

P A R M E N I D E S

LEHRGEDICHT

GRIECHISCH UND DEUTSCH

VON

HERMANN DIELS

MIT EINEM ANHANG ÜBER GRIECHISCHE THÜREN
UND SCHLÖSSER

BERLIN

DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER

1897.

Verlag von **Georg Reimer** in Berlin.

Doxographi graeci
collegit recensuit prolegomenis indicibusque
instruxit

Hermannus Diels.

Opus academiae litterarum regiae Borussicae praemio ornatum.

Preis: 24 Mark.

Sibyllinische Blätter

von

Hermann Diels.



Preis: 2 Mark 80 Pf.

Beiträge zur Geschichte
der
Griechischen Philosophie und Religion.

Festschrift für **Hermann Diels**

zum 22. December 1895

von

Paul Wendland und **Otto Kern.**

Preis: 2 Mark.

A r i s t o t e l e s
M e t a p h y s i k

übersetzt von

Hermann Bonitz.

Aus dem Nachlass herausgegeben

von

Eduard Wellmann.

Preis: 6 Mark.

P A R M E N I D E S

LEHRGEDICHT

GRIECHISCH UND DEUTSCH

VON

HERMANN DIELS

MIT EINEM ANHANG ÜBER GRIECHISCHE THÜREN
UND SCHLÖSSER

BERLIN

DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER

1897.

Wenn heute nach dreissig Jahren zuerst wieder ein Text des Parmenideischen Gedichtes vorgelegt wird, so ist es für jeden, der die Entwicklung unserer philologischen Kritik mit wachem Sinne verfolgt hat, von vornherein klar, dass die neue Ausgabe sich wesentlich andere Ziele stecken muss als die von Heinrich Stein in der *Symbola philologorum* seinem Lehrer Ritschl dargebrachte Festgabe. Die damalige Generation hoffte noch ihre Texte, die sie mit virtuosem Scharfsinn behandelte, der ursprünglichen Gestalt, wie sie aus den Händen der Meister hervorgegangen, wiedergeben zu können, und die Forderungen, die man an die Idealität und Vollendung der classischen Werke stellte, waren so hohe und der modernen Anschauung zugleich so entsprechende, dass man begreift, wie jenes hochgemute Geschlecht vor keinem Wagnis zurückschreckte, wenn es nur ‚methodisch‘ begründet werden konnte. So hat sich denn auch das Gedicht des Parmenides gefallen lassen müssen durch Emenationen, Umstellungen, Annahme von zahlreichen Lücken und, wo alles versagte, durch Athetesen auf den Gipfel ästhetischer Vollkommenheit gehoben zu werden, welche damals im J. 1867 ein griechischer Dichter, der Pindars und Aischylos' Zeitgenosse war, nicht vermissen lassen durfte.

Der vorliegende Text ist bescheidner im Wollen und im Vollbringen. Er sucht nicht durch den Rösselsprung veränderter Versfolgen wie 1. 2. 3. 17. 18. 19. 20. 21. 4. 5. 6. u. s. w. den ehrwürdigen Eleaten auf die Höhe der ‚Moderne‘ zu heben noch durch Athetesen und Conjecturen seinen eckigen Versen eine Politur zu geben, die sie nun einmal nicht gehabt haben. Sondern sie will schlicht verstehen was überliefert ist und wie es überliefert ist. Ein solcher Text, nur mit dem allernötigsten kritischen Beiwerk versehen, war anderer Stelle zgedacht. Aber ich fürchtete, dies struppige Gebilde möchte von denen, die seit dreissig Jahren an ganz andern Glanz gewöhnt sind, verkannt und misdeutet worden. So hielt ich es für Pflicht zu sagen, wie ich die Verse verstehe, zunächst in einer einfachen Paraphrase, und da auch dies in vielen Fällen bei einem wirklich schweren Dichter nicht ausreichend

schien, in einer bald knappern bald ausgeführteren Erklärung. So mag denn diese vorläufige Ausgabe den Weg durch das Gestrüppe bahnen und wenn sie dabei rechts und links auf richtigere Wege verwiesen werden sollte — denn wie sehr man hier irren kann, habe ich selbst in den dreissig Jahren, in denen ich den Dichter in der Hand gehabt habe, genugsam erfahren — so wird das der grösseren Sammlung der philosophischen Dichter (Wilamowitz' FPG IIIa) und der noch umfassenderen der vorsokratischen Philosophen, die ich vorbereite, zu Gute kommen. Aber während diese letztere Ausgabe in erster Linie den philosophischen Zusammenhang im Auge haben wird, hat dieser Text und seine Erklärung lediglich auf die Dichtung ihr Absehen gerichtet. Sollte dabei auch hier und da die Philosophie des Dichterdenkers zur Sprache kommen, so geschieht es *κατὰ συμβεβηχός*.

* *
*

Die falsche Vorstellung, die sich mein Vorgänger von der Aufgabe der Textkritik gegenüber dem überlieferten Text der Fragmente gebildet hatte, rührt im Grunde her von der gänzlichen Verkennung der dichterischen Individualität und Capacität des eleatischen Philosophen. Damals war es die allgemein ausgesprochene Ueberzeugung, seine Verse liessen sich im Grossen und Ganzen mit dem Höchsten, was hellenische Poesie, also mit dem Höchsten, was Menschenkunst überhaupt hervorgebracht, auf eine Stufe stellen. Bergk, der ausgezeichnete Kenner der griechischen Dichter, der sich damals vor und nach Steins Ausgabe eingehend mit Parmenides beschäftigte, hat ihm einen wahren Hymnus gewidmet, den man nicht ohne Genuss in seinen *Kleinen Schriften* II 10 nachlesen wird. Diese günstige Stimmung hat in weitere Kreise gewirkt und hallt noch überall nach. Und doch konnte das Altertum selbst zu einiger Vorsicht raten. Denn obgleich man in klassischer wie in hellenistischer und römischer Zeit eine uns recht befremdende Vorliebe für die didaktische Poesie zur Schau trug, obgleich selbst Arats trockene Versification eines astronomischen Lehrbuches bei Zeitgenossen und Nachfahren ein, wie mich dünkt, nicht ganz verdientes Glück gemacht hat, bricht das Altertum über Parmenides' Dichtung einstimmig den Stab. Selbst die Neuplatoniker, die seinem Idealismus vollen Beifall zollen, zucken doch über seine Verse die Achsel, sie, die mit wahrer

Andacht die hässlichen Hexameter der fingierten Orakel hersagen. Proclus z. B. urteilt über die Verse des „grossen“ Parmenides, sie seien mehr Prosa als Poesie (μαλλον πεζον ειναι δοκειν η ποιητικον λογον (in Parm. I 665 Paris 1864). Ein andermal nennt er ihn *ασαφής* (in Tim. 248 Schn.). Plutarch tadelt die Technik seiner Verse (στιχοποιία, de rat. aud. 3. 45B). Er meint, er wie Empedokles, Nikander, Theognis hätten sich das Metrum als poetisches Vehikel (ὄχημα) nur geliehen, um nicht reine Prosa zu geben (Quomodo adul. 2. 16 c). Philo fragt bekümmert, warum Theologen wie Xenophanes u. Parmenides nur so gar kein poetisches Genie (*spiritum Musarum*, de prov. II 42) entwickelt hätten, und ebenda (II 39) variirt er das Thema „gute Leute, schlechte Musikanter“ (*optimi quidem viri — poetae tamen non felices*). Sie hätten doch eigentlich göttliches Genie und himmlische Begabung besitzen müssen, wenn sie den Anspruch erheben wollten wirklich ideale Poesie zu schaffen (*ut poemata vera relinquerent velut prototypum perfectum et pulcrum cunctis exemplar*). Denselben Ton der Kritik stimmt schon hundert Jahre früher Cicero an: *Parmenides*, heisst es Ac. II 74, *Xenophanes minus bonis quamquam versibus, sed tamen illi versibus*. Kurz das spätere Altertum ist vollkommen einig darin mit einem gewissen wohlwollenden Mitleid auf diese philosophische Dichterei herabzusehen. Aber freilich diese Harmonie bedeutet nicht allzuviel, wenn man sich daran erinnert, dass diese Kritiker zumeist — von Cicero und Philo ist das sicher — die Gedichte des Parmenides oder Xenophanes nie in ihrem Leben in den Händen gehabt haben. Noch viel mehr als bei uns bestand im späteren Altertum die Sitte nicht die Autoren, sondern über die Autoren zu lesen. Die Kunsturteile der massgebenden alexandrinischen Kritiker werden etwas variirt oder auch wörtlich durch die römischen Jahrhunderte hindurch von Zünftigen wie Unzünftigen nachgesprochen. Wir haben also hier einfach die Frage zu stellen, wer hat diese ungünstige Stimmung über Parmenides und die ungeschickte Vermengung der drei ganz verschiedenen Dichtertypen: Xenophanes, Parmenides, Empedokles zu verantworten? Ich glaube nicht fehl zu gehen, wenn ich diese der alexandrinischen und namentlich auch der römischen Aesthetik widersprechende Verwerfung der alten Didaktik auf Aristoteles zurückführe. Die naive Vorstellung, als ob Verseschmieden mit Dichten identisch sei, die selbst noch im Zeitalter der Sophistik ein Mann wie Gorgias vertrat (τὴν ποιήσιν ἅπασαν καὶ νομίζω καὶ ὀνομάζω λόγον ἔχοντα μέτρον, Hel. 9) und die mit unwesent-

licher Zuthat dann wieder Poseidonios vorbrachte und auf die Römer vererbte (Laert. 7, 60 *ποίημα λέξις ἔμμετρος ἢ εὐρυθμος μετὰ (κατα)σκευῆς τὸ λογοειδὲς ἐκβεβηκυίας*; vgl. Cramer A. O. IV. 312, 34 Bekker An. 768, 30), vernichteten die beiden Philosophen, die, wie ihr Prosastil zeigt, wirklich von der Muse berührt waren, Demokrit und Platon: Demokrits *ποιητῆς ἄσσα ἂν γράφῃ μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος καλὰ κάρτα ἐστίν* entspricht genau Platons Wort *ὅς ἂν ἄνευ μανίας Μουσῶν ἐπὶ ποιητικᾷς θύρας ἀφίκεται, πεισθεὶς ὡς ἄρα ἐκ τέχνης ἰκανὸς ποιητῆς ἐσόμενος, ἀτελής αὐτὸς τε καὶ ἡ ποίησις ὑπὸ τῆς τῶν μαινομένων ἢ τοῦ σωφρονουῦντος ἠφανίσθη*¹. Der geniale Systematiker, der Demokrit und Plato sonst zusammenführte, hat in seiner Poetik aus bestimmten Gründen die Enthusiasmustheorie nicht weiter ausgebildet. Aber indem er Homer und Empedokles, den Epiker und den Didaktiker, an den von ihm allerdings überschätzten Probirstein der *μίμησις* hält, zeigt sich's, dass beide nichts anderes gemein haben als das Metrum. Drum soll man jenen einen wirklichen Dichter, diesen einen Physiker nennen. Poet. 1. 1447^b16: *καὶ γὰρ ἂν ἱατρικὸν ἢ φυσικὸν τι* (so Abu Bischr und Averroes) *διὰ τῶν μέτρων ἐκφέρωσιν, οὕτω καλεῖν εἰώθασιν· οὐδὲν δὲ κοινόν ἐστίν Ὀμηρῷ καὶ Ἐμπεδοκλεῖ πλὴν τὸ μέτρον· διὸ τὸν μὲν ποιητὴν δίκαιον καλεῖν, τὸν δὲ φυσιολόγον μᾶλλον ἢ ποιητὴν*. Es wäre nun freilich gewagt die Kenntniss der Poetik, die bekanntlich im Altertum ebenso unberühmt war als sie in neuerer Zeit berühmt ist, bei Leuten wie Cicero und Philon vorauszusetzen². Aber wol lasen beide gerne die populären Schriften des Stagiriten. Im Dialoge „Ueber die Dichter“

¹ Plato folgt aus bestimmten Gründen zuweilen noch der vulgären Definition der Poesie, namentlich wo sein ethischer Standpunkt die Aesthetik durchkreuzt. Vgl. Symp. 205 C; Gorg. 502 C; Rep. X 601 B.

² Wol kennen sie die Peripatetiker, welche die Technē des Dionysios Thrax weiterbilden und commentiren. Auf einen von ihnen wie Tyrannion oder Ptolemaios geht in dem wertvollen Bestandteil der Scholien zu Dionysios Thrax die Notiz zurück: *ποιητῆς δὲ κεκόσμηται τοῖς τέσσαρσι τούτοις μέτρῳ, μύθῳ, ἱστορίᾳ καὶ ποιῆ λέξει. καὶ πᾶν ποίημα μὴ μετέχον τούτων οὐκ ἔστι ποίημα, εἰ καὶ μέτρῳ κέχρηται. ἀμέλει τὸν Ἐμπεδοκλέα καὶ Τυρταῖον οὐ καλοῦσι ποιητάς, εἰ καὶ μέτρῳ ἐχρήσαντο, διὰ τὸ μὴ χρῆσασθαι αὐτοὺς τοῖς τῶν ποιητικῶν χαρακτηριστικοῖς.* (Vgl. Usener S. B. d. Münchn. Ak. 1892, 606 und Rh. Mus. 25, 608 f. 28, 434). In anderer Fassung ebenda (Bekkers A. 733, 13): *οὐκ ἔστι ποιητῆς ὁ μέτρῳ μόνῳ χρώμενος· οὐδὲ γὰρ Ἐμπεδοκλῆς ὁ τὰ φυσικὰ γράψας οὐδ' οἱ περὶ ἀστρολογίας εἰπόντες οὐδὲ ὁ Πύθιος ἐμμέτρως χρησιμῶδων· χρῆ γὰρ εἰδέναι ὅτι τὰυτὰ χαρακτηρίζει ποιητὴν, μέτρον, πλάσμα, ἱστορία, ποτὴ λέξις.* Die Polemik gegen Nörgler des Dionysios, die mit dem Anfang der Metaphysik zu Felde zieht (732, 33: *ἀγνοοῦντες ὅτι πάντα τοῦ εἶναι [l. εἰδέναι] ἐφίεται*), sieht byzantinisch aus.

nun setzte er sich mit Platon über das Wesen der Dichtkunst und die auf dem Grenzrain zwischen Poesie und Prosa liegenden Gebiete auseinander. Besondere Rücksicht scheint er dabei, wie natürlich, auf die philosophische Poesie (Lehrgedicht, Sokratischer Dialog) genommen zu haben. Und hierbei hat er nachweislich wieder mit Empedokles exemplificirt und Vorzüge und Schwächen dieser Dichtungsgattung an seiner Poesie ausführlich abgewogen (fr. 70 ff. Rose 1886). Er lobte seine Homerische Imitation und poetische Phrasirung bereitwillig, um dann um so schärfer auf die Mängel des Didaktikers hinzuweisen und an ihm, dem offenbar begabtesten Dichterphilosophen, die Zwitterhaftigkeit der ganzen Gattung darzuthun. Aber die Sache hat auch eine Kehrseite, die in jenem Dialoge offenbar auch verhandelt wurde. Wenn Empedokles kein Dichter, so ist Homer umgekehrt kein Philosoph. Damit ist sowohl der allegorischen Verdrehung des Antisthenes wie der rigorosen Verwerfung der Platonischen Republik der Boden entzogen. Aristoteles hochbedeutende Ansicht, die uns freilich heute fast trivial erscheint, hat in der alexandrinischen Epoche nur auf wenige hervorragende Geister Einfluss ausgeübt. Auch die Römer haben der peripatetischen Theorie, von der sie gehört (Cic. Orator 20,67; Horaz S. I 4,39. A. P. 409), praktisch keine Folge gegeben. Ihre Poeten haben vielmehr von Ennius an das *utile cum dulci* als die Aufgabe der Poesie betrachtet, so dass einer ihrer wirklichen Dichter sein Talent in einem philosophischen Stoffe vergeudete. Bei uns hat Lessing, der die aristotelische Poetik wieder lebendig gemacht hat, die Gottsched'sche Anschauung von Poesie vernichtet und zugleich die Didaktik, die zu seiner Zeit noch blühte, zum Absterben gebracht. Seitdem er einer Preisaufgabe der Berliner Akademie die höhrende Frage „Pope ein Metaphysiker?“ entgegengestellt und die Grenzlinie zwischen Dichten und Denken regulirt hat, ist das philosophische Epos tot. Um so merkwürdiger ist bei uns diese anhaltende Begeisterung für Parmenides. Dass seine Verse oft holprig, seine Prosodie ungewöhnlich, der dichterische Ausdruck nicht selten ungeschickt und streckenweit lediglich Prosa der dürrsten Art ist, dass die paar poetischen Metaphern durch Wiederholung zu Tode gehetzt werden, dass die Personification conventionell und unlebendig ist, wer will das leugnen? Ist es doch einem Verse begegnet geradezu als Prosa betrachtet und ausgeworfen zu werden. Aber das alles tritt in den Schatten vor der gewaltigen Conception des Proömiums. Die grandiose Himmelfahrt, mit der unser Dichter sich und uns in den Aether der

reinen Vernunft erhebt, hat ihre Wirkung nie verfehlt. Im Beginne finden wir das Gespann bereits in vollem Lauf. Sonnenjungfrauen lenken die feurigen Rosse. Schneller und schneller streben sie die Bahn empor. Endlich halten sie vor dem Thor, das Nacht und Licht scheidet. Dike, die Thürhüterin, schliesst auf. So fahren sie in den Palast der Göttin, die den Dichter huldreich empfängt und die ihm die Offenbarung gibt, deren Mitteilung den Inhalt des Gedichtes ausmacht. Dieser Wurf verrät kühne Linienführung, aber die Ausführung ist der dichterischen Anschaulichkeit bar. Der Anfang ist, obgleich uns hier gewiss nichts verloren gegangen, abrupt. Wir vermissen jede Andeutung, dass der Dichter noch im Dunkel der Erde fährt. Das erschliessen wir mühsam aus dem Späteren. Wir hören von einem Dämon. Gott oder Göttin bleibt unentschieden. Dass es eine Göttin ist, dürfen wir wiederum erst aus dem Weiteren unsicher erraten. Kein Symbol, kein Beiwort verrät die Natur dieses Dämons. Ebenso wenig wird uns der Weg zur Göttin anschaulich geschildert. Wir hören nicht einmal, ob es hinab oder hinauf geht. Und doch sind dem Dichter die Anforderungen des epischen Stils nicht unbekannt. Denn das Knirschen der glühenden Wagenachse und die Tischlerarbeit des himmlischen Thores, das mit den neuesten Verbesserungen der Technik (Drehpfosten mit Dorn, Schloss mit Fallstift) ausgestattet ist, wird mit einer banausischen Peinlichkeit geschildert, die zu der Wichtigkeit der Gegenstände in keinem rechten Verhältnis steht. Allein man sieht doch aus diesen Proben, der Dichter könnte etwas farbiger und plastischer gestalten, wenn er nur wollte. Warum also will er nicht? Warum huschen die vornehmsten Personen seiner Allegorie wie in Ossian'schen Nebel gehüllt vorüber, so dass sie des Hörers Ohr nicht festhält, sein Auge keine feste Vorstellung fasst, und alte wie neue Erklärer starke Verwirrung angerichtet haben? Ist es etwa der Visionsstil, der die grellen Farben nicht verträgt, der die gemeine Deutlichkeit der Dinge hasst? Die Alten kennen diesen Stil, wie Stesichoros und die Tragiker zeigen. Aber wenn Parmenides das wollte, so musste der deckende Schleier über die ganze Scene gleichmässig gebreitet werden. Jetzt tritt das Gleichgiltige, Weltliche scharf bis ins Kleine hinein beleuchtet hervor: das Ueberweltliche, Wesentliche, Wirkliche huscht im fahlen Dämmer gespensterhaft vorbei. Wenn ich nicht irre, hängt die Farblosigkeit des Gemäldes wenigstens teilweise mit der philosophischen Tendenz seines Systems zusammen. Bei Xenophanes, der mit Recht als sein Vorgänger im Dichten und Denken betrachtet wird, ist Gottheit und

Welt eins, das Theologische herrscht in seinem etwas engen Pantheismus sogar vor. Bei Parmenides fällt mit der irdischen Welt, deren Wirklichkeit er leugnet, auch das transcendente Gegenstück die Gottheit fort. Es ist doch offenbar Absicht, dass er in seiner ermüdend vorgetragenen Charakteristik des All-Einen den Namen Gottes vermeidet. Er fürchtete durch Einmischung des den Menschen nie rein fassbaren Gottesbegriffes die hehre Majestät seines ewigen Έὸν zu gefährden. Daher wol auch die bei einen Hellenen unbegreifliche Schemenhaftigkeit seiner göttlichen Gestalten. Er gleicht eher dem nordischen Grübler, der speculirt und rings umher liegt schöne grüne Weide. Und gerade dass die ihn beherrschende starre Abstraction ihn so gründlich von der poetischen Weide abhalten konnte, beweist, dass er kein Poet war. Denn bei wirklichem Dichterberufe schlägt das innere Feuer durch alle Hüllen der Tendenz siegreich durch, wie denn Lukrez gerade da am hinreissendsten wirkt, wo er an seinem System zum Verräter wird, in der Epiphanie der Venus und der Magna mater. Wie anschaulich ist nun erst bei Dante das Uebersinnliche in die Sphäre der Sinnlichkeit gerückt, so dass von jeher der Stift der Maler zu wetteifernder Darstellung sich aufgefordert fühlte! Wenn es nun wahr ist, was sich aus dem ganzen Gedichte des Parmenides ergibt, dass hier die staunenswürdige Energie der Abstraction und die Schärfe der Logik keineswegs mit einer ebenso starken und beweglichen Phantasie gepaart ist, so steigt ein leiser Zweifel auf, ob jene in der Idee wirklich grossartige Erfindung der Himmelfahrt auf eigenem Boden gewachsen ist.

Es wäre reizvoll die Geschichte der poetischen Vision durch die Weltliteratur zu verfolgen, von der Hadesfahrt des thesprotischen Odysseus und der babylonischen Ištar bis zu Dantes Komödie und Hanneles Himmelfahrt¹. Es wäre wichtig, damit zu verbinden, was die religiöse Phantasie der Urvölker in überraschend ähnlicher Weise ersonnen. Aber das würde die Kräfte des Verfassers und die Grenzen dieser Abhandlung übersteigen. Nicht einmal die griechische Entwicklung kann ich vollständig vorzulegen beabsichtigen von Homer an bis zu Timarion. Ich will vielmehr nur über die nächsten Vorgänger des Parme-

¹ Schätzbare Beiträge liefern D'Ancona *I precursori di Dante* (Firenze 1874) u. C. Fritsche *Die lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des 12. Jahrh.* (Vollmüllers Rom. Forschungen II 247 III 337). Für das Alterthum vgl. Rohdes *Roman* 260 u. *Psyche* 381 ff., Dieterichs *Nekyia* 128 ff., Ettigs *Acheruntica*.

nides flüchtigen Ueberblick geben. Freilich darf, wer die Originalität des Dichters richtig abschätzen will, nicht vergessen, dass abgesehen von den allzudürftigen Resten des Xenophanes, der in erster Linie die Anregung zum System und zur dichterischen Einkleidung dieses Systems dem Parmenides gegeben hat, alles was sonst zwischen ihm und dem alten Epos Homers und Hesiods liegt, also die gesammte Poesie des 7. und 6. Jahrhunderts für uns bis auf geringe Bruchstücke verloren ist. Homer ist natürlich der nie versiegende Brunnen, aus dem alle hellenische Dichtung schöpft. Aber ein näheres Verhältniß zu ihm hat keiner der beiden Eleaten; Xenophanes schon darum nicht, weil er die epische Mythologie in seinen Sillen als unsittlich gebrandmarkt hatte. So ist in seinen Versen eher ein absichtliches Vermeiden und Abbiegen von dem homerischen Geleise zu beobachten. Auch bei Parmenides sind die nicht gerade seltenen Spuren von Imitation nirgends auffallend und jedenfalls viel geringer als selbst in der Elegie; es tritt eher ein Streben nach Variation des überkommenen Formelschatzes hervor.

Auffallender ist die Hesiodnachahmung und gewiss nicht unbewusst. Die schlichtere Kunst der klassischen wie namentlich auch der alexandrinischen Didaktik fühlte sich dem alten biederen Bauer aus Askra, der mit seiner kosmogonischen Speculation gleichsam die Philosophie eröffnet hatte, ganz besonders vertraut. Mit dem heroischen Epos wetteifern konnten und wollten sie nicht. Aber der biedere Ton und die sorglose Fügung der Helikonischen Muse musste auch geringerer Begabung erreichbar scheinen. Die Einzelheiten dieser Imitation habe ich im Commentar angemerkt. Ich will hier nur auf die Einführung des kosmogonischen Eros verweisen und auf die Reihe hohler Personificationen: *Bellum*, *Discordia*, *Cupiditas* (Cic. d. nat. d. 1, 11, 28), welche die kosmogonische und philosophische Dichtung treulichst ihrem Vorbilde nachgebildet hat. Verse wie 'Υσμίνας τε Φόβους τε Μάχας τ' Ἀνδροκτασίας τε (Theog. 228 ff.) sind für diese Katalogpoesie vorbildlich geworden. Aber nicht nur im zweiten Teile seines Gedichtes, wo er ein Spiegelbild der bisherigen δόξα geben will, auch in dem ersten, wo er das Wort der Wahrheit verkündet, wandelt er Schritt für Schritt auf den Bahnen Hesiods. Die ganze Zweiteilung seines Gedichtes in Ἀλήθεια und Δόξα, beides Offenbarungen der himmlischen Göttin, hat ihre Entsprechung in der Anrede der Helikonischen Musen an den begnadeten Schafhirten:

ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὄμοια,
ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι.

Auch die doppelte Strasse der Wahrheit und der Irrung, die jener Zweiteilung entspricht, ist in der berühmten Stelle der Werke (287) vorgebildet, wo er der kurzen Strasse der Schlechtigkeit die lange und steile, die zur ἀρετῆ führt, in den unendlich oft variirten¹ Versen gegenüberstellt.

Ganz besonders wichtig wäre für unsere Frage die orphische Dichtung, die in dem Jahrhundert vor Parmenides in üppiger Fülle emporgeschossen ist, wenn sie vollständig und authentisch uns überliefert wäre. Leider ist der alten Orphik so wenig und dies wenige ist so wenig zuverlässig, dass für unsere Vergleichung nicht allzuviel abfällt.² Kern hat (de theogniis S. 52) diese Untersuchung begonnen und später (Archiv f. G. d. Phil. III 173) fortgesetzt ohne viel sicheren Ertrag. Die Δίκη πολύποινος (1, 14) mag daher stammen. Dagegen die δώματα Νυκτός, denen die Sonnenjungfrauen entfliehen (1, 9), haben nur eine entfernte Aehnlichkeit mit der Grotte (ἄντρον) der Νύξ, vor der Adrasteia mit ehernen Keulen auf Becken schlägt, damit die Völker des Gesetzes Stimme vernehmen. Vielmehr hat Parmenides auch hier Hesiod vor Augen (Th. 744): Νυκτὸς δ' ἐρσβεννῆς οἰκία δεινὰ ἔστηκεν νεφέλης κεκαλυμμένα κυανέησι. Auch die weiteren Ausführungen Kerns sind nicht beweisend. Selbst die Vorstellung von der Gottheit, welche die Seelen abwechselnd ins Sichtbare und Unsichtbare geleitet (Simpl. 39, 20 s. zu fr. 13), ist in der kurzen Fassung des Excerptes nicht ohne weiteres auf Orphisches zurückzuführen. Denn Parmenides hat ja auch pythagoreischen Einfluss nach sicherer Ueberlieferung erfahren. Einige Termini klingen an Orphiker an, so εὐαγῆς (s. z. 10, 2) und στεφάνη, der sonderbare Ausdruck für Gestirnring, Gestirnsphäre, der in der ebenso eigentümlichen Verwendung von στέφανος in der Orphischen Goldplatte von Corigliano (I. G. S. E. I. 641, 5 κύκλου δ' ἐξέπταν βαρουπενθέος ἀργαλείου (Wiedergeburt), ἡμεροῦ δ' ἐπέβαν στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι und in den Orphischen Argonautica 761 αὐτίκα οἱ στέφανος καὶ τεῖχος ἐρμυῶν Αἰήτω κατέφαινε καὶ ἄλσεα wiederkehrt. Im allgemeinen ist der Einfluss der orphischen Litteratur nur der für uns fassbarste; in Wirklichkeit müssen

¹ S. Dieterich Nekyia 193.

² Vielleicht geht auf Orphisches manches zurück, was in der späteren Visionslitteratur an Parmenides erinnert. So im Henochbuch, das auf die Visionen der Folgezeit grossen Einfluss ausgeübt hat, der Feuerkranz um die Krystall-Mauer des Himmels (Dillmann B. Sitz. 1892, 1085, 7).

im sechsten Jahrhundert eine ganze Reihe von Parallelströmungen angenommen werden, die in der religiös-philosophischen Tendenz mehr oder weniger eng sich mit jener berühren. Die Keime dieser Mystik sind viel älter, sie reichen in die Uranfänge der Nation und schlummern unter der Decke auch des heroischen Epos, in dem sie um so deutlicher hervortreten, je jünger die Schichten sind; ganz unverkennbar treten sie in der Bauernepik Hesiods hervor und um die Mitte des 6. Jahrh. hat der Pessimismus dieser Reformation sogar Eingang in den Rationalismus der ionischen Philosophie gefunden. Wieder eine Generation später dringt die neue Lehre in die Colonien des Westens und durchsetzt die dort weiter entwickelte ionische Wissenschaft völlig. Pythagoras ist nur einer der vielen Propheten, welche damals Sündenfall und Sündenvergebung, Wanderung und Unsterblichkeit der Seele neben Kosmologie und Anthropologie in mehr oder minder geschlossenen Conventikeln lehrten. Noch grösser muss natürlich die Zahl der minder wissenschaftlichen Reformer, Propheten und Katharten gewesen sein. Diese ganze plötzlich hochaufwallende religiöse Bewegung, die wie eine Influenz den Osten und Westen gleichzeitig ergreift und deren Apostel hin und her eilen, um Unteritalien und Athen, die beiden Centren der Reformation in beständiger Verbindung zu erhalten, hat den kühnen Gedanken zu verwirklichen gesucht, vermittelt der Mysterienorganisation, die freilich an sich älter ist, aber damals mit der Erneuerung des ganzen religiösen Denkens sich wunderbar kräftigte und ausdehnte, zunächst grosse Orden und schliesslich Kirchen in unserm Sinne zu gründen. Das Wagnis ist mislungen aus verschiedenen Gründen, hauptsächlich weil das Aufklärertum der Sophistik dazwischen trat und die Mystik vernichtete, sodann weil dies Prophetentum seine Macht in den Dienst der unterliegenden politischen Partei gestellt hatte. Die Aristokratie Grossgriechenlands wurde im fünften, die Tyrannis in Athen, mit der die Leute um Onomakritos fielen, schon früher weggefegt. Die Demokratie konnte mit dem nur auf autoritativer Basis denkbaren Kirchentum nicht pactiren. Aber geistig hat die Reformation weiter gewirkt, zunächst auf die grossen Dichter des fünften Jahrhunderts, dann auf die grossen Philosophen des vierten. Und Plato hat sogar versucht, den Gedanken des Kirchenstaates durch Verschmelzung des orphisch-pythagoreischen Wesens mit der sokratischen Wissenschaft und zwar wiederum durch Anlehnung an die westliche Aristokratie (Archytas) und Tyrannis (Dionysios) durchzuführen. Auch dies ist wieder gescheitert, aber der Samen dieser geistigen Bewegung

vom 6. bis 4. Jahrhundert ist nicht verloren, sondern zum wichtigsten Fermente der christlichen Kirche geworden. Leider ist von den Persönlichkeiten, welche diese Reform angebahnt und verbreitet haben, wenig bekannt. Selbst hervorragende Männer, deren Wirkung wir aus den Stimmen der Zeitgenossen und vor allem aus dem Nachhall der Folgezeit ermessen, wie Pythagoras, sind für uns historisch fast unfassbar. Noch weniger die älteren, wie jene hochbegabten Leiter des delphischen Orakels, das vom 8. bis 6. Jahrh. den allerwichtigsten Einfluss auf Religion und Sitte, politische und sociale Verhältnisse Griechenlands und der Nachbarländer ausgeübt hat, ein Einfluss, der teilweise wenigstens mit den Reformideen der Mystiker sich berührt. Die Thaten, die uns sonst von gottbegeisterten Propheten und Wunderthätern jener Epoche überliefert werden, sind meistens durch drei bis vier Schichten umbildender Dichtung gegangen. Wir haben da zuerst die unmittelbar an das Wirken der Gottesmänner anknüpfende naive Legende, dann die um die Wende des 6. Jahrh. erfolgende dichterische, oft tendenziös gefärbte Fassung, etwas später um die Mitte des nächsten Jahrh. die ionische Prosa-Novelle und endlich im vierten den ionischen populär-philosophischen Roman.

Trotz dieser vielfachen Verarbeitung sind einige dieser merkwürdigen Prophetengestalten in neuerer Zeit doch etwas deutlicher für uns aus dem mystischen Zwielficht hervorgetreten. So erscheint Epimenides, von dem u. A. Theopomp in seiner Galerie der Wundermänner berichtete, historisch betrachtet als berühmter Katharte um die Wende des 7. Jahrhunderts. Hundert Jahre später gibt es unter seinem Namen eine Reihe von Dichtungen: Orakel, Katharmen, Theologien, die höchst wahrscheinlich Onomakritos unter Benutzung von volkstümlichen Erzählungen und älteren Vorlagen zu höchst profanen Zwecken zusammengestellt hatte (Sitzungsab. d. Berl. Ak. 1891, 393. Maass *Aratea* 343). In diesen Epimenidea erscheint wie in der orphischen Rhapsodie, die ebenfalls mit Fug auf Onomakritos' Kreis zurückgeführt wird, der Name des Musaios (Kern de Orphei etc. theogoniis 75 Buresch Klaros 117,4 vgl. die viel späteren Orphica Krateres, Ephemerides, Argonautica). Da nun die Gedichte, die von Musaios umliefen, sicher nach der Mitte des 6. Jahrh. verfasst sind, da sie die Telegonie und Melampodie wörtlich ausschreiben (während Klemens Strom. VI 25. 26 p. 751 P. die Sache selbstverständlich umdreht), so liegt wol der bekannte Fälscherkniff vor, diese Trugliteratur durch gegenseitige Beziehung inniger unter einander zu verketteten und

so glaubwürdiger zu machen. So mag es denn mit den meisten Dichtungen, die auf den Seher Musaios zurückgeführt wurden, ähnlich stehen wie mit denen, die Paus. I 22,7 direct auf Onamakritos bezieht, obwohl er dafür wol nur den Anhalt an Herodot 7,6 hat, der ihm die bekannte Verfälschung der Orakel der Musaios schuld gibt¹. Alle diese auf alte Prophetennamen gefälschten Werke sind nun für unsere Frage von der grössten Wichtigkeit, da sie sowohl als selbständige Erzeugnisse wie als Imitation verloren gegangener Litteratur jener Zeit einen unmittelbaren Einblick in die geistigen und künstlerischen Bestrebungen jener Mystiker gewähren.

Wir wissen, wie ein Gedicht, das den Titel *Καθαρμοί* trug, etwa ausgesehen haben muss, da uns von Empedokles' gleichnamigem Poem zahlreiche Bruchstücke erhalten sind. Es sind Offenbarungen eines Propheten, der des Gottes voll durch die Welt zieht und den bedrängten Sterblichen leibliche und geistige Rettung gewährt. Den Weg dazu bahnt die strenge Befolgung der Ritualvorschriften: die Askese ist es, welche den Anhängern des Ordens den Himmel öffnet. Es sind das orphische Gedanken bei Empedokles, der doch nur ein später Epigone der wahren Propheten ist. Echter also muss das Orphische sich noch in den Katharmen des Epimenides ausgesprochen haben, womit die geringen Ueberbleibsel dieses Buches stimmen (s. Sitzungsab. a. O. 395 ff.). In unserem Zusammenhange interessirt vor allem die poetische Einkleidung dieser Offenbarung. Der Held erzählt nemlich, wie er sich in der Grotte des Idäischen Zeus zur Incubation hingelegt und dort einen scheinbar Jahre und Jahre dauernden Traum erlebt habe. Was er währenddessen im Himmel erlebt, wie er mit den Göttern verkehrt und was diese ihm verkündet, bildete offenbar den Hauptinhalt des Gedichtes.

Wir haben also was die Form betrifft eine Icherzählung vor uns, die wie bei den Nekyien durch den Zwang der Conception geboten ist und so auch in der Himmelfahrt des Parmenides wiederkehrt. Wir haben ferner dem Inhalte nach eine Apokalypse, welche an die bescheidenen Ansätze des Hesiod'schen Proömiums anknüpft, aber die schamanistische Entrückung, der Zeit entsprechend, in viel stärkerer Ausbildung zeigt. Der Grundgedanke des Schamanismus, wie er heute noch bei vielen mongolischen Stämmen ausgeübt wird, ist, dass die aus

¹) Die Beziehung der Katasterismen des Epimenides zu Musaios ist mir nicht klar.

dem Jenseits citirten Geister der Vorfahren von dem Zauberer Besitz ergreifen¹, wodurch er befähigt wird der Welt entrückt und entweder in dem Himmel oder die Hölle versetzt zu werden.² Bei den Geistern und Göttern dieser Reiche holt er sich dann die Offenbarung der Dinge, welche die Menschen von ihm zu wissen wünschen. (S. die klassische Schilderung bei Radloff *Aus Sibirien* II 3ff.)

Als ein solcher Schamane erscheint z. B. Aithalides, der von Hermes die Gabe erhielt, dass seine Seele über wie unter der Erde verkehren konnte, von dem Pherekydes a. E. des 6. Jahrh. zuerst berichtet hatte (fr. 9 Kern S. 89). Als Schamane erscheint auch der Epimenides der *Καθαρμοί*. Er erinnert zunächst daran, dass der Geist des Aiakos (Sitzungsber. a. O. 396¹) in ihn gefahren sei, dann fühlt er sich durch diese Kraft gestärkt zum Himmel emporgetragen, wie auch in einem von demselben Verfasser gedichteten Werke Musaios, der Sohn der Mondes, durch die Luft flog. (Paus. I 22,7). Unter den Göttern nun, welche der dürftige Bericht darüber aufgezählt, erscheint neben den Hauptgottheiten *Ἀλήθεια* und *Δίκη*. Ist es nun nicht klar, dass die freilich stark abgeblasste Rolle, welche *Ἀλήθεια* und *Δίκη* in der Poesie des Parmenides spielen, ein Nachklang dieser Epimenideslitteratur ist? Ja die ganze Conception dieser Himmelfahrt gewinnt ihre volle Gegenständlichkeit und Bedeutung erst dann, wenn man sie im Spiegel dieser apokalyptischen Litteratur

¹ Danach ist die bei Herakleides erscheinende und von diesem wohl nach alten Mustern zusammengestellte *Κατάβασις εἰς Ἄϊδου* des Pythagoras zu beurtheilen, in der dieser seine Ahnen bis zum Trojanischen Krieg zurückverfolgt. Rohde hat seltsamer Weise den animistischen Zusammenhang, dem er sonst gern nachgeht, hier nicht gesehen und darum sogar weniger richtig wie früher über diese Metempsychosen geurtheilt (Psyche 454. 461). Ich halte an meiner Auffassung (Archiv f. G. d. Ph. 3,469) fest. Dass die Schrift so wie sie dem Alterthum vorlag (Hieronymos nennt sie zuerst nach Herakleides) nicht ins 6. Jahrh. reichen kann, beweist wol, dass darin die eschatologischen Ideen der Mystik mit denen des Rationalismus (Strafe des Homer und Hesiod) zusammengespannt sind. Pythagoras und Xenophanes sind Feinde. Die Verbindung ihrer Ideen scheint auf den Platonismus des Verf. hinzudeuten, der die entsprechende Doppel-Tendenz der Republik unter Benutzung alter Vorbilder zu der erbaulichen Vision des Pythagoras ausgearbeitet hat. So verfährt Herakleides auch sonst, was wegen Ettigs (Acheruntica 290) und Dieterichs (Nekyia 129³) Zweifel beiläufig bemerkt sein mag. Der letzte Ausläufer des Seelenwanderungsmotives ist das zunächst durch Kallimachos (Aitia Prooem.) angeregte Proömium der Annalen des Ennius.

² Die Ahnengeister spielen also, wie in der antiken Religion die Dämonen und Genien, in der christlichen die Heiligen, die Stelle von Vermittlern zwischen den Göttern und Menschen.