darstellung des Kosmos von unten nach oben als etwas, das vom System der Elemente aufrecht erhalten wird (26,1 Z. 950-55):

[Man sagt, dass] andererseits dieser [der Kosmos] auch Atlas sei, weil er mühelos die Dinge vollende, die gemäß rationalen Kriterien entstehen, welche in ihm enthalten sind, und so auch den Himmel trage; und er habe große Säulen, [nämlich] die Kräfte der Elemente, gemäß welchen die einen Dinge nach oben, die anderen nach unten tendieren. Durch diese [Kräfte] nämlich würden Himmel und Erde an ihrer Position gehalten.

Pan (der „sich an den feuchten Ausdünstungen aus der Erde freut“: 27,2 Z. 973f.), Priapos (dessen große Genitalien ein Symbol der „reichlich vorhandenen generativen Kraft“ Gottes sind: 27,4 Z. 996), und der ‚Gute Daimon‘ (der die Verwaltung der Teile des Kosmos darstellt: 27,6 Z. 1012-15) setzen das Thema des Kosmos, der als Produkt fruchtbarer Elemente betrachtet wird, fort. Der darauf folgende Abschnitt über Demeter / Dionysos handelt direkter von der Erde, aber spezifisch von der Erde als der willigen Geberin der Geschenke des Lebens. Die Erörterungen zu Apollon / Artemis und Hades liegen zu nahe bei ihren jeweiligen ‚Elemente‘-Themen, um noch weitere Erläuterung zu benötigen.

4. Fazit und Ausblick

Wenn meine Darlegungen richtig sind, dann ist der *Timaios* in bedeutender Weise im Hintergrund von Cornutus' Werk gegenwärtig. Zumindest lässt sich sagen, dass ein Werk (die *Epidrome*), das selbst wenig offensichtliche eigene Struktur hat, an entscheidenden Punkten und in entscheidenden Aspekten den mit dem *Timaios* vertrauten Leser an diesen Dialog erinnert.

Ich behaupte *nicht*, dass sich die *Epidrome* dabei als eine Art stoisches Pasticcio des *Timaios* entpuppt, oder dass das Gefühl trüber Material-Verwirrung sich verflüchtigt, sobald dieser Zusammenhang erkannt wird. Die *Epidrome* bleibt, was sie zu sein behauptet, nämlich ein Überblick über die griechische theologische Überlieferung, und der Eindruck einer kaum strukturierten Verwirrung ist von Cornutus,

⁴³ Vgl. dazu G. BOYS-STONES, „Eros in Government: Zeno and the Virtuous City“, *Classical Quarterly* 48 (1998), 168-74.

wie ich anderwso argumentiert habe, intendiert, um die Verwirrung, und oft auch die Widersprüchlichkeit, von Material innerhalb dieser Überlieferung selbst wiederzugeben.⁴⁴ Die ‚Moral‘ des Werks ist nicht, dass die Überlieferung reiner sei als es scheine, sondern dass wir, sobald wir einmal ihre Komplexität erkannt und verstanden haben, unser eigenes Verständnis der Dinge befreien und reinigen können.

Cornutus entwickelt diese These jedoch nicht im luftleeren Raum. Das ‚gereinigte‘ Verständnis, nach dem wir streben sollen, ist ein *stoisches* Verständnis der Welt, und Cornutus weiß so gut wie nur irgendeiner, dass dies ein anti-platonisches Verständnis der Welt bedeutet. Der platonische Subtext bestätigt dies für jeden (sei er Stoiker oder Platoniker), der die *Epidrome* zur Hand nimmt und sich fragt, ob Platon wohl Recht hatte. Von einer Person mit dieser Frage im Kopf und einer soliden Kenntnis des *Timaios* dazu kann erwartet werden, dass sie den ‚Schemen‘ dieses Werks in der *Epidrome* sehen und die am ‚Drehpunkt‘ des Werks in der Exegese der Gigantentöterin Athene enthaltene Warnung an die Platoniker erfassen konnte: Platon – d.h. der *Timaios* – steht erst auf halbem Weg zwischen Mythologie und Philosophie. An einen transzendenten Demiurgen und ‚real existierende‘ Ideen zu glauben, bedeutet immer noch in der naiven oder poetischen Geisteshaltung befangen zu sein, die zu der theologischen Überlieferung führte, wie wir sie ursprünglich kennen.

Ein berühmter Hinweis Platons im *Timaios* läuft darauf hinaus, dass die Wurzeln griechischer Mythologie darin liegen, dass „die Griechen immer Kinder sind“ (22b). Sie können sich nicht an die historischen Wurzeln erinnern, die den Geschichten zugrundeliegen, die sie erzählen, und landen so bei Geschichten (d. h. mythologischen Erzählungen), die „sich nur wenig von Kindermärchen unterscheiden“ (23b). Ein weiterer Hinweis auf den *Timaios* liegt vielleicht darin, dass Cornutus sein Werk der Mythenausdeutungen – das de facto auf dieser Einsicht aufbaut – an ein namenloses „Kind“ richtet.⁴⁵ Aber auch Platon wird für Cornutus – wenn ich Recht habe – zu einem ‚Kind‘, da er die Wahrheit durch seine Liebe zu einer netten Geschichte verdunkelt (wie Cornutus von Hesiod 17,12 Z. 589f. sagt). Und hier liegt eine letzte Spitze, denn die Geschichtsschreibung des *Platonismus* legt einiges Gewicht auf das höhere Alter Platons im Vergleich zu den Stoikern, die erst später kamen und von denen daher

⁴⁴ Vgl. BOYS-STONES 2007.

⁴⁵ MOST 1989, 2033 gibt einen Überblick über frühere (fehlgeleitete) Versuche, das „Kind“ zu identifizieren.

anzunehmen sei, dass sie nur teilweise verstanden, was er sagte. In diesem modernsten der Werke verfolgt Cornutus die stoische Wahrheit durch Traditionen zurück, gegenüber denen Platon selbst nur ein Kind ist. ‚Jung‘ zu sein (wie die Stoiker) bedeutet eben nicht unbedingt, ‚wie ein Kind‘ zu sein (wie Platon).

Man bemerke nebenbei, dass die damit implizierte Rechtfertigung der Jugend eine interessante Schlussfolgerung in Hinsicht auf die Stellung der *Epidrome* in der neronischen ‚Kulturpolitik‘ ist. Und dies war nicht die einzige Lehre, die Nero aus der *Epidrome* willkommen geheißen haben könnte: Sie geht Hand in Hand mit der Versicherung, dass man nicht antireligiös sein musste, um ein Philosoph zu sein (bes. 35,7f. Z. 1522-30); oder mit der alles überwölbenden Annahme, dass ‚Römer sein‘ nicht bedeutet, weniger Anrecht auf die *griechische* theologische Überlieferung zu haben.⁴⁶

⁴⁶ Doch ist der politische Kontext, in dem Cornutus steht, natürlich eine andere Frage. Einen Ausgangspunkt zu ihrer Beantwortung kann Miriam GRIFFIN, „Philosophy, Politics, and Politicians at Rome“, in: M. GRIFFIN / J. BARNES (Hgg.), *Philosophia Togata I: Essays on Philosophy and Roman Society* (Oxford 1989) 1-37, liefern. Speziell zu Cornutus s. MOST 1989, 2034-43.

Das Feuer lesen: Stoische Pädagogik in Cornutus' *Epidrome**

Alexei V. Zadorojnyi

„Die Alten pflegten die älteren und bärtigen Hermes-Figuren mit erigierten Genitalien darzustellen, die jüngeren und bartlosen mit schlaffen Genitalien, [womit] sie anzeigten, dass in den Menschen fortgeschrittenen Alters die Vernunft fruchtbar und vollkommen ist, (welche [die Vernunft] vielleicht auch die Dinge wirklich erreicht, die sie sich vorgenommen hatte), in den jungen Leuten aber noch unfruchtbar und unvollkommen (ἐν τοῖς προβεβηκόσι ταῖς ἡλικίαις γόνιμος ὁ λόγος καὶ τέλειός ἐστιν ... ἐν δὲ τοῖς ἀώροις ἄγονος καὶ ἀτελής).“ *Epidrome* 16,10 Z. 428-34

„Am meisten beschäftigen sie [die Musen] sich mit den Hymnen auf die Götter und deren Kult, weil es ein Grundbestandteil (στοιχείον παιδείας) der Bildung ist, auf das Göttliche zu blicken, es zu zum Modell für das [eigene] Leben zu machen, es [stets] im Munde zu führen (ὑπόδειγμα τοῦ βίου ποιησαμένου ἀνά στόμα ἔχειν δεῖ).“ *Epidrome* 14,5 Z. 264-67

„Wer also ist ein Stoiker? Wie wir eine gemäß der Kunst des Phidias gebildete Statue ‚phidiasisch‘ nennen, so zeigt mir einen Mann, der gemäß den von ihm geäußerten Urteilen konstituiert ist (κατὰ τὰ δόγματα ἃ λαλεῖ τετυπωμένον). <...> Bei den Göttern, ich möchte gern einen Stoiker sehen! Aber einen (derart) konstituierten könnt ihr nicht zeigen; also zeigt mir einen, der dabei ist, so zu werden (τόν γε τυπούμενον), der in diese Richtung zu tendieren begonnen hat ...“ Epiktet, *Vorträge* II 19,23-25

1. Die erzieherische ‚Mission‘ und die pädagogischen Defizite der *Epidrome*

In der 5. Satire, in der er seinem Lehrer und Freund Cornutus seine Reverenz erweist,¹ betont der Dichter Persius dessen Rolle als Er-

* Ich danke George Boys-Stones und Christopher Gill für ihre Bemerkungen zu einem früheren Entwurf dieses Beitrags – sowie Balbina Bähler und Heinz-Günther Nesselrath für ihre Geduld, bereitwillige editorische Unterstützung und, natürlich, die Übersetzung ins Deutsche.

zieher junger Erwachsener in spezifisch stoischer Tradition: „Du, Cornutus, nimmst meine zarten Jahre zu dir an deinen sokratischen Busen ... denn als Pfleger der Jugend putzt du die Ohren aus und besäst sie sodann mit der Frucht des Kleanthes“ (Übers. Kißel 1990).² Die *Epidrome* scheint insofern mit Persius' Beschreibung übereinzustimmen, als sie die Aufmerksamkeit auf ihre didaktische Absicht lenkt.³ Der Leser wird mehrfach als „Kind“ angesprochen⁴ – ein ‚ökonomischer‘ Weg für den Text, sich selbst mit Autorität gegenüber seinem Publikum auszustatten. Im letzten Satz des Traktats wird sein Adressat geradezu dazu gedrängt, sich selbst als Vertreter einer größeren Gruppe von „jungen Männern“ zu betrachten, die über Religion „unterrichtet werden“ (35,8 Z. 1527-30 τῶν νέων ... διδασκομένων). Einige Zeilen zuvor gibt Cornutus an, sein kurzgefasstes Werk solle dem Adressaten eine „nützliche Kenntnis“ vermitteln (35,7 Z. 1521-23 ἐμοῦ νῦν ἐπιτετημένως αὐτὰ παραδοῦναί σοι βουληθέντος· χρησίμη γὰρ αὐτῶν καὶ ἡ ἐπὶ τοσοῦτον προχειρότης ἐστί); die damit zum Ausdruck gebrachte Wohltat ist ‚ideologisch‘, ihre Vermittlung aber pointiert pädagogisch. Auch die Früchte der Paideia werden nicht übergangen: Die Namen der Musen weisen auf den Beifall und den Genuss hin, die dem Leben kultivierter Leute ihre Aufwartung machen (14,6 Z. 268-80).⁵ Der gleitende Übergang zwischen „erzogen / gebildet“ (14,6 Z. 269 τοὺς πεπαιδευμένους) und „gut“ (14,6 Z. 276 οἱ ἀγαθοί, vgl. 14,8 Z. 300) in dieser Partie ist ebenso vorhersehbar wie bemerkenswert: Das Telos des „guten Lebens“, für das die Beherrschung des Curriculums der Paideia „absolut notwendig“⁶ ist, setzt a) eine klaren Regeln unterworfenen philosophische Praxis voraus, wie etwa eine Dialektik, wie sie von den ‚trefflichen‘ – sicher eine er-

¹ Dazu MOST 1989, 2015, 2050; SNYDER 2000, 39-40; DÖPP 2003; F. BELLANDI, „Anneo Cornuto nella *Saturae* e nella *Vita Persi*“, in: GUALANDRI / MAZZOLI 2003, [185-210] 194-7; RAMELLI 2003, 22-27.

² 36-7 *teneros tu suscipis annos / Socratico, Cornute, sinu, 63-4 cultor enim iuuenum purgatas inseris aures / fruge Cleanthea*.

³ Unabhängig von der großen Verschiedenheit des Tons der beiden Texte, wie sie von DÖPP 2003, 35 zusammengefasst wurde: „Die philosophische Schrift, die sich von Cornutus erhalten hat, trägt einen nüchternen, schulmäßigen Charakter; dort zeigt sich nichts von jener Wärme, jener pädagogischen Kunst, die Persius in seiner fünften Satire aufscheinen lässt.“

⁴ 1,1 Z. 1 (ὦ παιδίον); 32,1 Z. 1295 (ὦ τέκνον); 17,5 Z. 526; 22,1 Z. 808; 28,1 Z. 1024 und 35,7 Z. 1516 (ὦ παῖ).

⁵ Vgl. MOST 1989, 2033; DAWSON 1992, 36-7; RAMELLI 2003, 102f.

⁶ 14,1 Z. 238-40 τῶν κατὰ παιδείαν μαθημάτων ... διὰ μελέτης καὶ κατοχῆς ἀναλαμβάνεσθαι πέφυκε ὡς ἀναγκαιότατα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὄντα.

strebenswerte Qualität! – Charakteren betrieben wird (14,7 Z. 286f. ὡς δὴ διαλεκτικῶν ὄντων τῶν σπουδαίων), und b) klaren Regeln unterworfenen philosophische Resultate, wie etwa Tugend (14,7 Z. 287).⁷

Es kann also kaum kontrovers sein, die *Epidrome* als ein evident pädagogisches Projekt zu betrachten; jedoch werden durch diese Etikettierung aber auch ihre erheblichen Defizite für den praktischen Gebrauch offengelegt. Ein Erziehungsplan (Lektürekurs, Handbuch, Auswendiglernen), gleich wie dirigistisch oder libertär er veranlagt ist, muss innerhalb eines Rahmens grundlegender Bestandteile und Bestimmungen gestaltet sein und ihnen entsprechen. Curricula können Vorstellungen verpflichtet sein, die in der soziokulturellen Tradition verankert sind; so etwa die Erwartungen athenischer Eltern, wie sie in Platons *Protagoras* (325c6-326a5) skizziert sind. Demgegenüber dient die heutige akademische Realität dazu, eine ausdrückliche und vertraglich geregelte Verbindung zwischen Lehrpraxis und Lehr-Struktur einzuschärfen. So muss seit den 1990ern jeder Kurs („Modul“, der den Studenten einer britischen Universität angeboten wird, in ein vorgegebenes und verbindliches Formular eingegeben werden – und sich dann natürlich auch daran halten –, das nicht nur Inhalte und „Logistik“ des Lernens (Leseliste, Sprechstunden, Klausuren), sondern auch dessen Erfolgsreichweite in Begriffen von Zielen und erwarteten Resultaten enthält. Als Beispiel kann ein Kurs für „undergraduates“ in griechisch-römischer Ethik in einem „Classics (eher als einem Philosophy) Department“ dienen, der verspricht, den Studenten Folgendes zu vermitteln:⁸

„an opportunity to engage in analysis and reflection on wide-ranging aspects of ancient Greek and Roman thought, focusing on issues of morality and behaviour. The aim is to broaden the students' perspective of the ancient world, helping them to acquire a degree of philosophical literacy as well as to familiarize the students with certain values that might enhance their quality of life in the long term. The students are expected to pursue independent (with guidance) research of and reflection upon the material in primary and secondary sources, developing their research, analytical, writing and IT skills.“

Am Ende ebendieses Kurses sollten die Studenten

„to have read a range of central ancient philosophical texts and learnt to locate the views expressed there in the relevant debates of the time;

⁷ Für eine anregende Deutung der *Epidrome* als einer Matrix ethischer (politischer, religiöser, psychologischer u.ä.) Werte vgl. BOYS-STONES 2007.

⁸ Das Zitierte steht in den Unterlagen für meinen eigenen Unterricht an der University of Liverpool.

to be familiar with the ancient concepts of virtue, eudaimonism, desire, pleasure; to gain an appreciation of the simultaneous proximity and distance between ancient thought and today's ideas; to have improved the ability to analyse, evaluate and respond critically to philosophical argument, and have been encouraged to deploy argumentative evidence and formulate coherent and persuasive arguments of one's own.“

Inhalt und Formulierungen solcher Festlegungen wiederum müssen mit der bzw. den Zusammenstellung(en) von „benchmark statements“ übereinstimmen, die von der „Quality Assurance Agency (QAA) for Higher Education“, dem Zentralorgan für die Festlegung akademischer Maßstäbe an britischen Universitäten, erarbeitet wurden.⁹

Zu ihrem Vor- oder Nachteil arbeiteten antike Erzieher in weniger straff regulierten Institutionen; dennoch ist der Vergleich mit der modernen akademischen Welt nicht völlig unbegründet, denn im Fall des Cornutus *sollte* es eine Parallele zum „QAA benchmarking“, also eine strategische Matrix von Grundsätzen betreffend Form und Inhalt der Lehre gegeben haben – nämlich die stoische Lehre. Unter den Systemen der Paideia, die der griechisch-römischen Bildungselite zur Verfügung standen, hatte die Philosophie einen speziellen Status, weil sie die Person und das Tun dessen, der sie aufrichtig praktizierte, völlig zu vereinnahmen beanspruchte; jede größere Schule bot sich als ein ‚ideologisches Gesamtpaket‘ an, von dem man erwartete, dass es das gesamte psychische und soziale Dasein eines Menschen bestimmte.¹⁰ Die primären Grundlagen der Schule, die man sich ausgesucht hatte, enthielten Lösungen für alle Eventualitäten (vgl. z. B. Sen. *Ep.* 94,1-4; 16,3-6; Epict. II 17,3; M. Aur. III 13). Umgekehrt wurde aber auch erwartet, dass alles, was eine Person, die einer bestimmten philosophischen Richtung verpflichtet ist, tut, sagt oder schreibt, den Lehren dieser Schule entspricht (vgl. z.B. Plut. *Stoic. rep.* 1033A-B). Dieser in zwei Richtungen gehende Zwang erhöht auch die Anforderungen für die pädagogische Vermittlung von Philosophie.¹¹ Die Gesamtheit der Präsenz eines Philosophen ist eine Quelle vorbildlicher

⁹ Die derzeit geltenden „benchmark statements“ für „Classics“ findet man unter <http://www.qaa.ac.uk/academicinfrastructure/benchmark/statements/Classics.asp>.

¹⁰ Vgl. zuletzt M. TRAPP, *Philosophy in the Roman Empire: Ethics, Politics and Society* (Aldershot / Burlington 2007) 2, 13-14, 20; ders., „What is This *Philosophia* Anyway?“, in: J. R. MORGAN / M. JONES (Hgg.), *Philosophical Presences in the Ancient Novel* (Groningen 2007) [1-22] 5-6.

¹¹ Vgl. G. PIRE, *Stoïcisme et pédagogie. De Zénon à Marc-Aurèle. De Sénèque à Montaigne et à J.-J. Rousseau* (Liège / Paris 1958) 33-5.

Werte, die der Auszubildende – hoffentlich! – mit umfassenden, das Leben verändernden Resultaten aufnimmt:

„was echte Philosophen angeht (τοὺς ὄντως φιλοσόφους) ... ihr Ernst und ihre Heiterkeit, ihr Nicken, Lächeln, Stirnrunzeln und vor allem die Worte, die sie individuell an jeden Einzelnen richten, enthalten nützlichen Ertrag für die, die daran gewöhnt worden sind, sich diesen Dingen zu stellen und ihnen Aufmerksamkeit zu schenken.“ (Plut. *De aud.* 12, 43F-44A)

„Und jetzt bin ich euer Erzieher (παιδευτής), und ihr werdet bei mir erzogen (παρ' ἐμοὶ παιδεύεσθε). Und meine Absicht ist diese: euch frei von Hinderungen zu machen, frei von Zwängen, frei von Hemmnissen, frei überhaupt, wohlhabend, glücklich und an der Gottheit sich orientierend in jeder Sache, sei sie klein oder groß (ἐν παντί καὶ μικρῷ καὶ μεγάλῳ).“ (Epiktet, *Vorträge* II 19,29; vgl. II 17,29-33)

Es scheint, dass unsere beste Chance, die didaktische Beweisführung der *Epidrome* zu durchdringen, über ihre philosophische Zugehörigkeit geht. Für ein Handbuch ist die *Epidrome* ein höchst eigenartiges Werk: keine von Anfang an festgelegten Ziele,¹² ein unordentlich-buntes ‚Buffet‘ von Belegen, schnellfeuerartig wirkende Auslegungen unmittelbar neben ausufernden Parenthesen (möglicherweise späteren Zusätzen?!) – aber vielleicht ergibt dies alles im stoischen ‚Makrotext‘¹³ einen Sinn? Die Tatsache, dass die Stimme des Autors in der *Epidrome* hochgradig entpersonalisiert ist, lädt dazu ein, sich „Cornutus“ im Foucault'schen Sinn als eine Art ‚Autor-Funktion‘ einer wenig aufbereiteten ideologischen Botschaft zu konstruieren, und der Stozismus liefert den erforderlichen diskursiven Rahmen für diese recht ausgedehnte ‚Schulstunde‘. Oder?

2. Der stoische Hintergrund

Sicher greift die *Epidrome* auf orthodoxe stoische Kosmologie zurück und (in geringerem Ausmaß) auch auf Ethik und die typisch stoische Methode, mytho-poetisches Material mittels allegorischer Umstellungen neu zusammensetzen.¹⁴ Abgesehen von der generellen Vor-

¹² Obwohl der Verlust eines pragmatischen Prooemiums eine sehr naheliegende Möglichkeit ist: MOST 1989, 2033-4; RAMELLI 2003, 9.

¹³ Die Stoiker waren berühmt dafür, den ganzheitlichen Zusammenhang ihres Unterrichts zu betonen; vgl. Cic. *Fin.* III 74.

¹⁴ DAWSON 1992, 27-31; RAMELLI 2003, 31-3. 35-40. 450-65. Für eine hilfreiche Unterscheidung zwischen „substitutive[r]“ (vor allem mit der stoischen Schule verbundener) und „dihairetische[r]“, d. h. „unterscheidender“ und anagogi-

stellung des Kosmos als eines sich vernünftig selbst organisierenden Gleichgewichts elementarer Substanzen (vgl. z.B. *SVF* II 413, II 580), konfrontiert Cornutus den Leser mit einigen ganz spezifisch stoischen Themen, namentlich der Theorie des periodischen Weltenbrands,¹⁵ dem Impetus, die Vernunft als das einzigartige Vorrecht von Göttern und Menschen anzusehen,¹⁶ und der These von der Untrennbarkeit der Tugenden,¹⁷ und dem Bild des Kosmos als einer Polis.¹⁸ Ein Großteil der in der *Epidrome* ins Feld geführten Terminologie hat solide stoische Legitimation, wie etwa διακόσμησις,¹⁹ σπερματικοὶ λόγοι,²⁰ ὁμολογούμενος βίος,²¹ ἡγεμονικόν,²² φαντασία,²³ διάθεσις,²⁴ προφορικός λόγος.²⁵ Unter den von Cornutus präsentierten allegorischen Lesarten gehören mehrere zum Allgemeingut der stoischen Exegeten (z.B. 20,3 Z. 687 Athene von ἀθρεῖν ~ *SVF* II 910, III Diog. Bab. 33; 26,1 Z. 955-57 Atlas ὀλοόφρονος ~ *SVF* I 549; vgl. generell *SVF* II 1021).

In der *Epidrome* ist also Stoizismus am Werk; aber es handelt sich um einen fragmentierten, „kannibalisierten“²⁶ Stoizismus, der die unmittelbaren interpretatorischen Bedürfnisse bedient, manches aus dem eigenen Programm jedoch aus den Augen verliert. Ethik ist anfälliger für Verwässerung²⁷ als Physik. Cornutus preist Tugend und Logos,

scher Allegorie s. W. BERNARD, *Spätantike Dichtungstheorien: Untersuchungen zu Proklos, Herakleitas und Plutarch* (Stuttgart 1990) 59-69. 91-94. 168-181. 276-283, und *passim*.

¹⁵ 17,5 Z. 526f.; *SVF* II 299. 596. 598. 600f. 605-10. 613. 616, etc.

¹⁶ 16,1 Z. 365-68; *SVF* II 528. 879. 1012; III 200a = Sen. *Ep.* 76,9f.; vgl. Sen. *Ep.* 124,13f.

¹⁷ 14,5 Z. 263f. τὰς ἀρετὰς ἀχωρίστους αὐτῶν καὶ ἀδιαζεύκτους εἶναι, vgl. *SVF* I 199f.; II 349; III 280. 305. Vgl. RAMELLI 2003, 325f.

¹⁸ 6,3 Z. 85; vgl. RAMELLI 2003, 310f.

¹⁹ 17,2 Z. 504 und 17,4 Z. 522f.; 32,3 Z. 1318. Vgl. *SVF* I 102. 107 ~ 512 ~ II 596; I 497; II 526. 558. 590. 597. 611. 616. 626. 1052.

²⁰ 27,1 Z. 969, vgl. 27,4 Z. 996; *SVF* I 102; II 580. 717. 739. 780. 1027; III 141.

²¹ 14,8 Z. 300 ὁμολογούμενος ὁ τῶν ἀγαθῶν βίος ἐστὶ. Vgl. *SVF* III 3. 126. 200. Ferner BOYS-STONES 2007, 86 mit Anm. 20.

²² 20,2 Z. 674 und 678; 27,1 Z. 965 Vgl. *SVF* I 202 = III 459; II 836f. 839; III 306, III Diog. Bab. 33.

²³ 10,2 Z. 190; 16,7 Z. 408; *SVF*, besonders II 52-70. 88. 841. 981; III 63. 140. 177. 229a.

²⁴ 16,15 Z. 464; vgl. *SVF* I 202; II 393; III 39 = 197; III 104. 184.

²⁵ 16,13 Z. 453f. Vgl. *SVF* II 223, vgl. II 137.

²⁶ So SNYDER 2000, 18.

²⁷ BOYS-STONES 2007, 83-6. 77f. Anm. 2 erklärt den Mangel an ‚hartem‘ stoischen ethischen Vokabular in der *Epidrome* auf ingeniose Weise; doch glaube ich nicht, dass dies das Problem löst.

verfolgt aber nicht das radikale stoische Argument, dass eine vernunftgemäße Tugend das einzige Gut sei.²⁸ Von den Horai wird gesagt, sie seien verantwortlich für „alle unsere Güter“ (29 Z. 1130f. τὰ ἀγαθὰ πάντα καθ' ἡμᾶς); Hermes-Logos ist „die einzige Quelle der wahren Gewinne (τῶν ἀληθινῶν κερδῶν) für die Menschen“ (16,14 Z. 460); der Tod wird nicht der Kategorie der ‚nicht-vorzuziehenden Adiphora‘ zugewiesen (*SVF* I 190 = III 70; III 117. 120. 124. 127. 256; vgl. I 196), sondern als „die am wenigsten erfreuliche Sache für uns“ (5,2 Z. 66f. ἥκιστα ἀνδάνοντος ἡμῖν τοῦ θανάτου) beschrieben – hinter diesem „für uns“ liegt eine allzu laienhafte Attitüde auf Kosten stoischer Strenge ... In der Tat sagt Cornutus niemals „wir, die Stoiker“. Zudem sind die Autoritäten der Hermeneutik, auf die er sich bezieht, in die Anonymität von τινες, ἄλλοι, ἔνιοι, παρὰ δέ τισι ... λέγεται u.s.w. verwiesen (man bemerke besonders 35,7 Z. 1520 εἶρηται τοῖς πρεσβυτέροις φιλοσόφοις), mit einer überraschenden Ausnahme. Kleantes' Allegorese der Arbeiten des Herakles wird zwar erwähnt, aber keineswegs gutgeheißen:

„es scheint nicht immer notwendig, dass ein ingenieuser Erfinder von Argumenten überall den Vorrang hat“ (31,5 Z. 1294).

Ironischerweise scheint Cornutus hier ausgerechnet dem stoischen Lehrer, dessen Erbe für ihn – nach Persius' Satire (5,64 *fruge Cleanthea*) zu urteilen – von besonderer Bedeutung war,²⁹ die kalte Schulter zu zeigen!³⁰ Was die Loyalität zu einer Schule angeht, verheißt dies für die *Epidrome* nichts Gutes: Was hier beunruhigt, ist nicht ihr eklektisches Material oder ihre kapriziösen Etymologien, sondern das Fehlen einer klaren Loyalitätsbekundung zur stoischen Lehre.

3. Ist Stoizismus lehrbar?

Darüber hinaus drückt sich die *Epidrome* vor der Behandlung zweier Fragen, die ihre eigene Legitimität als ein Stück stoisch gefärbter Pädagogik fundamental berühren: Zunächst einmal ist der Schüler im Stoizismus ein a priori problematisches epistemologisches Geschöpf.

²⁸ Pace BOYS-STONES 2007, 85 mit Anm. 19 gibt es wenig spezifisch Stoisches in der Beschreibung von δεινότης, ‚Tüchtigkeit‘ (~ Athene) als συγκεφαλαίωμα πασῶν τῶν ἀρετῶν (20,13 Z. 756f.).

²⁹ Vgl. RAMELLI 2003, 470. Es ist freilich zu beachten, dass sie (279. 396) die abschätzigste Äußerung in 31,5 Z. 1292-94 als ein Kleantes-Zitat versteht ...

³⁰ Vgl. auch 20 (20,7 Z.720-23) für eine mögliche Stichelei gegen Chrysipp (*SVF* II 910).

Als Vorkämpfer einer ganzheitlichen Rationalität benachteiligen die Stoiker Arten und Altersgruppen, deren intellektuelles Vermögen, um es mit Cornutus zu sagen, „unfruchtbar und unvollkommen“ (16,10 Z. 433f. ἐν δὲ τοῖς ἀώροις ἄγονος καὶ ἀτελής) ist. Junge Kinder werden bis zum Alter von sieben oder vierzehn Jahren (*SVF* I 149; II 83; III Diog. Bab. 17) als ‚unvernünftig‘ (*SVF* III 512; Sen. *Ep.* 124,1. 8-12)³¹ betrachtet; die vorherrschende Meinung der stoischen Theorie bestreitet, dass Kinder während dieser Lebensphase Tugenden (*SVF* III 537) oder Emotionen haben (*SVF* III 461f. 476f.),³² empfiehlt aber Erziehung durch „philosophische“ (*sapientes*) Ammen von frühesten Kindheit an (*SVF* III 733f.). Ist einmal das Schwellenalter erreicht, beginnt ernsthaft der Prozess der Ausbildung einer normativen Regeln unterworfenen Vernunft. Der von der *Epidrome* ins Auge gefasste Schüler gehört wahrscheinlich hierher: Obwohl er „Kind“ genannt wird, legt das poetische Curriculum, dem er ganz selbstverständlich ausgesetzt ist (Homer, Hesiod, Euripides, Epicharm, Empedokles), mindestens einen Teenager nahe.³³ Aber es gibt immer noch einen Haken: Auch nach Eintritt ins Stadium der Vernunft bleibt der Heranwachsende nur ein ambivalenter (teils drinnen, teils draußen stehender) Teilhaber am normativen stoischen Logos. Während Experten ein Lernen nicht nötig haben (*SVF* III 519), sind Personen, die im lernfähigen Alter stehen, geradezu ‚programmiert‘, das volle Paradigma nicht zu erreichen.

„Das Gut des Menschen ist nur dann in ihm, wenn seine Vernunft voll ausgebildet ist. Was für ein Gut aber ist das? Ich will es sagen: ein Geist, der frei und aufrecht ist, der sich anderes unterwirft, sich selber jedoch niemand. Dieses Gut kann das Alter des Kleinkindes so wenig

³¹ Zum folgenden vgl. INWOOD 1985, 72-5; M. FREDE, „On the Stoic Conception of the Good“, in: K. IERODIAKONOU (Hg.), *Topics in Stoic Philosophy* (Oxford 1999) [71-94] 74-5; bes. C. GILL, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought* (Oxford 2006) 140-4.

³² Da Emotionen für die Stoiker „Urteile“ und somit Ergebnisse von Erkenntnis sind (*SVF* III 456. 461). Für die Gegner der Hauptlinie stoischer Philosophie dagegen sind Kinder eine heftig diskutierte Fallstudie für die angeborene Irrationalität der menschlichen Seele: vgl. z. B. Galen, *De Plac. Hippocr. et Plat.* V 165-7, vol. V p. 459-67 KÜHN, exzerpiert in *SVF* III 229a.

³³ Vgl. BOYS-STONES 2007, 80 Anm. 9. Gegen MOST 1989, 2030 (mit Anm. 122) sind Anspielungen auf Sexualität (mit Ausnahme vielleicht von 24,8 Z. 919f.) kein zuverlässiger Hinweis auf die Altersgruppe des Lesers.

erfassen, dass auch das des Knaben nicht und das des Jugendlichen nur zu Unrecht darauf hoffen kann ...³⁴ (Sen. *Ep.* 124,11f.)

Es ist kaum ein Zufall, dass am Ende der *Epidrome* der Erwerb der „vollständigen philosophischen Deutung“ durch den Schüler in die Zukunft verschoben ist (35,8 Z. 1526 τὸν ἐντελῆ λήψῃ λόγον). Stoische Pädagogik hat einen Hauch von Resignation an sich, da sie es für selbstverständlich hält, dass junge Menschen nicht intellektuell vervollkommen werden können.³⁵ Dies grenzt an eine Verzichtserklärung auf Verantwortung durch den Lehrer. Es ist ja auch äußerst schwierig, ein wahrer Stoiker zu werden (Epict. II 19,23-25) – von daher rührt die Betonung, die die Ethik der Schule auf die richtige ‚Konfigurierung von Intentionen‘ als dem sicherer und besser zu erreichenden Ziel legt (vgl. *SVF* III 18 = Cic. *Fin.* III 22).

Das zweite Problem ist noch bedenklicher, da es gerade die Möglichkeit betrifft, eine verbindliche Bedeutung von Sachverhalten überhaupt durch Sprache zu verbreiten. Auf der einen Seite nämlich macht es der immanente stoische Materialismus nötig, die Sprache als Teil der vernunftgemäßen Struktur der Welt zu behandeln.³⁶ Gleichzeitig aber bringt Sprache eine Kategorie von unkörperlichen (Satz-)Aussagen ins Spiel, welche die Stoiker *lekta*, „Dinge, die man sagen kann“, nennen.³⁷ Die Dynamik linguistischer Bedeutungsverleihung ergibt sich für die Stoiker aus der Trennung von Namen und *lekta*, die eine prädikative Aussage über die Namen treffen.³⁸ Um als Aussage

³⁴ ... *hominis bonum non est in homine nisi cum illi ratio perfecta est. quod autem hoc bonum? dicam: liber animus, erectus, alia subiciens sibi, se nulli. hoc bonum adeo non recipit infantia ut pueritia non speret, adulescentia inprobe speret...*

³⁵ Man darf nicht vergessen, dass auf der stoischen Werteskala Kinder von aufrechtem Charakter zu den äußeren Gütern gerechnet werden: *SVF* III 96 (ἐκτὸς δὲ εἶναι ... τὰ σπουδαῖα τέκνα).

³⁶ STRUCK 2004, 123-39. Vgl. die berühmte Formulierung von H.-G. GADAMER, *Gesammelte Werke*, Bd. 2: *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode* (Tübingen 1993) 79: „Die Sprache ... ist die allumfassende Vorausgelegtheit der Welt“. Man bemerke, dass aus der Perspektive der Stoiker kleine Kinder, denen die Vernunft noch fehlt, auch nicht an der Sprache teilhaben können (*SVF* II 143, mit INWOOD 1985, 73f.), doch vgl. auch ALLEN 2005, 25-8.

³⁷ Der unkörperliche Status von *lekta* ist von entscheidender Bedeutung: A. A. LONG, „Representation and the Self in Stoicism“, in: S. EVERSON (ed.), *Psychology* (Cambridge 1991) [102-120] 118-20; FREDE 1994, 113-17.

³⁸ DAWSON 1992, 31f.; ferner FREDE 1994; LONG (2005), 45-9. Für eine Erörterung, dass *lekta* umfassender als ganze Sätze (Propositionen) denn als prädikative Aussagen verstanden werden sollten, vgl. C. BRITAIN, „Common Sense:

zu gelten, muss ein *lekton* mit einem Namen verbunden sein („X schläft“); fehlt das Subjekt, so ist das Prädikat („schläft“) ein unvollständiges *lekton*.³⁹ Diese Spannung liegt im Kern von Cornutus' allegorischem und etymologischen Unternehmen in der *Epidrome*. Seine Herangehensweise wurde in der „nominal ... theory of meaning“⁴⁰ verortet, da er die Namen der Götter mythischen Erzählungen deutlich vorzieht.⁴¹ Aber es ist auch offensichtlich, dass viele von Cornutus' Etymologien Namen von Verben ableiten und im weiteren Sinn von Prädikaten: Äther von αἴθεσθαι oder von ἀεὶ θεῖν (1,2 Z. 17) Kronos von κραίνειν, „erschaffen“ (3,2 Z. 50; 7,2 Z. 120f.), Kythereia von κεύθεσθαι (24,5 Z. 894), Apollon von ἀπολλύναι (32,3 Z. 1316-20), Artemis Diktyinna von βάλλειν/δίκειν oder von δεικνεῖσθαι (34,1 Z. 1423f.), Tyche von τεύχειν (13,4 Z. 232f.), Hephaistos von ἠφθαί (19,1 Z. 632), Okeanos von ὠκέως νεόμενος (8 Z. 132), Aisa von ἀεὶ οὔσα (13,1 Z. 211) und so weiter.

„... die Satyrn, die ihren Namen von *seserénai* („grinsen“) erhielten; dann die ‚Springer‘ (Skirtoi), von *skairein* („hüpfen“, „tanzen“), die Silene, von *silainein* („höhnern“), und die (*Seuidai*), von *seúein* („scheuchen“), was ‚antreiben‘ bedeutet.“ (30,5 Z. 1167-70)

Ein ähnliches Vorgehen wird bei erzählenden Mythen angewandt: Triptolemos ist „Der, der die wolligen Gerstenkörner drischt“, ὁ τρίψας τὰς οὐλάς (28,5 Z. 1068), Athene wird aus Zeus' Kopf geboren, da der Kopf und der Äther als oberster Teil des menschlichen Körpers bzw. des Kosmos gleichermaßen passende Orte für das Auftauchen vernunftgemäßer Voraussicht sind (20,2 Z. 673-80); die Geschichte, dass Asklepios bei Cheiron studierte, repräsentiert „die sich durch die Hände (*cheíres*) vollziehende Ausübung der Heilkunst“ (33,3 Z. 1414f.: τὴν διὰ τῶν χειρῶν ἐνέργειαν τῆς τέχνης).

Wenn Cornutus und seine Vorgänger Namen und Handlungsstränge zu (Satz-)Aussagen zurückverfolgen, dann lassen sie sich auf eine Operation ein, die nach den Regeln stoischer Dialektik alles andere als unschuldig ist. Das Verstehen alter Namen ist eine heuristische Übung in Rationalität, die eine durch Paideia stattfindende Integration in den

Concepts, Definition and Meaning In and Out of the Stoa“, in: FREDE and INWOOD 2005, [164-209] 173f.

³⁹ Vgl. M. BARATIN, „Aperçu de la linguistique stoïcienne“, in: P. SCHMITTER (Hg.), *Sprachtheorien der abendländischen Antike* (Tübingen 1991), [193-216] 199-201.

⁴⁰ Dawson 1992, 32.

⁴¹ Vgl. DAWSON 1992, 23. 25f. und allgemein 6f.; vgl. BOYS-STONES 2001, 55: „A name is not like a story ...“

kosmischen Groß-Logos erleichtert. Aber wie kann ein Name, der von vornherein eine bevorzugte Beziehung mit der wahren Bedeutung (ἔτυμο-λογία!) hat, einem unkörperlichen und unvollständigen *lekton* entstammen („stets laufen“, „erschaffen“, „geboren werden“ ...)? Kann ein Element der Wahrheit aus etwas gebildet werden, was noch nicht wahr oder falsch (vgl. *SVF* II 166) ist? Und wenn ja, kann es kommuniziert werden, ohne dass seine Wahrheit und Substanz durch die ‚propositionellen‘ Kräfte der Sprache verfälscht werden?⁴² Wandeln sich Wörter überhaupt je in Wissen um?

Sicher könnten solche elementaren Fragen zu jedem Diskurs und jeden auf ihn bezogenen Erziehungsprozess gestellt werden. Dennoch behaupte ich, dass dieses Problem keine falsche Spur ist, sondern eine wirkliche Infragestellung der vielgerühmten Kohäsion der stoischen Lehren und in der Tat auch ihrer Vermittlung darstellt. Bis die auf *lekta* basierende Semantik der Stoa und ihre wahrheitheischende epistemologische Strukturierung der Welt nachweislich überzeugend zusammengeführt werden, sieht sich die stoische Pädagogik mit einer Crux konfrontiert. Lehren heißt die Bildung von Vorstellungen in der Seele des Schülers herbeizuführen; beide (Vorstellungen und Seele) sind stofflich und in der Tat Teil des feurigen Gewebes des universalen Logos (vgl. *SVF* I 98. 126. 157; II 323a. 423. 443. 773-5. 1077, etc; *Epidr.* 2,2 Z. 37f. καὶ γὰρ αἱ ἡμέτεραι ψυχὰ καὶ πῦρ εἰσιν). Doch die Übermittlung von Vorstellungen und sicherlich die allegorische ‚Wiederaufladung‘ von Bedeutungen bedient sich der unkörperlichen *lekta*. Lehren und Lernen von der Art, die in der *Epidrome* stattfindet, beruhen daher auf der Wechselwirkung zwischen Stoff und Nicht-Stoff (Material) – was dem orthodoxen stoischen Argument, dass ausschließlich Körper an Wechselwirkungen beteiligt sein können, zuwiderlaufen dürfte (*SVF* II 363 τὸ γὰρ ἀσώματον ... οὔτε ποιεῖν τι πέφυκεν οὔτε πάσχειν, *Sen. Ep.* 117,2 *quidquid facit corpus est*; *SVF* I 90. 518; II 790). Ein Passus des Sextus Empiricus zeigt, dass den Stoikern dieses Dilemma wohl bewusst war:

„Wenn etwas gelehrt wird, so wird es das entweder durch Nicht-Dinge oder durch Dinge; aber es kann nicht durch Nicht-Dinge gelehrt

⁴² In *SVF* II 349 wird der pädagogische Prozess selbst als Beispiel wechselseitiger Prädikation angeführt: „Lehrer und Schüler sind einander die Ursache für die Aussage ‚Fortschritte machen‘“ (ὁ διδάσκαλος δὲ καὶ ὁ μαθητῶν ἀλλήλοις εἰσὶν αἴτιοι τοῦ προκόπτειν κατηγορήματος).

werden, denn diese haben, den Stoikern zufolge, keinen Bestand für das Denken.“⁴³ (Sext., *Adv. Math.* I 17 = *SVF* II 330)

Was für eine Hoffnung bleibt damit einer auf Texten basierenden Pädagogik, Herz und Verstand der Schüler zu erreichen? Ein weiterer Passus bei Sextus Empiricus gibt die Antwort der Stoiker auf das Problem wieder, die nicht-körperlichen *lekta* mit den Eindrücken in der Psyche zu verbinden / koordinieren: das ἡγεμονικόν „erfährt Eindrücke in Hinsicht auf sie, nicht durch sie“ (ἐπ’ αὐτοῖς φαντασιουμένου καὶ οὐχ ὑπ’ αὐτῶν), genauso wie ein Trainer seinem Schüler über eine Distanz hinweg Anweisungen geben kann (Sext., *Adv. Math.* VIII 409 = *SVF* II 85). Soweit wir dies feststellen können, beteiligt sich Cornutus nicht an derart subtilen Diskussionen. Nichtsdestoweniger scheint er zu glauben, dass Bücher eine echte erzieherische Wirkung haben: Chrysipps umfangreiches Werk ist „nützlich für das Leben der Menschen“ (χρήσιμα τῷ τῶν ἀνθρώπων βίῳ).⁴⁴ Wie dies auch Cornutus’ eigene Darlegung ist, (35,7 Z. 1522f. *χρησίμη γὰρ αὐτῶν καὶ ἡ ἐπὶ τοσοῦτον προχειρότης ἐστὶ*), die sich ihrerseits wiederum damit beschäftigt, Namen von Göttern und gelegentlich auch Erzählungen über sie zu erläutern. Es bleibt die Frage, wie er es zustande bringt, seinem pädagogischen Text – jenseits der theoretischen Fallstricke – Autorität zu verschaffen.

4. Die didaktischen Taktiken der *Epidrome*

In Persius’ 5. Satire erscheint Cornutus als geschmeidiger Didaktiker, der unauffällig seinen Schüler lenkt:

„Da setzt du das Richtscheit an und ziehst in geschickter Täuschung den krummen Charakter grad’ ...“⁴⁵ (5,37f.; Übers. W. Kißel)

Die *Epidrome* wahrt die Kontrolle über die Beschäftigung des Schülers mit dem Text mithilfe relativ gedämpfter ‚taktischer‘ Anweisungen.

⁴³ καὶ μὴν εἰ διδάσκεται <τὸ> τί, ἦτοι διὰ τῶν οὐτινῶν διδαχθήσεται ἢ διὰ τῶν τινῶν. ἀλλὰ διὰ μὲν τῶν οὐτινῶν οὐχ οἶόν τε διδαχθῆναι· ἀνυπόστατα γὰρ ἐστὶ τῇ διανοίᾳ ταῦτα κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς.

⁴⁴ Im Gegensatz zu Neros überdimensioniertem Epos (vgl. Cass. Dio LXII 29,2f.). Schwieriger ist es, den bei Charisius, *Gramm. Lat.* I p. 125,16f. Keil = *GRF* fr. 35 p. 205 überlieferten Vorwurf des Cornutus gegen einen Dichter (Vergil? Silius Italicus?) zu bewerten; s. P. GUGUSI, „Lucio Anneo Cornuto esegeta di Virgilio“, in: GUALANDRI / MAZZOLI 2003, [211-244] 216. 237.

⁴⁵ *tum fallere sollers / adposita intortos extendit regula mores ...*

Das Voranschreiten der Argumentation wird angezeigt;⁴⁶ es gibt Verweise nach hinten (ὡς εἴρηται, ἔφαμεν, ὡς ἔφην) wie auch nach vorne (14,8 Z. 302f. δι' ἣν εἴση μετ' ὀλίγον αἰτίαν).⁴⁷ Auch wenn sich Cornutus meistens mit ‚pluralistischen‘ und probabilistischen (τάχα, ἴσως) Deutungen zufrieden gibt, wird die Erörterung häufig mit wertenden Etikettierungen versehen – „in angemessener Weise“ (οἰκείως), „richtig“ (ὀρθῶς), „unrichtig“ (28,11 Z. 1119 οὐκ ὀρθῶς) „(sehr) wahrscheinlich“ (εἰκότως, πάνυ εἰκότως), „(sehr) überzeugend“ (πιθανόν, πιθανώτατον), „zu Recht“ (εὐλόγως, εὐλογώτερόν), „klar“ (17,1 Z. 495 δηλονότι), „unter genauerer Berücksichtigung der natürlichen Phänomene“ (35,5 Z. 1500 φυσικώτερον), „eine allzu spitzfindige Verbesserung“ (20,7 Z. 722f. πανουργοτέραν διόρθωσιν). Hier ist natürlich der Lehrer dabei, die Wahrnehmung des Schülers von einer Position der Autorität aus zu formen. Dem gleichen Ziel dienen aber auch direkte präskriptive Eingriffe in die Exegese mit Verve:

„Man darf (δεῖ) die Mythen nicht durcheinander bringen noch die Namen von einem auf den anderen übertragen...“ (17,3 Z. 513f.)

„... muss man denken (νομιστέον)...“ (17,6 Z. 536)

„... muss man darunter verstehen (ὑπονοητέον)...“ (18,1 Z. 594)

„... ist es nicht verwunderlich (οὐδὲν δὲ παράδοξον)...“ (25,1 Z. 921)

„... trägt einen Namen, der klarer ist, als dass er einer zusätzlichen Erklärung bedürfte (σαφεστεράς ἢ κατ' ἐπεξήγησιν ὀνομασίας ἐστί)“ (9,4 Z. 168f.)

„Überlege aber, ob (σκέψαι δ' εἰ) ...“ (17,2 Z. 510)

„Aber die Göttergenealogie des Hesiod könnte man dir ausführlicher darlegen... (τελειότερα ποτ' ἂν ἐξήγησίς σοι γένοιτο)“ (17,12 Z. 587f.)

„Und so dürftest du nun wohl, o Kind, auch die anderen Dinge ... ebenso auf die aufgezeigten Elemente zurückführen können...“ (35,7 Z. 1514-16)

Glenn Most und Ilaria Ramelli erklären Cornutus' Anreden an die zweite Person mit Recht zu einem Hauptzug des didaktischen Diskurses;⁴⁸ ebenso bemerkenswert ist aber auch die Rolle der ersten Person Plural in der *Epidrome*. Von „wir“ zu sprechen kann ebenso dazu die-

⁴⁶ μετὰ δὲ ταῦτα ... λεκτέον 22,1 Z. 808; vñν δὲ παραμυθητέον 22,1 Z. 810; ἐξῆς δὲ ... λεκτέον 28,1 Z. 1024f.

⁴⁷ Ferner vgl. MOST 1989, 2032 mit Anm. 143f. ; RAMELLI 2003, 10. 120.

⁴⁸ MOST 1989, 2031 und 2033 mit Anm. 155; RAMELLI 2003, 8. 117.

nen, Gemeinsamkeit und gewissermaßen Gleichheit zwischen Erzähler und Publikum zu insinuieren, wie auch dazu, der Analyse und Anleitung zusätzliches, und zwar unweigerlich genre-bedingtes, Gewicht zu verleihen. Dies ist meines Erachtens der Grund, weshalb Cornutus so oft auf das „wir“ zurückgreift:

„Wie wir (ἡμεῖς) von der Seele geleitet werden, so hat auch der Kosmos eine Seele...“ (2,1 Z. 26f.)

„... weil man die Dinge, welche uns (ἡμῖν) als Pflichten obliegen, erkennen und tun muss, und weil die Bildung in diesen zwei Faktoren besteht.“ (14,3 Z. 253-55)

„Da es uns (ἡμῖν), wie gesagt, auferliegt, auch wohlthätig zu sein...“ (15,1 Z. 323f.)

„Hermes ist die Vernunft, welche die Götter aus dem Himmel zu uns (πρὸς ἡμᾶς) sandten“ (16,1 Z. 365f.)

„... weil man ihn [Hermes] als Leiter für jede Tat nehmen sollte und er in den Beratungen derjenige ist, der uns (ἡμᾶς) auf den richtigen Weg bringt...“ (16,11 Z. 436-38)⁴⁹

Der autoritative Plural „wir sagten“, ἔφομεν, in Verweisen (7,2 Z. 120; 34,6 Z. 1477) beginnt auf diese Weise wie ein wohlberechneter pädagogischer Kunstgriff auszusehen, mit dem der Angesprochene gleichsam zu Cornutus' Mitautor gemacht wird und sichergestellt wird, dass er auf der gleichen ‚ideologischen Wellenlänge‘ wie der Lehrer ist. Die Wahl des „wir“ (im Gegensatz zu „Du“ und dem Vokativ „Kind“) könnte die Asymmetrie in der Autorität zwischen Lehrer und Schüler abzumildern scheinen, doch tatsächlich spielt sie direkt in die Hände des Pädagogen.

Cornutus' Gebrauch von „wir“ und „unser“ hat noch eine andere Funktion. In der Forschung herrscht Einigkeit darüber, dass die Stoßrichtung der *Epidrome* darauf abzielt, die Einsichten der „Männer des Altertums“, wie sie sich in Sprache, Dichtung und darüberhinaus spiegeln (und brechen), ans Licht zu bringen.⁵⁰ Cornutus unternimmt gewissermaßen eine Grabungskampagne in ‚semantischer Archäologie‘,

⁴⁹ Vgl. auch 16,5 Z. 393; 18,2 Z. 609-14; 19,4 Z. 651; 22,6 Z. 854; 29 Z. 1130f.; 35,1 Z. 1480.

⁵⁰ TATE 1929, 40-4; MOST 1989, 2020f.; DAWSON 1992, 24f. 28. 30; BOYS-STONES 2001, 51-4. 56-8; ders., „The Stoics: Two Types of Allegory“, in: BOYS-STONES 2003, [189-216] 196-210; BOYS-STONES 2007, 78f.; RAMELLI 2003, 35-36. 489-493; C. Torre, „Cornuto, Seneca, i poeti e gli dei“, in: GUALANDRI / MAZZOLI (2003) [167-184] 167f.; STRUCK 2004, 149-51; LONG 2005, 38-9; zur stoischen Theorie von den Ursprüngen der Sprache vgl. RAMELLI 2003, 33-5; ALLEN 2005.

wobei er sich als Kritiker wahrhaft enzyklopädischen Kalibers erweist, der in Dichtung, Sprachwissenschaft, religiöser Ikonographie, Architektur, fremder Mythologie, Geographie, Mathematik und Medizin zu Hause ist; die Liste ließe sich fortsetzen.⁵¹ So ist es offensichtlich, wer die meiste intellektuelle Schlagkraft in der *Epidrome* hat – ihr Verfasser, oder mehr noch die exegetischen Werte und Methodologien, die er vertritt. Es fällt zwar ins Auge, dass Cornutus bei einigen Gelegenheiten auf die Fehler in der Argumentation und Ethik der „Alten“ (20,14 Z. 765-68; 27,4 Z. 993-95) hinweist.⁵² Aber in einem bemerkenswerten Passus identifiziert er sich auch mit den Alten, indem er die erste Person Plural benutzt:

„Und man sagt, dass er das Feuer für die Menschen gestohlen habe, weil ja unsere Intelligenz und Vorsehung (τῆς ἡμετέρας ... συνέσεως καὶ προνοίας) den Gebrauch des Feuers früh erkannte.“ (18,2 Z. 602-604)

Wenn die *Epidrome* hier ‚Verwandtschaft in der Erkenntnis‘ mit den Menschen der alten Zeit für sich in Anspruch nimmt, anderswo aber diese einer kritischen Einschätzung unterzieht, will sie damit offenbar ‚auf zwei Hochzeiten tanzen‘.

Stoische Essayisten sind dafür bekannt, dass sie verschiedene diskursive Strategien einsetzen; Epiktet und (in geringerem Maß) Seneca entwickeln ein ‚dialogisches‘ Modell.⁵³ Die *Epidrome* dagegen ist ein Text, der auf einer streng kontrollierten Exegese beruht. Dass Cornutus' Quellen anonym bleiben, ist verdächtig⁵⁴ und deutet nicht so sehr auf wissenschaftliche Sorglosigkeit als auf bewusste ‚Umzäunung‘ des Autoritätsanspruchs seines eigenen Werks hin: Jede Konkurrenz wird damit auf intertextuellem Wege heruntergespielt und umgangen. Hierin liegt eine Ironie: Gerade dadurch, dass Cornutus seine stoischen Quellen nicht nennt, wahrt er die Loyalität zu den alt-

⁵¹ MOST 1989, 2024-5, 2032 mit Ann. 147; BOYS-STONES 2001, 56-7, (2003), 201-4; RAMELLI 2003, 102; STRUCK 2004, 144-5.

⁵² MOST 1989, 2022; vgl. DAWSON 1992, 26; dagegen trivialisiert RAMELLI 2003, 546 das Problem als einen Aspekt von Quellenforschung („Forse per influosso di fonti diverse conflate insieme...“).

⁵³ Epiktet: A. A. LONG, „Epictetus as Socratic Mentor“, *PCPhS* 46 (2000) 79-98; SNYDER 2000, 19-30. Seneca: E. HACHMANN, *Die Führung des Lesers in Senecas Epistulae Morales* (Münster 1995); C. EDWARDS, „Self-Scrutiny and Self-Transformation in Seneca's Letters“, *G&R* 44 (1997) 23-38; SNYDER 2000, 30-8, 218-19; M. GRIFFIN, „Seneca's Pedagogic Strategy: *Letters* and *De beneficiis*“, in: SORABJI / SHARPLES 2007, 89-113.

⁵⁴ S. dazu vor allem SNYDER 2000, 16-17; vgl. Epict. II 19,9-15, *Ench.* 49. Zur möglichen Bandbreite von Cornutus' Quellen vgl. RAMELLI 2003, 470-88.

ehrwürdigen Übereinkünften stoischer Hermeneutik (vgl. die anonymen *τινες* in *SVF* II 908). Wenn Stoiker sich mit Texten befassen (die Gründungstexte der Schule eingeschlossen), konzentrieren sie sich auf eine Art ‚Lese-Anstrengung‘, die darin zu findenden Werte zu internalisieren, während sie gleichzeitig ihre Ehrerbietung gegenüber dem Text als solchen bewusst beschränken; oder in Senecas prägnanter Formulierung: „Wir sind nicht Untertanen eines Königs; ein jeder beansprucht für sich, frei zu sein“ (*Ep.* 33.4).⁵⁵ Hinter dieser Strategie zeichnet sich die Notwendigkeit ab, mit jedem Logos (d.h. jedem Text) als ‚autark‘ und autoritativ in sich selbst umzugehen. Hier treffen wir womöglich auf das, was vielleicht die grundlegende pädagogische Voraussetzung des Stoizismus ist: Jede Gesprächssituation trägt in sich das Potenzial, Zugang zur ganzheitlichen vernunftgemäßen Ordnung der Dinge zu eröffnen. Letztlich ist Cornutus’ *Epidrome* einfach Folgendes: ein ‚Crash-Kurs‘ in der Transkribierung – d.h. mehr als nur in passivem Lesen – des ‚Textes‘ des Kosmos durch die stoischen Grundsätze, die die Maßstäbe setzen (35,7 Z. 1515f. ἀναγαγεῖν ἐπὶ τὰ παραδειγμένα στοιχεῖα).⁵⁶

⁵⁵ *Non sumus sub rege: sibi quisque se vindicat.* Vgl. SNYDER 2000, 17 und 42.

⁵⁶ Vgl. Epict. IV 8,12 = *SVF* I 51: ἂν Ζήνωνν λέγει, γνῶναι τὰ τοῦ λόγου στοιχεῖα.

Allegorische Exegese im Frühjudentum und Urchristentum

Hans-Josef Klauck

Den folgenden Ausführungen liegt die an sich leicht einsichtige Unterscheidung zwischen kompositioneller Allegorie und allegorischer Schriftauslegung (Allegorese) zugrunde.¹ Erstere schafft allegorische Texte, letztere legt Texte – auch nicht-allegorische Texte – allegorisch aus. Beide Größen haben ihren festen Platz in antiker Poetik und Rhetorik, in Hermeneutik und Dichtungstheorie. Die Wechselwirkung zwischen ihnen geht in beide Richtungen: Einerseits können einzelne allegorische Passagen in einem Werk zur Rechtfertigung seiner allegorischen Lektüre im Ganzen herhalten.² Andererseits können gelungene Beispiele allegorischer Exegese einen Autor veranlassen, ein Werk zu verfassen, das von vornherein auf diese Art der Dekodierung hin angelegt ist.³ Unser Hauptaugenmerk gilt im Folgenden den Anfängen allegorischer Exegese im Frühjudentum und Urchristentum. Zeitlich gesehen kommen damit die zwei bis drei Jahrhunderte um die Zeitenwende herum in den Blick (in denen wahrscheinlich auch Cor-nutus und sein Werk anzusetzen sind).⁴

¹ Vgl. P. KOBBE, „Symbol“, *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*² IV (1984) [308-333] 326: „Allegorese als exegetische Praxis“ ist „von der Allegorie als künstlerischer Werkstruktur strikt zu unterscheiden“ (Hervorhebung im Original); die Differenzierung ist willkommen, allerdings gibt es auch Verbindungslinien, siehe im Folgenden.

² Diese Gedankenbewegung findet sich z.B. in Herakleitos, *All.* 5,13-16: „Wird doch auch Homer selbst als einer erfunden, der Allegorien, die weder zweideutig noch umstritten sind, gebraucht.“ Es folgen zwei Homerverse (*Il.* IX 222-223), die mit dem Bild der Ernte arbeiten, und die Erklärung: „Was gesagt wird, betrifft den Ackerbau; was gemeint ist, hat mit der Schlacht zu tun.“ Siehe RUSSELL / KONSTAN 2005, 10-11.

³ Man kann beispielhalber an die Erzählung von Amor und Psyche in Buch 4 bis 6 der *Metamorphosen* des Apuleius denken.

⁴ An einschlägigen Arbeiten zur Allegoriediskussion vgl. zusätzlich zu den im weiteren Verlauf genannten Titeln: P. MICHEL, *Alieniloquium. Elemente einer Grammatik der Bildrede*, Zürcher Germanistische Studien 3 (Bern / Frankfurt a. M. 1987); J. WHITMAN, *Allegory: The Dynamics of an Ancient and Medieval Tech-*

I. Das hellenistische Judentum

1. Der Tora-Ausleger Aristobulos⁵

Wenn wir nach den Anfängen einer explizit allegorischen Schriftauslegung im hellenistischen Judentum fragen, verweisen die vorhandenen Quellen uns an einen Mann namens Aristobulos, der um 175-150 v. Chr. in Alexandrien wirkte und vielleicht mit dem im Briefpräskript in 2 Makk 2,10 erwähnten „Lehrer des Königs Ptolemaios, aus dem Geschlecht der gesalbten Priester“ identisch ist. Leider sind von seinem Schrifttum nur fünf Fragmente bei Eusebius und Clemens von Alexandrien aufbewahrt,⁶ die ihn beide als Peripatetiker bezeichnen (tatsächlich war er eher Eklektiker, der auch stoische und platonische Ideen aufnahm). Bei den Fragmenten handelt es sich um Auszüge aus einem Kommentar zur Tora. Leitende Absicht der Auslegung ist es, die anthropomorphen Aussagen über Gott in der biblischen Überlieferung abzuschwächen und rational zu erklären.

Die hermeneutische Grundlegung wirkt noch ein wenig mühsam und unbeholfen – ein zusätzliches Argument dafür, dass sie eine Art Anfang markiert. Aristobulos fragt zunächst, warum das Gesetz überhaupt von Händen, Armen, Antlitz und Füßen Gottes spreche (fr. 2,1),

nique (Cambridge, Ma. 1987); P.-A. ALT, *Begriffsbilder. Studien zur literarischen Allegorie zwischen Opitz und Schiller*, Studien zur deutschen Literatur 131 (Tübingen 1995); J. VAN BANNING, „Systematische Überlegungen zur allegorischen Schriftauslegung“, *ZThK* 117 (1995) 265-295; H. CHADWICK, *Antike Schriftauslegung: Pagane und christliche Allegorese. Activa und Passiva im antiken Umgang mit der Bibel*, Hans-Lietzmann-Vorlesungen 3 (Berlin 1998); J. WHITMAN (Hg.), *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*, Brill's Studies in Intellectual History 101 (Leiden 2000); H. J. DRÜGH, *Anders-Rede. Zur Struktur und historischen Systematik des Allegorischen*, Rombach Wissenschaften. Reihe Litterae 77 (Freiburg i. Br. 2000); BOYS-STONES 2003; L. BRISSON, *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology* (Chicago 2004); G. DAHAN / R. GOULET (Hgg.), *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'antiquité à la réforme*, Textes et traditions 10 (Paris 2005).

⁵ Zum Zwischentitel vgl. N. WALTER, *Der Thorausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur*, TU 86 (Berlin 1964).

⁶ Die Texte sind in Griechisch gesammelt bei A.-M. DENIS, *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt Graeca*, PVTG 3 (Leiden 1970) 217-228; mit englischer Übersetzung bei C. R. HOLLADAY, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Vol. III: Aristobulos*, Text and Translations 39 (Atlanta, Ga. 1995); deutsche Übersetzung bei N. WALTER, *Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten: Aristobulos, Demetrios, Aristeas*, JSHRZ III/2 (Gütersloh 1975) 261-279.

will dann den eigentlichen Sinn (ausgedrückt durch φυσικῶς, vgl. fr. 5,9) als Gegenstück zu einer mythischen (μυθῶδες) Auffassung nach Menschenart (ἀνθρώπινον) hervorheben (2,2) und schreibt schließlich (2,3):

Denn vielfach, wenn unser Gesetzgeber Moses das, was er sagen will, in Worte kleidet, die sich auf andere Gegenstände beziehen – ich meine solche des Augenscheins –, dann kündigt er von grundlegenden (φυσικός) Sachverhalten und von der Zubereitung großartiger (μεγάλων) Dinge.

Beispiele folgen: Wenn Moses von der „starken Hand“ Gottes spricht (das wäre die erste Stufe, „Worte des Augenscheins“, auf Äußeres bezogen), dann meint er tatsächlich die Macht Gottes und was sie vollbringt (das wären „grundlegende Sachverhalte“ und „großartige Dinge“). Der Gebrauch von μέγλων in unserem Zitat passt zu der Tatsache, dass Aristobulos für den höheren Sinn, der über den Wort-sinn hinausführt, in ganz eigenartiger und selbständiger Weise mehrfach den Ausdruck τὸ μεγαλεῖον (etwa: „das Erhabene“) verwendet (2,5. 9). Weitere Deute-Termini, die teils mehrfach vorkommen, sind σημαίνω (2,6; 5,12), δηλόω (2,8; 5,12), διασαφέω (2,5; 5,11), διερμηνεύω (5,13) und μεταφέρω (2,8). Die exegetische Terminologie befindet sich, wie man sieht, noch im vollen Aufbau. Dass ἀλληγορία nicht vorkommt, verwundert daher nicht, vor allem dann nicht, wenn man Plutarchs um ca. 200 Jahre spätere Erklärung im Ohr hat: „Was von den Alten ‚tiefere Sinnschichten‘ (ὑπονοίαις)⁷ genannt wurde, heißt heute bei uns ‚Allegorien‘ (ἀλληγορίας).“⁸

Auf das oben angeführte wörtliche Zitat folgen einige Zeilen, die aus einem bestimmten Grund gleichfalls unsere Aufmerksamkeit verdienen (2,4):

Diejenigen nun, die recht zu denken wissen, bewundern die ihm (Moses) verliehene Weisheit und seine göttliche Geisteskraft, weswegen er auch als Prophet gepriesen wird. Zu ihnen zählen die vorhin genannten Philosophen und einige andere. Auch Poeten haben von ihm wertvolle Anstöße erhalten, weswegen auch sie bewundert werden.

Dass „jene, die recht zu denken wissen“, in 2,5 mit denen, die sich am Buchstaben festklammern, kontrastiert werden, halten wir nur im Vor-

⁷ Dem könnte bei Aristobulos in kontrastierender Weise τὸ μεγαλεῖον, „der höhere, erhabener Sinn“, entsprechen. Vgl. Platons Kritik an der Dichtkunst, die nach ihm auch durch die Herausarbeitung tieferer Sinnebenen nicht gerettet werden kann: οὐτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν (*Rep.* II 378d).

⁸ Plutarch, *Aud. Poet.* 4 (19E/F).

übergehen fest. Wichtiger ist, dass wir hier auf den in der jüdischen Apologetik beliebten Altersbeweis stoßen. Griechische Dichter und Denker haben ihr Wissen letztlich von Moses empfangen; vorhandene Ähnlichkeiten in den Gedankengebäuden lassen sich so voll und ganz erklären (vgl. nur fr. 3,1: „Es ist offenkundig, dass Platon die Gesetzgebung bei uns genau befolgte, und er hat offenkundig jede Einzelheit in ihr genau beachtet“). Gerade in dem Kontext, in den dieses Argument bei Aristobulos hineingestellt wird, hat es auch exegetische Konsequenzen. Eine platonisierende Exegese von Passagen aus dem Pentateuch erscheint unter diesen Voraussetzungen nicht mehr willkürlich, sondern voll und ganz sachgemäß. Allegorese dient hier auch der Identitätsbildung, insofern sie zunächst zwischen Eingeweihten („die recht zu denken wissen“) und Außenstehenden („die sich am Buchstaben festklammern“) unterscheidet. In einem weiteren Schritt kann das ethnisch unterfangen und auf die Differenz von jüdisch und nicht-jüdisch zurückgeführt werden.⁹

Das fünfte und letzte Fragment aus Aristobulos steht denn auch ganz im Dienst jüdischer Lebensgestaltung und führt außerdem Zahlenspekulation in das exegetische Repertoire ein. Das beherrschende Thema ist der siebte Tag, der Sabbat. Aristobulos weist die Bedeutung der Siebenzahl für Kosmologie und Psychologie nach und zitiert eine Reihe von Versen aus Hesiod (5,13), Homer (5,14) und Linos (5,16), dem sagenhaften Sänger der Vorzeit, einer Art Pendant zu Orpheus.¹⁰ Gemeinsam ist ihnen allen, den – teils sogar apokryphen – Versen und ihren Urhebern, dass sie in irgendeiner Weise die Siebenzahl thematisieren.

Mit seinem Bemühen um die Vermeidung von Anthropomorphismen in der Rede von Gott knüpft Aristobulos an Tendenzen an, die sich schon in der innerbiblischen Fortschreibung älterer Texte und dann wieder bei ihrer Übersetzung ins Griechische abzeichnen.¹¹ Aber es liegt auf der Hand, dass dies allein als Voraussetzung seiner Exegese nicht genügen würde. Der Vergleich mit Platon und die Verwendung der Siebenverse machen überdeutlich, dass Aristobulos mit der platonischen, pythagoreischen und stoischen Allegorese von Epos und Mythos vertraut war, was in der Bildungsmetropole Alexandria im zweiten Jahrhundert v. Chr. im Übrigen keine große Überraschung

⁹ Vgl. die Studie von DAWSON 1992.

¹⁰ Vgl. dazu auch die pseudo-orphischen Kompositionen, die von jüdischen Autoren geschaffen wurden; siehe C. R. HOLLADAY, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Vol. IV: Orphica*, Text and Translations 40 (Atlanta, Ga. 1996).

¹¹ Zu diesem Phänomen der „innerbiblischen Exegese“ vgl. FISHBANE 1991.

darstellt. Aristobolus beteiligte sich schlicht am religiösen Diskurs seines Umfelds und seiner Zeit.

2. Der Aristeasbrief

Das taten neben Aristobulos und nach ihm auch andere jüdische Denker, am selben Ort und anderwärts. Der sogenannte Aristeasbrief, der wohl aus der Zeit zwischen 127 und 118 v. Chr. stammt, spielt in Jerusalem und Alexandrien, gegen Ende hin sogar auf der Alexandrien vorgelagerten Insel Pharos.¹² Er ist vor allem bekannt wegen der Legende über die Entstehung der Septuaginta in § 301-321.¹³ Aber sein Beitrag zur Entwicklung eines allegorischen Paradigmas der Bibel-exegese sollte darüber nicht übersehen werden.

Nachdem Aristeas zunächst die soziale Funktion der Reinheits- und Speisegesetze als „undurchdringliche Wälle und Mauern aus Eisen“ (139) gegen eine Vermischung mit anderen Völkern herausgestellt hatte, geht er im Rahmen einer Polemik gegen die Vielgötterei der Griechen und die Tierverehrung der Ägypter auf einen λόγος βαθύν, einen tieferen Sinn oder eine essentiellere Begründung der Speisegesetze, ein (143). Die Durchführung des Programms fällt nicht einmal sonderlich schwer: Das Gesetz will in allen seinen Spielarten die Menschen zur Frömmigkeit anleiten und zu ihrer Charakterbildung beitragen. Vorschriften, denen man dies nicht auf den ersten Blick ansieht, sind „zeichenhaft“ (148 und 158: παράσημον), symbolisch oder „tropologisch“ (150: τροπολογῶν)¹⁴ zu verstehen. Deshalb essen wir nur zahme Vögel, die sich von Früchten ernähren (145). Der

¹² Vgl., auch zu den Einzelfragen, A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, Sources Chrésiennes 89 (Paris 1962 [mit griech. Text]); N. MEISNER, *Aristeasbrief*, JSHRZ II/1 (Gütersloh 1973) 35-87 (deutsche Übersetzung); K. BRODERSEN, *Aristeas: Der König und die Bibel* (Stuttgart 2008 [zweisprachig]).

¹³ Siehe A. WASSERSTEIN / D. J. WASSERSTEIN, *The Legend of the Septuagint: From Classical Antiquity to Today* (Cambridge 2006).

¹⁴ Als „moralischer Sinn“ wird die tropologische Exegese später ihren eigenen Platz im Schema der vier Schriftsinne finden; dazu ist unübertroffen H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture. Vol. I/1.2-II/1.2*, Théologie 41,1.2; 42; 59 (Paris 1959-1964); einen ersten Zugang auf Deutsch vermittelt auch H. DE LUBAC, *Typologie – Allegorie – geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung. Aus dem Französischen übertragen und eingeleitet von R. Voderholzer*, Theologia Romanica 23 (Freiburg i. Br. 1999); ausführlich beschäftigt sich mit der Allegoriethematik auch die Darstellung von R. VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik*, Sammlung Horizonte 31 (Fribourg 1998).

Genuss von wilden, fleischfressenden Vögeln ist verboten, weil der Mensch, der sie verzehrt, ihre unerwünschten Eigenschaften annehmen könnte (146). Bei Landtieren zielen Zweihufigkeit und Wiederkäuen, die im Gesetz als Kriterium dienen, auf Unterscheidungsvermögen und Erinnerungsfähigkeit beim Menschen ab (161).¹⁵ Das Wiesel ist des Abscheus wert (vgl. Lev 11,29), weil es durch die Ohren empfängt und durch die Schnauze gebiert (165). Dem entspräche als negativ zu bewertende Handlungsweise (τρόπος) auf menschlicher Seite das gottlose Denunziantentum (166). Die Apologie des Gesetzes (vgl. ἀπολογεῖσθαι in 170) scheint gelungen: Nur „was unserer Seele verwandt ist, gestattet er uns zu essen“¹⁶.

Nicht übersehen sei schließlich ein leichter Zug ins Esoterische. Diese Art des Schriftverständnisses provoziert auch eine Scheidung innerhalb der Zuhörerschaft. Es sind die „Einsichtigen“, an die sich der Gesetzgeber Moses insbesondere wendet (148: ὁ νομοθέτης σημειοῦσθαι τοῖς συνετοῖς). Nur für diese Gruppe der Einsichtigen ist es klar (153: σαφῶς τοῖς νοοῦσιν), dass Wiederkäuen die Erinnerung meint. Wo diese Einsicht nicht vorhanden ist, stehen Lehrer vom Zuschnitt des Aristobulos oder des Verfassers des Aristeasbriefes bereit, um sie den Gutwilligen zu vermitteln.

3. Die Weisheit Salomos

In Alexandrien beheimatet und dort nach 30 v. Chr. verfasst ist auch jene deuterokanonische bzw. apokryphe Schrift, die den Titel „Weisheit Salomos“ trägt.¹⁷ Ihren unverkennbar hellenistischen Einschlag verrät schon die Wahl der Gattungen: Logos Protreptikos („werbende Rede“; Weish 1,1-6,21 und das Ganze), Enkomion („Preislied“ auf die

¹⁵ Man beachte den metaphorischen Gehalt dieser Auslegung: „Zweihufigkeit“ signalisiert im Wortlaut eine Differenzierung, und das „Wiederkäuen von Gedanken“ lässt sich gut mit der Erinnerung zusammenbringen. Solche Brücken vom Text zur Auslegung sind häufiger anzutreffen, werden aber nicht immer gebührend beachtet.

¹⁶ So die Zusammenfassung in 4 Makk 5,26, wo ähnliche Gedankengänge vorausgesetzt, aber nicht entfaltet sind.

¹⁷ Vgl. die neue Übertragung ins Deutsche von H. ENGEL in dem höchst verdienstvollen Werk von W. KRAUS / M. KARRER (Hrg.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* (Stuttgart 2009) 1057-1089. Zu den Einleitungsfragen verweise ich nur auf D. A. DESILVA, *Introducing the Apocrypha: Message, Context, and Significance* (Grand Rapids, Mich. 2002) 127-152; vgl. auch seine Bemerkung zu Ben Sira und zur Weisheit auf S. 196: „Both may well have been on Paul’s reading list during his days as a student in Tarsus and Jerusalem.“

Weisheit; 6,22-11,1) und Synkrisis (groß angelegter „Vergleich“ zwischen dem Ergehen Israels und dem seiner Feinde beim Exodus; 11,2-19,22), dazu noch zwei Exkurse mit Polemik gegen die Idolatrie (11,21-12,22; 13,1-15,19).

Ein wenig anders steht es mit der allegorischen Exegese, die nicht direkt thematisiert wird. Doch ist sie in Andeutungen durchaus präsent. Auszugehen ist von der knappen Bemerkung in Weish 18,24: „Auf seinem (d.h. Aarons) bis zu den Füßen reichenden Gewand war nämlich der ganze Kosmos (abgebildet), ebenso (waren) die Herrlichkeitserweise vor den Vätern auf den vierreihigen, eingravierten Steinen (abgebildet) und deine Größe (war) auf dem Diadem seines Hauptes (dargestellt).“ Hier steht nämlich ein ganzes System kosmologischer Allegorese im Hintergrund, wie die ausführlicheren Exegesen bei Philon und Josephus zeigen:¹⁸ Die zwei Smaragdsteine des Gewandes (Ex 28,9) symbolisieren die beiden Hemisphären, die zwölf Edelsteine auf der Brusttasche (Ex 28,17-21) den Sternkreis, die blaue Farbe (Ex 28,31) die Luft. Man fühlt sich an Pherekydes von Syros erinnert, der schon im 6. Jh. v. Chr. den Hochzeitsmantel der Hera als Bild des Kosmos verstand.¹⁹

Dadurch sensibilisiert, wird man auch anderen Stellen mehr Gewicht zuschreiben, als oft geschieht. Das gesegnete Holz der Arche Noahs wird mit dem Holz, aus dem Götzenbilder gefertigt werden, kontrastiert (Weish 14,6-8). Die eiserne Schlange aus Num 24,4-9 dient als Symbol der Rettung (Weish 16,5-10; vgl. Joh 3,14-15). Das Manna als Brot vom Himmel erinnert an die Dankespflicht gegenüber Gott (Weish 16,28). Die ägyptische Finsternis ist Paradigma weiterer Strafen (17,20).²⁰ Nicht zuletzt wird man auch die Polemik des Weisheitsbuchs gegen hellenistische Mysterienkulte (vgl. 12,5; 14,15.23) bei gleichzeitiger Adaptation von Mysterienterminologie für die eigene Lehre (vgl. 2,22; 6,22) zu beachten haben. Das jüdische Gesetz rückt nämlich dabei in die Rolle eines Hieros Logos, einer heiligen Lehre, die nach allegorischer Entschlüsselung verlangt. Dafür bedurfte es nicht einmal der Bemerkung des Pseudo-Demetrius, die besagt, dass auch die Inhalte der Mysterienkulte „in Allegorien ausgesagt werden, wegen der Ehrfurcht und des Erschauerns, wie in Dunkel und

¹⁸ Vgl. Philon, *Spec. Leg.* I 82-97; *Vit. Mos.* II 117-135; Josephus, *Ant.* III 184-187.

¹⁹ Pherekydes *VS* 7 B 2.

²⁰ Unter dem Gesichtspunkt der kompositionellen Allegorie wären auch die personifizierende Darstellung des Gotteswortes als Krieger (Weish 18,14-16) und die figurative Schilderung des kämpfenden Gottes (5,17-22) heranzuziehen.

Nacht. Es gleicht nämlich auch die Allegorie dem Dunkel und der Nacht“.²¹

4. Essener und Therapeuten

Philon von Alexandrien, auf den wir noch gesondert zu sprechen kommen werden, beschreibt zwei jüdische Gemeinschaften, zu deren Lebensgrundlagen anscheinend die allegorische Schriftlektüre zählte: die Essener und die Therapeuten.²² Die Essener benutzt Philon als wichtigstes Paradigma in seinem Traktat *Quod omnis probus liber sit*, „Über die Freiheit des Tüchtigen“. Sie haben laut Philon ihre eigene Philosophie, die Logik und Physik, zwei der drei Hauptteile philosophischer Lehrgebäude, vernachlässigt, um sich desto mehr auf die Ethik zu konzentrieren (*Omn. Prob. Lib.* 80). Darin werden sie durch die von den Vorfahren überkommenen Gesetze geschult, die an jedem siebten Wochentag in den Synagogen zu Gehör gebracht werden (81). Der folgende Paragraph 82 ist von zentraler Bedeutung, aber schwer zu übersetzen:

εἶθ' εἰς μὲν τις τὰς βίβλους ἀναγινώσκει λαβών, ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν ἀναδιδάσκει· τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται.

Dann nimmt einer die Bücher und liest daraus vor. Ein anderer aber, der zu den Erfahrensten zählt, tritt auf und erläutert alles, was nicht verständlich ist. Denn Philosophie wird bei ihnen größtenteils anhand von Symbolen betrieben, nach althergebrachter Sitte.

Hier ist die Allegorese wenn nicht dem Wort, so doch dem Sinn nach in dem διὰ συμβόλων und in φιλοσοφεῖται präsent.²³ Womöglich noch dichter fällt Philons Beschreibung der exegetischen Tätigkeit der Therapeuten aus, denen er seinen Traktat *De Vita Contemplativa*, „Über das betrachtende Leben“, widmet. Bestehend aus Männern und Frauen, führen die Therapeuten eine Art von „monastischer“ Existenz (der Anachronismus sei erlaubt) in kleinen Häusern oder Hütten am

²¹ Pseudo-Demetrios, *De Elocutione* 101, bei D. C. INNES, *Demetrius: On Style*, LCL (Cambridge, Ma. 1995) 412-413.

²² Die einschlägigen Texte sind versammelt in A. ADAM / C. BURCHARD, *Antike Berichte über die Essener*, KIT 182 (Berlin 21972); siehe auch J. E. TAYLOR, „Philo of Alexandria on the Essenes“, *Studia Philonica* 19 (2007) 1-28.

²³ K. Bormann übersetzt *Omn. Prob. Lib.* 82b deshalb mit: „Der größte Teil ihrer Philosophie nämlich hat nach althergebrachter Sitte die Form der Allegorie“ (bei COHN 1964, 25).

mareotischen See in der Nähe Alexandriens.²⁴ Was genau geschieht in diesen Zellen? Die Antwort lautet (*V. Contempl.* 28²⁵):

Der gesamte Zeitraum vom frühen Morgen bis zum Abend ist bei ihnen ἄσκησις (d.h. geistliche Übung). Denn während sie die heiligen Schriften studieren, philosophieren sie in ihrer von den Vätern kommenden Philosophie, indem sie (die Schrift) allegorisch lesen (ἀλληγοροῦντες). Denn sie glauben, das wörtlich Gesagte sei Symbol für etwas, dessen verborgene Natur sich in tieferen Sinnschichten (ἐν ὑπονοίαις) enthülle.²⁶

Aus Anlass der Feier des Hochfestes an jedem fünfzigsten Tag wird das private Schriftstudium in die beschränkte Öffentlichkeit der Kommunität hinein geholt. Im Rahmen eines einfachen Mahls geht der Vortragende auf Fragen ein, die sich bei der Lektüre der Schrift ergeben haben, und bietet Antworten an (75; hier wird das von Philon auch sonst verwendete Modell der *Quaestiones et Solutiones* sichtbar). Dabei „geschehen die Exegesen der heiligen Schriften durch Freilegen der in den Allegorien enthaltenen tieferen Sinnebenen“ (78: γίνονται δι' ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις). Es folgt ein Vergleich, der Geschichte machen wird: Die Gesetzgebung gleicht einem Lebewesen, mit der wörtlichen Bedeutung als Körper und dem verborgenen, aber dem Intellekt zugänglichen tieferen Sinn als Seele. Nur deshalb ist es möglich, Unsichtbares mit Hilfe sichtbarer Dinge zu schauen.

²⁴ Vgl. die vorzügliche Darstellung bei J. E. TAYLOR, *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria. Philo's 'Therapeutae' Reconsidered* (Oxford 2003); für uns einschlägig sind insbesondere die Kapitel über den „Judaismus“ als philosophische Lebensweise (105-125) und über „Allegory and Ascetism“ (126-153).

²⁵ In seiner speziell zu Philon weiterführenden Studie bezeichnet G. SELLIN, „Die Allegorese und die Anfänge der Schriftauslegung“, in: H. GRAF REVENTLOW (Hg.), *Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik* (Gütersloh 1997) 91-132, hier 120, unsere Stelle *V. Contempl.* 28 als eine „der wichtigsten Äußerungen Philons zur Allegorese überhaupt“.

²⁶ Den folgenden, gleichfalls schwierigen § 29 übersetzt K. BORMANN mit: Männer der Vorzeit, „die diese Weise des Philosophierens begründet haben, hinterließen viele schriftliche Denkmäler der Art des methodischen Vorgehens, das in der Allegorese angebracht ist. Diese verwenden sie wie Urbilder und ahmen so die Methode nach, welche auf deren Prinzipien beruht“ (bei COHN 1964, 54f.). Wer könnte hier gemeint sein? Griechische Allegoristen, deren Werke in einer Stadt wie Alexandria sicher zugänglich waren? Philosophenschulen wie die Pythagoreer? Oder die allegorisch verstandenen homerischen Epen selbst? Oder eher ein „Eigengewächs“ wie Aristobulos?

5. Anonyme Vorgänger Philons

In gewisser Weise kann man alle bisher genannten Texte und Autoren als Vorläufer Philons verstehen, zumal die Konzentrierung auf Alexandrien, die von den Quellen nahegelegt wird, auffällt. Hier geht es aber noch einmal speziell um jene Vorgänger und auch Zeitgenossen, mit denen sich Philon in seinem Werk teils zustimmend, teils ablehnend, immer aber ohne Namensnennung auseinandersetzt.²⁷

Hier sind zum einen die Literalisten zu nennen, die ihr ganzes Interesse dem wörtlichen Sinn der Schrift – was immer dies heißen mag – widmen (vgl. *Conf. Ling.* 190: sie „folgen allein dem Offenkundigen, auf der Hand Liegenden“). Dagegen wäre zunächst nichts einzuwenden (ebd.: „ihnen mache ich keine Vorwürfe; vielleicht ist auch an ihrer Lehre etwas Wahres“); auch Philon selbst beginnt oft genug mit dem Literalsinn. Sie übersehen aber, dass „der Wortlaut der göttlichen Orakelsprüche den Schattenbildern der Körper gleicht“, während die „figürliche Auslegung“ (τροπικὰς ἀποδόσεις) die zugrunde liegende Wahrheit zum Vorschein bringt (ebd.). Direkt problematisch wird ihr Verhalten dann, wenn sie sich einem allegorischen Verständnis aus prinzipiellen Gründen verschließen. Auf Dauer können sie damit den Spott inner-jüdischer Apostaten und paganer Kritiker an schwierigen Passagen der Schrift (siehe z.B. *Agric.* 96f.) nicht abwehren.

Die zweite Gruppe bilden die Allegoristen, denen Philon sich im Grunde zugehörig weiß. Sie werden denn auch gerühmt als „gottbegeisterte Männer, die von den meisten Dinge in den Gesetzen annehmen, dass sie offenbare Symbole für Unsichtbares und ausgesprochene (Worte) für Unsagbares sind“ (*Spec. Leg.* III 178). Mit Beifall zitiert er daher in *Jos.* 151-156 eine ihrer Auslegungen, die den tieferen Sinn (τροπικώτερον) der Josefserzählung genauer zur Geltung bringt (ἀκριβοῦντων). Aber auch mit den Allegoristen gibt es Probleme, weil sie zur Übertreibung neigen und gleichsam das Kind mit dem Bade ausschütten. Hier kommt die berühmte, oft besprochene

²⁷ Siehe dazu M. SHROYER, „Alexandrian Jewish Literalists“, *JBL* 55 (1936) 261-284; D. M. HAY, „Philo's References to Other Allegorists“, *Studia Philonica* 6 (1979-80) 41-75; B. L. MACK, „Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria“, *ANRW* II/21,1 (1984) 227-271, sowie immer noch W. BOUSSET, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus*, *FRLANT* 23 (Göttingen 1915).

Stelle in *Migr. Abr.* 89-93 in Blick,²⁸ aus der einiges im Wortlaut hergesetzt sei:

Es gibt nämlich Leute, die, weil sie die Gesetze im Wortlaut nur als Symbole für gedachte Sachverhalte ansehen, letzteres eifrig betreiben, ersteres aber leichtfertig vernachlässigen. Ich kann nicht anderes als sie eben wegen ihres Leichtsinns zu tadeln. Es ist nämlich notwendig, sich um beides zu kümmern, um die genaue Untersuchung der unsichtbaren Dinge und die tadellose Befolgung der sichtbaren Dinge (89).

Diese Exegeten leben wie körperlose Seelen und suchen nach der nackten Wahrheit, die es aber nackt gerade nicht gibt (90). Anders als sie wollen, ist nach Philon der Sabbat streng einzuhalten, und die Beschneidung ist um jeden Preis zu praktizieren. Auch der reale Dienst im Tempel würde überflüssig, wenn wir nur auf seine Symbolik achten (91f.). Dann kommt eine uns inzwischen bekannte „Allzweckwaffe“ zum Einsatz:

Denn es ist anzunehmen, dass diese Dinge (d.h. der wörtliche Sinn) dem Körper gleichen, jene Dinge aber (d.h. der übertragene Sinn) der Seele. Wie man nun für den Körper Sorge tragen muss, da er ja Haus der Seele ist, so muss man sich auch an den wörtlichen Sinn der Gesetze halten (93).

Ein wenig hat man den Eindruck, als ob Philon hier die Argumente ausgingen und er nicht mehr rational, sondern nomothetisch vorgeht, zumal auch er, wo es ihm passt, den Literalsinn direkt verwerfen kann, vor allem in narrativen Passagen (vgl. wieder *Agric.* 96).²⁹ Außerdem wird man dem Eindruck nicht ganz los, dass Philon mit dieser Gruppe im Grunde sympathisiert und sie für sich gewinnen möchte. Ein Aufgabenfeld, vor das sich ein allegorisches Verständnis von Gesetzesvorschriften gestellt sieht, ist damit jedenfalls angezeigt.

6. Philon von Alexandrien

Wir kommen damit zum Meister selbst, der wie kein anderer vor ihm und nach ihm eine philosophisch fundierte Allegorese des Alten Testaments, beschränkt auf den Pentateuch, in drei Kommentarreihen zur Perfektion gebracht hat. Die jüdische Exegese ist ihm darin bekanntlich nur zögernd oder gar nicht gefolgt. Umso nachhaltiger war sein

²⁸ Siehe nur D. M. HAY, „Putting Extremism in Context: The Case of Philo, *De Migratione* 89-93“, *Studia Philonica Annual* 9 (1997) = RUNIA 1997, 126-142.

²⁹ Viel zu zuversichtlich, geradezu apologetisch zeigt sich bezüglich der Verteidigung des Literalsinns bei Philon meines Erachtens C. KANNENGIESSER, *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity* (Leiden 2006) 176-182.

Einfluss auf das entstehende Christentum, namentlich auf die alexandrinischen Väter wie Clemens und Origenes.³⁰

Mit Ausführungen zu Philons Exegese lassen sich Bände füllen.³¹ Wir müssen uns damit begnügen, dem schon Gesagten lediglich einige weitere Gesichtspunkte anzufügen. Was die philosophische Verortung Philons angeht, hat die Forschung eine Zeitlang zwischen einer mehr stoischen und einer mehr platonischen Zuschreibung geschwankt. Inzwischen dürfte sich die Einsicht durchgesetzt haben, dass Philon vorwiegend als Platoniker agiert, aber problemlos stoische und pythagoreische Elemente integriert, was im Rahmen des philosophischen Eklektizismus der frühen Kaiserzeit, dem auch ein Autor wie Seneca huldigt, nicht verwundern kann. Leitend ist für Philon sowieso nicht der philosophische Rahmen. Er denkt in erster Linie vom Text her, als Exeget.³²

Philon verfügt bereits über ein weit entwickeltes hermeneutisches Vokabular, das auch ἀλληγορία und ὑπόνοια samt Derivaten umfasst und die beiden Termini in einer seltsamen, sonst nicht belegten und nur schwer zu übersetzenden Weise miteinander verschränkt.³³ Er kennt zwar beide Grundformen der hellenistischen Allegorese, die

³⁰ Zahlreiche Nachweise finden sich bei D. T. RUNIA, *Philo in Early Christian Literature: A Survey*, Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum III/3 (Assen 1993); siehe außerdem C. BLÖNNIGEN, *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, EHS XV/59 (Frankfurt a. M. 1992).

³¹ Aus der ausufernden Literatur nenne ich nur: C. SIEGFRIED, *Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments* (Jena 1875); U. FRÜCHTEL, *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der Genesisexegese*, ALGHL 2 (Leiden 1968); I. CHRISTIANSEN, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien*, BGBH 7 (Tübingen 1969); V. NIKIPROWETZKY, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie: Son caractère et sa portée, observations philologiques*, AGLHJ 11 (Leiden 1977); P. BORGES, *Philo of Alexandria: An Exegete for his Time*, NT.S 86 (Leiden 1997); R. DEINES / K.-W. NIEBUHR (Hrsg.), *Philo und das Neue Testament: Wechselseitige Wahrnehmungen I*, WUNT 172 (Tübingen 2004). Einschlägige Arbeiten bringt auch immer wieder *The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism*, vol. 1ff., Atlanta, Ga. 1989ff. Ankündigt war zur Zeit der Niederschrift dieser Zeilen: B. DECHARNEUX / S. INOWLOCKI (Hgg.), *Philon d'Alexandrie. Un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne, Monothéismes et Philosophie* (Turnhout 2009).

³² Diesen Einsichten hat maßgeblich zum Durchbruch verholfen D. T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, PhAnt 44 (Leiden 1986).

³³ *Praem. Poen.* 65: ἐν ταῖς καθ' ὑπόνοιαν ἀλληγορίαις. *V. Contempl.* 78: δι' ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις.

physikalisch-kosmologische und die moralisch-ethische,³⁴ aber das ethische Interesse überwiegt bei weitem. Die Patriarchenerzählungen werden vor allem im Allegorischen Kommentar als kaum verschlüsselte Abrisse einer Erziehung der menschlichen Seele zu Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Einsicht und Vollkommenheit gedeutet. Als Beispiel sei nur Philons Behandlung der Erzählung von Sara und Hagar in Gen 16,1-16 herausgehoben. Ein wörtliches Verständnis genügt nicht, ist sogar eher zu vermeiden, weil dann von nichts anderem die Rede wäre als von der Eifersucht zweier Frauen, sicher kein gerade angemessenes Thema für die Heilige Schrift (*Congr.* 180). Abraham stellt die suchende Seele dar. Hagar, die mit Ägypten und dadurch mit Sinnlichkeit und Leiblichkeit assoziiert wird, versinnbildlicht die propädeutischen Studien wie Grammatik, Rhetorik u.s.w., die man auf dem Weg zur Weisheit hinter sich bringen muss. Sara hingegen verkörpert die Tugend und Weisheit, die es letztlich zu erreichen gilt.³⁵ Entsprechend wird Hagars Sohn Ismael mit Hilfe einer etymologischen Namensdeutung als „Mann, der Gott (lediglich) hört“ gedeutet, Isaaq, der auch Israel heißt, hingegen wiederum mittels einer Etymologie als „Mann, der Gott schaut“.³⁶ Physikalische und mythische Exegese werden somit letztlich in mystische Exegese überführt. Das fügt sich gut zu Philons metaphorischem und spiritualisierendem Gebrauch der Sprache hellenistischer Mysterienkulte.³⁷ Das Mysterium, das Philon umkreist, ist nicht länger eine kultische, sondern eine hermeneutische Größe.

Das Beispiel Ismaels und Israels zeigt auch, dass die Etymologie ein wesentliches Instrument in Philons exegetischem Arsenal aus-

³⁴ Vgl. Pseudo-Plutarch, *De Vita et Poiesi Homeri* 144: „So war Homer der erste, der philosophisch nachdachte in den Bereichen von Ethik und Physik“, bei J. J. KEANEY / R. LAMBERTON, [*Plutarch*]: *Essay on the Life and Poetry of Homer*, ACSt 40 (Atlanta, Ga. 1996) 228f.

³⁵ Dazu gibt es eine Parallele in der griechischen Mythendeutung, fassbar u.a. bei Ps.-Plutarch, *Lib. Educ.* 10 (7A): Die Freier am Hof des abwesenden Odysseus begehren Penelope, die verkörperte Weisheit, müssen sich aber mit den Mägden, d.h. den propädeutischen Studien, begnügen; siehe Y. AMIR, „Die Übertragung griechischer Allegorien auf biblische Motive bei Philon“, in: ders., *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien*, Forschungen zum jüdisch-christlichen Dialog 5, (Neukirchen-Vluyn 1983) 119-128.

³⁶ *Mut. Nom.* 202; *Leg. All.* III 212.

³⁷ Darüber informiert sehr gut C. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, UaLG 26 (Berlin 1987), der auch manche Übertreibungen bei E. R. GOODENOUGH, *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism* (New Haven 1935) zurechtrückt.

macht, und zwar sowohl Etymologien auf der Basis griechischer Ableitungen wie auch solche, die auf das Hebräische zurückgreifen. Letzteres ist besonders erstaunlich, denn nach allgemeiner Ansicht der Forschung beherrschte Philon selbst die hebräische Sprache nicht, sondern arbeitete mit einem griechischen Text. Man nimmt an, dass er Listen mit hebräischen Namen und ihren Erklärungen zur Hand hatte,³⁸ die aber nur selten das Richtige treffen und meist am linguistischen Befund vorbeizielen. Hier, im Bereich der Etymologie, sind die Parallelen zur stoischen Exegese (und zu einem Autor wie Cornutus) besonders ausgeprägt, auch wenn neuerdings davor gewarnt wurde, bestehende Unterschiede vorschnell einzuebnet.³⁹

II. Das palästinensische Judentum

Man könnte meinen, wer nach allegorischer Exegese im palästinensischen Judentum sucht, stünde von Anfang an auf verlorenem Posten, aber dem ist nicht so. Hier muss zumindest das Schrifttum aus Qumran genannt werden,⁴⁰ wo wir auf Auslegungen stoßen, die ihrer Struktur nach als allegorisch anzusprechen sind.

1. Die Damaskusschrift (CD)

Wir beginnen mit einer Stelle aus der Damaskusschrift, einem Regelwerk, keinem Kommentar. Gott selbst macht sich den Einsichtigen im Volk vernehmbar (CD 6,2), und sie reagieren mit einer Tätigkeit, die im Brunnenlied aus Num 21,17-18 impliziert ist. Num 21,17-18 lautet:⁴¹

Damals sang Israel dieses Lied:
 „Brunnen, steig auf,
 singt von ihm,
 dem Brunnen, den die Fürsten gruben,
 den die Edlen des Volkes bohrten

³⁸ L. L. GRABBE, *Etymology in Early Jewish Interpretation: The Hebrew Names in Philo*, Brown Judaic Studies 115 (Atlanta, Ga. 1988).

³⁹ So A. A. LONG, „Allegory in Philo and Etymology in Stoicism: A Plea for Drawing Distinctions“, *Studia Philonica Annual* 9 (1997) = RUNIA 1997, 198-210.

⁴⁰ Die Texte sind bequem zugänglich in der zweisprachigen Handausgabe von F. GARCÍA MARTINEZ / E. J. C. TIGCHELAAR, *The Dead Sea Scrolls. Study Edition. Vol. 1-2* (Leiden 1997-98).

⁴¹ Die Übersetzungen orientieren sich im Folgend an E. LOHSE, *Die Texte aus Qumran* (Darmstadt ²1971); weitere Pescharim (siehe im Folgenden) erschließt auch A. STEUDEL, *Die Texte aus Qumran II* (Darmstadt 2001).

mit einem Szepter, mit ihren Stäben.“

Dieses Lemma zitiert CD 6,3-4 in verkürzter Form und gibt dann in CD 6,4-10 eine längere Erklärung, die nach einem stereotypen Muster abläuft:

Der Brunnen, das ist das Gesetz,
 und die ihn gegraben haben, das sind die Bekehrten Israels,
 die aus dem Lande Juda ausgezogen sind und im Lande von Damaskus
 in der Fremde weilten ...
 Und der Stab, das ist der, der das Gesetz erforscht ...
 Und die Edlen des Volkes, das sind diejenigen, die gekommen sind,
 um den Brunnen auszuschachten mit Hilfe der „Stäbe“,
 die der „Stab“ vorgeschrieben hat.

Der Vergleich von Brunnen und Tora ist auch in CD 3,16 bezeugt. Hier wird eine allegorische Identifizierung auf metaphorischer Basis vorgenommen: Der Brunnen ist das Gesetz, aus dem die Frommen Wasser des Lebens schöpfen. Diese grundlegende Gleichung ermöglicht es, das ganze Brunnenlied punktuell auszulegen. Das geschieht mit Hilfe des formelhaften „das ist“, „der ist“, „es sind diejenigen“ (im Hebräischen oft Nominalsätze). Die Deutungen beziehen sich auf die reale Gegenwart einer Gruppe, die sich wegen ihrer Gesetzestreue in ein Exil begeben musste. Der Stab schließlich, der im Lied als Werkzeug dient, wird in der Deutung zu einer Person, die sich ihrerseits intensiv mit der Torauslegung beschäftigt und in der Literatur den Namen „Lehrer der Gerechtigkeit“ trägt.⁴² Die allegorische Lektüre legitimiert seine besondere Autorität.

2. Die Schriftkommentare

Direkte Kommentare zum Text liegen in Qumran zu den Propheten und den Psalmen vor, nicht zum Pentateuch. Diese Kommentierungen kennen ebenfalls das identifizierende Vorgehen mit Hilfe von Nominal- bzw. Relativsätzen, auf das wir gerade gestoßen sind.⁴³ Aber charakteristischer für sie ist eine Eigenschaft, die ihnen in der Forschung den Gruppentitel „Pescharim“ eingetragen hat.⁴⁴ Die Wurzel *pšr* bedeutet soviel wie „auslegen“, „deuten“. Die Pescharim leiten jeweils vom Lemma zur Deutung über mit einem formelhaften *pšrw*, „seine

⁴² Siehe G. JEREMIAS, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, StUNT 2 (Göttingen 1963).

⁴³ Ich stimme O. BETZ, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, WUNT 6 (Tübingen 1960) 78, deshalb nicht ganz zu, wenn er schreibt: „Die Pescherauslegung unterscheidet sich nach Form und Inhalt von der Allegorese.“

⁴⁴ Siehe nur M. P. MORGAN, *Pesharim: Qumran Interpretation of Biblical Books*, CBQ.MS 8 (Washington 1979).

Deutung ist ...“. Zwei Beispiele aus dem Habakuk-Kommentar werden uns helfen, das Muster besser kennenzulernen. Das erste Beispiel, 1QpHab 6,2-8, nimmt ein Lemma aus Hab 1,16 auf:

Und wenn es heißt:

Deshalb opfert er seinem Netz

und bringt Rauchopfer seinem Fischergarn (Hab 1,16),

so ist seine Deutung (*pšrw*) die,

dass sie ihren Feldzeichen Opfer bringen,

und ihre Kriegswaffen sind Gegenstand ihrer Verehrung.

Das doppelte Opfern bzw. Verehren aus dem Lemma bleibt erhalten. Aus dem Fischnetz werden Feldzeichen und aus dem Fischergarn Kriegswaffen. Fragt sich nur noch, wer „sie“ aus der Deutung sind. Offensichtlich reflektiert der Text erste negative Erfahrungen auf jüdischer Seite mit den römischen Legionen, die in jedem ihrer Feldlager ein Heiligtum für ihre Feldzeichen errichteten. Das zweite Beispiel aus dem gleich anschließenden Text 1QpHab 7,1-5 ist signifikant für die Geisteshaltung, die hinter dem exegetischen Vorgehen steht:

Und Gott sprach zu Habakuk, er solle aufschreiben,

was kommen wird über das letzte Geschlecht.

Aber die Vollendung der Zeit hat er ihm nicht kundgetan.

Und wenn es heißt:

Damit eilen kann, wer es liest (Hab 2,2),

so bezieht sich seine Deutung auf den Lehrer der Gerechtigkeit,

dem Gott kundgetan hat alle Geheimnisse der Worte seiner Knechte,

der Propheten.

Es geht um die Erschließung eines Geheimnisses, und dieses Mysterium hat es mit dem Ende der Zeit zu tun. Näheres dazu findet sich in den prophetischen Schriften Israels, aber ein Prophet wie Habakuk kannte nicht alle Implikationen seiner eigenen Äußerungen; ihm und anderen bleibt das wahre Ziel aller Prophetie verborgen. Enthüllen kann es erst der Lehrer der Gemeinde, und es kann nur in der Gegenwart geschehen, weil in ihr die Zeit ihrem Ende entgegen eilt. Die Pescherexegeese hat also einen dediziert eschatologischen Bezugsrahmen, den sie formal und inhaltlich mit einem weiter verbreiteten apokalyptischen Schriftverständnis teilt.

3. Mantologische Exegese⁴⁵

Die zuletzt gemachten Beobachtungen sind auch geeignet, die allegorische Schriftauslegung in Qumran aus ihrer Isolierung herauszuholen und einer relativ eigenständigen Entwicklungslinie allegorischen Textverständnisses zuzuordnen, die in der antiken Mittelmeerwelt interkulturell Verbreitung fand. Gemeint sind der weite Bereich der Deutung von Träumen, Visionen und Orakeln sowie die Techniken, die dabei zum Einsatz gelangen (kein Geringerer als Hermann Gunkel hat seinerzeit bemerkt: „Eine urtümliche Wurzel der Allegorie ist besonders die Traumdeutung“⁴⁶). Das qumranische *pšr* kommt allein 33mal in Dan 2-7, dem aramäischen Teil des Buches, vor und steht dort im Dienst der Dekodierung von Träumen und Visionen. Das Traumbuch des Artemidor aus dem 2. Jh. n. Chr. kennt eine Klasse von allegorischen Träumen, die etwas anderes bedeuten, als sie sagen, und die auf Vorgänge der Natur und des Seelenlebens anspielen.⁴⁷ Cicero vergleicht die Traumdeutung kritisch mit der Orakellexegese und der stoischen Allegorese von Dichtungen.⁴⁸

Die Belege ließen sich für die verschiedenen Kulturräume nahezu beliebig vermehren. Erwähnt sei nur noch ein griechisches Äquivalent von *pšr*, nämlich ἐπιλύω, „auflösen“, „enträtseln“. Aquila, Symmachos und Theodotion verwenden das auch bei griechischen Autoren gut belegte Wortfeld in ihren Übersetzungen des Alten Testaments ins Griechische. Es fand auch Eingang in die urchristliche Literatur. Der Hirt des Hermas, eine frühchristliche Apokalypse, signalisiert damit die Erklärung von Visionen (Herm 90,9: ἔχεις τὴν ἐπίλυσιν) und bemerkenswerter Weise auch von Gleichnissen (58,1: ἐπερωτῶν τὰς ἐπιλύσεις τῶν παραβολῶν), was uns zu unserem nächsten Punkt bringt.

⁴⁵ Diesen treffenden Begriff verwendet FISHBANE 1991, 443 u.ö.; siehe auch W. HOGREBE, „Mantik und Allegorese“, in: W. HARMS / K. SPECKENBACH (Hg.), *Bildhafte Rede in Mittelalter und früher Neuzeit. Probleme ihrer Legitimation und ihrer Funktion* (Tübingen 1992) 73-92.

⁴⁶ In: H. GUNKEL / L. ZSCHARNACK (Hgg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* (2. Auflage, Tübingen 1927-31), Bd. I (1927) 220 (im Original z.T. gesperrt).

⁴⁷ Artemidor, *Oneirokritikon* I 2.

⁴⁸ Cicero, *De divinatione* I 116.

III. Das Urchristentum

Die Väter der Alten Kirche konnten sich zur Rechtfertigung ihrer allegorischen Exegese nicht nur auf Philon berufen und von ihm lernen. Sie konnten auch zwei neutestamentliche Instanzen von höchster Autorität ins Feld führen, nämlich Jesus, den allegorisierenden Poeten, und Paulus, den allegorisierenden Exegeten.

1. Die Gleichnisse Jesu

Mit der Bezeichnung Jesu als allegorisierender Poet, die vermutlich Widerspruch provozieren wird, sind vor allem seine Gleichnisse oder Parabeln angesprochen, die ganz fraglos allegorische Züge enthalten und sich auf einer gleitenden Skala zu reinen Allegorien hin bewegen (das Gleichnis von den bösen Weingärtnern Mk 12,1-12 z.B. ist in seiner jetzigen Form eine rein allegorische Komposition). In der Diskussion darüber kam es allerdings zu eigentümlichen Frontverschiebungen, die es mit der Komplexität des Gegenstands zu tun haben. Adolf Jülicher hat bekanntlich in seiner bis heute maßgeblichen Studie von 1886⁴⁹ die Existenz allegorischer Elemente in den Jesusgleichnissen grundsätzlich bestritten. Worum es ihm aber eigentlich ging, war etwas anderes: Er wollte die allegorische Auslegung bekämpfen, die gerade auf dem Gebiet der Gleichnisauslegung die Jahrhunderte bis weit in die Neuzeit hinein unbeschadet überstanden hatte. Nach wie vor wurden daher, um nur ein Beispiel zu geben, im Gleichnis vom barmherzigen Samariter Lk 10,25-37 der Samariter auf Christus gedeutet, der Verwundete auf Adam, der Weg von Jerusalem nach Jericho auf den Weg von den himmlischen Gefilden herab zur Erde, Öl und Wein der Wundbehandlung auf die christlichen Sakramente, der Herbergsvater auf den Apostel Paulus und die Herberge auf die Kirche, die beiden Denare schließlich, die der Samariter zurücklässt,

⁴⁹ Ich benutze die Ausgabe: A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu. Zwei Teile in einem Band* (Tübingen ^{2/3}1910, Repr. Darmstadt 1969). Zum neuen Stand der Dinge siehe K. ERLEMANN, „Allegorie, Allegorese, Allegorisierung“, in: R. ZIMMERMANN / G. KERN (Hgg.), *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte*, WUNT 231 (Tübingen 2008) 482-493, sowie R. BANSCHBACH EGGEN, *Gleichnis, Allegorie, Metapher: Zur Theorie und Praxis der Gleichnisauslegung*, TANZ 47 (Tübingen 2007), die vorschlägt, den Begriff „Allegorie“ in der Gleichnisforschung fortan ganz zu vermeiden. Ob das gelingen wird, bleibt fraglich.

auf Altes und Neues Testament.⁵⁰ Um ein solches Verständnis endgültig zu unterbinden, begab sich die kritische Exegese nicht nur auf die Jagd nach allegorischen Auslegungen, sondern auch nach der historischen, jesuanischen Urform der Gleichnisse, die durch Subtraktion allegorisierender Elemente gewonnen wurde.⁵¹

a) *Das Gleichniskapitel Mk 4,1-34*

Der tatsächliche Textbefund gestaltet sich komplizierter, als die antagonistischen Positionen vermuten lassen. Auszugehen ist vom Gleichniskapitel in Mk 4,1-34 (mit den Parallelen in Mt 13,1-52 und in Lk 8,4-18).⁵² Erst erzählt Jesus in Mk 4,3-9 das – von Appellen zum Hinhören gerahmte – Gleichnis vom unverzagten Sämann, der allen Widrigkeiten der Bodenbeschaffenheit und des Klimas zum Trotz einen Teil der Saat auf gutem, Frucht tragenden Boden unterbringt. In Mk 4,14-20 wird dazu eine ausführliche Deutung geboten. Den Schlüssel bildet die einführende Angabe „Der Säende sät *das Wort*“, was an die urchristliche Evangeliumsverkündigung als Vergleichsgröße denken lässt. Dann werden in mehrfachem Durchgang die einzelnen Bodenarten in Relation zum Saatgut gedeutet, jeweils eingeleitet durch „Diese sind die entlang des Weges ...“, „Und diese sind die auf felsigen Boden Gesäten ...“. Dieses punktuelle, identifizierende Vorgehen ist in der „mantologischen“ Exegese zu Hause; wir treffen es in apokalyptischen Visionsberichten und in der Pescherexegese Qumrans an. Beachtenswert ist die hohe Metaphorizität des deutenden Textstücks. Wir hören nach wie vor einiges über Saat und Säen, über Wurzeln, Felsen und Dornen, über das „Erstickt-Werden“ des Wortes (V. 19) und nicht zuletzt über die dreißig-, sechzig- und hundertfältige Frucht (V. 20). Argumentiert wird hier auf dem Hintergrund von

⁵⁰ Einzelnachweise bei W. MONSELEWSKI, *Der barmherzige Samariter. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 10,25-37*, BGBE 5 (Tübingen 1967); G. EBELING, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik* (1942, Repr. Darmstadt 1969) 496-506; einen Katalog ähnlicher Gleichnisexegesen hat S. L. WAILES, *Medieval Allegories of Jesus' Parables*, UCLA Center for Medieval and Renaissance Studies 23 (Berkeley 1987) zusammengestellt.

⁵¹ Das ist der treibende Impuls in dem berühmten Gleichnisbuch von J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu* (1947, Göttingen ⁸1970).

⁵² Eine gründliche Besprechung des Kapitels in seinem Kontext wird jetzt geboten von A. Y. COLLINS, *Mark: A Commentary*, Hermeneia (Minneapolis 2007) 238-256; die umfassendste Behandlung bis dato bleibt meines Wissens die von V. FUSCO, *Parola e Regno. La sezione delle parabole (Mc. 4,1-34) nella prospettiva marciana*, Aloisiana 13 (Brescia 1980).

festen Bildfeldern und -traditionen, die auch schon das Gleichnis selbst mitbestimmen (manche Autoren möchten hier deshalb lieber nicht von „Allegorese“ sprechen, aber das ist weithin eine Definitionsfrage; auch fraglose Allegoresen knüpfen oft an metaphorische Gehalte in der Vorlage an).

Ausgelassen haben wir bisher das in sich mehrschichtige Zwischenstück in Mk 4,10-13. Daraus sind für uns vor allem die beiden ersten Verse von Bedeutung. Sie lauten:

V. 10: Und als sie allein waren, fragten ihn die um ihn mit den Zwölfen nach den Gleichnissen.

V. 11: Und er sagte zu ihnen: „Euch ist das Geheimnis der Herrschaft Gottes übergeben; jenen draußen aber geschieht alles in Gleichnissen.“

Es folgen noch die viel besprochene Verstockungstheorie in V. 12 (Gleichnisse führen „die draußen“ noch tiefer in die Verstockung hinein) und der Jüngertadel in V. 13 („Ihr versteht dieses Gleichnis nicht? Wie aber wollt ihr dann alle Gleichnisse verstehen?“). Fügen wir noch hinzu, dass es im Schlussvers des Gleichniskapitels in Mk 4,34 heißt: „Ohne Gleichnisse sprach er nicht zu ihnen; privat aber löste er für seine eigenen Jünger alles auf.“ Hier wird jenes Wort ἐπιλύειν verwendet, das wir oben schon als griechisches Äquivalent des aramäischen *pšr* erkannt haben.

Fassen wir zusammen: Im Gleichniskapitel bei Markus stoßen wir auf eine Traditionsschicht, die das Gleichnis in Analogie zu apokalyptischen Visionsschilderungen als Rätseltext ansieht, der einer Auflösung bedarf. Dazu passt das esoterische Element, das durch V. 11 im Verein mit V. 34 hereingebracht wird: Nur den engeren Begleitern wird die detaillierte Erklärung, die „Auflösung“, zuteil. Die poetische Allegorie kann im Extremfall zum Rätsel werden. Die Auflösung eines längeren Rätsels hat allegorische oder besser allegoretische Struktur. Aus dieser Perspektive heraus, die wohlgerne selbst bei Markus nicht die einzige ist, können Gleichnisse als Allegorien verstanden und allegorisch ausgelegt werden.⁵³

⁵³ Aus Platzgründen müssen wir es uns hier versagen, auf verwandte Sachverhalte im Johannesevangelium einzugehen, wo der hermeneutische Leitbegriff nicht wie bei den Synoptikern παραβολή, sondern παροιμία (Joh 10,6; 16,25.29) lautet, vgl. W. BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament* (Berlin ⁵1971) 1247 s.v. 2: „im joh. Sprachgebrauch *die verhüllte Rede, d. Rätselrede*, in der sich absonderl. hohe Gedanken bergen“ (Hervorhebung im Original); vgl. auch R. HIRSCH-LUIPOLD, „Klartext in Bildern. ἀληθινός κτλ., παροιμία–παρρησία, σημείον als Signalwörter für eine bildhafte Darstellungsform im Johannesevangelium“, in: J. FREY /

Eine noch weiträumigere allegorische Sicht ergibt sich, wenn man dem Vorschlag von Mary Ann Tolbert folgt, die zum Markusevangelium bemerkt: „As primarily mimetic narratives, the parables are designed to show in concise format the general principles organizing the story as a whole.“⁵⁴ Konkret ist damit gemeint, dass den beiden Gleichnissen vom Sämann in Mk 4,1-20 und von den bösen Winzern in Mk 12,1-12 paradigmatische Bedeutung für das Gesamtevangelium zugeschrieben wird. Die Figuren, Personengruppen und Erzählsequenzen innerhalb des Großevangeliums lassen sich ausnahmslos bestimmten Daten in den beiden Schlüsselgleichnissen zuordnen. Zum Beispiel ist Jesus als Säer des Wortes in Mk 1,6-3,35 aktiv. Was gute Erde vermag, sehen wir in der Ereigniskette in Mk 6,35-8,21 realisiert. Der felsige Grund deutet voraus auf das Versagen und die Furcht der Jünger Jesu in Mk 14,17-72. Das Gleichnis von den bösen Winzern liest sich wie ein kleines Summarium dessen, was in der Passionsgeschichte vor sich geht. Meines Wissens ist dieser Vorschlag, der für die Allegoriediskussion einschlägig wäre, in der Forschung noch nicht hinreichend diskutiert worden.

b) Das Gleichniskapitel Mt 13,1-52

Nun könnte jemand einwenden, die Bevorzugung des Markusevangeliums, dem wir bis jetzt gefolgt sind, sei anachronistisch. In der alten Kirche sei nicht das Markusevangelium, sondern das Matthäusevangelium der prägende Text gewesen. Das ist richtig, ändert aber nicht viel an unseren Ergebnissen.⁵⁵ In Mt 13,1-23 ist die markinische Abfolge von Sämannsgleichnis, hermeneutischer Zwischenreflexion (erweitert) und Deutung des Sämannsgleichnisses im Wesentlichen bewahrt, wo-

J. G. VAN DER WATT / R. ZIMMERMANN (Hgg.), *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language*, WUNT 200 (Tübingen 2006) 61-102; U. POPLUTZ, „Paroimia und Parabolē. Gleichnis-konzepte bei Johannes und Markus“, ebd. 103-120; M. STARE, „Gibt es Gleichnisse im Johannesevangelium?“, in: R. ZIMMERMANN / G. KERN (Hgg.), *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabel-texte*, WUNT 231 (Tübingen 2008) 321-364 (die Antwort lautet: selbstverständlich ja).

⁵⁴ M. A. TOLBERT, *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective* (Minneapolis 1989) 121.

⁵⁵ Zu den Gleichnissen und dem Gleichniskapitel bei Matthäus siehe C. MÜNCH, *Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium. Eine Studie zu ihrer Form und Funktion*, WMANT 104 (Neukirchen-Vluyn 2004); J. ROLOFF, *Jesu Gleichnisse im Matthäusevangelium. Ein Kommentar zu Mt 13,1-52*, BThS 73 (Neukirchen-Vluyn 2005).

bei nur die Jünger bei Matthäus etwas besser wegkommen als bei Markus.

Tatsächlich bietet Mt 13 zusätzliche Anreize, Jesus als allegorisierenden Poeten und Exegeten anzusehen. In Mt 13,24-30 erzählt Jesus das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen. Wir müssen ein wenig warten, bis wir in Mt 13,36-43 zu seiner Auslegung kommen, die nur für die Jünger bestimmt ist und auf deren Bitte „Erkläre (διασάφηνσον) uns das Gleichnis...“ in V. 36 reagiert. In der ersten Hälfte (bis V. 40a) dominiert das identifizierende Vorgehen, mit sieben Vorkommen von ἔστιν bzw. εἰσιν: „der Acker ist die Welt“, „der Feind ist der Teufel“, „die Erntearbeiter sind Engel“, usw. Der zweite Teil (V. 40b-43) fügt einen eschatologischen Ausblick hinzu, der sein Material jüdisch-christlicher Apokalyptik entlehnt: „So wird es auch sein bei der Vollendung der Weltzeit. Der Menschensohn wird seine Engel schicken, und sie werden aus seinem Reich alle Ärgernisse sammeln und die, die das Gesetzlose tun, und sie werden sie in den Feuerofen werfen ...“ (Letzteres ein Zitat aus Dan 3,6).

In verkürzter Form wiederholt sich das Ganze noch einmal beim Gleichnis vom Fischnetz in Mt 13,47-50, wo das eigentliche Gleichnis in V. 47-48 anschließend in V. 49-50 in eine mit V. 40b-42 fast wörtlich identische Auslegung oder Anwendung überführt wird. Hauptthema ist die eschatologische Scheidung, im Bild zwischen guten und verdorbenen Fischen, im Klartext zwischen Bösen und Gerechten. Man kann sich gut vorstellen, dass der schöne, bildhafte Schlusssatz in V. 52 gerade auch solchen allegorienahen Auslegungen gilt: „Deshalb gleicht jeder Schriftgelehrte, der ein Jünger im Himmelreich wurde, einem menschlichen Hausherrn, der aus seiner Schatztruhe Neues und Altes hervor holt“ (vielleicht haben wir es hier sogar mit einer Art „Selbstporträt“ des Evangelisten zu tun oder mit dem „Fremdporträt“ eines Schulhaupts).⁵⁶

2. Allegorische Schriftauslegung bei Paulus

a) „Das ist allegorisch gesagt ...“

Das einzige Vorkommen des Wortstamms ἀλληγορ- im Neuen Testament steht bei Paulus im Galaterbrief: ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα (Gal 4,24).⁵⁷ Um die Übersetzung dieser Worte ist unter den

⁵⁶ Siehe J. KRÄMER, „„Neues und Altes“. Jesu Wort über den christlichen ‚Schriftgelehrten‘“, in: KRÄMER 1995, 13-29.

⁵⁷ Vgl. zum Folgenden neben den Kommentaren zum Galaterbrief besonders G. SELLIN, „Hagar und Sara. Religionsgeschichtliche Hintergründe der Schriftallego-

Auslegern ein Streit entbrannt. Soll man ἄτινά ἐστὶν ἀλληγορούμενα wiedergeben mit „das ist allegorisch geredet“ oder mit „das ist allegorisch auszulegen“? Handelt es sich, anders gefragt, bei dem Schrifttext in der Sicht des Paulus um eine intentionale, kompositionelle Allegorie, die nach einer allegorischen Auslegung förmlich verlangt, oder betrachtet er die Allegorese lediglich als hermeneutisches Instrument, das von außen an den Text herangetragen wird? Die richtige Antwort wird vermutlich lauten, dass die beiden Alternativen für Paulus ein integriertes Ganzes darstellen. Auch die Schriften des Moses haben eine prophetische Qualität, die ihnen von Anfang an mitgegeben ist, sich aber jetzt erst voll enthüllt für uns, „auf die das Ende der Zeiten gekommen ist“ (1 Kor 10,11).

Der gesamte Textzusammenhang bei Paulus umfasst Gal 4,21-31 und ist als Auslegung der Erzählung um Hagar, Abrahams Sklavin und Mutter Ismaels, und Sara, Abrahams Frau und Mutter Isaaks, in Gen 16,1-16 (bzw. Gen 16-21) angelegt. Die expliziten und impliziten allegorischen Gleichungen lassen sich relativ leicht extrahieren und tabellarisch erfassen. Es stehen sich gegenüber (in der textlichen Reihenfolge):

V. 22: ein Sohn von der Magd	vs.	ein Sohn von der Freien
V. 23: gemäß dem Fleisch	vs.	Aufgrund von Verheißung
V. 24: Sinaibund	vs.	[Bund mit Isaak?]
V. 24: Hagar, Magd	vs.	[Sara], Freie
V. 25f.: das jetzige Jerusalem	vs.	das obere Jerusalem
V. 28: [Ismael]	vs.	Isaak
V. 29: gemäß dem Fleisch	vs.	gemäß dem Geist
V. 30: Sohn der Magd	vs.	Sohn der Freien
V. 31: hinauswerfen	vs.	erben

Zwischen V. 22 und V. 30 ergibt sich eine gewisse Inklusion, abgeschwächt auch zwischen V. 23 und V. 29 sowie zwischen V. 24 und V. 28, so dass die etwas inkongruente Antithese von „jetzigem Jerusalem“ und „oberem Jerusalem“ ins Zentrum der Komposition rückt.

rese Gal 4,21-31“, in: U. MELL / U. B. MÜLLER (Hgg.), *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte (FS J. Becker)*, BZNW 100 (Berlin 1999) 59-84 (unternimmt einen detaillierten Vergleich mit Philon); zur Auslegungsgeschichte H. FREYTAG, „*Quae sunt per allegoriam dicta*. Das theologische Verständnis der Allegorie in der frühchristlichen und mittelalterlichen Exegese von Gal 4,21-31“, in: H. FROMM / W. HARMS / U. RUBERG (Hgg.), *Verbum et Signum (FS F. Ohly)*, Bd. 1 (München 1975) 27-43.

Eingeflochten sind noch zwei Schriftzitate, eines aus dem Basistext Gen 21,10 in V. 30 („Wirf hinaus die Magd und ihren Sohn ...“) und ein sekundierendes aus Jes 54,1 in V. 27 („Freue dich, Unfruchtbare, nicht Gebärende ...“). Zu notieren ist noch eine Art Fußnote in V. 25a, die vermutlich auf einer etymologischen Deutung von „Ha-gar“ als „der Berg“ beruht: „Das Wort (τὸ δέ) ‚Hagar‘ aber ist der Sinai-Berg in der Arabia ...“. Paulus betreibt diesen ganzen Aufwand, um an die Galater zu appellieren, sie sollten die aus Jerusalem kommenden Vertreter einer gesetzlichen Evangeliumsverkündigung aus der Gemeinde ausschließen und sich ihrer eigenen Würde als Kinder Abrahams (vgl. Gal 3,7.16.29), vermittelt über Isaak, ja als Kinder Gottes, vermittelt durch Christus (vgl. Gal 3,26; 4,6f.), bewusst bleiben.

Mit all dem erweist Paulus sich als geübter Schriftausleger, der teil hat am exegetischen Diskurs seiner Zeit. Es besteht daher kein Grund, entgegen dem Wortlaut der Stelle den allegoretischen Charakter von Gal 4,21-31 zu bestreiten und für die Passage ein neues Etikett zu kreieren, nämlich „Typologie“.⁵⁸ Der Begriff selbst als Instrument der Exegese ist neuzeitlichen Ursprungs und hat einen apologetischen Beigeschmack. Er wurde anscheinend geschaffen, um eine geschichtlich verankerte christliche „Typologie“ positiv von der pagan beeinflussten, unhistorischen Allegorese abzusetzen. Nicht darum also geht es, wenn wir im Folgenden kurz auf die Typologie zurückkommen, sondern um die hermeneutische Verwendung von τύπος in paulinischen und pseudo-paulinischen Texten.

b) „Typologie“

Hier ist vor allem 1 Kor 10,1-13 von Belang. Die Erzählung von Israel in der Wüste lässt Paulus transparent werden für seine eigenen Adressaten. Die Unzufriedenheit des Volkes trotz aller Wohltaten Gottes und die Strafe dafür, nämlich der Tod in der Wildnis, werden zum abschreckenden Beispiel für die Korinther. In diesem Zusammenhang bemerkt Paulus in V. 6: „all diese Dinge wurden zu unseren Vorbildern (τύποι), auf dass wir nicht begierig nach Schlechtem seien ...“. In V. 11 kommt er darauf zurück. „Dieses aber widerfuhr jenen auf vorbildhafte Weise (τυπικῶς), geschrieben aber wurde es zu unserer Zurechtweisung, auf die das Ende der Zeiten gekommen ist.“ Von hier aus ist der Weg zum moralischen Schriftsinn („moralis quid agas“) im

⁵⁸ Zur Diskussion vgl. immer noch H. DE LUBAC, „‚Typologie‘ et ‚Allégorisme‘“, *Recherches de Science Religieuse* 34 (1947) 180-226; eine neue Bestandsaufnahme bei K.-H. OSTMEYER, *Taufe und Typos. Elemente und Theologie der Tauftypologien in 1. Korinther 10 und 1. Petrus 3*, WUNT II/118 (Tübingen 2000).

Schema der vier Schriftsinne nicht mehr weit; allerdings würde – wegen „das Ende der Zeiten“ – auch der eschatologische Sinn („quo ten-das anagogia“) mit hereinspielen. Im selben Kapitel findet sich auch eine Art allegorischer Identifikation des Wasser spendenden Felsen aus dem Exodusgeschehen (Num 20,8) mit Christus: „der Fels aber war der Christus“ (V. 4).

Näher an die Typologie im neuzeitlichen Verständnis und an die sogenannte Figuraldeutung bei den Vätern führt Röm 5,14 heran, wo Adam zum „Vorbild (τύπος) des Kommenden“ (d.h. Christi) stilisiert wird. Relativ leicht tut sich die Forschung damit, die übertragene Verwendung von Dtn 25,4: „Du sollst dem Ochsen nicht das Maul verbinden, wenn er drischt“, in 1 Kor 9,9, wo diese Vorschrift kontextuell auf das Unterhaltsrecht der wandernden Verkünder gedeutet wird, als allegorisch einzustufen. Hier, wo es nur um einen Ochsen geht, folgt man gern der paulinischen Argumentation: „Ist Gott etwa an den Ochsen etwas gelegen? Oder redet er nicht allenthalben wegen uns?“ (1 Kor 9,9f.). Damit ist übrigens auch der Fall erreicht, wo Paulus den Literalsinn offenbar als unzureichend hinter sich zurücklässt.

In der christlichen Tradition wurde Paulus auch als Verfasser des Hebräerbriefts angesehen, obwohl dieses anonyme Schreiben streng genommen nicht einmal zum Corpus Paulinum zählen sollte. Für uns ist es von Interesse, weil darin sowohl τύπος (Hebr 8,5; dazu αντίτυπον in Hebr 9,24) und παραβολή (Hebr 9,9; 11,19) vorkommen, und zwar in exegetischen Kontexten. Von den Priestern im Alten Bund sagt Hebr 8,5, dass sie nur „dem Abbild (ὕπόδειγμα) und Schatten (σκιά) der himmlischen Dingen dienen, wie auch Moses unterwiesen wurde, als er das Zelt vollenden wollte; denn (Gott) sagt (in der Schrift): ‚Siehe, du sollt alles machen nach dem Urbild (τύπος), das dir auf dem Berg gezeigt wurde‘“ (das Zitat stammt aus Ex 25,40). Hier wird zugleich schon etwas spürbar von der platonisch oder besser mittelplatonisch grundierten Epistemologie des Hebräerbriefts, die alles Wirkliche einschließlich der τύποι in den Himmel verlegt und auf Erden nur Schattenbilder übriglässt.⁵⁹ Das geschieht auch in Hebr 9,24: Christus „ging nicht in ein handgemachtes Heiligtum (d.h. den irdischen Tempel) hinein, der nur ein Gegenbild (ἀντίτυπον) der wahren Dinge ist, sondern in den Himmel selbst.“ Dass sich diese Welt-sicht leicht an einer platonisierenden Exegese nach Art der philoni-

⁵⁹ Vgl. W. EISELE, *Ein unerschütterliches Reich. Die mittelplatonische Umformung des Parusiegedankens im Hebräerbrieff*, BZNW 116 (Berlin 2003).

schen orientieren und sie weiterschreiben kann (auch ohne Philon direkt zu kennen oder gar zu nennen), liegt auf der Hand.

Die beiden Belege für παραβολή im Hebräerbrief ordnen sich hier ein. Der kultische Dienst im ersten Zeltheiligtum ist, einschließlich des Versöhnungstages, lediglich ein „Gleichnis“ für die gegenwärtige Zeit, die noch nicht die Zeit der endgültigen Vollendung ist (Hebr 9,9). Der Gott, der Tote auferweckt, gab Isaak seinem Vater Abraham zurück (vgl. Gen 22), aber „in gleichnishafter Weise“ (Hebr 11,19). Clare Rothschild bemerkt zu beiden, wenig behandelten Stellen, παραβολή sei hier „(c)losely akin to ἀλληγορία“, ⁶⁰ womit sie recht haben dürfte.

c) Geist und Buchstabe

Aber keine der bisher zitierten Stellen bei Paulus ist zum eigentlichen Manifest der allegorischen Schriftauslegung in der Alten Kirche und darüber hinaus geworden, auch Gal 4,21-31 nicht, trotz des isolierten Vorkommens von ἀλληγορέω. Diese Ehre gebührt vielmehr dem kurzen, sentenzartigen Schlussstück von 2 Kor 3,6: τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ, „Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig.“⁶¹ An die Seite stellen lässt sich dem mit Abstrichen noch Röm 2,29, wo in der Rede von der „Beschneidung des Herzens im Geist, nicht im Buchstaben (ἐν πνεύματι οὐ γράμματι)“ der gleiche Gegensatz aufscheint.

Paulus formuliert die aphoristische Sentenz in Auseinandersetzung mit seinen korinthischen Gegnern, die ihm anscheinend einen Mangel an geeigneten schriftlichen Dokumenten zum Vorwurf machten (vgl. 2 Kor 3,1-3), zielt darüber hinaus aber auch schon ins Grundsätzliche, wenn er „Tafeln aus Stein“ und „Tafeln der Herzen“ (3,3) sowie implizit Alten und Neuen Bund (3,6f.) miteinander konfrontiert. Dass er im Eifer des Gefechtes argumentiert und nicht etwa den Ersten Bund bekämpfen will, à la Markion, wird heute meist zugestanden. Durch

⁶⁰ C. K. ROTHSCHILD, „Παραβολή in Hebrews“, in: R. ZIMMERMANN / G. KERN (Hgg.), *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte*, WUNT 231 (Tübingen 2008) 365-379 (mit reichhaltiger Bibliographie in Anm. 1), Zitat 378.

⁶¹ Siehe den „Klassiker“ von R. M. GRANT, *The Letter and the Spirit* (London 1957) der allerdings 2 Kor 3,6 überraschender Weise ausspart; ausführlich zu Text und Rezeption J. KRÄMER, „Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“. Methodologische und hermeneutische Erwägungen zu 2 Kor 3,6b“, in: KRÄMER 1995, 265-297; T. SCHMELLER, „2 Kor 3,1-4,6 bei Markion und Tertullian“, in: ders. (Hg.), *Neutestamentliche Exegese im 21. Jahrhundert. Grenzüberschreitungen (FS J. Gnilka)* (Freiburg i. Br. 2008) 154-169.

seine Knappheit und Prägnanz eignet sich der Satz aber dazu, aus dem Kontext herausgelöst und in den Dienst weiter reichender Programme gestellt zu werden. Im späteren Schema der vier Schriftsinne umfasst der „Geist“ als Verstehensprinzip die drei höheren (oder tieferen) Sinne, an deren Beginn die *allegoria* als Glaubenssinn steht („quid credas allegoria“; doch kann *allegoria* auch für den spirituellen Sinn schlechthin, ohne Binnendifferenzierung, Verwendung finden). Die Frage bleibt: Was geschieht mit dem „Buchstaben“, der doch als Literalsinn prinzipiell erhalten werden sollte („littera gesta docet“)? Selbst Paulus kann ihn aber, wie wir sahen, übergehen.

Von hier aus wären nun die Linien auszuziehen in die Alte Kirche hinein, nach Ost und West, nach Antiochien und Alexandrien, zu Gnostikern und Antignostikern, zu den teils verfeindeten Gruppen innerhalb der einzelnen Lager. Große Texte der Tradition wie der hermeneutische Abschnitt bei Origines, *Peri archon* IV 1,1-3,15, der an die Grenzen des Sagbaren und Verstehbaren vorstößt, oder Augustinus, *De doctrina Christiana* und *De spiritu et littera*, wären zu besprechen. Wir brechen an dieser Stelle, wo der Übergang zur Folgezeit besonders fühlbar wird, ab. Nur eine Bemerkung sei noch uns modernen Exegeten, die wir zum Gefühl einer gewissen Erhabenheit über diese vergangene Kontroverse neigen,⁶² mit auf den Weg gegeben. Sie stammt von Franz Overbeck, bekannt und gefürchtet wegen der bissigen Kommentare, die er in seinem monumentalen Kirchenlexikon festhielt, aber selbst nicht zur Publikation brachte. Er schreibt nämlich: „Alle theologische Exegese ist allegorisch, verschämt oder unverschämt.“⁶³

⁶² Ein wenig als „Rufer in der Wüste“ betätigt sich M. REISER, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift*, WUNT 217 (Tübingen 2007), der in mehreren der dort versammelten Beiträgen nicht nur für ein besseres Verständnis, sondern auch für eine erneute Suche nach dem allegorischen oder geistigen Sinn plädiert.

⁶³ F. OVERBECK, *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie* (Basel 1919, Repr. Darmstadt 1963) 91 (Hervorhebung im Original); zur Entstehungsgeschichte des Werks siehe A. PFEIFFER, *Franz Overbecks Kritik des Christentums*, SThGG 15 (Göttingen 1975) 53-55.

Cornutus in christlichem Umfeld: Märtyrer, Allegorist und Grammatiker

Ilaria Ramelli

1. Nero, Musonius und Cornutus

Der Umstand, dass Annaeus Cornutus – wie Musonius Rufus¹ – von Nero, dem ersten Verfolger von Christen (*dedicator damnationis nostrae* laut Tertullian, *Apol.* 5,3) wie auch von vielen Stoikern, verbannt wurde, kann beachtlich zu seiner Bewunderung durch die Christen beigetragen haben.

Tatsächlich wurde Musonius im christlichen Umfeld recht bald für einen „Märtyrer des Logos“ gehalten, wie Justin bezeugt (2 *Apol.* 8,1). Gerade Origenes bezeugt größte Hochachtung für den stoischen Philosophen: In *Contra Celsum* III 66 argumentiert er gegen Kelsos' Behauptung, dass einige Menschen zum Sündigen geboren seien und von Natur aus in keiner Weise zum Guten bekehrt werden könnten. Origenes entgegnet, dass zwar alle Menschenwesen von Natur aus der Sünde ausgesetzt seien (πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν πεφύκαμεν), einige aber dennoch fähig waren, ein „Vorbild untadeligen Lebens“ (παράδειγμα τοῦ ἀρίστου βίου) zu werden, und unter diese rechnet er Herakles und Odysseus in der Kategorie der Heroen, Sokrates und Musonius in der der Philosophen. Origenes' Bewunderung für Musonius wurde von Clemens von Alexandria vorweggenommen, der sogar weite Passagen aus Musonius' Diatriben übernommen hatte, sei es als wörtliche Zitate oder sei es als Anspielungen darauf, vor allem im *Paedagogus*, aber auch in den *Stromateis*.² Wie ich zeigen werde, ging Clemens Ori-

¹ Vgl. I. RAMELLI, *Musonio Rufo. Diatribe, frammenti e testimonianze* (Milano 2001) sowie RAMELLI 2008, 689-943, mit kritischem Essay und Kommentar. Ich danke Balbina Bäbler für die Übersetzung und Heinz-Günther-Nesselrath für die editorische Überarbeitung dieses Kapitels sowie allen Herausgebern der Reihe für ihre Einladung, an diesem Band mitzuarbeiten.

² Vgl. J. M. BLÁZQUEZ, „El uso del pensamiento de la filosofía griega en el Pedagogo de Clemente de Alejandria“, *Anuario de Historia de la Iglesia* 3 (1994) 59-62, 69; I. RAMELLI, „La tematica de matrimonio nello Stoicismo Romano: alcune osservazioni“, *Ilu: Revista de Ciencias de las Religiones* 5 (2000) 145-162;

genes auch in der Kenntnis und der Benutzung der stoischen Allegoriker Cornutus und Chairemon voran.

Nicht umsonst stellt Johannes von Antiochia in seinen *Excerpta* der *Historia Romana* des Cassius Dio (p. 755,35-41 Boissevain) Cornutus und Musonius gewissermaßen als Märtyrer ihrer Weisheit und Tugend unter dem lasterhaften Nero nebeneinander, der sie wegen dieser Eigenschaften hasste und sich von ihnen zu befreien suchte: „Er raffte den größten und besten Teil des Senats dahin, aus absurden Motiven: Die einen, weil sie von edler Abkunft waren, die anderen, weil sie große Reichtümer besaßen, wieder andere, weil sie sittsam und tugendhaft waren; deshalb hasste und bestrafte er sie. Was Musonius und Cornutus betrifft, so hätte er sie beinahe getötet; stattdessen verbannte er sie aus Rom. Er beschuldigte sie keines anderen Vergehens als ihrer Weisheit und ihres untadeligen Lebens.“³

Der Ausdruck ἄριστοι βίον, mit dem Cassius Dio sowohl Musonius wie auch Cornutus bezeichnet (vorausgesetzt, das *Excerptum* gibt seinen Wortlaut zuverlässig wieder, was auch aufgrund des Vergleichs anderer Auszüge mit entsprechenden erhaltenen Passagen des Cassius Dio wahrscheinlich scheint) zeigt eine überraschende Übereinstimmung mit der Wendung παράδειγμα τοῦ ἀρίστου βίου, die sein Zeitgenosse Origenes in Bezug auf Musonius gebrauchte.

Das gleiche *Excerptum* aus Cassius Dio erscheint auch in *De virtutibus et vitiis* des christlichen byzantinischen Kaisers Konstantin VII. Porphyrogenitus (I p. 183,14 Büttner-Wobst / Roos). Es ist kein Zufall, dass der gleiche Autor auch die Notiz des Cassius Dio bezüglich der Kritik des Cornutus an einem grandiosen literarischen Vorhaben Neros überliefert, die der unmittelbare Anlass für das Exil unseres Philosophen und Literaten war (*De sententiis* 64, p. 250,32-251,3 Boissevain): „Als Nero ankündigte, er wolle vierhundert Bücher schreiben, bemerkte Annaeus Cornutus, das seien viele, und niemand könne sie lesen. Als daraufhin Nero sagte: ‚Und Chrysipp, den du lobst und nachahmst, hat doch viel mehr geschrieben!‘, antwortete

dies., „Aspetti degli sviluppi del rapporto fra Stoicismo e Cristianesimo in età imperiale“, *Stylos* 12 (2003), 103-135; dies., „Transformations of The Household and Marriage Theory Between Neo-Stoicism, Middle-Platonism, and Early Christianity“, *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 100 (2008) 369-396.

³ τὸ δὲ πλεῖστον καὶ κράτιστον ἐπὶ παραλόγοις αἰτίαις ἀπανηλώκει τῆς βουλῆς μέρος, τοὺς μὲν ὅτι εὐγενεῖς, τοὺς δὲ ὅτι περιουσίας ἔχοντας, τοὺς δὲ ὅτι σώφρονες ἦσαν μισῶν τε καὶ κολάζων. Μουσόνιον τε καὶ Κορνοῦτον μικροῦ μὲν ἐδέησεν ἀποκτεῖναι, τῆς δὲ Πώμης ἐξήλασεν· ἄλλο μὲν οὐδὲν ἐπικαλῶν, ὅτι δὲ σοφοὶ καὶ ἄριστοι βίον ἐγένεσθην.

Cornutus: ‚Aber jene sind für das Menschenleben sehr nützlich!‘. Und dafür wurde er ins Exil geschickt.⁴ Zudem scheint auch das byzantinische *Suda*-Lexikon Cornutus und Musonius nicht nur im Exil zu verbinden, sondern sogar im Martyrium; beide seien von Nero zum Tode verurteilt worden: (*Suda*, κ 2098): ‚Dieser Cornutus war ein Philosoph aus Leptis, einer Stadt in Libyen. Er lebte in Rom zur Zeit Neros und wurde von diesem zusammen mit Musonius aus dem Weg geschafft (ἀναιρεθείς). Er schrieb zahlreiche philosophische und rhetorische Werke.⁵ Genau genommen ist ‚aus dem Weg schaffen‘ auch mit dem Exil möglich; ἀναιρέω wird jedoch im allgemeinen zur Bezeichnung der Tötung von jemandem gebraucht.⁶

⁴ Ὅτι ἐπαγγελλομένου Νέρωνος ὡς τετρακόσια γράφειν βιβλία πολλὰ αὐτὰ εἶναι ἔφη Ἀννέας Κορνοῦτος καὶ μηδένα αὐτὰ δύνασθαι ἀναγινώσκειν. εἰπόντος δὲ Νέρωνος „καὶ Χρῦσιππος, ὃν ἐπαινεῖς καὶ ζηλοῖς, πολλῶ πλείονα ἔγραψεν“ ἀπεκρίνατο ἐκεῖνος „ἀλλ’ ἐκεῖνα χρησιμωτάτων ἀνθρώπων βίος ἐστί“, καὶ διὰ τοῦτο ἐφυγαδέυθη.

⁵ οὗτος ὁ Κορνοῦτος Λεπτίτης φιλόσοφος· Λεπτις δὲ πόλις Λιβύης· γεγωνὸς ἐν Ῥώμῃ ἐπὶ Νέρωνος καὶ πρὸς αὐτοῦ ἀναιρεθεὶς σὺν τῷ Μουσωνίῳ. ἔγραψε πολλὰ φιλόσοφά τε καὶ ῥητορικά.

⁶ Es ist auch ein christlicher Märtyrer namens Cornutus bezeugt, was die Wertschätzung des stoischen „Märtyrers“ begünstigt haben könnte. In einem „Sankt Cornutus“ (so steht der Name im Titel. Unmittelbar nach der Passage über Cornutus heißt es: Ὁ κανὼν τοῦ ἁγίου Κορνάτου φέρων ἀκροστιχίδα τήνδε) geweihten Synaxarion in den Kanones des Monats September der *Analecta Hymnica Graeca* ist unter dem Tag 12, Kanon 18, *synaxarium* 37-38, das Martyrium des Cornutus, Bischof von Ikonion, erzählt: „Martyrium des heiligen Märtyrers Cornutus, der Bischof von Ikonion war. Dieser ... hatte bereits graue Haare, war aber fest in seinem Denken. Als eines Tages ihn seine Verfolger gefangennahmen ..., wurden ihm zuerst die Füße gefesselt ... und nachdem er durch alle Straßen der Stadt geschleift worden war, diese alle mit dem eigenen Blut gerötet hatte und stark gefoltert worden war, wurde ihm später auch noch der Kopf abgeschnitten“ (Ἄθλησις τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Κορνοῦτου, ἐπισκόπου γενομένου Ἰκονίου. Οὗτος ... πολιὸς τὴν τρίχα καὶ φρόνησιν στερρός· καταλαβόντων γάρ ποτε τῶν διωκτῶν ... δεσμηθεὶς πρῶτον τοὺς πόδας ... καὶ συρεὶς κατὰ τὰς ῥύμας τῆς πόλεως καὶ τῷ οἰκείῳ αἵματι πάσας ταύτας φοίνισας καὶ ἰσχυρῶς βασανισθεὶς ὕστερον καὶ τὴν κεφαλὴν ἀποτέμενται). Im Synaxarion der Kirche von Konstantinopel ist der zweite Punkt unter dem 12. September dem Märtyrer Cornutus gewidmet und erzählt dessen Martyrium in denselben Worten. Ferner finden wir im *Menaion Typikon* unter dem ersten Monat, p. 24, für den zwölften Tag die Feier des heiligen Märtyrers Cornutus.

2. Cornutus, Origenes, Porphyrios und die christliche Allegorese

Origenes, der für Musonius große Achtung hatte, kannte auch Cornutus gut. Gemäß einem grundlegenden Zeugnis des Porphyrios könnte sich Origenes gerade an Cornutus und Chairemon, die beide römische Stoiker und allegorische Ausleger neronischer Zeit waren,⁷ für die Anwendung der allegorischen Methode inspiriert haben, die er von den griechischen Mythen auf ein neues Objekt übertrug: auf die Bibel.⁸ Natürlich war diese Übertragung, wenigstens für das Alte Testament, schon von Philon geleistet worden, der seinerseits mit Sicherheit Vorläufer im hellenistisch-jüdischen Umfeld hatte,⁹ auch wenn Porphyrios davon keine Notiz nimmt (entweder bewusst, um Origenes diese – seiner Meinung nach unerlaubte – Übertragung zuzuschreiben, oder aus Desinteresse oder Unkenntnis hinsichtlich Philons). Die von Philon und seinen Vorgängern eingeführte Allegorese der Heiligen Schrift wurde später von Clemens in die christliche Kultur übernommen, der, ebenso wie Origenes, ein hervorragenden Kenner Philons¹⁰ wie auch der stoischen ‚Allegoristen‘ war, zu denen sicher die alten Stoiker (vor allem Chrysipp) und Chairemon, und höchstwahrscheinlich auch Cornutus gehörten. Es ist jedenfalls ein wichtiger Punkt, dass Origenes durch und durch von Schriften Platons sowie mittelplatonischen und neupythagoreischen Autoren geprägt war – darunter sicher des allegorischen Deuters Numenius, der die rein allegorische Auslegung auf die Bibel angewandt hatte – und von neostoischen allegorischen Auslegern wie Cornutus und Chairemon von Alexandria.

⁷ Zu den stoischen ‚Allegoristen‘ Cornutus und Chairemon vgl. RAMELLI 2003; RAMELLI 2004; RAMELLI 2007; RAMELLI 2008, 1361-1515 zu Cornutus, mit kritischem Abriss und Kommentar, Ausgabe und Übersetzung; 1297-1359 zu Chairemon. Eine englische Ausgabe von L. M. WHITE und D. ARMSTRONG ist in Vorbereitung (Erscheinungsort Atlanta).

⁸ Vgl. I. RAMELLI, „Origen and the Stoic Allegorical Tradition: Continuity and Innovation“, *Invigilata Lucernis* 28 (2006) 195-226.

⁹ Vgl. I. RAMELLI, „Allegory II. Judaism“, *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, I (Berlin 2009; im Druck). Vgl. auch H.-J. KLAUCK, o. S. 180-187.

¹⁰ Vgl. (auch mit Bibliographie zum Nachleben Philons bei Clemens und bei Origenes) I. RAMELLI, „Philosophical Allegoresis of Scripture in Philo and Its Legacy in Gregory of Nyssa“, *Studia Philonica Annual* 20 (2008) 55-99.

Diese zentrale Stelle des Porphyrios ist bei Eusebios, *Historia Ecclesiastica* VI 19,4-8¹¹ erhalten: „Einige zogen es vor, sich von den negativen Seiten der jüdischen Schriften nicht abzuwenden, sondern eine Erklärung dafür zu finden, und wandten sich deshalb Deutungen zu, die mit dem Geschriebenen nicht vereinbar sind und die nicht so sehr eine Verteidigung der fremden Elemente als vielmehr eine Übernahme und einen Lobpreis für die eigenen Lehren enthalten. Sie behaupteten nämlich dreist, das klar von Moses Gesagte sei rätselhaft verhüllt, sie verherrlichten es als Orakelsprüche voller verborgener Geheimnisse, sie betäubten durch diesen Dunst die kritische Urteilskraft der eigenen Seele, und in solcher Weise präsentieren sie dann Deutungen ... Die Art und Weise dieses absurden Vorgehens ist auf einen Mann zurückzuführen, den ich noch kennengelernt habe, als ich sehr jung war, der damals in hohem Ansehen stand und aufgrund der von ihm hinterlassenen Schriften immer noch steht: Origenes, dessen Ruhm bei den Lehrern dieser Darlegungen weit verbreitet ist.“¹²

Nach der Erwähnung des Schülerstatus des Origenes bei Ammonios Sakkas, der auch Lehrer Plotins war, und nach einer Kritik an der Bekehrung des Origenes zum Christentum (die Eusebios am Ende zu der Entgegnung veranlasst, Origenes sei von Kindheit an Christ gewesen), erwähnt Porphyrios, Origenes habe ständig Platons Werke konsultiert, und fährt fort: „Er frequentierte auch die Schriften des Numenios und des Kronios, des Apollophanes und des Longinos, des Moderatos und Nikomachos und der bedeutenden Pythagoreer; er bediente sich ferner der Bücher des Stoikers Chairemon und des Cornutus, von denen er

¹¹ Laut Eus. *HE* VI 19,9 stammt die Partie aus dem dritten Buch von Porphyrios' Schrift „Gegen die Christen“ (= F 39 HARNACK): ταῦτα τῷ Πορφυρίῳ κατὰ τὸ τρίτον σύγγραμμα τῶν γραφέντων αὐτῷ κατὰ Χριστιανῶν εἴρηται. Vgl. Hieronymus, *Ep.* 70. RINALDI 1998, I 142f.; II, nr. 14. Für eine eingehende Untersuchung der Zeugnisse des Porphyrios über Origenes (mit Literatur) und Origenes' philosophische Ausbildung vgl. RAMELLI 2009.

¹² Τῆς δὴ μοχθηρίας τῶν Ἰουδαϊκῶν γραφῶν οὐκ ἀπόστασιν, λύσιν δέ τινες εὐρεῖν προθυμηθέντες, ἐπ' ἐξηγήσεις ἐτρέποντο ἀσυγκλώστους καὶ ἀναρμόστους τοῖς γεγραμμένοις, οὐκ ἀπολογίαν μᾶλλον ὑπὲρ τῶν ὀθνείων, παραδοχὴν δὲ καὶ ἔπαινον τοῖς οἰκείοις φερούσας. αἰνίγματα γὰρ τὰ φανερώς παρὰ Μωυσεῖ λεγόμενα εἶναι κομπάσαντες καὶ ἐπιθειάσαντες ὡς θεσπίσματα πλήρη κρυφίων μυστηρίων διὰ τε τοῦ τύφου τὸ κριτικὸν τῆς ψυχῆς καταγοητεύσαντες, ἐπάγουσιν ἐξηγήσεις ... ὁ δὲ τρόπος τῆς ἀτοπίας ἐξ ἀνδρὸς ᾧ κἀγὼ κοιμιδῆ νέος ὢν ἔτι ἐντετύχηκα, σφόδρα εὐδοκιμήσαντος καὶ ἔτι δι' ᾧ καταλέλοιπεν συγγραμμάτων εὐδοκιμοῦντος, παρειλήφθω, Ὡριγένους, οὗ κλέος παρὰ τοῖς διδασκάλοις τούτων τῶν λόγων μέγα διαδέδοται.

die Art der (allegorischen) Deutung der Geheimnisse der Hellenen lernte und dann auf die jüdischen Schriften anwandte.“¹³

Nach Mark J. Edwards¹⁴ betont Porphyrios in polemischer Absicht die Abhängigkeit der biblischen Allegorese des Origenes von der paganen der Stoiker, um die allegorische Bibelauslegung des alexandrinischen Christen zu diskreditieren. Tatsächlich akzeptiert Porphyrios – der selbst allegorischer Ausleger ist – die Anwendung der allegorischen Methode nur bei den griechischen Mythen und nicht bei den jüdischen und christlichen Schriften, die man seiner Meinung nach nicht allegorisch interpretieren könne, um so unter dem Schleier der Symbolik verborgene philosophische Wahrheiten zu enthüllen, da diese barbarischen Schriften überhaupt keine philosophische Wahrheit enthielten. In der angeführten Passage beurteilt Porphyrios die von Origenes und den anderen Christen – die er als seine Nachfolger und Nachahmer betrachtet – auf die Bibel angewandte Allegorese nicht als ein Mittel, um die in der Heiligen Schrift verborgenen Wahrheiten zu erhellen, die für ihn nicht existieren, sondern vielmehr um durch die Autorität der Bibel das eigene philosophische Denken zu untermauern. Dies hält Porphyrios für das Hauptziel der origenianischen Bibelallegorese, deren Methodik von der stoischen Allegorese abgeleitet worden sei.

In § 7 betont Porphyrios noch einmal, dass Origenes die griechische Philosophie, die er vor allem in den Bereichen Theologie, Metaphysik und Ethik aufgenommen habe, in ungebührlicher Weise auf „fremde“ (oder „verrückte“) Mythen angewandt habe, d. h. auf Erzählungen der jüdischen und christlichen Heiligen Schrift: „In seiner Lebensführung lebte er als Christ und gegen das Gesetz;¹⁵ was jedoch

¹³ τοῖς τε Νουμηνίου καὶ Κρονίου Ἀπολλοφάνου τε καὶ Λογγίνου καὶ Μοδεράτου Νικομάχου τε καὶ τῶν ἐν τοῖς Πυθαγορείοις ἐλλογίμων ἀνδρῶν ὠμίλει συγγράμμασιν, ἐχρήτο δὲ καὶ Χαιρήμονος τοῦ Στωϊκοῦ Κορνούτου τε ταῖς βίβλοις, παρ' ὧν τὸν μεταληπτικὸν τῶν παρ' Ἑλλήσιν μυστηρίων γνοῦς τρόπον ταῖς Ἰουδαϊκαῖς προσήψεν γραφαῖς. Das gleiche Fragment des Porphyrios wird wörtlich von Nikephoros Kallistos (*Historia Ecclesiastica* VI 13) wiederaufgenommen.

¹⁴ M. J. EDWARDS, *Origen against Plato* (Aldershot 2002) 145.

¹⁵ Diese Behauptung muss wörtlich genommen werden, da Origenes zu einer Zeit lebte (bzw. Porphyrios schrieb), in der das Christentum als *superstitio illicita* „gegen das Gesetz“ war. Origenes selbst wurde unter Kaiser Decius deswegen gefoltert, und wahrscheinlich wurde sein Tod durch die Folgen der Folter beschleunigt. Mir scheint daher noch bedeutsamer, dass gerade Porphyrios (oder ein direkt von ihm abhängiger Autor), zusammen mit Tertullian den Senatsbeschluss belegt, der bereits im 1. Jh. das Christentum zu einer *superstitio illicita* (anstatt einer

seine (philosophischen) Ansichten über die Wirklichkeit und das Göttliche betraf, folgte er den Hellenen und schob den fremden Mythen die Lehren der Hellenen unter.¹⁶ Porphyrios bezeugt im zitierten Text, Origenes in seiner Jugend gekannt zu haben;¹⁷ laut dem Kirchenhistoriker Sokrates war er geradezu selbst ein Christ gewesen.¹⁸ Seine Informationen über Origenes kann er also aus direkter Kenntnis bekommen haben oder über seinen Lehrer Plotin, der Mitschüler des Origenes bei Ammonios gewesen war (und vielleicht auch später noch Kontakt mit ihm hatte, umso mehr, wenn sich der christliche Exeget und Philosoph Origenes mit dem Origenes identifizieren lässt, von dem Porphyrios in der *Vita Plotini* spricht¹⁹).

Auch Hieronymus bezeugt in *Ep.* 70,4 Cornutus' Einfluss auf Origenes und spricht von dessen verlorenen *Stromateis* in zehn Büchern, die diejenigen des Clemens nachahmten:²⁰ *Hunc imitatus* [sc. Clementem] *Origenes decem scripsit Stromateas Christianorum et philosophorum inter se sententias comparans et omnia nostrae religionis dogmata de Platone et Aristotele, Numenio Cornutoque confirmans.* Cornutus ist hier nicht spezifisch als allegorischer Ausleger genannt und auch nicht mit dem anderen stoischen ‚Allegoristen‘, Chairemon,

religio licita) machte; vgl. I. RAMELLI, „Il senatoconsulto del 35 contro i Cristiani in un frammento porfiriano“, prefazione di M. Sordi, *Aevum* 78 (2004) 59-67.

¹⁶ κατὰ μὲν τὸν βίον Χριστιανῶς ζῶν καὶ παρανόμως, κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θεοῦ δόξας ἐλληνίζων τε καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀθνεῖοις ὑποβαλλόμενος μῦθοις.

¹⁷ Da Porphyrios 232/3 geboren wurde und Origenes um 255 starb, konnte Porphyrios zum Zeitpunkt seiner Begegnung mit Origenes höchstens 22 Jahre alt sein.

¹⁸ Sokrates überliefert die Anekdote (*Historia Ecclesiastica* III 23,38), wonach Porphyrios in Caesarea (wo auch Origenes lebte), von einigen Christen verprügelt worden sei; aus diesem Grunde habe er sich vom Christentum abgewandt und sein Werk gegen die Christen geschrieben. Dieser Abschnitt bei Sokrates scheint direkt der Widerlegung dieses Werks bei Eusebios entnommen. Zur Diskussion über das mögliche Christentum des jungen Porphyrios vgl. W. KINZIG, „War der Neuplatoniker Porphyrios ursprünglich Christ?“, in: M. BAUMBACH / H. KÖHLER (Hgg.), *Mousopoulos Stephanos. Festschrift H. Görgemanns* (Heidelberg 1998) 320-332. Außer Sokrates könnten auch Porphyrios' gute Bibelkenntnisse nahelegen, dass er ursprünglich Christ gewesen war, vgl. R. M. BERCHMAN, „In the Shadow of Origen: Porphyry and the Patristic Origins of the NT Criticism“, in: G. DORIVAL / A. LÉBOULLUEC / M. ALEXANDRE (Hgg.), *Origeniana Sexta*, Leuven 1995, 657-673; RINALDI 1998, 124-175.

¹⁹ Dazu RAMELLI 2009. Ansätze zu einer möglichen Identifikation des christlichen Origenes mit dem neuplatonischen werden auch von Chr. MARKSCHIES, *Origenes und sein Erbe* (Berlin 2007) 3 aufgezeigt.

²⁰ Dazu vgl. C. MORESCHINI, *Note ai perduti Stromata di Origene*, in: L. LOTHAR (Hg.), *Origeniana IV*, Innsbruck / Wien 1987, 38-42.

zusammengestellt, mit dem Porphyrios ihn verbunden hatte, sondern allgemeiner als einer der Philosophen, die Origenes inspirierten. Von den bei Hieronymus angeführten stimmen Numenios, Cornutus und Platon mit den von Porphyrios als Autoren des von Origenes bevorzugten philosophischen Schrifttums genannten überein (Platon; Mittelplatoniker; Neupythagoreer, unter denen Numenios der wichtigste ist, sowie die Stoiker Cornutus und Chairemon), mit Hinzufügung des Aristoteles, der auch in der Schule des Ammonios gelesen wurde. Dies sind die Philosophen, mit denen nach Hieronymus Origenes sein christliches Denken untermauerte. Im Falle des Cornutus (und wahrscheinlich teilweise auch des Numenios) geschah dies mittels der Allegorese; ich werde jedoch gleich zeigen, dass Origenes auch von anderen philosophischen Werken des Cornutus Kenntnis gehabt haben kann. Porphyrios, der im von Eusebios zitierten Passus besonders von Allegorese handelt, betont ausdrücklich, dass es mehr die allegorische Methode als bestimmte Doktrinen oder Inhalte seien, die Origenes von Cornutus und Chairemon beziehe.

Origenes konnte aller Wahrscheinlichkeit nach die allegorischen Werke sowohl des Cornutus wie auch des Chairemon und des Numenios noch vollständig lesen, während wir heute von den letzten beiden nur noch Fragmente haben. Von Cornutus stand ihm mindestens die *Epidromê* (oder *Theologiae Graecae Compendium*), ein Handbuch der stoischen allegorischen Exegese zur Verfügung, das für jede griechische Gottheit, von Uranus bis Hades, eine etymologische und allegorische Deutung ihrer Namen, Epitheta und Attribute sowie einiger Aspekte der mit ihnen verbundenen Mythen, Riten und bildlichen Darstellungen lieferte. Origenes konnte dort hauptsächlich die physisch-kosmologische Allegorese finden, nach der zum Beispiel Zeus dem Äther entsprach, Hera der Luft, und so weiter. Es gab jedoch auch Beispiele der ethischen Allegorese und sogar Berührungspunkte mit der „historisch-rationalistischen“ Tradition des Palaiphatos.²¹ Diese Vielfalt an Interpretationen fand Origenes im Handbuch des Cornutus. Bei Chairemon konnte er – wie auch bereits Clemens, der diesen stoischen „Allegoristen“ gut kannte – die angewandte allegorische Methode als hermeneutische Technik finden, aber weniger im Hinblick auf griechische als auf die ägyptischen Mythen. Chairemon war in der Tat ein „heiliger Schreiber“ (ἱερογραμματεὺς) der Göttin Isis. Nach den spärlichen erhaltenen Fragmenten zu schließen, interessierte er sich besonders für den symbolischen Wert der Hieroglyphen.

²¹ Vgl. RAMELLI 2004, 205-232; 275-348, und RAMELLI 2007, 329-442.

Auch Porphyrios selbst kannte Cornutus gut als Philosophen, allegorischen Ausleger und Kritiker, also unter den gleichen Aspekten, unter denen ihn meiner Meinung nach auch Origenes kannte. In seinem Werk *In Aristotelis Categorias expositio per interrogationem et responsionem* (CAG IV 1 p. 59,10-14 Busse) beobachtet Porphyrios: „Athenodor und Cornutus präsentieren die Fragen hinsichtlich der Ausdrücke als Ausdrücke, z.B. solche in eigentlicher und solche in übertragener Bedeutung etc. (denn es gibt Unterschiede zwischen den Ausdrücken als Ausdrücken), wissen jedoch nicht, zu welcher Kategorie sie gehören, finden dazu auch keine Lösung und sagen deshalb, dass die Unterteilung Defizite habe, da – ihrer Meinung nach – nicht jedes Phonem mit Bedeutung in ihr erfasst sei.“²² In seinem Kommentar zu den *Kategorien* des Aristoteles (CAG VIII p. 129,1-4 Kalbfleisch) verbindet Simplicius sogar Cornutus und Porphyrios bei einer Frage der Physik: „Gegen Cornutus und Porphyrios, dass das Gewicht, das die Waage sich neigen lässt, eine Qualität gemäß Schwere und Leichtigkeit sei, sagt er, dass dieses Gewicht nicht Schwere und Leichtigkeit sei, sondern das Maß von Schwere und Leichtigkeit.“²³

Wie Porphyrios kannte Origenes (sowohl nach dem Zeugnis des Porphyrios als auch dem des Hieronymus) zweifellos Cornutus und ließ sich wahrscheinlich von dessen Werk für die eigene allegorische Exegese inspirieren, wie Porphyrios sagt (der aber die Rollen des Philon und Clemens zu vernachlässigen scheint; vgl. o.). In der Tat scheint Origenes auch Reminiszenzen an eigene allegorische Mythen-Auslegungen des Cornutus zu zeigen; bekanntlich sind seine logische Terminologie²⁴ und andere Aspekte seines Denkens sicher dem Stoizismus verpflichtet.²⁵ Auch verschiedene etymologische Deutungen

²² Οἱ περὶ Ἀθηνόδωρον καὶ Κορνοῦτον οἱ τὰ ζητούμενα περὶ τῶν λέξεων καθὼς λέξεις, οἷα τὰ κύρια καὶ τὰ τροπικὰ καὶ ὅσα τοιαῦτα, (διαφοραὶ γὰρ ἐστὶ λέξεων καθὼς λέξεις εἰσὶ) τὰ τοιαῦτα οὖν προφέροντες καὶ ποίας ἐστὶ κατηγορίας ἀποροῦντες καὶ μὴ εὐρίσκοντες ἔλλιπῆ φασιν εἶναι τὴν διαίρεσιν, ὡς ἂν μὴ πάσης φωνῆς σημαντικῆς εἰς αὐτὴν περιλαμβανομένης.

²³ Πρὸς δὲ Κορνοῦτον καὶ Πορφύριον τὴν ῥοπὴν κατὰ βαρύτητα καὶ κοφότητα θεωρουμένην ποιότητα λέγοντάς φησιν τὴν ῥοπὴν μὴ εἶναι βαρύτητα καὶ κοφότητα, ἀλλὰ μέτρον βαρύτητος καὶ κοφότητος.

²⁴ R. E. HEINE, „Stoic Logic as Handmaid of Exegesis and Theology in Origen's Commentary on the Gospel of John“, *Journal of Theological Studies* 44 (1993) 90-117.

²⁵ Zum Einfluss der stoischen Tradition auf Origenes (aber nicht nur und nicht so sehr auf der allegorischen Ebene) vgl. H. CHADWICK, „Origen, Celsus, and the Stoa“, *Journal of Theological Studies* 48 (1947) 34-49; E. ELORDUY, „El influjo

bei Origenes sind wohl stoischer Herkunft. In *Contra Celsum* I 24 zitiert er genau die stoischen etymologischen Grundsätze, die auf der Vorstellung beruhen, dass die Sprache „von Natur aus“ (φύσει) ist, als Erwiderung auf Kelsos, nach dem die unterschiedliche Bezeichnung des höchsten Gottes von Volk zu Volk keinen Unterschied macht (z. B. Zeus bei den Griechen, bei den Indern oder Ägyptern andere Namen, und bei den Juden ‚Höchster‘, Adonai, Himmlischer oder Sabaoth). Origenes erwidert, die Beantwortung dieser Frage erfordere „eine tief-schürfende und geheime Theorie, die zur Natur der Namen: Ob, wie Aristoteles²⁶ glaubt, die Namen auf Konvention beruhen oder, wie die Vertreter der Stoa meinen, auf der Natur, da die ersten Phoneme die realen Dinge nachahmten, auf die die Namen appliziert wurden – wie sie entsprechend auch einige Grundelemente der Etymologie einführen –, oder ob, wie Epikur²⁷ lehrt – in anderer Weise als die Vertreter der Stoa dies glauben – die Namen von Natur aus sind, da die ersten Menschen bestimmte Phoneme entsprechend den Dingen ausstießen.“²⁸ Nach dieser Darlegung der verschiedenen Theorien (unter denen sich keine platonische befindet), nimmt Origenes im unmittelbar folgenden Text die stoische auf. Wenn man die Natur der ‚wirkenden‘ Namen, die verschiedene Völker wie Ägypter, Perser, Inder usw. für Gott benutzen, zeigen und festlegen könnte, dann würde, so bemerkt er, als Ergebnis herauskommen, dass „auch die sogenannte *mageia* keine Sache ist, die – wie die Nachfolger des Epikur und Aristoteles sagen – gänzlich ohne Substanz ist, sondern etwas, das Bestand hat, aber – wie die Experten in diesen Dingen zeigen – dessen Mechanismen nur ganz wenigen bekannt sind; demzufolge werden wir sagen, dass der Name Sabaoth und Adonai und andere, die bei den Juden mit großer Feierlichkeit überliefert werden, nicht auf zufällige und geschaffene Phänomene bezogen sind, sondern auf eine unaussprechliche Theologie, die sich auf den Schöpfer aller Dinge bezieht.“²⁹ Deshalb müssen die von

estóico en Origenes“, in: H. CROUZEL et al. (Hgg.), *Origeniana* (Bari 1975) 277-288.

²⁶ *De interpretatione* 2.16a27.

²⁷ Fr. 334 USENER; vgl. Diog. Laert. X 37 und Lucr. V 1028-1090.

²⁸ Λόγος βαθὺς καὶ ἀπορρητός, ὁ περὶ φύσεως ὀνομάτων· πότερον, ὡς οἴεται Ἀριστοτέλης, θέσει εἰς τὰ ὀνόματα ἢ, ὡς νομίζουσιν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, φύσει, μιμουμένων τῶν πρώτων φωνῶν τὰ πράγματα, καθ' ὧν τὰ ὀνόματα, καθὸ καὶ στοιχεῖά τινα τῆς ἐτυμολογίας εἰσάγουσιν, ἢ, ὡς διδάσκει Ἐπίκουρος, ἐτέρως ἢ ὡς οἴονται οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, φύσει ἐστὶ τὰ ὀνόματα, ἀπορρηξάντων τῶν πρώτων ἀνθρώπων τινὰς φωνὰς κατὰ τῶν πραγμάτων.

²⁹ Καὶ ἡ καλουμένη μαγεία οὐχ, ὡς οἴονται οἱ ἀπὸ Ἐπικούρου καὶ Ἀριστοτέλους, πρᾶγμα ἐστὶν ἀσύστατον πάντη ἀλλ' ὡς οἱ περὶ ταῦτα δεινοὶ ἀποδεικνύ-

Ägyptern, Persern und anderen Völkern verwendeten Namen im Hinblick auf einen irgendwie gearteten Zweck aufgenommen und betrachtet werden: „Und so wird man finden, dass die Namen der Daimones, die es auf der Erde gibt und die verschiedene Orte als Zuständigkeitsbereich erhalten haben, in Übereinstimmung mit den Sprachen je nach Ort und Volk in Umlauf sind.“³⁰ Origenes empfiehlt, sich davor zu hüten, Namen den Dingen in unpassender Weise und ohne die geschuldeten Unterscheidungen zuzuschreiben: „Damit es einem nicht so ergeht wie denen, die den Namen ‚Gott‘ fälschlich auf seelenlose Materie übertragen oder die Bezeichnung des ‚Guten‘ von der ‚Ersten Ursache‘ oder der ‚Tugend‘ oder dem ‚Schönen‘ herabziehen auf den blinden Reichtum und auf das ausgewogene Verhältnis von Fleisch, Blut und Knochen in Gesundheit und gutem Zustand oder auf das, was man für gute Geburt hält.“³¹ In *Princ.* II 8,2f. folgt Origenes bei der Ableitung der Etymologie von ψυχή von ψῦχος, ψῦξις einer alten stoischen Etymologie (*SVF* II 222f.).

Noch häufiger als bei Origenes kamen griechische Etymologien (meist aus der stoischen Tradition, vor allem aus Chrysipp abgeleitet) bei Clemens vor, der sie wie Cornutus und die Stoiker häufig mit Allegoresen verband; beide Autoren stellen die griechischen Etymologien den hebräischen zur Seite, die in der stoischen Tradition natürlich fehlen. Nach Annewies van den Hoek zeigt Clemens in seiner Behandlung der Namen und Mythen eine besondere Nähe zu Cornutus.³²

Auch im Werk des Origenes rufen einige allegorische Deutungen mythischer Gestalten in der Tat jene des Cornutus und der stoischen Tradition in Erinnerung. So findet sich zum Beispiel Cornutus' auf der vorangehenden stoischen Tradition beruhende Deutung des Hades als dunkle Luft, die die Erde einhüllt (*Compendium* 35) bei Origenes,

ουσι, συνεστὸς μὲν λόγους δ' ἔχον σφόδρα ὀλίγοις γινωσκομένους· τότε ἐροῦμεν ὅτι τὸ μὲν Σαβαὼθ ὄνομα καὶ τὸ Ἄδωναὶ καὶ ἄλλα παρ' Ἑβραίοις μετὰ πολλῆς σεμνολογίας παραδιδόμενα οὐκ ἐπὶ τῶν τυχόντων καὶ γενητῶν κείται πραγμάτων ἀλλ' ἐπὶ τινος θεολογίας ἀπορρήτου, ἀναφερομένης εἰς τὸν τῶν ὅλων δημιουργόν.

³⁰ Καὶ οὕτως εὐρεθήσεται τῶν ἐπὶ γῆς δαιμόνων, λαχόντων διαφόρους τόπους, φέρεσθαι τὰ ὀνόματα οἰκειῶς ταῖς κατὰ τόπον καὶ ἔθνος διαλέκτοις.

³¹ Μὴ ποτε ὅμοιον πάθῃ τοῖς τὸ θεὸς ὄνομα ἐσφαλμένως φέρουσιν ἐπὶ ὕλην ἄψυχον, ἢ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ προσηγορίαν κατασπῶσιν ἀπὸ τοῦ πρώτου αἰτίου ἢ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς καὶ τοῦ καλοῦ ἐπὶ τὸν τυφλὸν πλοῦτον καὶ ἐπὶ τὴν σαρκῶν καὶ αἱμάτων καὶ ὀστέων συμμετρίαν ἐν ὑγείᾳ καὶ εὐεξίᾳ ἢ τὴν νομιζομένην εὐγένειαν.

³² A. VAN DEN HOEK, „Etymologizing in a Christian Context: The Techniques of Clement and Origen“, *Studia Philonica Annual* 16 (2004) [122-168] 139.

Princ. IV 3,10 wieder: Diejenigen, die im ‚oberen Leben‘ sterben, steigen auf diese Welt herab wie zum Hades und nehmen die Region um die Erde ein.³³

Ich konnte auch eine wichtige strukturelle Parallele zwischen der stoischen Allegorese und der des Origenes herausfinden (trotz aller hier angegebenen Unterschiede und der Abwesenheit der transzendenten Ebene im Stoizismus), die vielleicht durch Philon und Clemens vermittelt wurde: Sowohl die Stoiker wie auch Origenes fassten die Allegorese als integralen Bestandteil ihres philosophischen Systems auf, insbesondere der Theologie. Ich habe andernorts darzulegen versucht,³⁴ dass die Stoiker aus der Allegorie einen Teil ihres naturphilosophischen, und speziell ihres theologischen Systems machten (da Theologie und Physik im immanenten stoischen Weltbild einen gleich großen Bedeutungsbereich haben): Die Theoriebildung des Chrysipp nimmt in dieser Darlegung eine zentrale Bedeutung ein, und Cornutus zeigt, dass er sowohl in der Strukturierung seiner Schrift wie auch in verschiedenen Einzelheiten eben von Chrysipps Theoriebildung abhängig ist.³⁵ In gleicher Weise nimmt Origenes die theoretische Behandlung der allegorischen Exegese in sein philosophisches (und vor allem metaphysisch-theologisches) Hauptwerk *Περὶ ἀρχῶν* auf, in dem auch für ihn die Allegorese ein integraler Bestandteil seines metaphysischen Systems ist, das auf der Auslegung der Heiligen Schrift beruht.

Eng mit dieser strukturellen Parallele ist die Frage nach den Zielen der stoischen Allegorese und der des Origenes verbunden. Wollten die Stoiker den allegorisierten Mythos zur Verteidigung ihres philosophischen Systems benutzen, oder benutzten sie die philosophische Allegorese, um die überlieferten Mythen und Riten aufzuwerten und zu verteidigen und sie auf diese Weise in ihr umfassendes philosophisch-kulturelles System einzubeziehen? Ich habe die zweite Alternative als die wahrscheinlichere zu erweisen versucht.³⁶ Das gleiche gilt für Ori-

³³ So das Griechisch der *Philokalia*: οἱ ἐκεῖθεν, ἴν' οὕτως εἶπω, ἀποθνήσκοντες εἰς τὸν ᾗδην τοῦτον καταβαίνουσι, κρινόμενοι ἄξιοι τῶν τοῦ παντὸς περιγείου τόπου διαφόρων οἰκητηρίων βελτιόνων ἢ χειρόνων.

³⁴ RAMELLI 2004, Kap. 9 und *passim*.

³⁵ Vgl. RAMELLI 2004, 306-312. Dies scheint umso wahrscheinlicher angesichts von Cornutus' Kenntnis des verlorenen Werkes des Chrysipp, wie nicht nur der von Cassius Dio überlieferte Streit mit Nero zeigt (s. o. S. 208f.), sondern auch der Umstand, dass sein Schüler Persius ihm vor seinem Tod seine gesamte Bibliothek, die alle Werke des Chrysipp enthielt, vermachte.

³⁶ RAMELLI 2004, Kap. 9 und Kap. 2: bereits Chrysipps Theoriebildung legt diese Absicht nahe.

genes: Auch hier kann man sich fragen, ob er die Bibel zur Verteidigung und Unterstützung seines eigenen philosophischen Systems gebrauchte – wie Porphyrios in dem oben angeführten Fragment bei Eusebios zu sagen scheint – oder ob er sein eigenes metaphysisches System benutzte, um der Bibel eine philosophische Grundlage, eine Erläuterung und eine Verteidigung (insbesondere gegen Heiden und Häretiker) zu liefern. Ich denke, dass Origenes womöglich beide Absichten hatte, dass aber sein erklärtes Ziel (auch vor sich selbst) auf jeden Fall das zweite war. Auf diese Weise wird die Analogie zu Cornutus und zur allegorischen stoischen Tradition hinsichtlich der Rolle und der Ziele der allegorischen Exegese deutlich sichtbar.

Ein weiterer Berührungspunkt zwischen Cornutus im Besonderen und Origenes ist das häufige Vorhandensein von Alternativen der Auslegung bei beiden, auch wenn die Gründe dafür meiner Meinung nach bei den beiden verschieden sind. Cornutus bietet, um die Tradition der Deutung zu überliefern, so viele Interpretationen und Etymologien, wie überhaupt möglich sind, und referiert die von den Gelehrten vorgeschlagenen Möglichkeiten wie in einem Schulbuch, was sein Text ja auch ist. Auch Origenes legt häufig mehr als eine Hypothese vor, entweder aufgrund seiner zetetischen philosophischen Methode (wie bereits von seinem Apologeten Pamphilos und seinem Bewunderer Athanasios hervorgehoben wurde³⁷), die ihn dazu führte, im Lauf der Untersuchung verschiedene Annahmen zu formulieren, oder aber weil es in seiner Bibelauslegung nicht einfach um exegetische Alternativen zu einer bestimmten Stelle ging, sondern um verschiedene Deutungsebenen derselben Stelle, die gemäß seiner Vorstellung von den verschiedenen Bedeutungsschichten und den vielfältigen Bedeutungsinhalten der Heiligen Schrift alle nebeneinander existierten.

Es gibt tatsächlich aber auch bedeutende Unterschiede zwischen der Exegese des Cornutus und der christlichen des Origenes. Die biblische Exegese des letzteren wird zum einen natürlich auf einen völlig anderen Text angewandt als die des Cornutus, erscheint zum

³⁷ Pamphilus, *Apol.* 3: *quae ab eo cum magno timore Dei et cum omni humilitate dicuntur cum ueniam petit pro his quae per nimiam discussionem et per multam scrutationem Scripturarum animo disputantis occurrunt, quae cum exponit frequenter addere solet et profiteri se non haec quasi definitiua pronuntiare sententia, nec statuto dogmate terminare, sed inquirere pro uiribus* (36 Amacker-Junod). Athanasios, *De decretis* 27,1-2: ἔξέστω πάλιν ὑμᾶς ἀκοῦσαι καὶ παρὰ τοῦ φιλοπόνου Ὠριγένους. ἃ μὲν γὰρ ὡς ζητῶν καὶ γυμνάζων ἔγραψε, ταῦτα μὴ ὡς αὐτοῦ φρονούντος δεχέσθω τις, ἀλλὰ τῶν πρὸς ἔριν φιλονεικούντων ἐν τῷ ζητεῖν. <ἃ δὲ> ἀδεῶς ὀρίζων ἀποφαίνεται, τοῦτο τοῦ φιλοπόνου τὸ φρόνημά ἐστι. μετὰ γοῦν τὰ ὡς ἐν γυμνασίᾳ λεγόμενα πρὸς τοὺς αἰρετικούς εὐθὺς αὐτὸς ἐπιφέρει τὰ ἴδια.

anderen aber auch sehr viel systematischer, komplexer und einheitlicher als die des Cornutus. Außerdem erscheint Origenes – im Unterschied zu dem römischen Stoiker, der sich darauf beschränkt, die aus einer langen allegorischen Tradition erworbenen Methoden und vor allem deren Ergebnisse anzuwenden – auch als großer Theoretiker der Allegorese: Er beschränkt sich nicht darauf, sie anzuwenden, sondern liefert eine Theorie der drei Erklärungsebenen der Heiligen Schrift (insbesondere im 4. Buch von *Περὶ ἀρχῶν*, aber auch anderswo), die er in Beziehung setzt zu den drei Bestandteilen des menschlichen Wesens (Körper, Seele, Geist oder Verstand), zu den drei Ebenen der christlichen Entwicklung (*incipientes*, *progredientes* und *perfecti*) und zu den drei Teilgebieten der Philosophie (φυσική, ἠθική, θεωρητική). Diese Parallelen zeigen schon für sich, wie stark sich bei Origenes Bibelauslegung, Philosophie und Theologie ergänzen. Was die Einheitlichkeit der Exegese bei Origenes angeht, so entspricht sie vollkommen dem Vorhandensein von ἀκολουθία und εἰρμός, die er als die ganze Bibel – die für ihn „einen einzigen Körper“, den des Christos-Logos, bildet – durchdringend und als für seine Exegese notwendig ansieht. Diese postulierte Einheitlichkeit im interpretierten Material wie auch in der Exegese selbst findet sich bei Cornutus nicht und scheint auch im allgemeinen der stoischen allegorischen Tradition sehr zu mangeln; sie ist aber andererseits in der alttestamentlichen Exegese des Philon stark präsent.

Es gibt noch einen weiteren wichtigen Unterschied zwischen der Allegorese des Cornutus (und der stoischen und neuplatonisch-paganen im allgemeinen) und der biblischen des Origenes. Die paganen ‚Allegoristen‘ (Stoiker und Neuplatoniker) neigten in ihren Interpretationen dazu, die historisch-wörtliche Ebene der von ihnen gedeuteten Mythen völlig abzuwerten. Diese Einstellung ist gut in der Schrift *Περὶ θεῶν καὶ κόσμου* des Salustios Sekundos ausgedrückt, wonach die in den Mythen erzählten Ereignisse gar keinen historischen Wert hätten, sondern nur symbolisch-allegorischen.³⁸ Salustios erklärt, der antike Mythos habe einen erzieherischen Wert (3-4), insofern er lehre, dass die Götter existierten (3,3) und mittels der allegorischen Interpretation philosophische Wahrheiten enthülle, die unter dem Schleier vermeintlich unmoralischer Erzählungen verborgen seien; diese seien aber nur Verhüllungen, die dazu taugten, unseren Geist

³⁸ Vgl. I. RAMELLI, „Giovanni Crisostomo e l'esegesi scritturale: le scuole di Alessandria e di Antiochia e le polemiche con gli allegoristi pagani“, in: *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo*, Studia Ephemeridis Augustinianum 93/1 (Roma 2005) 121-162.

einzuüben (3,1-3): die darin erzählten Ereignisse seien nie geschehen, sondern Allegorien ewiger Wahrheiten (4,9). Ebenso bemerkt sein Freund, der Kaiser Julian Apostata, Erbe der Allegorese des Plotin und Porphyrios, in seinem Hymnos ‚Auf die Göttermutter‘ (10 p. 170A; 11 p. 171CD), dass die in den Mythen erzählten Taten nie wirklich geschehen, sondern ausschließlich in allegorischem Sinn zu verstehen seien. Deshalb betont er in seiner Schrift ‚Gegen den Kyniker Herakleios‘ (or. 7,12 p. 217C), die Absurdität des Mythos sei ein Anreiz für unseren Geist, eine tiefere Bedeutung zu suchen, die auch die einzig wahre sei. In gleicher Weise erklärt er dort (17 p. 222C), die Irrationalität des Mythos sei darauf ausgerichtet, uns dazu zu führen, die wörtliche Ebene zu überschreiten, um die wahre zu entdecken.

Im Gegensatz dazu hält Origenes, der vor sich die Bibel als Objekt seiner Exegese hat, daran fest, dass die wörtlich-historische Ebene nicht völlig missachtet werden darf, sondern immer (oder fast immer) ihren Wert behält, außer wenn in der Bibel unlogische oder unmögliche Ereignisse oder Aussagen erscheinen, ἄλογα oder ἀδύνατα. Für Origenes hat in der Tat jeder Abschnitt der Heiligen Schrift eine oder mehrere spirituelle Bedeutungen, und fast immer auch einen wörtlichen Sinn (*Princ.* IV 2,5 und 9), außer wenn er logische Absurditäten (ἄλογα), Paradoxa (παράδοξα) oder Unmögliches (ἀδύνατα) darstellt (IV 3,1-4). Dabei handelt es sich um die Strategie des *defectus litterae*, die sowohl im christlichen wie auch – dank Philon – im jüdisch-alexandrinischen Umfeld bereits bekannt war und die Origenes sehr gut kannte.³⁹ Am Ursprung der Allegorese klassischer Zeit scheint ein Mechanismus dieser Art gestanden zu haben, dessen Zweck die Elimination anthropomorpher Götter und anderer Absurditäten aus theologischen Mythen war und der es später den Stoikern ermöglichte, das mythologische Erbe zu bewahren, ohne dass es von der rationalistischen Kritik zersetzt wurde.

Origenes selbst führt noch die anthropomorphen Aussagen über Gott im Alten Testament als Beispiele von ἄλογα und ἀδύνατα an, sowie verschiedene Widersprüche oder auch Gesetzesvorschriften, die unmöglich zu erfüllen sind; auch er sagt daher in diesen Fällen, die in der Bibel erzählten Ereignisse seien nie eingetreten bzw. nicht im Wortsinne geschehen (μὴ συμβεβηκότα, οὐ γεγενημένα κατὰ τὴν λέξιν, IV 3,1), und hätten daher nur geistige Bedeutung, die nicht von

³⁹ Zur Grundlage dieser Strategie in der rhetorischen Tradition vgl. jetzt M. MITCHELL, „Christian Martyrdom and the ‚Dialect of the Holy Scriptures‘: The Literal, the Allegorical, the Martyrological“, *Biblical Interpretation* 17 (2009) [177-206] 184-186.

einer wörtlichen verhüllt sei (γυμνὰ πνευματικά, IV 3,4), sondern darauf abziele, die Notwendigkeit einer tieferen Bedeutung zu begreifen (*Princ.* IV 2,9; *Philoc.* I 16). Gleichwohl – und hier liegt der tiefe Unterschied zur paganen Allegorese – sind die ἄλογα und die ἀδύνατα für Origenes seltene Ausnahmen und nicht die Regel. Daher wird die Historizität der wörtlichen Ebene von ihm nicht im geringsten in Zweifel gezogen. In der Tat ermöglichen nur die Akzeptanz der wörtlichen Ebene und deren tiefgehende Analyse Origenes die Entwicklung einer korrekten allegorischen Exegese. Zudem gesteht er der wörtlichen Ebene auch einen ihr eigenen und für sich selbst gültigen Nutzen (ὠφέλεια) zu: Sie ist auch für sich allein geeignet diejenigen zu ‚erbauen‘ (οἰκοδομεῖν), die die Heilige Schrift nicht auf einem höheren Niveau begreifen können (IV 2,6-9). Gerade dieses sorgfältige Achten auf die *littera* veranlasste Origenes, seine *Hexapla* zu verfassen.

Während diese Einstellung des Origenes sich sehr von der des Cornutus und der stoischen und neuplatonischen ‚Allegoristen‘ unterscheidet, steht sie deutlich der des Philon nahe, und Origenes bezieht sich auch gerade auf ihn, insbesondere auf die Textstellen *De specialibus legibus* I 287 und *De migratione Abrahami* 89-93, wenn er in *Contra Celsum* VII 20 versichert: „Das Gesetz ist zweifach: das eine in Hinsicht auf den Wortsinn, das andere in Hinsicht auf den Geist [= tiefere Bedeutung], wie auch einige unserer Vorgänger gelehrt haben.“⁴⁰ Origenes empfindet also den Juden Philon als Vorgänger bei der allegorischen Auslegung der Heiligen Schrift. Philons Beobachtungen über die zweifache Bedeutung des Gesetzes in den oben angeführten beiden Passagen werden von Origenes neben die des Paulus (2Kor 3,6 und Röm 7,14) gestellt (ὁ νόμος πνευματικός ἐστίν). Auch wenn Philon die Bibel allegorisch interpretiert, so akzeptiert er jedenfalls wie Origenes auch die historisch-wörtliche Ebene.

⁴⁰ Ὁ νόμος διττός ἐστίν, ὁ μὲν τις πρὸς ῥήτων ὁ δὲ πρὸς διάνοιαν, ὡς καὶ τῶν πρὸ ἡμῶν τινες ἐδίδαξαν. In *C. Cels.* V 44 betont er, die jüdischen Priester führten Zeremonien durch, die überirdische Gegebenheiten symbolisierten (mit Zitat von Hebr 8,5), und allegorisierten heimlich das Gesetz, wobei sie nach der symbolischen Bedeutung der Vorschriften über die Opfer suchten: ὑποδείγματι καὶ σκιῇ ἐλάτρευον τῶν ἐπουρανίων οἱ Ἰουδαίων ἱερεῖς, ἐν ἀπορρήτῳ διηγούμενοι τὸ τοῦ νόμου περὶ τῶν θυσιῶν βούλημα καὶ ὧν σύμβολα ἦσαν αὐταί.

3. Die Rezeption weiterer Werke des Cornutus bei christlichen Autoren

Wahrscheinlich waren Origenes nicht nur das *Compendium*, sondern auch einige andere philosophische Werke des Cornutus noch bekannt, wie auch dem sogar noch etwas später lebenden Porphyrios. Die *Suda* s.v. Κορνοῦτος (κ 2098) bestätigt, Cornutus habe „viele philosophische wie auch rhetorische Werke“ geschrieben. Ein Papyrus aus Oxyrhynchos (*POxy* 3649), einem Ort also, der Origenes' alexandrinischem Kulturbereich sehr nahe liegt, bezeugt den Titel eines philosophischen Werkes des Cornutus in mindestens zwei Büchern, „Über die Dinge, die man besitzen kann“ (Κορνοῦτου περὶ ἐκτῶν β').⁴¹ Der Begriff ἐκτά ist auf philosophischem Gebiet bei Diogenes Laertios, *Leben der Philosophen* III 105 in dem Abschnitt bezeugt, der den von Platon vorgenommenen Einteilungen gewidmet ist, für die Diogenes zuvor (III 80) als Quelle Aristoteles (fr. 114 Rose³ = 82 Gigon) zitiert. Platon habe folgende Einteilung der Güter vorgenommen: „Von den Gütern gibt es drei Arten: Die einen sind nämlich die, die man besitzen kann (ἐκτά), die anderen solche, an denen man teilhaben kann, noch weitere solche, die (einfach) existieren. Die ἐκτά nun sind alle, die man haben kann, wie z.B. die Gerechtigkeit und die Gesundheit“ (III 105).⁴²

Wir wissen ferner, dass Cornutus (in seiner Replik zu Athenodoros) Aristoteles' *Kategorien* in seinen rhetorischen wie philosophischen Schriften – die bei Porphyrios erwähnt sind und sehr wohl auch Origenes bekannt sein konnten – kritisierte. In seinem *Kommentar zu den ‚Kategorien‘* nennt Porphyrios (*CAG* IV 1 p. 86,23-26 Busse) als solche Kritiker: „Athenodoros ..., der Bücher ‚Gegen die *Kategorien* des Aristoteles‘ geschrieben hatte, und Cornutus in seinem ‚Handbuch zur Rhetorik‘ und seiner ‚Gegenschrift zu Athenodoros‘ und noch sehr viele andere. – Und sind ihre Einwände berechtigt? – Auf keinen Fall.“⁴³ Interessant ist, dass Porphyrios, der in Plotins Schule Aristo-

⁴¹ Vgl. P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, II (Berlin-New York 1984) 592-601; E. G. TURNER, „Oxyrhynchus and Rome“, *Harvard Studies in Classical Philology* 69 (1975) [1-24] 1-4.

⁴² Τῶν ἀγαθῶν γένη ἐστὶ τρία· τὰ μὲν γὰρ ἐστὶν ἐκτά, τὰ δὲ μεθεκτά, τὰ δὲ ὑπαρκτά. τὰ μὲν οὖν ἐκτά ἐστὶν, ὅσα ἐνδέχεται ἔχειν, οἷον ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ὑγίεια.

⁴³ Ἀθηνόδωρος γὰρ ἠτήσατο ὁ Στωϊκὸς βιβλία γράψας Πρὸς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας Κορνοῦτός τε ἐν ταῖς Ῥητορικαῖς τέχναις καὶ ἐν τῇ πρὸς

teles in einer Perspektive gelesen hatte, die ihn mit Platon harmonisieren sollte, nicht mit Cornutus' Kritik an Aristoteles einverstanden war, wie die letzte Frage und die Antwort darauf zeigen. Auch Simplikios vermerkt in seinem *Kommentar zu den ‚Kategorien‘ des Aristoteles* (CAG VIII p. 62,27 Kalbfleisch) Cornutus als Autor eines Werkes „in Entgegnung auf Athenodoros und Aristoteles“.⁴⁴

Zudem berichtet er an einer anderen Stelle (CAG VIII p. 187,28-34 Kalbfleisch) über eine Divergenz zwischen Athenodoros und Cornutus bei der Interpretation der aristotelischen Kategorie der Beziehung (πρός τι): „Sei es nun, wie Athenodoros glaubt, dass die Kategorie der Beziehung „das ist, wobei die Bezeichnung nach dem sucht, in Bezug auf das sie ausgesagt wird (wer nämlich ‚Sklave‘ hört, sucht nach dem, dem der Sklave gehört), oder sei es, wie Cornutus sagt, dass die Kategorie der Beziehung jene Dinge betrifft, mit denen eine Beschaffenheit gegenüber etwas anderem zusammenfällt, jedoch nicht eine, die (äußerlich) zusammenstellt, sondern eine, die auf die Substanz gerichtet ist, wenn sie gerade durch ihr Sein eine Neigung zum anderen hat; in keiner Weise ist das Steuerruder oder der Flügel auf etwas bezogen.“⁴⁵ Sicher bezieht sich Simplikios auch VIII p. 359,1-6 auf dieses Werk des Cornutus, wenn er dessen Zweifel bezüglich der Kategorien von Ort und Zeit in sprachlichen Ausdrücken wiedergibt.⁴⁶ Diese Kategorien, insbesondere die der Zeit, sind von großer Bedeutung auch für Origenes, dessen Auffassung der Zeit – die in seinem

Ἀθηνόδωρον ἀντιγραφήν καὶ ἄλλοι πλείστοι. {E.} Ἄρα οὖν ὀρθῶς ἀντιλέγουσιν; {A.} Οὐδαμῶς.

⁴⁴ Athenodoros seinerseits war selbst Autor eines Werks gegen die *Kategorien* des Aristoteles; vgl. CAG VIII p. 62,24-28 Kalbfleisch: Ἄλλοι δὲ πολλοὶ πρὸς αὐτὴν ἀμφοεσβήτησαν, αὐτόθεν κατηγοροῦντες τῆς εἰς τοσοῦτον πλήθος διαιρέσεως, ὡσπερ Ἀθηνόδωρος ἐν τῷ Πρὸς τὰς Ἀριστοτέλους μὲν Κατηγορίας ἐπιγεγραμμένῳ βιβλίῳ, μόνην δὲ τὴν εἰς τοσοῦτον πλήθος διαίρεσιν ἐξετάζοντι. καὶ Κορνοῦτος δὲ ἐν οἷς Πρὸς Ἀθηνόδωρον καὶ Ἀριστοτέλην ἐπέγραψεν κτλ.

⁴⁵ Εἴτε οὖν ὡς Ἀθηνόδωρος οἶεται πρὸς τι εἶναι κατὰ Ἀριστοτέλην, ἐφ' οὗ ἡ προσηγορία ἐπιζητεῖ τὸ πρὸς ὃ λέγεται (ὁ γὰρ δοῦλος ἀκούσας ἐπιζητεῖ τὸν οὗ ἐστὶ δοῦλος), εἴτε ὡς Κορνοῦτος πρὸς τι εἶναι φησὶν οἷς συμπροσπίπτει πρὸς ἕτερον ἢ σχέσις, οὐ μέντοι ἢ συντακτικῆ, ὡς ἐπὶ τῶν ἐχόντων καὶ ἐχομένων, ἀλλ' ἢ πρὸς ὑπόστασιν, ὅταν αὐτῷ τῷ ᾧ εἶναι τὴν πρὸς ἕτερον ἀπόνευσιν ἔχη, κατ' οὐδένα τρόπον τὸ πηδάλιον ἢ τὸ πτερὸν πρὸς τί ἐστιν.

⁴⁶ Κορνοῦτος δὲ ἀπορεῖ, εἰ τὸ ποῦ τοῦ τόπου καὶ τὸ ποτὲ τοῦ χρόνου κατὰ τὸν χαρακτηρισμὸν τῶν λέξεων διενηνοχότα εἰς ἰδίας κατατέτακται κατηγορίας διὰ τὸ τὴν πρόθεσιν περὶ χαρακτήρων εἶναι λεκτικῶν, τί δήποτε οὐχὶ καὶ ταῦτα τῇ κατηγορίᾳ ταύτῃ προσέθηκεν, οἷον τὸ Διώνῳθεν καὶ εἰς Δίωνα καὶ τὰ τοιαῦτα πολλὰ ὄντα· ὅμοια γὰρ ἐστὶν τῷ Ἀθήνηθεν καὶ εἰς Ἀθήνας.

Denken eine entscheidende Rolle spielt – vor allem von Panayiotis Tzamalikos eingehend studiert wurde.⁴⁷

Weiter schreibt Simplikios im selben Werk (*CAG VIII* p. 18,23-19,3): „Einige ... glauben, die Kapitel [scil. der *Kategorien* des Aristoteles] seien nach Flickschusterart wie bloße Anmerkungen angeordnet; und so widersprechen ihm denn einige auch und verwerfen seine Einteilung, die einen, weil sie übertrieben umfänglich sei, die anderen, weil sie vieles übergehe; dieser Meinung sind Cornutus und Athenodoros, die meinen, es gehe nur um Ausdrücke, insoweit sie Ausdrücke seien, und deshalb – indem sie viele Ausdrücke (die einen in eigentlicher, die anderen in übertragener Bedeutung) beibringen – glauben, sie würden damit seine Einteilung widerlegen, weil sie nicht alle Ausdrücke umfasse; sie glauben ferner, dass hier eine Einteilung in Homonyma, Synonyma und Paronyma vorgenommen werde und dass das Buch ein Sammelsurium aller möglichen Theoreme (logischer, physikalischer, ethischer, theologischer) sei.“⁴⁸

In seinem Kommentar zur *Metaphysik* des Aristoteles gibt Syrianos die Meinungen der Platoniker wieder und zitiert danach die Peripatetiker Boethos und Cornutus, soweit dieser dem Boethos ähnliche Auffassungen bezüglich der Identifizierung der Ideen mit den allgemeinen Gegebenheiten hatte (*CAG VI 1* p. 106,5-13 Kroll): „Erwähnt wird auch der Peripatetiker Boethos, der aufgrund der bei Aristoteles empfangenen Lehren die Ideen mit den allgemeinen Gegebenheiten gleichsetzt. Mit ihm lässt sich auch gut Cornutus zusammenstellen, da auch er nicht weit von dieser Auffassung entfernt ist. Sei es nun, dass die allgemeinen Gegebenheiten den speziellen Gegebenheiten vorgeordnet sind, so sind sie es doch nicht so, als seien sie aus dem Verhältnis zu ihnen herausgenommen, und auch nicht so, als seien sie die Ursache ihrer Existenz, was für die Ideen gilt; sei es aber, dass sie ihnen nachgeordnet sind, wie auch die meisten zu sagen pflegen, wann

⁴⁷ In seinem dreibändigen Werk *The Concept of Time in Origen* (Bern 1991), *Origen: Cosmology and Ontology of Time* (Leiden 2006) und *Origen: Philosophy of History and Eschatology* (Leiden 2007).

⁴⁸ Τινες ... στοιβηδὸν κείσθαι νομίζουσιν τὰ κεφάλαια κατὰ τὸν ὑπομνηματικὸν τρόπον. καὶ δὴ καὶ ἀντιλέγουσιν αὐτῷ τινες ἀθετοῦντες τὴν διαίρεσιν, οἱ μὲν ὡς πλεονάζουσιν μάτην, οἱ δὲ ὡς πολλὰ παρεῖσαν ὥσπερ Κορνοῦτος καὶ Ἀθηνόδωρος, οἵτινες περὶ λέξεων οἴομενοι τὸν σκοπὸν εἶναι καθὸ λέξεις εἰσίν, πολλὰς λέξεις προβάλλοντες τὰς μὲν κυρίας, τὰς δὲ τροπικάς, ἐλέγγειν οἴονται τὴν διαίρεσιν, ὡς οὐ πάσας τὰς λέξεις περιλαβοῦσαν· οἱ καὶ διαίρεσιν τῶν ὀνομάτων οἴονται ποιεῖσθαι εἰς ὁμώνυμα καὶ συνώνυμα καὶ παρώνυμα καὶ εἶναι τὸ βιβλίον παντοδαπῶν θεωρημάτων σωρείαν ὑπολαμβάνουσιν λογικῶν τε καὶ φυσικῶν καὶ ἠθικῶν καὶ θεολογικῶν.

werden die nachgeordneten, ohne wirkliche Existenz seienden und nur in bloß gedanklichen Vorstellungen entstehenden Gegebenheiten den Wert von Ideen haben, die schöpferisch und Gutes erzeugend sind?⁴⁹ Syrianos zitiert darüber hinaus zweimal in seinem Kommentar zur Schrift *Περὶ στάσεων* des Hermogenes Cornutus zum Thema des rhetorischen Status der *Amphibolia*.⁵⁰

Johannes Stobaios, dessen Zugehörigkeit zum Christentum unsicher ist, zitiert in *Anth.* I 49,43 (p. 383,28 Wachsmuth) Cornutus' Meinung darüber, wie im Augenblick des Todes die Trennung der Seele vom Körper vonstatten gehe: „Stirbt das, was vorher lebte, durch Ersticken, indem die Luftröhren sich schließen und daran gehindert werden, den äußeren Luftstrom aufzunehmen, oder weil die (innere) Spannung sich löst und nachlässt, oder weil die (innere) Wärme auf irgendeine Weise sich nach innen zusammenzieht und verlöscht? Aber wenn auf diese Weise der Tod eintritt, dann wird die Seele, wie Cornutus glaubt, vor oder zusammen mit dem Körper vernichtet.“⁵¹ Diese Meinung des Cornutus, wonach die Seele vom Körper nicht nach, sondern vor oder

⁴⁹ Παραφέρεται δὲ καὶ Βοηθὸς ὁ περιπατητικὸς ἐκ τῶν παρὰ τῷ Ἀριστοτέλει κατηγήσεων εἰς ταῦτὸν ἄγων τοῖς γενικοῖς τὰς ιδέας· ᾧ καὶ τὸν Κορνοῦτον συντάττειν εὐλογον, οὐ πόρρω καὶ αὐτὸν ταύτης ὑπενεχθέντα τῆς δόξης· εἴτε γὰρ πρότερα τὰ γενικὰ τῶν καθ' ἕκαστα, οὐχ οὕτω πρότερα ὡς ἐξηρημένα τῆς πρὸς αὐτὰ σχέσεως οὐδ' ὡς τῆς οὐσίας αὐτῶν αἴτια, ἅπερ ὑπάρχει ταῖς ιδέαις· εἴτε δεύτερα, καθάπερ καὶ οἱ πολλοὶ λέγειν εἰώθασιν, πότε τὰ ὑστερογενῆ καὶ ἀνούσια καὶ ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις γιγνόμενα τὴν τῶν δημιουργικῶν καὶ ἀγαθουργῶν εἰδῶν ἀξίαν ὑπενεγκεῖν δυνήσεται;

⁵⁰ p. 60,19-22 Rabe: „Cornutus sagt, es gebe in den *Staseis* zwei *Amphiboliai*, die eine hinsichtlich des Wortlauts, die das Gesetz betreffende, die andere hinsichtlich der Fakten, die konjekturale“ (Κορνοῦτος ... λέγων δύο εἶναι ἐν ταῖς στάσεσιν ἀμφιβολίας, τὴν μὲν περὶ ῥητὰ τὴν νομικὴν ἀμφιβολίαν, τὴν δὲ περὶ πράγματα τὴν στοχαστικὴν); p. 201,8-12, am Beginn des Kapitels über die *Amphibolia*: „Cornutus fordert, die *Amphibolia* als erste vor die anderen *Staseis* zu stellen, und zwar aus dem Grund, den wir am Anfang genannt haben; er sagt nämlich, es gebe in den *Staseis* zwei *Amphiboliai*, wobei er die in den Fakten *Stochasmos* nennt und die im Wortlaut die eigentliche *Amphibolia*“ (Τὴν ἀμφιβολίαν Κορνοῦτος πρώτην τῶν ἄλλων ἀξιοῖ τάττεσθαι στάσεων, δι' ἣν κατ' ἀρχὰς ἔφαμεν αἰτίαν· δύο γὰρ εἶναι φησιν ἐν ταῖς στάσεσιν ἀμφιβολίας, τὴν μὲν ἐν πράγμασι τὸν στοχασμὸν λέγων, τὴν δὲ ἐν ῥητοῖς τὴν ἀμφιβολίαν).

⁵¹ Ἄρα γε πνιγμῷ τῶν ἀρτηριῶν ἀποκλειομένων τοῦ δέχεσθαι τὸ ἐκτὸς πνεῦμα, ἢ ἐκλυομένου τοῦ τόνου καὶ παριεμένου, ἢ τοῦ θερμοῦ ἐναποσβεννυμένου πως εἰς τὰ εἶσω τὰ ζῶντα πρότερον εἰσαῦθις ἀποθνήσκει; Ἄλλ' εἰ οὕτως γίνεταί ὁ θάνατος, προαναίρεται ἢ συναναίρεται ἡ ψυχὴ τῷ σώματι, καθάπερ Κορνοῦτος οἶεται. Vgl. R. REPPE, *De L. Annaeo Cornuto*, Leipzig 1906, 26; E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III 1 (Hildesheim 1963⁶) 718.

im äußersten Fall zusammen mit dem Körper beseitigt werde, ist in dem uns erhaltenen *Compendium* nicht enthalten, wurde aber anderswo von Cornutus behauptet; er beschäftigte sich selbstverständlich mit der philosophischen Frage der Beziehung zwischen Körper und Seele. Auch dies ist ein Thema, das im Hinblick auf die Problematik der Auferstehung des Körpers auch Origenes und andere christliche Philosophen sehr interessierte.

Ein im Codex *Parisinus Graecus* 1759 (Ende 13. Jh.) erhaltener Index, der in der Antike zu dem damals noch vollständigen Werk des Diogenes Laertios („Leben und Meinungen der Philosophen“) verfasst wurde,⁵² belegt zudem, dass das verstümmelte Buch VII dieses Werkes, das den Stoikern gewidmet ist und in der Hälfte der Behandlung des Chrysipp abbricht, ursprünglich bis zu Cornutus reichte.⁵³ Ich habe andernorts zu zeigen versucht, wie Diogenes Laertios aktiv an einer Diskussion mit den Christen über die Philosophie und ihre Anfänge beteiligt war.⁵⁴

In den (christlichen Autoren verdankten⁵⁵) *Scholia vetera et recentiora partim Isaac et Joannis Tzetzae* zu Lykophron gibt es einen interessanten Hinweis auf Cornutus (unter den antiken Mythos-, Allegoristen“), innerhalb der polemischen Auslassung eines Kommentators, der behauptet, Lykophrons Mythen seien nicht allegorisch und sollten daher auch nicht allegorisch interpretiert werden (*Schol. Lycophr.* 177bis, Z. 46-57 Scheer): „Wir sind mehr Historiker als Alex-

⁵² Vgl. M. MARCOVICH, *Diogenis Laërtii Vitae Philosophorum*, I (Leipzig 1999) 1-3. Den Index enthalten P¹, die Abschrift H des Kodex P⁴ und dessen Abschriften I E Y. Herausgeber des Index: V. ROSE („Die Lücke im Diogenes Laërtius und der alte Übersetzer“, *Hermes* 1, 1866, 367-397), der sich auf H stützt, E. MARTINI („Analecta Laertiana, I-II“, *Leipziger Studien zur klassischen Philologie* 19, 1899, 73-177), *Diogenis Laërtii Vita Platonis*, rec. H. BREITENBACH / Fr. BUDDENHAGEN / A. DEBRUNNER / Fr. VON DER MUEHLL (Basel 1907) und T. DORANDI, „Considerazioni sull'Index Locupletior di Diogene Laerzio“, *Prometheus* 18 (1992) 121-126.

⁵³ Man liest dort: „In Buch VII: Zenon, Kleantes, Chrysipp, Zenon von Tarsos, Diogenes, Apollodoros, Boethos, Mnesarchides, Mnasagoras, Nestor, Basileides, Dardanos, Antipatros, Herakleides, Sosigenes, Panaitios, Hekaton, Poseidonios, Athenodoros, ein weiterer Athenodoros, Antipatros, Areios, Cornutus.“ In den Codices des Diogenes Laertios fehlen die Leben der letzten zwanzig Stoiker von Zenon von Tarsos bis Cornutus; das siebte Buch bricht nach § 202 ab; zuvor sind behandelt: Zenon, Ariston, Herillos, Dionysios, Kleantes, Sphairos, Chrysippos.

⁵⁴ „Diogene Laerzio storico del pensiero antico tra biografia e dossografia, ‚successioni di filosofi‘ e scuole filosofiche“, in: I. RAMELLI / G. REALE / G. GIRGENTI, *Diogene Laerzio, Vite e dottrine dei più celebri filosofi* (Milano 2005) XXXIII-CXXXVIII.

⁵⁵ Johannes Tzetzes verfasste seine vor 1138.

andros Polyhistor und Apollodoros ... und die übrigen Historiker, und wir verstehen auch besser zu allegorisieren als Cornutus und Palaiphatos⁵⁶ ... und Herakleitos⁵⁷ und die anderen, die entweder aus anderen Quellen schöpfend oder aus Eigenem Allegorese praktizierten. Jene nämlich haben Unnützes oder völlig Unerhebliches allegorisiert ... Wir dagegen haben von uns selbst gelernt, sowohl ausführlich als auch am rechten Ort zu allegorisieren als auch historisch detailliert zu arbeiten.⁵⁸ Man beachte die Betonung der Auffassung, dass die christlichen allegorischen Ausleger von keinem heidnischen abhängig sind, ganz im Gegensatz zu dem, was der Heide Porphyrios bezüglich Origenes behauptete, den er – teilweise auch zu Recht – nicht von Philon oder Clemens, sondern von den stoischen Allegorikern Cornutus und Chairemon abhängen ließ.

Auch der christliche Polemiker und Historiker Theodoret⁵⁹ bezeichnet in seiner *Graecarum affectionum curatio* (II 95) Cornutus als Philosophen und erwähnt insbesondere das *Compendium* als theologisches Werk, das auch zur Philosophie gehöre, neben Plutarch, Aëtios und Porphyrios als Verfasser von Doxographien von Philosophen: „Der Philosoph Cornutus hat die griechische Theologie zusammengefasst; Plutarch und Aëtios lehren die Meinungen der Philosophen; der gleichen Arbeit unterzog sich auch Porphyrios, indem er den Meinungen das Leben eines jeden Philosophen hinzufügte.“⁶⁰ Als allegorischer Ausleger wird Cornutus noch im *Etymologicum Magnum* (s.v. Ζεύς, p. 408,52 Gaisford) aufgeführt, wo seine Interpretation des Zeus aus dem *Compendium* wiedergegeben ist: „Zeus: Gott. Cornutus sagt in seiner Schrift über die griechische Theologie, dass er die Seele des

⁵⁶ Palaiphatos war kein allegorischer Ausleger im eigentlichen Sinne; zu ihm vgl. o. Anm. 21.

⁵⁷ Dabei handelt es sich natürlich um den Verfasser der *Homerischen Allegorien*; zu ihm vgl. RUSSELL / KONSTAN 2005; RAMELLI 2007, 561-670.

⁵⁸ καὶ τοῦ πολυῖστορος Ἀλεξάνδρου καὶ Ἀπολλοδώρου καὶ Ῥηγίνου ... καὶ τῶν λοιπῶν ἱστορικῶν ἱστορικώτεροι καθεστῆκαμεν καὶ ἀλληγορεῖν ἐπιστάμεθα καὶ ὑπὲρ Κορνοῦτόν τε καὶ Παλαίφατον ... καὶ Ἡράκλειτον καὶ τοὺς ἄλλους, ὅποσοι ἢ ἐτέρωθεν ἀρυσάμενοι ἢ ἀφ' ἐαυτῶν γράφοντες ἠλληγορήσαν. ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ἢ ἀσύμφορα ἢ παντελῶς ὀλίγα ἠλληγορήκεισαν ... ἡμεῖς δ' ἀφ' ἐαυτῶν μεμαθήκαμεν καὶ κατὰ πλάτος καὶ καιρίως ἀλληγορεῖν καὶ ἱστορίας πλάτος ἐπεξεργάζεσθαι.

⁵⁹ Über die Einstellung des Theodoret zur Philosophie und insbesondere zu Platon s. jetzt N. SINOSSOGLU, *Plato and Theodoret* (Cambridge 2008); dazu die Rezension von RAMELLI im *Journal of Religion* (im Druck).

⁶⁰ Κορνοῦτος δὲ ὁ φιλόσοφος τὴν Ἑλληνικὴν θεολογίαν ξυντέθεικε· Πλούταρχος δὲ καὶ Ἀέτιος τὰς τῶν φιλοσόφων ἐκπαιδεύουσι δόξας· τὸν αὐτὸν δὲ καὶ ὁ Πορφύριος ἀνεδέξατο πόνον, τὸν ἐκάστου βίον ταῖς δόξαις προστεθεικῶς.

ganzen Kosmos sei, insofern als er das Leben (*zōē*) und für die lebenden Wesen (*zōsi*) die Ursache des Lebens (*zēn*) sei; auch wird er deswegen König des Alls genannt, wie auch in uns die Seele (die beherrschende Instanz ist). Oder weil er als einziges von den Kindern des Kronos (über)lebte (*ezēse*) und nicht verschlungen wurde.⁶¹ Gerade die Nebeneinanderstellung verschiedener etymologisch-allegorischer Möglichkeiten ist für Cornutus typisch.

In lateinischer christlicher Umgebung bringt Cassiodor im ersten Kapitel seines um 580 verfassten Buches *De orthographia* einen langen Ausschnitt eines grammatikalischen Werks des Cornutus: *Ex Annaeo Cornuto De enuntiatione vel orthographia*. In der lateinischen christlichen Literatur wird man eine weitere Erwähnung des Cornutus im späten 15. Jh. finden, bei Badius Ascensius im Kommentar zur *Parthenice secunda* oder *Catharinaria* des Giovan Battista Spagnoli Mantovano: *Quia vero Musarum inspiratione poete olim figmenta conficere sese iactitabant, dictum est a Cornuto severo philosopho apud Persium: Grande locuturi nebulas Helicone legunto, quasi vero obscura rerum involucra ex Helicone legant.*

4. Cornutus und Persius in der späteren christlichen Antike und im Mittelalter

Die Christen schätzten auch den Satirendichter Persius sehr,⁶² dessen Lehrer Cornutus gewesen war. Diese Beobachtung dürfte natürlich mehr für den lateinischen Westen gelten, wo Persius gelesen wurde.

Persius war ein in christlichem Umfeld von der Zeit der Kirchenväter bis zum Ende des Mittelalters sehr geliebter und respektierter Autor,⁶³ und diese christliche Bewunderung für Persius im lateinischen Westen konnte sich leicht auch auf seinen Lehrer Cornutus er-

⁶¹ Ζεύς: Ὁ θεός. Κορνοῦτος ἐν τῷ περὶ Ἑλληνικῆς θεολογίας φησὶν, ὅτι ψυχὴ ἐστὶ τοῦ παντὸς κόσμου, παρὰ τὸ ζῶν καὶ αἰτία εἶναι τοῖς ζῶσι τοῦ ζῆν· καὶ διὰ τοῦτο βασιλεὺς λέγεται τῶν ὄλων, ὡς καὶ ἐν ἡμῖν ἡ ψυχὴ. Ἡ ὅτι ἔζησε μόνος τῶν τοῦ Κρόνου παίδων, καὶ οὐ κατεπόθη.

⁶² Vgl. RAMELLI 2008, 1361-1515.

⁶³ So zitiert Laktanz (*Institutiones* II 2,18) den Persius-Vers 2,61; vgl. Hieronymus, Chron. p. 176,19f. Helm (zur Geburt des Persius; vgl. auch p. 183,9 zu seinem Tod und p. 184,24-26 zur Verbannung des Cornutus, der hier ausdrücklich als Lehrer des Persius bezeichnet wird); Augustinus, *De civitate Dei* II 6f. zitiert zweimal die 3. Satire des Persius (V. 66-72. 35-38). Dante vermerkt Persius ausdrücklich unter den wichtigsten Dichtern klassischer Zeit im ‚Limbo‘ (*Purgatorio* 22,97f. und 100ff.).

strecken. Die philosophische Schülerschaft des Persius bei Cornutus ist nicht nur in der von Christen vielgelesenen Persius-Biographie festgehalten, sondern auch von Persius selbst in der fünften Satire, in der er die Gestalt des verehrten und geliebten Lehrers beschwört, der die Schüler in seine „sokratische Umarmung“ aufnahm und ihnen die „Ernte-Erträge des Kleanthes“ beibrachte, wovon er die stoischen Lehren bezüglich der wahren Freiheit darlegt (die nicht die juristische Freiheit ist und auch nicht die Freiheit, den eigenen Impulsen zu folgen, sondern die Freiheit von den Leidenschaften, den wahren „Tyranen“).

Die Verbindung des Cornutus mit Persius findet sich auch noch im sogenannten *Commentum Cornuti* zu Persius, das von Jahn und später Zetzels in karolingische Zeit datiert wird: Die Zuschreibung an Cornutus könnte aus dem Umstand erklärt werden, dass er der Lehrer des Persius war und nach dessen Tod seine Satiren herausgab.⁶⁴ Das *Commentum Cornuti* ist ein fortlaufender Kommentar zu den Satiren des Persius, der in karolingischer Zeit (vielleicht von Eiricus von Auxerre) aufgrund von exegetischem Material zusammengestellt wurde, das seit der Spätantike existierte: Hieronymus zitiert einen Kommentar zu Persius und Johannes Lydus kannte exegetisches Material über Persius. Cornutus wird hier nicht nur in Beziehung zu Persius gesetzt, sondern auch zu seinem Nachfolger in der Geschichte der römischen Satire, Juvenal, der ebenso wie Persius und Cornutus selbst vom römischen Stoizismus beeinflusst war;⁶⁵ In der Tat wird Cornutus auch ein Kommentar zu Juvenal, die *Cornuti expositio super toto libro Iuvenalis*, zugeschrieben.⁶⁶

⁶⁴ Die Ausgabe von Otto JAHN, *Auli Persii Flacci Satirarum Liber* (Leipzig 1843, repr. Hildesheim 1967), ist heute ersetzt durch die von W. V. CLAUSEN / J. G. ZETZEL, *Commentum Cornuti in Persium* (München-Leipzig 2004); vgl. auch J. E. G. ZETZEL, *Marginal scholarship and textual deviance: The Commentum Cornuti and the early scholia on Persius* (London 2005), BICS Supp. 84. Wie ZETZEL S. 8f. feststellt, reichen die uns zu Persius vorliegenden Scholien nicht zur Rekonstruktion eines antiken Persius-Kommentars aus, der sich womöglich Cornutus zuschreiben ließe; deshalb muss der Cornutus, von dem das *Commentum Cornuti* stammen soll, wohl ins Mittelalter gesetzt werden – wenn es sich denn nicht um eine der Berühmtheit des Cornutus als Lehrer und Herausgeber des Persius geschuldete Zuschreibung handelt (vgl. o.). Ein möglicher Autor (von ZETZEL in Kap. VI, S. 127-143 behandelt) ist Eiricus von Auxerre (geboren 841), vielleicht auch weil Remigius von Auxerre um etwa 900 den Kommentar kannte.

⁶⁵ Vgl. RAMELLI 2008, 2209-2253.

⁶⁶ In den Handschriften – zu ihnen vgl. O. JAHN, *Iunii Iuvenalis Saturarum. Libri V cum scholiis veteribus* (Berlin 1851); J. DÜRR, *Das Leben Juvenals* (Ulm 1888) – lautet der Titel: *Cornuti grammatici commentum in satyras Iuvenalis* (1);

Dem späteren Mittelalter scheinen die *Disticha Cornuti*⁶⁷ anzugehören, die die fortdauernde Bekanntheit der Person des Cornutus bei den Christen belegen. Auch die handschriftliche Tradition des Cornutus bezeugt mit mehr als dreißig Codices vom späten 13. bis zum 17 Jh.⁶⁸ die Wertschätzung, die der Autor weiterhin genoss.

Iunius Iuuenalis Aquinas etc. (vita IIa: 1. 2. 3. 4. 6. 7. 8. 9); *Expositio Cornuti super libros Iunii Iuuenalis (et Persii Volaterrani) incipit feliciter* (1): danach ist der mutmaßliche Kommentar des Cornutus zu Juvenal mit seinem Kommentar zu Persius zusammengestellt. Am Ende des Kommentars zu Juvenal lautet das *explicit*: „Finit expositio Cornuti super toto libro Iuuenalis“ (1). Am Ende des *cod. Regin. 1828* (5) ist das *explicit* deutlicher: „Explicit commentum Iunii Iuuenalis Aquinatis exceptum a Cornuto cum additamento magistri“.

⁶⁷ Ed. H. LIEBL, *Die Disticha Cornuti, auch Cornutus oder Distigium des Jo von Garlandia genannt, und der Scholiast Cornutus Mit dem Text des Cornutus antiquus und novus* (Straubing 1888).

⁶⁸ Vgl. die Übersicht dazu in RAMELLI 2003 (*Appendice filologica*).

D. Anhänge

Literaturverzeichnis

1. Abkürzungen

<i>ANRW</i>	<i>Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt</i>
<i>CAG</i>	<i>Commentaria in Aristotelem Graeca</i>
<i>FGrHist</i>	F. Jacoby, <i>Die Fragmente der Griechischen Historiker</i> , Bd. I – IIC, 1926 - 1958
<i>GL</i>	<i>Grammatici Latini</i>
<i>RE</i>	G. Wissowa u. a. (Hgg.), <i>Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft</i>
<i>SVF</i>	J. v. ARNIM (Hg.), <i>Stoicorum veterum fragmenta</i> , 3 Bde. (Leipzig 1903-1905; Index 1924; Ndr. 1964)
<i>VS</i>	H. Diels / W. Kranz (Hgg.), <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> , Bd. 1 – 3, ⁷ 1954

2. Ausgaben und Übersetzungen

LANG 1881	<i>Cornuti theologiae Graecae compendium</i> , recensuit et emendavit CAROLUS LANG (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana: Lipsiae 1881)
RAMELLI 2003	<i>Anneo Cornuto, Compendio di teologia greca</i> . Saggio introduttivo e integrativo, traduzione e apparati di ILARIA RAMELLI (Mailand 2003)
RAMELLI 2007	I. RAMELLI, <i>Allegoristi dell'età classica. Opere e frammenti</i> (Milano 2007)
RAMELLI 2008	I. RAMELLI, <i>Stoici romani minori</i> (Milano 2008)

3. Sekundärliteratur

ALLEN 2005	J. ALLEN, „The Stoics on the Origin of Language and the Foundations of Etymology“, in: FREDE / INWOOD 2005, 14-35
BOYS-STONES 2001	G. BOYS-STONES, <i>Post-Hellenistic Philosophy: A study of its development from the Stoics to Origen</i> (Oxford 2001)
BOYS-STONES 2003	G. BOYS-STONES, <i>Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions</i> (Oxford 2003)
BOYS-STONES 2005	G. BOYS-STONES, „Alcinous, <i>Didaskalikos</i> 4: In Defence of Dogmatism“, in: M. BONAZZI / C. CELLUPRICA (Hgg.),

- L'Eredità Platonica: Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo* (Neapel 2005) 201-34
- BOYS-STONES 2007 G. BOYS-STONES, „Fallere Sollers. The Ethical Pedagogy of the Stoic Cornutus“, in: SORABJI / SHARPLES 2007, i. 77-88
- BUFFIÈRE 1956 F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* (Paris 1956)
- CASTER 1988 C. J. CASTER, *Prosopography of Roman Epicureans from the Second Century B. C. to the Second Century A.D.* (Frankfurt 1988)
- COHN 1964 L. COHN U.A. [Hgg.], *Philo von Alexandria: Die Werke in deutscher Übersetzung. Bd. VII* (Berlin 1964), darin: Über die Freiheit des Tüchtigen / Über das betrachtende Leben / Über die Unvergänglichkeit der Welt, übers. von K. BORMANN, 1-121
- COOK 1914 / 1925 A. B. COOK, *Zeus: A Study in Ancient Religion*, Vol. 1: *Zeus God of the Bright Sky* (Cambridge 1914); Vol. 2: *Zeus God of the Dark Sky (Thunder and Lightning)*, P. 1: Text and Notes (Cambridge 1925), P. 2: Appendixes and Index (Cambridge 1925)
- DAWSON 1992 D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria* (Berkeley / Los Angeles / London 1992)
- DÖPP 2003 S. DÖPP, „Ein Satiriker porträtiert seinen Lehrer. Zu Persius sat. 5,1-65“, in: M. SCHAUER / G. THOME (Hgg.) *Altera ratio. Klassische Philologie zwischen Subjektivität und Wissenschaft. Festschrift für Werner Suerbaum zum 70. Geburtstag* (Stuttgart 2003) 25-41
- DONINI 1994 P. DONINI, „Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età posthellenistica“, *ANRW* II 36,7 (Berlin / New York 1994): 5027-5100
- FISHBANE 1991 M. A. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford 1991)
- FREDE 1994 M. FREDE, „The Stoic Notion of a *lekton*“, in: S. EVERSON (Hg.), *Language* (Cambridge 1994) 109-128
- FREDE 2005 M. FREDE, „Epilogue“, in: K. ALGRA / J. BARNES / J. MANSFIELD / M. SCHOFIELD (Hgg.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge 2005), 771-97
- FREDE / INWOOD 2005 D. FREDE / B. INWOOD (Hgg.), *Language and Learning. Philosophy of Language in the Hellenistic Age* (Cambridge 2005)
- GRAEVEN 1891 *Cornuti artis rhetoricae epitome*, edidit et commentatus est IOANNES GRAEVEN (Berolini 1891)
- GUALANDRI / MAZZOLI 2003 I. Gualandri / G. Mazzoli (Hgg.), *Gli Annaei. Una famiglia nella storia e nella cultura di Roma imperiale* (Como 2003)
- HAYS 1983 R. S. HAYS, *Lucius Annaeus Cornutus' "Epidrome" (Introduction to The Traditions of Greek Theology): Introduction, Translation, and Notes* (PhD-Thesis, Austin, Texas 1983)
- INWOOD 1985 B. INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism* (Oxford 1985)

- JAHN 1843 *Auli Persii Flacci satirarum liber, cum scholiis antiquis* edidit OTTO IAHN (Lipsiae 1843)
- KISSEL 1990 *Aulus Persius Flaccus, Satiren*, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von WALTER KISSEL (Heidelberg 1990)
- KRÄMER 1995 J. Krämer, *Die Bibel beim Wort genommen. Beiträge zu Exegese und Theologie des Neuen Testaments* (Freiburg i. Br. 1995)
- KRAFFT 1975 P. KRAFFT, *Die handschriftliche Überlieferung von Cornutus' Theologia Graeca*, Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften 2, N.F. 57 (Heidelberg 1975)
- LONG 2005 A. A. LONG, „Stoic Linguistics, Plato's *Cratylus* and Augustine's *De dialectica*“, in: FREDE / INWOOD 2005, 36-55
- LUCARINI 2007 C. M. LUCARINI, „Ἀτακτα“, *Philologus* 151 (2007), 164-172
- MORAUX 1984 P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Bd. 2: *Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.*, Peripatoi 6 (Berlin u.a. 1984)
- MOST 1989 G. W. MOST, „Cornutus and Stoic Allegoresis: A Preliminary Report“, *ANRW* II 36, 3 (Berlin-New York 1989), 2014-2065
- MÜNZEL 1883 R. MÜNZEL, *De Apollodori περὶ θεῶν libri* (Diss. Bonn 1883)
- NÉRAUDAU 1985 J.-P. NÉRAUDAU, „Néron et le nouveau chant de Troie“, *ANRW* II 32, 3 (Berlin / New York 1985), 2032-2045
- NOCK 1931 A.D. NOCK, „Kornutos“, *RE Suppl.*-Bd. V (Stuttgart 1931), 995-1005
- OSANN 1844 *L. Annaeus Cornutus, De natura deorum*, ex schedis JOHANNIS BAPT. CASP. D'ANSSE DE VILLOISON recensuit commentarioque instruxit FRIDERICUS OSANNUS (Gottingae 1844)
- PALADINI 1936 V. PALADINI, „Il maestro di Persio“, *Scritti per il XIX centenario della nascita di Persio* (Volterra 1936), 49-78
- RAMELLI 2004 I. RAMELLI, *L'Allegoria, vol. I: L'età classica* (Milano 2004)
- RAMELLI 2009 I. RAMELLI, „Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism: Re-Thinking the Christianisation of Hellenism“, *Vigiliae Christianae* 63, 2 (2009). [im Druck]
- RAMSAY 1940 *Juvenal and Persius*, with an English translation by G. G. RAMSAY, The Loeb Classical Library 91 (Cambridge, Mass. u.a. 1940)
- REINHARDT 1910 C. [=K.] REINHARDT, *De Graecorum theologia capita duo* (Diss. Berlin 1910)
- REPPE 1906 R. REPPE, *De L. Annaeo Cornuto* (Diss. Leipzig 1906)
- RINALDI 1998 G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, I-II (Bologna 1998)
- ROCCA-SERRA 1963 G. ROCCA-SERRA, „Pour une édition de Cornutus“, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 4^{me} ser., 3 (1963), 348-350
- RUNIA 1997 D. T. RUNIA (Hg.), *Wisdom and Logos. Studies in Jewish Thought in Honor of David Winston* (Atlanta, Ga. 1997)
- SEDLEY 1997 D. N. SEDLEY, „Plato's *Auctoritas* and the Rebirth of the Commentary Tradition“, in: J. BARNES / M. GRIFFIN (Hgg.), *Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome* (Oxford 1997) 110-29

- SCHMIDT 1912 B. SCHMIDT, *De Cornuti theologiae graecae compendio* (Diss. Leipzig 1912)
- SNYDER 2000 H. G. SNYDER, *Teachers and Texts in the Ancient World* (London / New York 2000)
- SORABJI / SHARPLES 2007 R. SORABJI / R. W. SHARPLES (Hgg.), *Greek & Roman Philosophy 100 BC – 200 AD*, BICS Supplement 94) (London 2007)
- STROUX 1931 J. STROUX, „Vier Zeugnisse zur römischen Literaturgeschichte der Kaiserzeit. III: Cornutus, Vater und Sohn“, *Philologus* 86 (1931), 355-363
- STRUCK 2004 P. T. STRUCK, *Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of their Texts* (Princeton / Oxford 2004)
- TATE 1929 J. TATE, „Cornutus and The Poets“, *CQ* 23 (1929), 41-45
- TURNER 1975 E. G. TURNER, „Oxyrhynchus and Rome“, *HSCPh* 69 (1975), 1-24
- WENDLAND 1907 P. WENDLAND, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Handbuch zum Neuen Testament I 2 (Tübingen 1907)
- ZELLER 1852 ED. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung*, III 1 (Tübingen 1852)
- ZELLER 1923 ED. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III 1⁵ (Leipzig 1923)

Stellenregister

Balbina Bäbler

- Achilles Tattius
Isag. p. 36 Maass:
124⁴
- Aeschylus
Ag. 1081: 136⁴¹⁷
Prom. 351: 134³³³
Sept. 130: 133²⁹⁷
Suppl. 584ff.: 124¹⁶
676: 136⁴¹⁰
- Alcaeus
fr. 366,1 L-P.: 135³⁸²
- Alexander Aphrodi-
siensis
ap. Anon., *De incred.*
17, p. 96 Festa: 135³⁷⁹
- Anecdota Graeca*
p. 374 Bekker: 127⁷⁹
II p. 226 Cramer:
130²⁰⁹
III p. 112 Cramer:
137⁴³¹
- Anonymus e cod. Vat.*
gr. 191,
p. 5,87-90 Maass:
137⁴²⁹
- Apollodorus Atheni-
ensis
FGrHist 244
F 124: 133^{281. 286}
135: 134³⁴⁴
F 136a: 134^{325. 339}
- Apollodorus Mytho-
graphus
Bibl.
I 1: 126⁵⁴
- I 13: 132²⁷⁹, 135³⁶⁹
I 19: 131²³⁷
I 24: 132²⁷³
I 28: 133³⁰⁰
I 37: 132²⁷⁸
I 45: 131²²³
I 139: 137⁴²⁶
II 32: 133³⁰⁶
II 42: 133³⁰⁶
- Apollonius Rhodius
Arg.
III 529: 137⁴⁵¹
III 861: 137⁴⁵¹
IV 861: 137⁴⁵¹
- Apollonius Sophista
(ed. Bekker)
Lex.
p. 19,16: 136⁴²³
p. 22,7: 132²⁷²
p. 48,26: 133³¹¹
p. 53,4: 133²⁸⁵
p. 53,9: 133²⁸⁵
p. 90,16: 137⁴³⁸
p. 126,29: 132²⁷⁰
p. 137,25: 138⁴⁵⁹
p. 154,21: 132²⁶⁷
p. 944,61: 133²⁸⁵
- Archilochus
fr. 26 West: 136⁴¹⁷
- Aristeae Epistula*
§139: 183
§143: 183
§145: 183
§146: 184
§148: 183. 184
§153: 184
§158: 183
§161: 184
- §165: 184
§166: 184
§301-321: 183
- Aristobulus
fr. 2,1: 180
fr. 2,2: 181
fr. 2,3: 181
fr. 2,4: 181
fr. 2,5: 181
fr. 2,6: 181
fr. 2,8: 181
fr. 2,9: 181
fr. 5,9: 181
fr. 5,11: 181
fr. 5,12: 181
fr. 5,13: 181. 182
fr. 5,14: 182
fr. 5,16: 182
- Aristonicus
In Il. XXII 93: 135³⁵⁶
- Aristophanes
Av. 771: 137⁴³³
Pax 1062: 129¹⁴⁸
Plut. 596: 137⁴⁵⁰
1155: 130¹⁷⁶
Vesp. 1206: 136⁴²¹
- Aristoteles
De caelo 270b22:
124¹²
De interpr. 2. 16a27:
216²⁶
Metaph. 991a20-2:
152
1001b33: 158⁴⁰
fr. 114 Rose³ (= 82
Gigon): 223

- [Aristoteles] 28,9: 185
De mundo 28,17-21: 185
 392a8: 124¹² 28,31: 185
 397a1: 130¹⁸⁷ Gen 16,1-16: 201
 397b25: 124²¹ 21,10: 202
 400a8: 124⁴ 22: 204
 401a13ff.: 126⁷⁰ Hab 1,16: 194
 401a15: 124¹⁸ 2,2: 194
 401a16: 125²⁸ Jes 54,1: 202
 401a23: 127^{80. 87f.} Lev 11,29: 184
 401a25ff.: 126⁷¹ 2 Makk 2,10: 180
 401b10: 127⁹⁹ Num 21, 17-18: 192
 401b12: 127⁹⁵ 24,4-9: 185
 401b13: 127^{106. 108} Weish 1,1-6,21: 184
 401b14: 127⁹⁷ 2,22: 185
 401b19-22: 127¹⁰² 5,17-22: 185²⁰
 6,22: 185
 6,22-11,1: 185
 11,2-19,22: 185
 11,21-12,22: 185
 12,5: 185
 13,1-15,19: 185
 14,6-8: 185
 14,14: 185
 14,23: 185
 16,5-10: 185
 16,28: 185
 17,20: 185
 18,14-16: 185²⁰
 18,24: 185
- Arnobius
Adv. Nat. III 37,8: 11,2-19,22: 185
 128¹¹⁹ 11,21-12,22: 185
 VII 22: 135³⁶⁶ 12,5: 185
 13,1-15,19: 185
- Artemidorus
Onirocrit. I 2: 195⁴⁷ 14,6-8: 185
 14,14: 185
 14,23: 185
 16,5-10: 185
 16,28: 185
 17,20: 185
 18,14-16: 185²⁰
 18,24: 185
- Athanasius
De decretis 27,1-2: 16,28: 185
 219³⁷ 17,20: 185
 18,14-16: 185²⁰
 18,24: 185
- Athenaeus
Dipn. *Novum Testamentum*
 I 37e: 135³⁸¹ Gal 3,7: 202
 I 38e: 135^{385. 387} 3,16: 202
 VII 325a: 136³⁹² 3,29: 202
 137⁴³⁰ 3,26: 202
 VII 325b: 133³⁰⁸ 4,6f.: 202
 VII 325a-b: 137⁴⁵² 4,21-31: 201. 202.
 XII 554c: 134³²⁵ 204
 4,24: 200
- Augustinus
De utilitate credendi Hebr 8,5: 203
 7,17: 14⁴² 9,24: 203
 9,9: 203. 204
 9,24: 203
 11,19: 203
- Aulus Gellius
N.A. II 6,1: 16⁵⁷. 145¹⁴ Joh 3,14-15: 185
 IX 10: 14³⁸ 10,6: 198⁵³
 16,25: 185²⁰
 16,29: 185²⁰
- Biblici Libri*
Vetus Testamentum
 Dan 2-7: 195 1 Kor 9,9f.: 203
 10,11: 201
 10,1-13: 202
 Dtn 25,4: 203 2 Kor 3,1-3: 204
 3,6: 204. 222
 Ex 25,40: 203 3,6: 204. 222
- Lk 8,4-18: 197
 10,25-37: 196
 Mk 1,6-3,35: 199
 4,1-20: 199
 4,1-34: 197
 4,3-9: 197
 4,10-13: 198
 4,14-20: 197
 4,34: 198
 12,1-12: 196. 199
 14,17-72: 199
 Mt 13,1-23: 199
 13,1-52: 197. 199
 13,24-30: 200
 13,36-43: 200
 13,47-50: 200
 Röm 2,29: 204
 5,14: 203
 7,14: 222
- Catullus
Carm. 64,251: 135³⁸⁰
- Cassius Dio
Hist. LXII 29: 4⁷
 LXII 29,2: 16⁵⁸.
 145¹⁴. 174⁴⁴
- Cassiodorus
De orthogr., *GL* VII
 p. 147-154 K.:
 14⁴⁰
- Cebetis Tabula*
 4,2: 134³⁴⁷
- Charax
FHG III fr. 13M.:
 135³⁷⁸
- Charisius (in: *GL* I)
 p. 125,16 K.: 14⁴¹.
 145¹³. 174⁴⁴
 p. 127,18 K.: 14⁴²
- Chrysippus
SVF II 33: 132²⁵⁵
 II 85: 174
 II 330: 174
 II 809,22: 147¹⁹
 II 908-910: 132²⁵³
 II 912: 127⁹⁹
 II 914: 127⁹⁹

- II 1009: 26¹⁰³
 II 1021: 131²⁴⁸
 132^{253f.}, 168
 II 1062: 124¹⁶
 II 1076: 124¹⁵, 18
 125²⁹, 34, 40
 131²³⁴, 156³⁸
 II 1077: 125³⁴
 II 1079: 131²³⁴
 II 1081: 129¹³³
 II 1084: 125⁴⁴
 II 1085: 125⁴⁴
 II 1093: 158⁴⁰
 II 1094: 133²⁸²
 II 1095: 136⁴¹⁹
 II 1098: 133³¹⁰
 II 1099: 131²²²
 III 197-200: 128¹²⁵
 III 198: 128¹²³
 III 461f.: 170
 III 476f.: 170
 ap. Lyd., *Mens.* IV
 44: 134³¹⁵
 ap. Philod., *De pietate*
 14: 130²⁰²
 ap. Stob., *Anth.* I
 21,5: 124⁷

 Cicero
De div. I 116: 195⁴⁸
De leg. I 24: 131²²³
De or. III 62: 148²³
Fin. II 35: 148²³
 II 43: 148²³
 III 22: 171
 III 74: 167
 V 23: 148²³
 V 43: 151³⁰
Nat. D. I 14: 124¹⁵
 I 15: 127⁹²
 I 39: 156³⁸
 I 40: 127⁹²
 I 41: 131²⁴⁷
 II 25: 125²⁸
 II 26: 125⁴³
 II 27: 136⁴¹⁹
 II 45: 129¹⁵⁶
 II 64: 126⁵³
 II 65: 126⁵⁷
 II 68: 137⁴⁴³
 II 71: 158⁴⁰
 III 18: 127⁸¹
 III 22: 131²³⁶

 III 59: 126⁴⁹
Off. I 6: 148²³
Rep. I 41: 150f.²⁹
Tusc. I 9: 124²²
 II 15: 148²³
 II 43: 148²³
 III 2: 151³⁰
 III 11: 148²³
 IV 43: 148²³
 IV 49: 148²³
 IV 60: 148²³
 V 85: 148²³

 Cleanthes
SVF I 514: 136³⁹⁶
 522: 147¹⁹
 540: 136⁴¹⁹
 543: 137⁴³⁷
 546: 135³⁷⁴

 Clemens
 Alexandrinus
Protr. 29,4: 133²⁸⁶
 64,4: 133²⁸²

Codex Par. 1759
 (Index zu Diog. Laert.
 VII): 147¹⁸

Comici Graeci
 fr. com. adesp. 143
 K.-A.: 128¹²⁷

 Constantinus VII.
 Porphyrogenitus
De virtutibus et vitiis
 I p. 183,14 Büttner-
 Wobst / Roos: 208
De sententiis
 64, p. 250,32-251,3
 Boiss.: 208. 209⁴

 Cornutus
 1,1 Z. 1.: 22⁸⁰, 164⁴
 1,1 Z. 1-8: 25⁹⁸
 1,1, Z. 8: 153
 1,2 Z. 14: 153
 1,2 Z. 17: 172
 2,1 Z. 26: 153. 176
 2,1 Z. 29f.: 154³⁴
 2,2 Z. 37f.: 173
 3,1 Z. 39: 158⁴¹
 3,1 Z. 39-41: 153

 3,2 Z. 45f.: 154³⁴
 3,2 Z. 48: 25⁹⁹
 3,2 Z. 49: 158⁴¹
 3,2 Z. 50: 172
 4 Z. 51-58: 155³⁷
 5,2 Z. 66f.: 169
 6,3 Z. 85: 168¹⁸
 7,2 Z. 120f.: 23⁸⁶
 172. 176
 8 Z. 132: 172
 9,4 Z. 168f.: 175
 10,2 Z. 190: 168²³
 11 Z. 195: 153
 13,1 Z. 211: 172
 14,1 238-40: 164⁶
 14,3 253-55: 176
 14,4 Z. 258-61: 13³²
 14,5 Z. 262-64: 20⁷⁵
 14,5 Z. 262-67: 26¹⁰³
 163. 168¹⁷
 14,6 Z. 268-80: 164
 14,6 Z. 269: 164
 14,8 Z. 298-300: 20⁷⁵
 164
 14,8 Z. 300: 168²¹
 14,8 Z. 302f.: 23⁸⁶
 175
 14,9 Z. 310-15: 13³³
 15,1 Z. 323: 23⁸⁶, 176
 16,1 365f.: 176
 16,1 Z. 365-68: 168¹⁶
 16,4 Z. 385-88: 23⁸⁸
 16,5 Z. 393: 176⁴⁹
 16,10 Z. 428-34: 23⁸⁸
 163
 16,10 Z. 433f.: 170
 16,11 Z. 456-38: 176
 16,13 Z. 453: 168²⁵
 16,14 Z. 460: 169
 16,15 Z. 464: 168²⁴
 17,1 Z. 482: 154
 17,1 Z. 495: 175
 17,2 Z. 504: 168¹⁵
 17,2 Z. 510: 175
 17,3 Z. 513f.: 175
 17,4 Z. 518: 168¹⁹
 17,5 Z. 526: 22⁸⁰
 164⁴, 168¹⁵
 17,5 Z. 527: 158⁴¹
 17,6 Z. 536: 175
 17,12 Z. 587f.: 175
 17,12 Z. 587-91: 21⁷⁸
 17,12 Z. 589f.: 160

- 17,12 Z. 591f.: 154
 18,1 Z. 594: 175
 18,2 Z. 602-04: 177
 18,2 Z. 609-14: 176⁴⁹
 19,1 Z. 632: 172
 19,4 Z. 651: 176⁴⁹
 20,2 Z. 673-75: 149²⁵.
 168²². 172
 20,3 Z. 687: 168
 20,7 Z. 720-23: 169³⁰
 20,7 Z. 722f.: 175
 20,13 Z. 756f.: 169²⁸
 20,14 Z. 763-74: 149
 20,14 Z. 765-68: 177
 22,1 Z. 808: 22⁸⁰.
 23⁸⁷. 155.
 156. 164⁴.
 175⁴⁶
 22,1 Z. 809: 23⁸⁶.
 158⁴⁰
 22,1 Z. 810: 158.
 175⁴⁶
 22,6 Z. 854: 176⁴⁹
 24,1 Z. 876: 157
 24,5 Z. 894: 172
 25,1 Z. 921: 175
 24,8 Z. 919f.: 170³³
 26,1 Z. 950-55: 159
 26,1 Z. 955-57: 168
 27,1 Z. 965: 168²²
 27,1 Z. 969: 168²⁰
 27,2 Z. 973f.: 159
 27,4 Z. 993-95: 177
 27,4 Z. 996: 159.
 168²⁰
 27,6 Z. 1012-15: 159
 28,1 Z. 1024: 22⁸⁰.
 23⁸⁷. 156.
 164⁴. 175⁴⁶
 28,1 Z. 1025: 158
 28,1 Z. 1029f.: 157
 28,2 Z. 1034f.: 23⁸³
 28,5 Z. 1068: 172
 28,6 Z. 1075f. 22⁷⁹
 28,11 Z. 1119-21:
 25⁹⁹. 175
 28,12 Z. 1126f.: 25⁹⁹
 29 Z. 1130f.: 169.
 176⁴⁹
 30,7 Z. 1186-90: 24⁸⁸
 30,9 Z. 1209: 157³⁹
 30,13 Z. 1226-29:
 23⁸³
- 30,5 Z. 1167-70: 172
 31,4 Z. 1280-84: 23⁸⁸
 31,5 Z. 1292-94: 169²⁹
 31,5 Z. 1294: 169
 32,1 Z. 1295: 22⁸⁰.
 23⁸⁷. 156.
 164⁴
 32,2 Z. 1316-20: 172
 32,3 Z. 1318: 168¹⁹
 32,4 Z. 1323-26: 158
 32,4 Z. 1330-32: 157
 32,8 Z. 1360-64: 157
 33,3 Z. 1414f.: 172
 34,1 Z. 232f.: 172
 34,2f. Z. 1426-41:
 157
 34,2 Z. 1431-33: 22⁷⁹
 34,5 Z. 1451-71: 157
 34,6 Z. 1476f.: 23⁸⁶.
 176
 35,1 Z. 1478: 23⁸⁷.
 156. 168
 35,1 Z. 1479: 23⁸⁶
 35,1 Z. 1480: 176⁴⁹
 35,2 Z. 1482f.: 158⁴¹
 35,3 Z. 1492-94: 25⁹⁸
 35,5 Z. 1500: 175
 35,7 Z. 1514-16: 175
 35,7 Z. 1516: 22⁸⁰.
 156. 164⁴
 35,7 Z. 1520: 169
 35,7 Z. 1521-23: 164.
 174
 35,8 Z. 1524-30: 20⁷³.
 164
 35,8 Z. 1526: 171
- Crates Mallota
 fr. 8 incertae sedis
 Wachsm.: 124²⁰
Schol. Hom. Il. XV
 165: 137⁴³⁸
- Damascius
In Phaed. II 26,2
 Wester.: 150²⁸
- Ps.-Demetrius
De Eloc. 101: 186²¹
- Diodorus Siculus
 I 16: 130¹⁷⁹
 III 65,3: 135³⁸⁴
- IV 4: 135³⁷⁰. 380
 IV 5,2: 135³⁸⁹
 IV 5,4: 136³⁹³
 IV 6: 134³⁴⁶
 IV 7: 128¹²¹
 V 73,3: 129¹³⁷
 V 74: 131²³²
 V 75: 130¹⁷⁹
- Diogenes Babylonius
(SVF)
 III, II 17: 170
 III, II 33: 125²⁴.
 131²⁴⁸. 132²⁵⁰.
 268. 136⁴⁰⁷.
 168⁺²²
 III, II 34: 131³⁴⁷
 III, II 78: 128¹²²
 ap. Philod. *De piet.*
 15: 132²⁶¹
- Diogenes Laertius
 III 80: 223
 III 105: 223
 VII: 227
 VII 136: 130¹⁹⁶
 VII 137: 124¹¹.
 135³⁵¹
 VII 138: 124². 7. 15
 VII 145: 125⁴⁰.
 135³⁵¹
 VII 147: 124¹⁸
 VII 155: 135³⁵¹
 VII 157: 124²²
 VII 175: 130²¹²
 IX 46: 132²⁶⁷
 X 37: 216²⁷
- Empedocles
 fr. 6 D-K: 12423¹⁸
VS 32 B 123: 130²⁰⁷
- Epicharmus
 fr. 236 K.-A.: 128¹¹³
- Ps.-Epicharmus
 fr. 259,1 K.-A.: 128¹³⁰
 fr. 259,2: 128¹³¹
- Epictetus
Ench. 49: 177⁵⁴
Diss. II 17,3: 166
 II 17,29-33: 167

- II 19,9-15: 177⁵⁴
 II 19,23-25: 171
 II 19,29: 167
- Epicurus
 fr. 229 Usener: 144¹²
 fr. 334 Usener: 216²⁷
- Erotianus
Vocum Hipp. Coll. p.
 115: 129¹⁴⁰
- Etymologicum
 Gudianum*
 p. 49,40: 133²⁹⁹
 p. 76: 133²⁸²
 p. 167,18: 132²⁶⁵
 p. 208,1: 129¹⁴⁵
 p. 269: 130²⁰⁸
 p. 320,9: 136⁴¹¹
 p. 332: 130²¹⁰
 p. 351: 134³¹⁶
 p. 562: 130¹⁹²
 p. 603,48: 133³¹¹
 p. 760: 130²⁰⁶
- Etymologicum Mag-
 num* (ed. Gaisford)
 p. 24,43: 132²⁵⁴
 p. 38,50: 127⁹⁷
 p. 88,52: 130²⁰⁸
 p. 94,47: 133²⁹⁹
 p. 164,28: 134³³¹
 p. 299,15: 138⁴⁶²
 p. 319,41: 136⁴¹²
 p. 344,44: 125³⁷
 p. 367,20: 129¹⁴⁵
 p. 371,70: 134³²⁸
 p. 379,40: 134³²⁷
 p. 408,52: 228f.
 p. 445,14: 131²¹⁹
 p. 449,16: 131²¹⁷
 p. 523,1: 130²⁰⁹
 p. 540,4: 125³¹
 p. 540,7: 125²⁹
 p. 543,40-43:
 134³¹⁶
 p. 546,15: 129¹⁵¹
 132²⁶⁰. 133³¹⁴
 134³¹⁵
 p. 589,49: 129¹⁷⁰
 p. 627,44: 128¹¹⁰
 p. 628,8: 128¹¹⁰
- p. 642,9: 124⁵
 p. 678,32: 134³³⁰
 p. 809,10: 135³⁵⁶
- Euripides
Bacch. 300: 135³⁸³
 420: 135³⁷⁰
I. T. 21: 137⁴⁴³
Or. 1653: 124¹⁶
Troad.: 989: 133³¹³
 fr. 291,1f. Kann.:
 136⁴⁰³
 fr. 919 Kann.: 132²⁵¹
- Eusebius
Hist. Eccl. VI 19,4-8:
 211⁺¹². 212¹³
Praep. Ev. III 11,22:
 136⁴⁰⁷
 III 11,23: 131²³⁹
 III 11,32: 137⁴⁴⁹
 VI 8: 127¹⁰²
- Eustathius
In Dionys. Perieg.
 561, p. 216,33
 Bernh.: 136³⁹¹
 700, p. 235,13
 Bernh.: 135³⁸⁸
- In Il.*
 p. 16,32: 125⁴²
 p. 16,34: 138⁴⁶¹
 p. 32,29: 133²⁸³
 p. 86: 132²⁶⁰
 p. 87: 127⁷⁸. 132²⁶³
 133³⁰⁸. 136³⁹²
 137⁴²⁵. 446. 452
 138⁴⁶⁶
 p. 122,47f.: 132²⁷²
 p. 124,14: 132²⁵⁷
 p. 138,21: 137⁴³⁰
 p. 763,26ff.: 127⁸²
 p. 843,25ff.: 137⁴⁵³
 p. 985,34ff.: 130²⁰⁶
 p. 999,14: 130¹⁸⁰
 p. 1003,8: 130¹⁸⁵
 p. 1066,9: 128¹¹⁰
- In Od.*
 p. 1389,55: 134³³⁴
 p. 1509,32ff.:
 129¹⁷⁴
 p. 1554,41ff.:
 133³⁰⁵
- p. 1597,52-57:
 131²⁴⁶
 p. 1600,62ff.:
 134³¹⁹
 p. 1676,34ff.:
 133²⁹³
 p. 1732,27: 136⁴¹⁵
 p. 1951,10: 129¹⁵⁹
- Fulgentius
Mythogr. II 2 p. 41
 Helm: 136³⁹⁸
- Galenus
*De Plac. Hippocr. et
 Plat.*
 V 165-7 vol. V p.
 459-67 Kühn:
 170³²
In Plat. Tim. Comm.
 fr. 2: 158⁴²
- Heraclitus Stoicus
All. 5,13-16: 179²
 6: 137⁴⁵⁷
 6,6: 136⁴⁰⁷
 7: 136⁴²²
 7,12: 136⁴⁰⁸
 7,15: 125³⁵
 8,1-6: 136⁴¹²
 12,3-9: 137⁴³⁰
 15,1: 136^{416,422}
 137⁴⁴²
 15,39: 124²³
 19,8: 131²⁴⁸
 19,9: 132²⁵⁸
 19,19: 132²⁴⁹
 20,8: 132²⁵⁴
 21: 130¹⁸⁷
 22: 131²¹⁴
 22,6: 126⁶³
 22,7: 126⁶⁴
 23: 124²²
 23,4: 127⁸⁵
 23,6: 124¹⁶
 23,9-11: 137⁴⁵⁶
 23,11: 137⁴⁵⁷
 25: 130¹⁸⁷
 25,1: 130¹⁸⁹
 25,10: 130¹⁸⁸
 26,6f.: 131²³²
 26,7: 131²³⁵
 26,8-10: 131²³⁸

- 26,12f.: 131²⁴⁰
 26,14: 131^{224. 225}
 27,2-4: 131²⁴⁰
 28,2f. 129^{144. 148. 158}
 28,5: 133^{312. 313}
 30,4: 133^{312. 313}
 31,1: 133²⁸³
 33: 128¹¹⁷. 136⁴⁰¹
 35: 135³⁸⁶. 136³⁹⁵
 37: 127⁹¹
 38: 133²⁹⁰
 38,3: 133²⁸⁹
 38,5-7: 133²⁹⁸
 40: 130¹⁸⁵
 40,6: 125²⁸
 41: 125⁴⁴. 126⁵³.
 135³⁵⁵. 137⁴⁵⁷
 41,7: 125²⁴
 41,10: 135³⁴⁹
 43: 129¹⁴³
 43,8: 131²⁴²
 44: 130²¹³
 53,4: 136⁴⁰⁷
 53,7: 133³¹¹
 55: 128¹¹¹
 59: 130¹⁷⁷
 59,9: 127⁸⁸
 67: 130¹⁷⁷
 67,7: 129¹⁵⁷
 69: 131²⁴⁴
 69,10: 131²⁴⁶
 69,12: 131²⁴⁵
 69,15: 131²⁴³
 72: 130¹⁷⁵
 72, 4: 129¹⁵⁴
 72,6: 129¹⁷¹
 72,7: 129¹⁵⁷
 72,8: 129¹⁶⁷
 72,10: 129¹⁵²
 72,11: 129¹⁵³
 72,12: 129¹⁴⁹⁻¹⁵¹
 72,14-18: 129¹⁴⁴
 72,19: 129^{148. 167}
 74,2f.: 138⁴⁶⁴
 74,4: 138⁴⁶³
 74,6: 135³⁶⁰
- Heraclitus Paradoxo-
 graph., *De incred.*
 4 p. 74 Festa 134³³²
 25 p. 82 Festa 135³⁸⁰
 26 p. 82f. Festa:
 137⁴³⁹
- Hermae Pastor
 58,1: 195
 90,9: 195
- Herodianus Gramma-
 ticus
De orthogr. II 2 p.
 475,14: 133²⁹⁹
- Herodotus
 I 105: 126⁴⁹
 II 52,1: 124¹⁴
 IV 59: 133²⁸⁷
 IV 62: 133²⁸⁷
 IV 180: 132²⁶⁶
 IV 184: 134³³³
 VIII 55: 132²⁷⁵
- Hesiodus
Op. 36: 126⁷²
 42-105: 131²²⁵
 83ff.: 131²²⁸
 239: 135³⁶⁹
 299f.: 135³⁶⁵
 383: 134³³⁵
Theog. 52: 131²²⁶
 56: 128¹²⁸
 77ff. 128¹¹¹
 80: 128¹²⁴
 94f.: 137⁴³²
 116-137: 130¹⁹⁰
 119: 130¹⁹⁷
 126f.: 130²⁰⁰
 130: 133³¹²
 132ff.: 130²⁰⁵
 134: 130²¹¹
 136: 133³¹²
 156-182: 126⁵¹.
 126⁵⁶
 168: 126⁶⁰
 190: 133³⁰⁹
 195-198: 133³⁰⁸
 198: 134³¹⁷
 201: 134³²⁹
 217: 127¹⁰²
 223: 127¹⁰⁸. 133³⁰⁷
 237: 134³³⁷
 265: 134³³⁷
 376: 134³³⁶
 378: 134³³⁶
 379: 134³³⁷
 444: 130¹⁸¹
 446ff.: 126⁵⁴
 453-506: 126⁵²
- 455: 125³⁹
 459: 126⁵³
 468: 126⁶⁶
 517: 134³³²
 746: 134³³²
 886: 132²⁵³
 901: 126⁷⁴. 135³⁶⁹
 902: 126⁷²
 904: 127¹⁰²
 907: 126⁷³. 129¹³⁴.
 129¹³⁸
 909: 129¹⁴¹
 912: 135³⁶⁰
 915: 128¹¹¹
 918: 136⁴²⁰
 921: 132²⁷⁹
 924: 131²⁴⁷. 132²⁴⁹
 927: 131²³⁷
 930: 133^{299f. 306}
 934: 131²⁴⁶
 940: 135³⁷⁷
 945: 129¹⁴¹. 131²⁴²
 950: 136⁴⁰²
 969: 135³⁶³
- Hesychius
Lex.
 α 5714: 124⁹
 σ 1314: 135³⁷⁹
- Hieronymus
Chron. p. 184,23-26
 Helm: 4⁹
Ep. 70: 211¹¹
 70,4: 213
- Homerus
Ilias
 I 64: 136⁴¹⁴
 I 238: 126⁷²
 I 399f. 130¹⁸⁶
 I 578: 131²³⁶
 I 590: 131²⁴⁰
 II 24: 132²⁶⁴
 II 26: 129¹⁶⁵
 II 403: 126⁷⁵
 II 512: 132²⁸⁰
 III 277: 127⁸⁵
 IV 219: 137⁴⁴²
 V 33: 132²⁸⁰
 V 370: 133³¹⁰
 V 392: 136³⁹⁹
 V 500: 135³⁶⁸

V 592: 132²⁸⁰
 V 880: 132²⁵²
 V 390: 130¹⁸⁰
 V 890: 132²⁷⁹
 VI 130-137: 136³⁹⁵
 VI 407: 130¹⁸³
 VI 428: 136⁴¹⁵
 VII 83: 136⁴⁰⁹
 VII 422: 131²¹⁵
 VIII 367: 138⁴⁵⁹
 IX 222f.: 179²
 IX 502: 127⁸⁹
 IX 503: 127⁹⁰
 XII 28f.: 133²⁹⁸
 XIII 301: 133²⁸⁷
 XIII 415: 138⁴⁵⁹
 XIII 518: 132²⁸⁰
 XIII 521: 133²⁸⁵
 XIV 201: 126⁶²
 XIV 214: 134³²⁰
 XIV 217: 134³²⁰
 XIV 245ff.: 126⁶²
 XIV 302: 126⁶²
 XIV 490: 130¹⁸¹
 XV 18f.: 130¹⁸⁴
 XV 239: 131²³⁸
 XVI 161: 133²⁹⁴
 XVII 211: 132²⁸⁰
 XVIII 118: 136³⁹⁹
 XVIII 141: 133³⁰⁷
 XVIII 380: 131²⁰¹
 XVIII 382f.:
 129¹⁴³, 131²⁴²
 XVIII 394ff.:
 131²³⁸
 XX 69: 132²⁸⁰
 XX 71: 129¹⁵⁰
 XX 105: 133³¹⁰
 XX 403: 133²⁹⁵
 XX 404: 133²⁹³
 XXI 395: 131²⁴⁰
 XXI 614: 131²³⁸
 XXII 95: 132²⁶³
 XXIII 307: 133³⁰³
 XXIII 584: 133³⁰³
 XXIV 24: 130¹⁸⁰
 XXIV 182: 129¹⁵²
 XXIV 323f.:
 129¹⁶⁰
 XXIV 343: 129¹⁶¹
 XXIV 344: 129¹⁶²

Odyssee

I 28: 126⁶⁶

I 45: 126⁶⁶
 I 52: 136³⁹⁴
 I 53: 134³³³
 II 388: 137⁴³⁶
 III 6: 133²⁹³
 III 143: 133³⁰²
 V 45f.: 129¹⁶⁰
 V 125: 135³⁶³
 VI 109: 137⁴⁵⁴
 VI 223: 131²³¹
 VIII 266: 134³¹⁸
 VIII 266-358:
 131²⁴⁴, 133²⁸⁷
 VIII 270: 131²⁴¹
 VIII 288: 134³¹⁷
 VIII 335: 129¹⁶⁹
 VIII 361ff.: 133²⁸⁷
 VIII 488: 137⁴³⁰
 IX 270: 127⁸⁸
 X 277: 129¹⁵⁴
 XI 22: 134³²⁷
 XI 31: 134³²⁷
 XI 171: 136⁴¹⁵
 XI 269: 136³⁹⁹
 XI 277: 138⁴⁵⁹
 XI 325: 136³⁹⁵
 XI 603: 136⁴⁰²
 XII 96: 133²⁹¹
 XIV 410f.: 136⁴¹³
 XVI 172: 132²⁵⁹
 XVIII 17: 135³⁵⁷
 XXI 430: 136³⁹⁴
 XXIII 160: 131²³¹
 XXIV 1: 129¹⁵⁹
 XXIV 3f.: 129¹⁶⁰
 XXIV 58: 133³⁰⁷

Homerici Hymni

2,491: 135³⁶³
 3,189ff.: 128¹²⁶
 3,196: 129¹³⁹
 3,315: 131²⁴⁰
 4,1: 129¹⁶⁹
 4,3: 129¹⁴⁹
 4,14: 129¹⁶³
 4,25-61: 130¹⁷⁹
 4,31: 129¹⁵⁵
 4,68ff.: 130¹⁸⁰
 4,73: 129¹⁵²
 4,210: 129¹⁶⁰
 4,392: 129¹⁴⁷
 4,529f.: 129¹⁵⁴
 4,549ff.: 129¹⁶⁴

4,567: 130¹⁸¹
 5,1: 134³¹⁸
 5,22: 135³⁵³
 7,15: 134^{342, 345}
 9,3: 132²⁵⁸
 19,47: 134³²⁵
 27,2: 137⁴⁵⁴
 29,5: 135³⁵⁸

Horatius

Carm. I 10,6: 130¹⁷⁹
 I 12,19: 132²⁷⁸
 I 18,11: 136³⁹⁰
Epist. I 4,16: 145¹²

Inscriptiones

Tituli Asiae Minoris
 ii. 910: 145¹²

Johannes Antiochenus

Exc. Cassii Dionis
 p. 755,35-41 Boiss.:
 208

Johannes Diaconus

(ed. Flach)
 p. 257: 133²⁸⁴
 p. 307: 130¹⁹⁶
 p. 311: 127^{93, 96}
 p. 319: 137⁴³⁸
 p. 323: 136⁴¹¹
 p. 331: 131²³³
 p. 334: 131²²⁹
 p. 337: 131²³³
 p. 555,8ff.: 130²⁰¹
 p. 555,20: 130²⁰²
 p. 556: 130²⁰⁴
 p. 557: 131²¹⁹
 p. 584: 130²⁰⁶

Josephus (Flavius)

Ant.
 III 184-187: 185¹⁸

Julianus Apostata

Adv. Heracl. (or. 7)
 12 p. 217C: 221
 17 p. 222C: 221
Hymn. In Matr. Deor.
 10 p. 170A: 221
 11 p. 171CD: 221

- Justinus
2 *Apol.* 8,1: 207
- Lucanus
Phars. I 72-80: 130¹⁹⁴
V 71: 137⁴²⁸
VI 431ff.: 137⁴⁵¹
- Lucianus
Dial. deor. 7: 130¹⁸¹
Tim. 41: 130¹⁷⁸
- Lucretius
De rer. nat.
I 15: 133³¹¹
V 1028-90: 216²⁷
- Johannes Lydus
Mens.
III 7: 136⁴¹⁰
IV 17: 132²⁵⁷
IV 34: 133²⁸²
IV 51: 133³⁰⁴
IV 86: 131²³⁶
IV 161: 134³⁴⁸
- Macrobius
Sat.
I 12,20: 135³⁶⁶
I 17,16: 137⁴³⁸
I 17,22: 133²⁹⁰
I 17,31: 137⁴²⁹
I 17,32: 137⁴²⁵
I 17,33: 136⁴²²
137⁴²⁶
I 17,36: 137⁴³⁵
I 17,42: 136⁴¹⁸
I 17,42: 137⁴³⁴
I 17,50: 137⁴²⁷
I 17,65: 136⁴²⁴
I 18,9: 136³⁹⁰
I 19,2: 135³⁸⁴
I 19,14: 129¹⁷². 173
I 19,16: 129¹⁶⁶
III 11,9: 135³⁶⁶
V 19,1f.: 21⁷⁷
V 19,3: 16⁵⁸. 145¹⁴
VI 1,39f.: 144¹²
VI 2,19f.: 144¹²
VI 5,2: 144f.¹²
VI 5,12: 144f.¹²
VII 16,27: 137⁴⁵³
- Marcus Aurelius
III 13: 166
- Martianus Capella
De nupt. I 13: 136⁴²¹
- Mythographus*
Vaticanus
III 13: 136³⁹⁸
- Nicephorus Callistus
Hist. Eccl. VI 13:
212¹³
- Numenius
fr. 24 Des Places:
146¹⁵
- Olympiodorus
In Phaed. 11,6
Wester.: 150²⁸
- Oppianus
Halieut. II 590: 137⁴⁵²
- Origenes
Contra Cels. I 24:
216f.^{+28. 29}. 217^{30f.}
III 66: 207
VII 20: 222
Philoc. I 16: 222
Princ. II 8,2f.: 217
IV: 220
IV 1,1-3,15: 205
IV 2,5: 221
IV 2,6-9: 222
IV 2,9: 222
IV 3,1-4: 221
IV 3,10: 217.218³³
- Orionis Thebani*
Etymologicum
p. 120,7: 128¹¹⁰
- Orphici Hymni*
68,12: 127⁸⁴
69,10: 127⁸⁴
- Ovidius
Fasti IV 181: 125⁴⁵
IV 545: 135³⁶⁶
Met. I 81: 131²²³
II 298f.: 130¹⁹⁴
- III 255: 137⁴⁴³
V 385: 135³⁵⁹
VII 94: 137⁴⁴⁷
X 682: 125⁴⁵
XI 15: 125⁴⁵
XI 312: 129¹⁵⁷
- Palaephatos
De incred. (ed. Festa)
34 p. 52: 131¹³⁰
44 p. 65f.: 136⁴⁰⁴
- Pamphilus
Apol. 3: 219³⁷
- Papyri*
PHerc Paris 2 fr.
279a: 144¹²
POxy 3649: 14⁴³, 223
- Pausanias
Gr. descr. I 24,3:
132²⁷⁵
I 24,6: 132²⁶²
I 28,2: 132²⁶²
I 28,6: 127⁸¹
I 30,4: 133³⁰³
I 31,2: 135³⁷¹
I 33,2: 128¹¹⁰
II 35,4: 135³⁶⁶
III 23,1: 134³¹⁷
V 14,4: 135³⁵⁸
VI 24,6: 129¹³⁵
VII 18,6: 137⁴⁴⁵
VIII 30,2: 134³⁴⁰
VIII 38,8: 134³⁴⁵
VIII 42: 135³⁶⁶
IX 21,1: 133³⁰¹
IX 29,1: 128¹¹⁷
IX 31,2: 134³⁴⁶
IX 35: 129¹³⁸
IX 35,1: 129¹⁴²
IX 35,2: 129¹³⁵
IX 35,5: 132²⁶⁶
X 3,10: 135³⁸⁰
- Persius
Prol. 1-7: 10f.
8-14: 11f.
Sat. 1,26: 128¹²⁹
1,121: 5
1,124: 128¹²⁹
3,52-55: 13³²

- 3,54f.: 128¹²⁹
 3,85: 128¹²⁹
 5,19-21: 6f.
 5,21f: 8
 5,22-24:8
 5,30-36: 7
 5,36f.: 164²
 5,36-40: 8
 5,37f.: 21⁷⁶. 174
 5,41-44: 8
 5,62f.: 13³². 128¹²⁹
 5,63f.: 26¹⁰³. 164²
 5,64: 136⁴⁰⁵. 169
 5,179-88: 12²⁸. 13
 6,3: 13³⁴
- Pherecydes
VS 7 B 2: 185¹⁹
- Philo Alexandrinus
Agric. 96f.: 188. 189
Conf. Ling. 190: 188
De aetern. mundi 63:
 131²³⁰
De cherub. 26: 135³⁴⁹
Jos. 151-156: 188
Leg. All. II 23: 130¹⁷⁵
 III 212: 191³⁶
Migr. Abr. 89-93:
 189. 222
Mut. Nom. 202: 191³⁶
Omn. Prob. Lib. 80:
 186
 82: 186. 186²³
Praem. Poen. 65:
 190³³
Spec. Leg. I 82-79:
 185¹⁸
 I 287: 222
 III 178: 188
V. Contempl. 28: 187
 75: 187
 78: 187. 190³³
Vit. Mos. II 117-
 135: 185¹⁸
- Johannes Philoponus
De opif. mundi p.
 295,18 Reich.:
 150²⁸
- Philostratus
Imag. 14: 137⁴³³
- Vit. Soph.* I 481,17:
 144¹⁰
 I 479,1f.: 144¹⁰
- Philoxenus ap. Orion
 Gramm. *Etym.*
 p. 164,12 Sturz:
 138⁴⁶²
 p. 165,15f. 138⁴⁶²
- Photius
Lex. s.v. Tritogeneia:
 132²⁶⁷
- Pindarus
Nem. 3,55: 137⁴⁴²
 10,53: 130¹⁸²
Ol. 7,35: 131²⁴⁷
Pyth. 3,45: 137⁴⁴²
 6,50: 133³⁰³
 12,19: 132²⁷³
- Plato
Crat. 369a: 124¹⁸
 387d: 124¹³. 16
 396c: 124⁶
 398d: 134³²⁸
 401b: 156³⁸
 401d: 135³⁵⁸
 402b: 125⁴⁴. 126⁶³
 402e: 133²⁸⁹. 290
 403a: 125⁴³. 137⁴⁵⁷
 404b: 125²⁴. 135³⁵²
 404b-c: 124²³
 405a: 137⁴³¹
 405c: 136⁴¹⁹
 405e: 136⁴¹⁷
 406a: 128¹¹²
 406b: 136⁴¹⁵
 406c: 133³⁰⁸.
 135³⁷²
 406e: 132²⁷¹
 407b: 131²⁴⁸
 408b: 129¹⁵⁸
 408b-d: 134³³⁸
 410b: 124¹²
 410c: 135³⁶⁹
Criti. 109cd: 150²⁶
Gorg. 493a-b: 137⁴⁵⁷
Phaed. 80d: 137⁴⁵⁷
 81c: 137⁴⁵⁷
Phaedr. 246e-247c:
 135³⁵⁰
- Prot.* 320c ff.: 150²⁶
Rep. II 378d: 181⁷
Soph. 246ab: 150
Symp. 180cff.: 134³²²
Tim. 4e: 126⁶³
 22b: 160
 23de: 150²⁶
 28ab: 153
 29a: 153³³
 30a,b,d: 153³³
 30b: 153
 31b4: 153
 31c: 153³³
 32b: 153
 33c: 153
 43b: 154³⁴
 38b: 154³⁴
 38e: 124¹⁰
 40a: 153³³
 40d-41a: 155
 41e: 154³⁴
 42e: 153³³
 47d: 154³⁴
 47e-48b: 157
 53b: 153³³
 53d-54a: 153³³
 92c: 153³³
- Plotinus
Enn. III 5,2: 134³²⁶
 IV 3,14: 131¹³⁰
 IV 3,27: 136⁴⁰¹
 IV 3,29: 136⁴⁰¹
 IV 3,32: 136⁴⁰¹
- Plutarchus
An seni resp. ger.
 28,797F: 129¹⁷². 173
Aquane an ignis sit
utilior 2,956A:
 138⁴⁶⁵
Aud. Poet. 4, 19E/F:
 181⁷
 8, 26C: 136⁴¹³
 12, 43F-44A: 167
De def. or. 13: 137⁴⁴⁹
De fac. 12, 926C:
 124²²
 24, 937F: 137⁴⁴⁸
De fort. 3, 98C:
 131²²⁵
De Is. 15: 126⁴⁹
 40, 367C: 135³⁷⁶

- 44, 368E: 137⁴⁴⁹
De Stoic. Repugn.
 47,1056C: 127¹⁰⁶
 1033A-B: 166
De esu carn. 7, 996C:
 130²⁰⁶
Numa 11: 135³⁵¹
Quaest. Conv. III 2,1,
 648E-F: 136³⁹²
 III 10,3: 137⁴⁵³
 V 3,1, 675F:
 134³⁴³
 VII 10,1, 716B:
 135³⁷⁵
 VII 10,2, 716B:
 135³⁸¹
 VIII 8: 126⁵⁰
 IX 14: 128^{116. 121}
Fragmenta (ed. Sand-
 bach)
 fr. 9: 144¹¹
 fr. 13-20: 144¹¹
 fr. 122-127: 144¹¹
 fr. 157,5: 137⁴⁵³
- Ps.-Plutarchus
Lib. educ. 10 (7A):
 191³⁵
Plac. 2,6: 126⁵⁵.
 135³⁵¹
Vita Hom. 92: 128⁹²
 97: 130¹⁸⁵
 101: 131²⁴⁴
 102: 130¹⁸⁷. 131²⁴⁶
 109: 130¹⁹⁶
 114: 126⁶⁸
 122: 125⁴²
 129: 131²⁴⁸
 144: 191³⁴
 202: 136⁴¹³
- Porphyrius
In Arist. Cat. (CAG
 IV 1, ed. Busse)
 p. 58,30-59,14:
 147²⁰
 p. 59,10-14: 215
 p. 86,20-4: 147²⁰
 p. 86,22-24: 14³⁷.
³⁹
 p. 86,23-26: 223f.
Quaest. Hom. 2,447:
 132²⁶¹
- 8,1: 133^{292. 304}
Fragmenta (ed.
 Smith)
 fr. 357aF: 135³⁵²
 fr. 359F l. 26-33:
 136⁴⁰⁰
 fr. 359F l. 70-76:
 137⁴⁵³
 fr. 359F l. 117-21:
 134³²⁵
 Proclus
In Tim III p. 170,16-
 22 Diehl: 155³⁶
 ap. *Schol. Hes. Op.*
 491: 137⁴³⁷
 ap. *Lyd. Mens.* IV 76:
 129¹⁷⁰
- Prodicus
VS 84 B 5: 135³⁷²
- Propertius
 II 12: 134³³⁰
- Quintilianus
Inst. VIII 6,24: 131²³²
- Qumranica Scripta*
CD 3,16: 193
 6,2: 192
 6,3-4: 193
 6,4-10: 193
I QpHab 6,2-8: 194
 7,1-5: 194
- Salustius Secundus
De diis et mundo 3-4:
 220
 3,1-3: 220
 4,9: 221
 5,1: 138⁴⁶⁷
- Scholia*
in Aesch. Sept. 145a-
 b: 137⁴³⁵
in Apoll. Rhod. I 932:
 134³⁴⁶
 III 541: 134³²³
in Arat. Phaen. 26:
 126⁶⁴
in Hes. Theog. 115:
 130²⁰⁴
 119: 130¹⁹⁸
- 120: 130¹⁹⁹
 123: 130²⁰²
 132: 130²⁰³. 131²¹⁴
 134: 130²⁰⁹
 135: 131²¹⁷
 136: 131²¹⁸
 137: 125²⁹
 166: 130¹⁹²
 192: 134^{315. 316}
 196: 133³¹³. 134³¹⁶
 209: 130²⁰⁶
 266: 129¹⁵⁸
 271: 135³⁶⁴
 404: 130²¹⁰
 459: 125²⁹
 501: 131²³³
 511: 131²²⁸
 523: 131²²⁷
 663: 130²⁰⁶
 888: 131²⁴⁸
 925: 132²⁶⁵
 938: 129¹⁷⁰
in Hom. Il. V 398:
 137⁴³⁸
 XVIII 239f. 136⁴⁰⁷
 XXI 446-9: 133²⁹⁰
in Lucan. III 402 p.
 111 Us.: 138⁴⁶⁶
in Lycophr. 177bis, Z.
 46-57 Sch.: 227
 335: 132²⁵⁹
 519: 132²⁶⁷
in Od. VI 201: 138⁴⁶⁵
in Soph. OC 681:
 138⁴⁶⁶
 1600: 135³⁶²
in Theocr. 1,3: 134³³⁹.
³⁴¹
 1,21: 134³⁴⁶
 2,12: 137⁴⁴⁹
- Seneca
De ben. I 3: 129¹³⁷
 I 3,5: 129^{135. 138}
 I 3,9: 129¹³⁴
 III 4: 126⁷³
De provid. 1,2: 126⁵⁵
Ep. 16,3-6: 166
 94,1-4: 166
 124,1: 170
 124,8-12: 170
 124,11f.: 171
H. F. 764: 138⁴⁶⁰

- Nat.* II 20: 125⁴⁰
VI 16: 126⁵⁵
Med. 7: 137⁴⁴⁷
Phaedr. 420: 137⁴⁴⁷
- Servius
Comm. Verg. Aen.
I 8: 128¹¹⁹
IV 242: 129¹⁶⁶
VI 299: 138⁴⁶¹
VI 392: 136³⁹⁷
VIII 138: 129¹⁶⁶
VIII 414: 131²³⁹
- Sextus Empiricus
Adv. Math. I 17: 174
VIII 409: 174
- Simplicius
In Arist. Cat. (CAG
VIII, ed. Kalbfl.)
p. 18,23-19,3: 225
p. 18,26-193: 147²⁰
p. 62,24-30: 15⁴⁹.
147²⁰
p. 62,27: 224
p. 129,1-4: 215
p. 187,31-3: 15⁵¹
p. 351,19-29: 15⁵².
147¹⁹
p. 359,1-6: 15⁵³.
224
- Socrates Constantino-
politanus
Hist. Eccl. III 23,38:
213¹⁸
- Sophocles
Oed. Col. 1382: 126⁷²
- Statius
Theb. VII 42: 133²⁸⁷
- Stephanus Byzantius
Ethn. s.v. Thestis
(p. 312,10-12 Mein.):
4⁶
- Stesimbrotus
FGrHist 107 F 13:
135³⁷³
- Johannes Stobaeus
Anth. I 21,8: 135³⁴⁹
I 49,43, l. 14-16:
14⁴⁴. 147¹⁹
I 49,43, l. 28: 226
I 49,50: 138⁴⁶⁴
- Strabo
Geogr. II 3,6 p. 102:
130²⁰⁴
X 3,9: 135³⁸⁶
XIV 1,6: 136^{407. 415}
- Suda*
κ 2098: 3f.⁵. 4⁸. 13³².
209⁺⁵. 223
- Stoici (vide etiam s.v.
Chrysippus,
Cleanthes, Zeno)
SVF I 74: 137⁴⁵⁸
I 90: 173
I 98: 173
I 102: 168^{19. 20}
I 107: 168¹⁹
I 126: 173
I 149: 170
I 157: 173
I 171: 125³²
I 190: 169
I 196: 169
I 199: 128¹²⁰. 168¹⁷
I 200: 128¹²⁰
I 202: 168²⁴
I 497: 168¹⁹
I 518: 173
I 541: 137⁴³⁵
I 549: 134³³⁴. 168
II 52-70: 168²³
II 83: 170
II 88: 168²³
II 135: 130¹⁷⁵
II 137: 168²⁵
II 143: 170³⁶
II 166: 173
II 223: 168²⁵
II 299: 168¹⁵
II 323a: 173
II 349: 168¹⁷. 173⁴²
II 363: 173
II 393: 168²⁴
II 413: 168
II 423: 173
- II 443: 173
II 526: 168¹⁹
II 528: 168¹⁵
II 558: 168¹⁹
II 580: 168. 168²⁰
II 590: 168¹⁹
II 596: 168^{15. 19}
II 597: 168¹⁹
II 598: 168¹⁵
II 600f. 168¹⁵
II 605-10: 168¹⁵
II 611: 168¹⁹
II 616: 168^{15. 19}
II 697: 130¹⁹⁶
II 717: 168²⁰
II 739: 168²⁰
II 773-5: 173
II 780: 168²⁰
II 790: 173
II 836f.: 168²²
II 839: 168²²
II 841: 168²³
II 879: 168¹⁶
II 910: 168
II 913: 127⁹²
II 913-914: 127¹⁰²
II 918: 168²³
II 1012: 168¹⁶
II 1027: 129¹⁵⁶.
168²⁰
II 1052: 168¹⁹
II 1077: 135³⁴⁹.
173
II 1093: 125³⁴.
135³⁷⁶
III 3: 168²¹
III 39: 168²⁴
III 63: 168²³
III 96: 171³⁵
III 104: 168²⁴
III 117: 169
III 120: 169
III 124: 169
III 126: 168²¹
III 127: 169
III 140: 168²³
III 141: 168²⁰
III 177: 168²³
III 184: 168²⁴
III 200: 168²¹
III 256: 169
III 280: 168¹⁷
III 295: 128¹²⁰

- III 296: 128¹²⁰
 III 299: 128¹²⁰
 III 300: 128¹²⁰
 III 302: 128¹²⁰
 III 305: 168¹⁷
 III 306: 168²²
 III 408: 138⁴⁶⁸
 III 459: 168²²
 III 512: 170
 III 519: 170
 III 537: 170
 III 733f.: 170
 III, II 17: 137⁴⁵⁸
- Syrianus
In Arist. Metaph.
 (CAG VI 1, ed.
 Kroll)
 p. 106,5-8: 14⁴⁵
 p. 106,5-13: 225f.
 p. 105,19-106,13:
 147²¹
- In Hermog. Peri
 Staseon*
 p. 60,19-22 Rabe:
 226⁵⁰
 p. 201,8-12 Rabe:
 226⁵⁰
- Tacitus
Ann. XVI 35,1: 126⁶⁹
- Taurus
 fr. 17T Gioè: 146¹⁵
- Tertullianus
Apol. 5,3: 207
 Theodoretus
Graec. aff. cur. II 95:
 3³. 228
- Theognidea*
 769-771: 128¹¹²
- Theocritus
Id. 1,3: 134³⁴²
- Johannes Tzetzes
Comm. Lycophr. Alex.
 760: 138⁴⁶⁴
- Varro
De ling. lat. VI 68:
 135³⁸⁹
- Vergilius
Aen. III 21: 126⁷⁵
 IV 58: 135³⁶⁸
 IV 609: 137⁴⁵¹
- V 237: 133²⁹³
 V 817: 133²⁹⁹
 VI 295: 138⁴⁶⁰
 IX 625: 126⁷⁵
 XII 845: 127⁸¹
 XII 848: 127⁸³
Ecl. IV 58: 134³⁴²
Georg. IV 110: 134³⁴⁶
- Vita Persi* (ed.
 Clausen)
 p. 12-15: 145¹³
 p. 31,12-19: 5¹¹
 p. 32,19f.: 6
 p. 32,35-40: 5¹²
 p. 33,36-39: 26¹⁰³
 p. 33,41-48: 5¹³
 p. 34,55-59: 5¹⁴
- Zeno
SVF I 100: 130^{209, 213}
 I 103: 130¹⁹²
 I 103-103: 130¹⁹¹
 I 105: 130¹⁹⁵
 I 168: 133³¹¹
 I 169: 124²³. 131²³⁴
 I 547: 135³⁶⁰
 II 1079: 124²³
 II 1086: 130²¹³

Namen und Begriffe

Balbina Bäbler

- Abraham 191. 201. 202. 204
Acheron 121
Achill 109
Adam 196
Adler 41. 67
Adonis 97
Adrasteia 45
Adressat 22. 23. 156. 164
Ägypten 191; Ägypter 61. 97. 183.
216. 217; ägyptisch 185. 214
Äther 31. 33. 63. 69. 71. 73. 89.
125³². 172. 214
Aglaia 53
Aigaion 61
Aigis 39. 73
Aigle 53
Aisa 172
Akademie 141. 142; akademisch 165.
166
Akmon 31
Alektō 43
Alexandria (-ien) 142. 180. 182. 183.
187. 187²⁶. 205. 210; alexandri-
nisch 190. 223
Alkmene 107
All 63. 89. 91. 111. 127⁹². 158
Allegorese 169. 179. 182. 186. 189.
190. 195. 198. 201. 202. 210. 212.
214. 217. 218. 220. 221. 222. 228
Allegorie 179. 181. 185. 185²⁰. 186.
196. 198. 201. 221; allegorisch
21. 167. 168. 172. 185. 188. 189.
191. 192. 193. 195. 197. 198. 199.
201. 203. 204. 210. 214. 215. 218.
219. 220. 227; allegorisierend
196. 200
Allseele 67
Aloiden 83
Altar 43. 59; Altäre 85
(die) Alten 31. 49. 65. 71. 73. 93. 95.
107. 109. 121. 123. 163. 177. 181
Alter 41. 57. 103. 111. 160. 163
Altersbeweis 182
Amme 79. 107
Ammonios (Sakkas) 211. 213. 214
Amphitrite 83
Amphitryon 107
Analogie 198. 219
ananke 45
Anrede 20. 175
anthropomorph 180. 221; Anthropo-
morphismus 182
aphoristisch 204
Aphrodite 27. 71. 85. 87. 103. 126⁴⁹.
156. 158
Apokalypse 195
apokalyptisch 194. 197. 198;
Apokalyptik 200
apokryph 184
Apollon 28. 49. 109. 111. 115. 119.
156. 157. 158. 159. 172
Apologet 219; Apologetik 182; apo-
logetisch 202; Apologie 184
Aporie 20
Apostat 188
Apostel 196
Aquila 195
Archaisch 47. 73
Ares 27. 71. 77. 79; 'ares-haft' 77
Argeiphontes 55
Argument 109. 169. 173. 182. 189;
Argumentation 6. 15. 148. 175.
177
Aristeas 182
Aristobulos 180. 181. 182. 183. 184
Aristoteles 142. 152. 214. 216. 223.
224; aristotelisch 15. 142
Aristotelismus 142
Artemis 28. 109. 111. 117. 119.
126⁴⁹. 156. 157. 158. 159. 172
Arzt 111
Asklepios 28. 115. 172
Astraios 89
Atargatis 37

Athen 132²⁶². 142; athenisch 141. 165
 Athene 27. 69. 71. 73. 77. 79. 126⁴⁹.
 150. 151. 154. 155. 160. 168. 172
 (s. auch Pallas)
 Athenodoros 223. 224. 225
 Atlas 27. 89. 158. 168
 Atropos 45
 Atrytone 75
 Auferstehung 227
 Augustinus 205
 Auloi 75
 Avernus-See 121

Badius Ascensius 229
 Bakchantinnen 105
 Bakchos 101
 Begriff 51. 143. 165
 Begriffsbildung 141
 Behälter 157
 Berg(e) 35. 49. 65. 99. 101. 105. 117.
 202. 203
 Bessarion (Kardinal) 124¹
 Bibel 210. 212. 218. 219. 221. 222;
 biblisch 180. 212. 220
 Bibliothek 5. 218³⁵.
 Bildung 47; Bildungszwecke 49
 Blitz 39. 67. 126⁷⁶; Blitzschlag 69
 Bock 89
 Boethos 225
 Bogenschütze 87. 107. 109, –in 117
 ‘Brunnenlied’ 192f.
 Buch 4. 142⁵. 174. 208
 Buchstabe 204. 205
 Briareos 61
 byzantinisch 3. 208. 209

Caesius Bassus 13
 Cassiodor 229
 Cassius Dio 208. 218³⁵.
 Chairemon 208. 210. 211. 213. 214.
 228
 Chaos 63
 Charis 53. 71
 Charites 51. 53. 85
 Charon 121
 Ch(e)iron 115. 172
 Chor, Chöre 49
 Christen 207. 212. 213. 227. 229.
 230. 231
 Christentum 141¹. 190. 211. 212¹⁵;
 christlich 202. 208. 209⁶. 210.
 212. 213. 214. 220. 221. 227. 228
 Christus 196. 203

Chrysipp 5. 142. 169³⁰. 208. 210.
 217. 218. 227
 Cicero 148²³. 195
 Clemens von Alexandria 180. 190.
 207. 210. 215. 217. 218. 228
 Cornutus: Name 3, Lebenszeit 4. 179,
 Biographie 4-6, als Lehrer 174f.,
 philosophische Werke 14. 223f.,
 Stoiker? 168f., Einfluss auf Ori-
 genes 213f., Vorbild untadeligen
 Lebens 207-9, christlicher Mär-
 tyrer 209⁶

Daimones 217
 Decius (Kaiser) 212¹⁵
 Delios 111
 Delphi 111
 Demeter 27. 93. 97. 156. 157. 158.
 159
 Demiurg 157. 160
 Denker 182
 Der-gute-Daimon 93. 159
 Dialektik 164. 172
 Dichter 5. 6. 11. 13. 21. 22. 31. 61.
 63. 71. 75. 81. 101. 109. 121. 144.
 145. 163. 182; Dichtung 195
 didaktisch 25. 164. 167. 174. 175;
 Didaktiker 174
 Dike 41. 99
 Dione 85
 Dionysos 28. 101. 103. 105. 107. 159
 Donner 39
 Dreifuß 113
 Dreizack 81. 83

Egersis 65
 Eid 87. 123
 Eileithyia 119
 Eirene 99. 101
 Eiricus von Auxerre 230
 Eklektiker 180; eklektisch 169; Ek-
 lektizismus 190
 Element 63. 67. 71. 79. 83. 85. 89.
 95. 101. 107. 111. 121. 123.
 131²²². 157. 158. 159. 173. 190.
 196. 197. 211; elementar 168
 Eleusis 95
 Eleutho 119
 Empedokles 65
 Empirisch 152
 Empfängnis 85. 97. 119
 Enkomien 184
 Enyo 27. 77. 79

- Epicharm 49
 Epikur 141. 143. 216; Epikureismus 144
 Epiktet 146. 177
 Epimetheus 69
 Epione 115
 Epistemologie 150. 151. 152. 155. 203; epistemologisch 169
 Epitheton (-ta) 24. 25. 111. 121. 126⁷⁰. 214
 Epos 182
 Erato 49
 Erdbeben 81
 Erde 31. 33. 35. 41. 53. 61. 61. 67. 77. 81. 85. 89. 91. 93. 97. 99. 107. 109. 117. 119. 125³⁴. 126⁵⁵. 153. 157. 158. 159. 199. 203. 217. 218
 Erebus 63
 Erinnern 151; Erinnerung 150. 151
 Erinyen 27. 41
 Eros 27. 63. 87. 89. 156. 158
 erotisch 158. 167
 Erzieher 166. 167; Erziehung 191; Erziehungsdisziplinen 45
 eschatologisch 194. 200. 203
 Essener 186
 Ethik 10. 20. 128¹¹⁷. 146. 164. 168. 186. 171. 177. 212; ethisch 9.191. 214. 225
 Etymologie 11. 13. 18. 19. 31. 51. 73. 83. 109. 121. 124¹⁶. 124²⁰. 125²⁸. 125³¹. 149. 153³³. 169. 172. 191. 192. 216. 217. 219; etymologisch 29. 172. 191. 202. 215. 216. 217; etymologisch-allegorisch 229; etymologisierend 26
 Euanthe 53
 Eule 73
 Eunaie 65
 Eunomia 99
 Euphrosyne 53
 Euripides 85
 Eurydome 51
 Eurymedusa 1
 Eurynome 51
 Eusebios (von Kaisareia) 180. 213¹⁸. 219
 Euterpe 47
 Evangelist 200
 Evangeliumsverkündigung 202
 exegetisch 177. 182. 194. 202. 203. 230; Exegese 151³¹. 160. 175. 177. 185. 187. 189. 190. 191. 192. 196. 197. 202. 203. 215. 218. 219. 221. 222; Exeget 168. 189. 196. 200. 205. 213
 Exil 4. 208. 209
 Exodus 185
 Farbe 41. 73. 81. 83. 91. 113. 121
 feucht 79. 83. 121; Feuchtes 35. 61. 85; Feuchtigkeit 81. 85. 121. 158; befeuchten 101
 Feuer 33. 61. 63. 67. 69. 71. 95. 101. 153. 157. 158. 163. 177; feurig 71. 153. 173
 Fließen, Fluss 65. 81. 83
 Flügel 55. 77. 89. 224; geflügelt 87. 95
 Forschung 49. 57. 128¹²⁹. 192. 203; forschen 71; Erforschung 45
 Frage 87. 89. 146. 148. 160. 169. 173. 174. 215. 216. 224
 Frau 45. 57. 69. 87. 103. 119. 186. 191. 201; s. auch Weiblichkeit
 Freiheit 9. 230
 Frieden 57. 79
 Frömmigkeit 12. 26
 Frühjudentum 179
 Fundament 37. 81. 93. 126⁵⁵.
 Funke 77. 150
 Fuß, Füße 57. 61. 103. 180
 Galloi 37
 Ge 37. 51. 155
 Geburt 57. 67. 101. 107. 119. 217; Geburtswehen 71. 119
 Geist 7. 204. 205
 Genealogie 61. 67. 154. 155
 Genitalien 57. 91. 159. 163
 Genuss 47. 85. 87. 101
 Geschichte 49. 61. 160
 Geschlecht 107
 Gesetz 59. 99. 184. 185. 186. 188. 193. 212. 222; Gesetzesvorschriften 221; gesetzlich 202
 Gesetzgeber 184; Gesetzgebung 187
 Giganten 77. 150. 151. 152. 155
 Gigantentöterin (Athene) 77. 154. 160
 Gleichnis 196. 197. 198; 199⁵⁵. 204
 Gnostik 205
 Gorgo 73
 Gott 146. 159. 180. 181. 185²⁰. 191. 192. 202. 204. 216. 217. 221

- Götter 12. 31. 39. 41. 43. 47. 51. 53.
55. 57. 61. 71. 73. 95. 99. 107.
109. 117. 119. 123. 151. 154. 155.
163. 168. 172. 174. 176. 214. 220.
221
- Grammatik 16. 23. 191; grammatika-
lisch 229; Grammatiker 5; *gram-
maticus* 10. 16. 17. 25
- Grazien 27. 41. 71. 85
- Griechen 37. 61. 95. 160. 183. 216;
griechisch 11. 22. 144⁸. 160. 161.
187²⁶. 192. 195. 198. 212. 214.
217. 228
- griechisch-römisch 142. 165. 166
- Gründerväter 142. 148
- Gründungstext 178
- Gut 169; Güter 124¹. 169. 223
- Haar 21. 111. 209⁶.
- Hades 27. 28. 35. 43. 97. 119. 121.
125³². 156. 157. 158. 214. 217.
218
- Häretiker 219
- Hand, Hände 8. 57. 61. 81. 99. 109.
115. 172. 180. 181
- Handel 59
- Handwerk 75; Handwerkskünste 71
- Harmonie 71
- Haus, Häuser 26. 41. 51. 53. 93. 95.
119. 186
- Hebe 109
- hebräisch 192. 193. 217
- Heiden 219. 228; heidnisch 228 (s.
auch *pagan*)
- Heiler 111
- Heilkunst 115. 172
- heimarmene* 45
- Hekate 109. 117. 119
- Hekatos 109
- Hellenen 212. 213
- hellenistisch 141. 142. 144. 146. 180.
184. 185. 190. 191
- hellenistisch-jüdisch 210
- Hephaistos 27. 53. 69. 71. 172
- Hera 27. 33. 35. 61. 69. 125³².
155. 185. 214
- Herakles 28. 59. 107. 169. 207
- Heroen 107. 207
- Hermeneutik 169. 178; hermeneu-
tisch 190. 191. 185²⁰. 199. 200.
202. 205. 214
- Hermes 27. 53. 55. 57. 59. 129¹⁵⁸;
176 Hermes-Logos 169
- Herrscher 41
- Hesiod 21. 23. 63. 67. 85. 97. 113.
124⁸. 154. 155. 182
- Hestia 27. 93. 95. 156. 157. 158
- Heuristisch 172
- Hieroglyphen 214
- Hieronymus 214. 215. 230
- Himeros 87
- Himmel 31. 33. 49. 53. 63. 67. 85.
89. 124¹. 152. 153. 157. 159. 176.
203; himmlisch 203. 216
- Himmelskörper 31
- Historiker 4; historisch 220
- Homer 23. 49. 53. 61. 71. 81. 85.
107. 109. 121. 179². 182
- Homonymie 51. 59
- Horai/Horen 27. 41. 99. 169
- Horaz 10; horazisch 12
- Hygieia 55
- Hymnen 47. 49. 163
- Hyperion 65
- Hypothese 219
- Iakchos 101
- Idee 14. 142. 146. 148. 150. 160.
152. 225
- Ideenlehre 152
- Identität 143
- Idolatrie 185
- Inder 216
- Intelligenz 149²⁵. 71. 154. 157. 177
- Interpolation 18; Interpolator 19
- Iobakchos 101
- Iris 55. 129¹⁵⁸.
- Isis 97. 214
- Israel 185. 191. 193. 202
- Jagd 117. 157. 197
- Japetos 65
- Jerusalem 183. 201. 202
- Jesus 196. 197. 199. 200
- Josephus 185
- Juden 216. 222; Judentum 180. 192;
jüdisch 182. 183. 189. 194. 211.
212
- jüdisch-alexandrinisch 221
- jüdisch-christlich 200
- Julian Apostata 221
- Jugend 164; Jugendliche 20; Jüngling
103
- jung 7. 57. 83. 105. 161. 163
- Jungfräulichkeit 73. 77; Jungfrau 93.
95. 119

- Jünger 198. 200
 Jugend 7. 12. 20. 75. 161. 213
 Juvenal 230
- Kaiser 4. 208. 221
 Kaiserzeit 190
 Kalliope 49
 Kastration 37
 Kategorie 15. 147²⁰. 169. 171. 215.
 223f.
 Kategorienlehre 15
 Kelten 61
 Kind(er) 31. 37. 39. 63. 79. 83. 93.
 109. 119. 123. 156. 157. 160⁴⁵;
 161. 164. 176. 202. 229
 Kinó 65
 Kirche 196. 199. 204. 205. 209⁶
 Klang (der Auloi) 77
 Kleanthes 109. 164. 169. 230
 Kleio 47
 Kleomedes 146¹⁷
 Klotho 45
 König 33. 37. 41. 113. 178. 229
 Körper 14. 71. 101. 107. 113. 115.
 172. 173. 187. 188. 220. 226. 227
 Kokytos 121
 Kommentar 5. 14. 142⁵. 143. 180.
 191. 192. 193. 215. 225. 226. 230;
 Kommentator 12. 15. 16. 227
 Konstantin VII. Porphyrogenitus 208
 Konstantinopel 209⁶.
 Kontext 161⁴⁶. 182. 205
 Kopf 71. 149²⁵. 160. 172
 Kore 95
 Kos 109
 Kosmologie 146. 182. 153. 157. 167;
 kosmologisch 146¹⁷. 153. 157
 Kosmos 31. 33. 37. 39. 39. 61. 67.
 71. 89. 91. 93. 95. 97. 111. 123.
 125⁴⁷. 126⁶⁷. 152. 153. 157. 158.
 159. 168. 172. 176. 178. 185. 229;
 kosmisch 21. 127⁸⁶.
 Kraft 7. 35. 45. 59. 65. 71. 79. 83. 85.
 89. 91. 93. 101. 111. 117. 148.
 155. 158. 159. 173
 Krieg 75. 77. 99. 105
 Krios 65
 Kritik 211. 221. 224; Kritiker 177.
 188. 215
 Kronos 27. 33. 37. 39. 67. 155. 172.
 229
 Kult 47. 163; kultisch 191. 204
 Kultusformen 12. 20
- Kunst 49. 59. 154. 157
 Kyklop 83
 Kythereia 85. 172
- Lachesis 45
 Laistrygonen 83
 Lateinisch 124¹⁹. 144⁸. 229
 Leben 6. 33. 37. 45. 47. 49. 69. 75.
 99. 157. 163. 164. 167. 174. 229
 Lebensalter 156
 Lehrbuch 23. 25
 Lehre 13. 21. 127⁹². 128^{120.125}. 166.
 173. 211. 221. 225f.. 230; Lehrer
 3. 6. 7. 8f.. 10. 163. 169. 171.
 175. 176. 194. 211. 213. 230;
 Lehrerin 150
Lekta / lekton 171f. 173
 Leukothea 83
 Libyen 4. 61
 Licht 91. 109. 111. 115. 176
 Liebe 49. 65. 87. 157
 Linos 182
 Litai 27. 43
 Literatur 6. 145; literarisch 143; Lite-
 raturkritiker 145
 Logik 24. 128¹¹⁷. 146. 186; logisch
 215. 221. 225
 Logos 39. 41. 53. 57. 59. 77. 85. 93.
 107. 127⁸⁶. 168. 173. 178. 207;
 Logos Protreptikos 184; Hieros
 Logos 185
 Lorbeer 113
 Loxias 113
 Luft 31. 33. 35. 37. 61. 63. 69. 95.
 109. 113. 115. 119. 121. 125^{32.34}.
 157. 214. 217
 Lykophron 227
 Lykurgos 107
- Mänaden 103
 Märtyrer 207. 208
 Magier 61
 Maia 57
 Mann 103. 186. 188. 191. 211;
 männlich 111
 Markion 204
 Markt(platz) 59
 Markus (Evangelist) 198. 200
 Materialismus 171
 Materie 8. 19. 24. 33. 69. 95. 111.
 217
 Medizin 115

- Meer 31. 61. 65. 81. 83. 85. 107.
 125³⁴. 152
 Megaira 43
 Megisto 65
 Melpomene 47
 Mensch(en) 9. 12. 33. 43. 49. 51. 53.
 57. 61. 67. 71. 77. 79. 85. 87. 95.
 97. 107. 111. 113. 115. 119. 150.
 151. 154. 155. 157. 163. 168. 171.
 174. 177. 184
 Metapher 152; metaphorisch 184¹⁵.
 193. 198; Metaphorizität 197
 Metaphysik 145. 212; metaphysisch
 218. 219
 Metis 73
 Mischen 33; gemischt 69; Mischung
 91
 Mitte 111
 Mnemosyne 45. 67
 Moira 27. 43. 45
 Monade 47
 Mond 109. 117. 119. 158; Vollmond
 117
 Moral 160
 Moses 181. 182. 201. 203. 211
 Musagetes 113
 Musen 27. 45. 47. 49. 51. 113. 128¹¹⁸.
 128¹¹¹. 163. 164
 Musiker 47. 113
 Musonius Rufus 4. 26. 207. 209. 210
 Mutter 5. 79. 201; mütterlich 157
 Mysterien 99; –kulte 185. 191; –
 terminologie 185
 Mysterium 194 mystisch 191
 Mythologie 151. 154. 160. 177;
 mythologisch 155. 221
 Mythos. Mythen 21. 37. 39. 55. 61.
 63. 67. 71. 75. 79. 83. 95. 97. 101.
 105. 107. 115. 123. 126⁵⁶. 150.
 151. 172. 182. 210. 212. 213. 214.
 217. 218. 220. 221. 227; mythisch
 172
 Nacht (nachts) 8. 49. 63. 65. 75. 117.
 186; nächtlich 13
 Name 55. 61. 73. 79. 85. 95. 101.
 109. 113. 119. 152. 153. 171. 172.
 173. 174. 193. 209⁶. 216. 217
 Natur 17. 31. 33. 35. 39. 43. 45. 65.
 71. 73. 75. 89. 93. 101. 107. 123.
 124¹. 125³². 126⁶⁷. 151. 152. 195.
 216
 Nemesis 45
 Nereus 27. 83
 Nero 4. 5. 144⁸. 161. 174⁴⁴. 207-209.
 218³⁵; neronisch 145. 161. 210
 Neuplatonisch 220. 222
 Neupythagoreer 214; neupythagore-
 isch 210
 Nike 41. 75. 77
 Numenius 210. 214
 Nymphe 77. 91. 103
 Nysion 101
 Odysseus 207
 Öl 77
 Okeanos 27. 39. 65. 155. 172
 Olivenbaum 77; Olivenzweige 41
 Olympier 61
 Omphaie 65
 Omphale 109
 Ontologisch 15
 Opis 45
 Orakel 194; Orakelsprüche 188. 211
 Orakelstätte 103. 111
 Origenes 190. 205. 207. 208. 210.
 211. 212. 213. 214. 215. 216. 218.
 219. 220. 221. 222. 223. 227. 228
 Orpheus 182
 Orthodoxie 146; orthodox 167. 173
 Osiris 97
 Pädagoge 176; Pädagogik 163. 169.
 171. 173. 174; pädagogisch 23.
 24. 26. 163. 164. 165. 174. 176
 pagan 188. 222 (s. auch heidnisch)
 Paian 115
 Paideia 164. 166. 172
 Pallas Athene 61 s. Athene; Pallas 75
 Palaiphatos 214. 228
 Pamphilos 219
 Pan 27. 89. 158. 159
 Paphos 85
 Parthenon 132²⁶².
 Patriarchenerzählungen 191
 Paulus 196. 200. 201. 202. 203. 204.
 205. 222
 Pegasos 83
 Pentateuch 182. 189. 193
 Peripatetiker 180. 225; Peripatos 141
 Perser 216. 217
 Persephone 97
 Persius 3. 5. 6-13. 10. 16. 22. 142⁵.
 163. 164. 169. 173. 218³⁵. 229;
 Persius-Ausgabe 17; Persius-Bio-
 graphie/-Vita 5f. 230

- Pescharim 193f.
 Peitho 85
 Pferd 83. 87
 Phallos 105
 Pheidias 132²⁶². 163
 Pherekydes von Syros 185
 Phanaios 111
 Philon 185. 186. 188. 189-192. 196.
 210. 215. 218. 220. 222. 228
 Philosoph 3. 10. 19. 123. 141. 144.
 148. 154. 161. 166. 167. 207. 208.
 214. 215. 227. 228
 Philosophenschulen 187²⁶.
 Philosophie 5. 11. 12. 16. 49. 99.
 128¹¹⁷. 141. 142. 145. 160. 166.
 186. 212. 220. 228; philosophisch
 9. 14. 16. 26. 109. 143. 146. 153.
 165. 166. 167. 171. 189. 190. 209.
 212. 214. 218. 219. 223. 227. 230
 Phönizier 51. 97
 Phoibe 65
 Phoibos 111
 Phorye 65
 Phryger, phrygisch 37. 61
 Phthimene 65
 Physik 128¹¹⁷. 146. 153³². 168. 186.
 215. 218; physikalisch 152. 225;
 physikalisch-kosmologisch 191.
 214
 Physo 65
 Platon 142. 145. 148. 149. 150. 153.
 152. 160. 161. 182. 214. 223. 224;
 platonisch 14. 142. 144. 148. 155.
 160. 180. 182. 190. 203
 Platoniker 143. 146. 148. 152. 160.
 225; platonisierend 151. 182. 203
 Platonismus 142. 143. 145. 146. 148.
 152
 Pleiaden 89
 Plotin 143⁷. 211. 213. 221. 223
 Plutarch 144. 181. 228
 Pluton 35. 121
 Plutos 97
 Poet 196. 200; poetisch 198
 Polemik 148. 185; Polemiker 228;
 polemisch 148. 212. 227; polemi-
 sieren 16
 Polis 168
 Politik 150 politisch 161⁴⁶.
 Polymnia 49
 Porphyrios 143⁷. 210. 212. 213. 214.
 215. 219. 221. 223. 228
 Poseidon 27. 33. 35. 61. 65. 79. 81.
 83. 125³⁴. 156. 158
 Pothos 89
 Priap(os) 91. 159
 Prinzip 71. 73. 152. 157. 158. 187²⁶.
 propädeutisch 191
 Prometheus 27. 67. 69. 154. 155
 Prophet 193. 194; prophetisch 201
 Psalm 193
 Pyriphlegethon 121
 Pythagoreer 187²⁶. 211; pythagore-
 isch 15. 182. 190
 Quelle 4. 5. 6. 25. 83. 166. 169. 177.
 188. 127⁷⁸. 223. 228; Quellen-
 behandlung 141
 Qumran 192. 193. 194. 195
 Rezeption 142
 Rhea 27. 33. 35. 37. 105. 126⁴⁹. 155
 Rhetorik 8. 16. 23. 49. 179. 191; rhe-
 torisch 8. 11. 12. 14. 17. 209. 223.
 226
 Rom 4. 142. 144⁸. 209
 Römer 161; römisch 22. 145. 194.
 126⁶⁹. 210. 220. 230
 Sabbat 189
 Same 85. 95. 97. 99. 150f.²⁹; Samen-
 flüssigkeit 156
 Säugling 57
 Satire 230
 Satyr 101. 103. 172
 Schlange 55. 73. 95. 115. 185
 Schlangenhaare 43
 Schöpfer 31
 Schrift 13. 51. 143. 144. 188. 194.
 211. 212; schriftlich 204
 Schule 6. 12. 15. 141. 142. 143. 148.
 166. 169. 171. 178
 Schüler 5. 8. 10. 22. 25. 169. 171.
 173. 174. 175. 176; Schülerschaft
 230; Schülerstatus 211
 Schulbuch 24. 219
 Seele 14. 33. 35. 53. 71. 77. 87. 101.
 119. 157. 173. 176. 184. 187. 189.
 191. 211. 220. 226. 227. 228. 229
 Seelenbegleiter 55
 Seher 55
 Semantik 173; semantisch 176
 Senat 208; Senatsbeschluss 212¹⁵.
 Seneca 26. 145. 146. 177. 178. 190
 Septuaginta 183

- Seuidai 101
 Silen 101
 Sextus Empiricus 173f.
 Simplikios 224. 225
 Sinn 145. 156. 172. 181. 186. 187.
 188. 203. 205. 221
 Skirtoi 101
 Siopé 65
 skeptisch 141¹.
 Skythen 79
 Sokrates 207; sokratisch 8. 164. 230
 Sokrates (Kirchenhistoriker) 213
 Sonne 31. 65. 109. 111. 115. 117.
 119. 158
 Sprache 6. 16. 18. 171. 173. 176.
 192. 216. 217; sprachlich 15. 16
 sprachlich-syntaktisch 15
 Stab 55. 115. 193; s. auch Thyrsos-
 Stab
 Stadt 37
 Statue 57. 59. 103
 Stifter 31
 Stier 81
 Stil 17; Stilmittel 24; stilistisch 19.
 20
 Stimme 49. 55. 109. 113. 119
 Stoa 26. 125⁴⁷. 141. 146. 171. 173.
 216; Stoiker 5. 126⁶⁹. 145. 148.
 151. 160. 163. 169. 171. 173. 174.
 178. 207. 210. 211. 217. 218. 220.
 221. 227; stoisch 6. 9f. 15. 20.
 21. 125³². 127⁹². 145. 146. 159.
 161. 164. 166. 167. 168. 169. 171.
 172. 173. 177. 180. 182. 190. 192.
 195. 207. 208. 209⁶. 212. 213.
 214. 216. 217. 218. 219. 220. 222.
 228. 230; Stoizismus 142. 146.
 150. 167. 168. 169. 178. 215. 218.
 126⁶⁹. 230
 Straße 57. 113. 115. 119
 Substanz 21. 31. 63. 65. 69. 71. 168.
 173. 216. 224
 Sünde 207
 Superstitio 12
 Symbol 37. 41. 47. 55. 59. 73. 107.
 115. 123. 129¹³³. 159. 188; Sym-
 bolfiguren 158 Symbolik 212;
 symbolisieren 91. 103; symbo-
 lisch 183. 214 symbolisch-alle-
 gorisch 220
 Symmachos 195
 Symmetrie 113
 Synagoge 186
 Synaxarion 209⁶
 Synkrisis 185
 Synonym 225
 System 159. 166. 185. 218. 219

 Tag 63. 187
 Tartaros 37. 63
 Tempel 75. 111. 189. 203
 Terminus, Terminologie 168. 181.
 190. 215
 Terpsichore 47
 Tertullian 212¹⁵.
 Tethys 65. 155
 Text 6. 10. 20. 21. 22. 23. 24. 142-
 144. 148. 149. 153. 154. 164. 174.
 177. 178. 188. 190. 192. 193. 199.
 200. 202. 213. 219
 Thaleia 47. 53
 Thaumás 89
 Theater 105
 Theia 65
 Themis 67. 99
 Theodotion 195
 Theologie 67. 124¹. 212. 216. 218.
 220. 228; theologisch 154. 159.
 161. 225. 228
 Theorem 225
 Theoretiker 220; theoretisch 146.
 174; Theorie 15. 124¹. 146. 148.
 149. 151. 168. 152. 216. 220;
 Theoriebildung 218
 Thetis 61. 107
 Therapeuten 186
 Thraker 79
 Thræsa Paetus 4. 126⁶⁹
 Thyrsos-Stab 103
 Tier(e) 35. 41. 73. 103. 113. 115. 117
 Tisiphone 43
 Titanen 65. 105
 Titel 124¹.
 Tod 10. 21. 35. 115. 157. 169. 212¹⁵.
 226. 230
 Tora 180. 193
 Tote 31. 204
 Tradition 49. 143. 144. 161. 164.
 165. 203. 214. 220. 231; Tradi-
 tionsschicht 198
 Tragisch 6; Tragödie 145
 Transzendent 152. 160
 Traum, Träume 55. 195
 Traumbuch 195
 Triptolemos 95. 172
 Tritogeneia 75

- Triton 83
 Triumph 105
 Tugend 47. 49. 71. 73. 77. 150. 151.
 165. 168. 169. 191. 208. 217
 Tyche 45. 172

 Urania 49
 Uranos 27. 31. 37. 49. 51. 63. 153.
 155. 157. 214
 Urchristentum 179

 Vater 33. 39. 41. 79. 185. 204
 Väter (i.e. Kirchen-) 190. 196. 203.
 229
 Vernunft 53. 55. 57. 59. 63. 65. 89.
 99. 107. 109. 157. 163. 168. 176;
 vernunftgemäß 171. 172
 Verstand 69. 73. 75. 113. 220
 Verwandlung 63. 65
 Vogel 41. 79. 87. 105. 113. 121. 183.
 184
 Volk, Völker 9. 61. 75. 85. 119. 192.
 193. 202. 216. 217
 Vorgänger 172. 188. 210
 Vorsehung 67
 Vorstellung 77. 150. 151. 154. 173

 Wahrheit 12. 59. 103. 150. 160. 161.
 173. 188. 212. 220
 Wandlung s. Verwandlung
 Wasser 33. 37. 63. 83. 103. 125³⁴.
 157. 158. 193. 203
 Weg 113

 Weiblichkeit, weiblich 73. 103. 111;
 s. auch Frau
 Wein 101. 103. 105. 107
 Weltenbrand 168
 Weltordnung 111
 Weltseele 124¹. 153. 157
 Werkzeug 81. 193
 Wesen 73. 125³².
 Wiesel 184
 Wolken 39
 Wolle 75; Wollfäden 45; wollig 95.
 172
 Wort 8. 16. 49. 89. 113. 153. 173.
 181. 186. 197. 198. 199; Wort-
 formen 16; wörtlich 221. 222

 Zahl(en) 39. 47. 128¹¹⁵
 Zahlenspekulation 182
 Zeit 15. 33. 37. 49. 141. 145. 148.
 194. 204. 210. 221. 224f.
 Zeitgenosse 126⁶⁹. 188
 Zenon (Stoiker) 142
 Zentrum 142. 144
 Zepter 41
 Zeus 27. 33. 37. 39. 43. 49. 51. 57.
 61. 67. 69. 71. 73. 79. 91. 99. 101.
 124¹. 124¹⁶. 125³². 127⁸⁶. 153. 155.
 172. 214. 216. 228
 Zitat 181. 207
 Zivilisation 154
 Zukunft 171
 „Zweite Sophistik“ 144
 zyklisch 37