



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

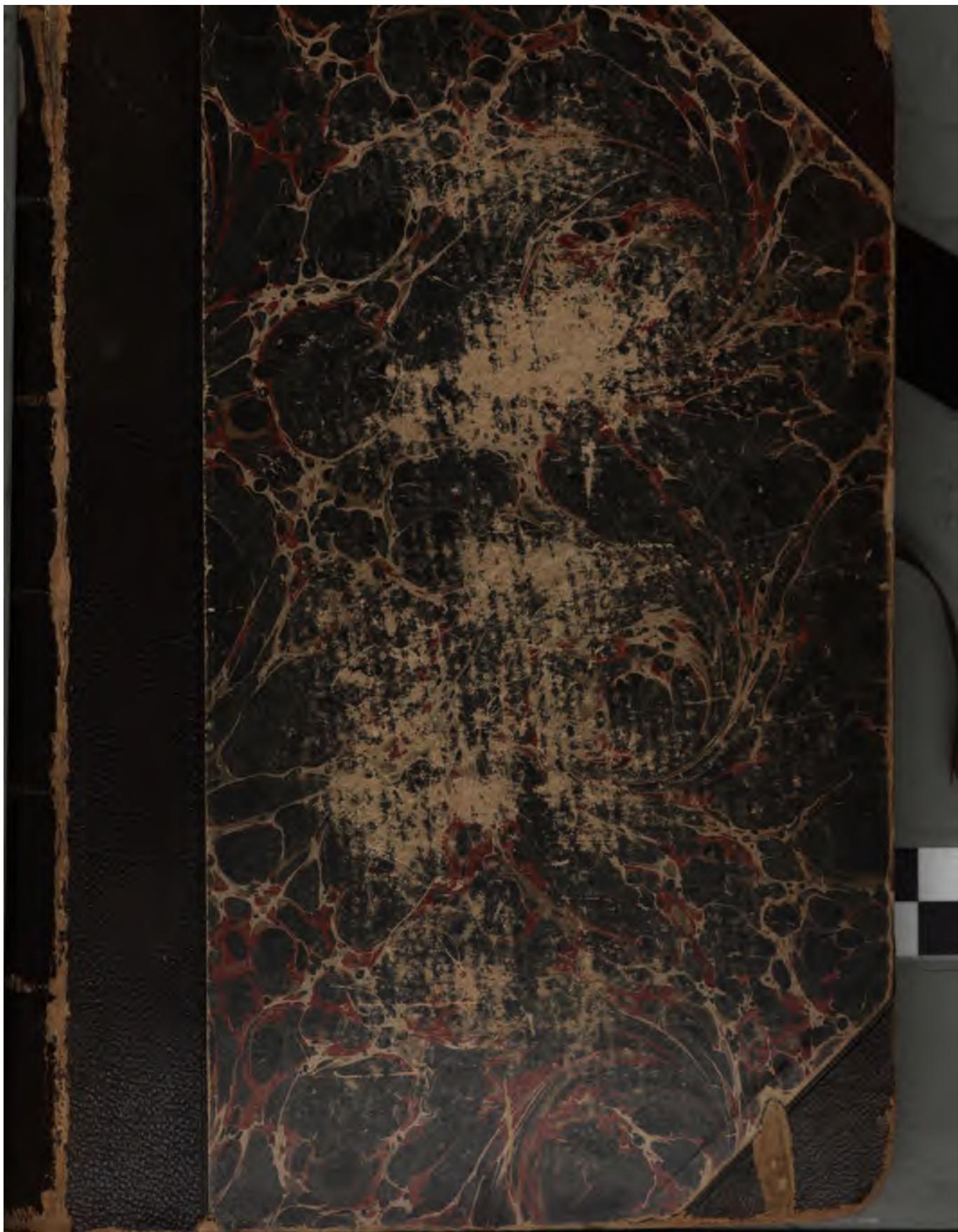
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



23.345.5



Harvard College Library

FROM THE

CONSTANTIUS FUND

Established by Professor E. A. SOPHOCLES of Harvard University for "the purchase of Greek and Latin books (the ancient classics), or of Arabic books, or of books illustrating or explaining such Greek, Latin, or Arabic books."

1

2

3

4

5

6

7

8

LUCIAN UND MENIPP

VON

RUDOLF HELM



1906

LEIPZIG UND BERLIN

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

Ge 23.345.5



Constantius fund

MEINER LIEBEN FRAU

WEIHNACHTEN 1905



Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	1— 16
Kapitel I. Die Nekyomantie	17— 62
„ II. Die Niederfahrt	63— 79
„ III. Der Ikaromenipp	80—114
„ IV. Die Widerlegung des Zeus	115—132
„ V. Der tragische Zeus	133—151
„ VI. Die Götterversammlung	152—165
„ VII. Charon	166—174
„ VIII. Totengespräche	175—214
„ IX. Saturnalienschriften	215—226
„ X. Die Versteigerung der Lebensarten	227—253
„ XI. Das Gastmahl	254—274
„ XII. Der Doppelverklagte	275—291
„ XIII. Der Fischer	292—306
„ XIV. Die Ausreißer	307—321
„ XV. Der Hahn	322—336
Schluß	337—347
Anhang I. 'Über die Trauer'. 'Von den Opfern'	348—353
„ II. 'Über die Bilder'. 'Von den Arten der Liebe'	354—356
„ III. 'Über den Parasiten'	357—364
„ IV. 'Über den Tanz'	365—370
„ V. Die Philosophen in der Komödie	371—386
Register	387—392

Einleitung.

Auch die Wertschätzung der Literaturgrößen ist der Mode unterworfen. Lucian ist nicht der Größten einer, und doch hat auch er es im Wandel der Jahrhunderte mehr als einmal erfahren.¹⁾ Zu seinen Lebzeiten bald bewundert und beklatscht, bald mit regem Haß verfolgt, den er sich nicht gescheut hatte zu säen, hat ihn christlicher Fanatismus in der Legende ein Opfer rasender Hunde werden lassen.²⁾ Wegen seines 'Peregrinus' und des Kapitels über die Christen ist ihm die Ehre widerfahren, von der katholischen Kirche auf den Index gesetzt zu werden. Die Zeitgenossen haben von ihm geschwiegen; ihnen war er vermutlich doch nur einer von den kleinen unter den Sophisten, noch dazu einer, der sich selbst als abtrünnig ausgab, und gegenüber den begeisterten Prunkreden der andern erschienen nach dem Maßstab der Zeit seine Werke wie Eintagsfliegen, die wohl eine Weile allen ein Lächeln abzwingen konnten, aber schon ein Jahr darauf der Vergessenheit anheimfallen mußten. Die späteren Jahrhunderte haben es mit Lucian nicht besser gemacht; selbst wenn sie ihn benutzten, genannt haben sie ihn nicht.³⁾ Philostratos hat den

1) Eine Zusammenstellung von Urteilen über Lucian hat Jacob, *Charakteristik Lucians von Samosata*, Hambg. 1832, S. 1 ff., gegeben, sowie Reitz, *de aetate vita scriptisque Luciani* (in der Ausgabe von Lehmann I p. IX ff.).

2) Suid. s. v. *Λουκιανός*: *αὐτὸν βλασφημεῖ τὸν Χριστὸν ὁ παμμίαρος. διὸ καὶ τῆς λόττης ποινῆς ἀρκούσας ἐν τῷ παρόντι δέδωκεν*, und vorher: *τελευτήσαι δὲ αὐτὸν λόγος ὑπὸ κυνῶν, ἐπεὶ κατὰ τῆς ἀληθείας ἐλόττησεν*. Auch der Scholiast zu *De mort. Peregr.* 11—13 eifert in Schmähungen und Verwünschungen aller Art.

3) Über etwaige Benutzung durch Julian werden wir in Kap. II reden; genannt hat er ihn nicht. Ob der große Gregor die Erzählung von dem fälschlich in den Hades Gerufenen und dann Zurückgesandten aus Lucians *Philopseudes* hat, ist doch wohl fraglich. *Philops.* 25 erzählt Kleodem, wie er fieberkrank in die Unterwelt gelangt sei, Pluto aber seinen Führer zornig angefahren habe: Sein Faden ist noch nicht zu Ende gesponnen; *σὺ δὲ δὴ τὸν χαλκέα Δημόλον ἄγε — ἐν χειτόνων ἡμῖν ᾠκει* setzt der Erzähler hinzu. Bei Gregor, *Dialog IV* 36, ist es der *χαλκεὺς Στέφανος*, der sterben muß, *ὁ πλησίον αὐτοῦ κατοικῶν*. Die

Abgefallenen in der Lebensbeschreibung der Sophisten nicht einmal einer Erwähnung gewürdigt und ihn so die mannigfaltigen Kränkungen entgelten lassen, die er den Rhetoren angetan.¹⁾ Eunapios führt ihn nur um des 'Demonax' willen an.²⁾ Unter den Kirchenvätern hat Lactanz (I 9, 8) wegen seines Spottes gegen Götter und Menschen tadelnd von ihm gesprochen. Der Patriarch Photius hat ihn im 9. Jahrhundert, allerdings nur vom sprachlichen Gesichtspunkt aus, mit Vergnügen gelesen.³⁾ Nachahmer hat er in großer Zahl gefunden, und es scheint, daß er, in Byzanz jedenfalls, eigentlich niemals gestorben ist.⁴⁾

Dann hat ihn die Renaissance übernommen⁵⁾, angezogen durch die schöne, gefällige Form, der sie selber huldigte, und nun hat er in ungeschwächter Jugendkraft zunächst einen Siegeszug durch die Literatur ausgeführt. Reuchlin⁶⁾, Erasmus⁷⁾, Ulrich von Hutten⁸⁾ übersetzen oder benutzen ihn; der biedere Hans Sachs verwertet in seiner pedantisch moralisierenden Weise die 'Totengespräche'.⁹⁾ Unter den

Wundergeschichte kehrt auch bei Plutarch (Euseb. Praep. evang. XI 36 p. 563) wieder; da sie volkstümlich ist (Rohde, Psyche II² S. 364; Radermacher, Festschr. f. Theod. Gomperz Wien 1902 S. 204), so ist die Entlehnung nicht so sicher zu konstatieren. Vgl. Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen, Leipzig 1906, S. 5 f.

1) Vgl. Solanus zu ap. pro merc. cond. 15.

2) Vitae soph. prooem. 9: *Λουκιανὸς ὁ ἐκ Σαμοσάτων ἀνὴρ σπουδαῖος ἐς τὸ γέλαισθῆναι.*

3) Bibl. cod. 128: *συνθήκη τε αὐτῶ οὕτως ἤρμυσται, ὥστε δοκεῖν τὸν ἀναγινώσκοντα μὴ λόγους λέγειν, ἀλλὰ μέλος τι τεργνὸν χωρὶς ἐμφανοῦς ὀδῆς τοῖς ὡς ἑναποσάξεν τῶν ἀκροατῶν.*

4) Rentsch, Lucianstudien, Plauen Progr. 1895 S. 15 ff.: Das Totengespräch in der Litteratur; vgl. die von Hase besprochenen Nachahmungen Notices et extraits de la bibliothèque impériale t. VIII 192 ff.; Krumbacher, Geschichte der byzant. Litteratur² S. 756.

5) R. Förster, Lucian in der Renaissance, Kiel 1886; O. Waser, Charon, Charun, Charos, Berlin 1898, S. 52.

6) L. Geiger, Reuchlin, Leipzig 1871, S. 94. 99.

7) Erasmus 'Colloquia familiaria', darin ein 'convivium profanum', 'conv. religiosum', 'conv. poeticum', 'conv. fabulosum', 'dispar convivium', 'νηφάλιον συμπόσιον', 'Charon'.

8) Hutten, 'Phalarismus', 'Arminius', im Anschluß an die Hetären-dialoge das ins Christliche gewandte Gespräch adolescentis et scorti; aber die Anlehnung geht über die Benutzung der Form und der Titel hinaus und zeigt sich auch in sonstigen Reminiszenzen. In der Vorrede zum *μορίας ἐγκώμιον* sagt er selbst: *nosque clamitabant veterem comoediam aut Lucianum quempiam referre*, was sich dem Leser in der Tat bestätigt. Die Nachahmung Hutten's würde eine eigene Untersuchung verlohnen.

9) 'Charon mit den abgeschiedenen Geistern' nach dial. mort. X; aber auch

Spaniern verrät Cervantes die Kenntnis seiner Schriften¹⁾; von den Franzosen hat Rabelais, der ihn auch namentlich nennt, sich mit seinem Geiste vollgesogen und seine witzigen Einfälle ins Gigantische und Grotteske gesteigert.²⁾ Wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen; selbst der strenggläubige und zum Asketentum neigende Thomas More, der spätere Kanzler Heinrichs VIII. und Gegner der Reformation, fand in Lucians 'Nekyomantie' und 'Lügenfreund' sowie in dem 'Kyniker' etwas, was seiner Abneigung gegen heuchlerischen Schein und seiner Auffassung von der Nichtigkeit aller irdischen Güter entgegenkam, und übersetzte diese Dialoge, wie er den *τηρανοζήτονος* im Wettstreit mit Erasmus zu Stilübungen benutzte.³⁾ Dann kam eine Zeit, da Lucian zurücktrat und höchstens in der stillen Stube einzelner Gelehrter sein Dasein fristete. Das 18. Jahrhundert zog ihn wieder aus dieser Vergessenheit hervor. Voltaire hat ihn gekannt und nachgeahmt.⁴⁾ Unsere großen Dichter haben ihm ihren Tribut gezollt. Wieland, der für Lucians leichte Art sehr viel Verständnis hatte, hat ihn, in bezug auf den Ton, den er getroffen, geradezu musterhaft, übersetzt. Goethe hat sich an ihn gehalten in der gegen Wieland gerichteten satirischen Farce 'Götter, Helden und Wieland'; und mit Schiller zusammen hat er das Motiv der 'Totengespräche' in den Xenien wiederbenutzt, wo Lucian auf des Dichters Erinnerung an seine Verspottung der Philosophen in richtiger Selbsterkenntnis von sich sagen muß: 'Rede leiser, mein Freund! Zwar hab' ich die Narren gezüchtigt, aber mit vielem Geschwätz oft auch die Guten geplagt.'

Es ist nur eine ganz kurze Übersicht in großen Zügen, ohne irgend welchen Anspruch auf Vollständigkeit, aber sie legt doch genügend Zeugnis ab von der nachhaltigen Wirkung, die der Spötter von Samosata auf manche Perioden der Literatur späterer Zeiten ausgeübt hat. Doch nicht nur dies Nachleben, das er in der Schrift-

der 'Toxaris' ist benutzt in 'Clinias und Agathokles' (H. Sachs her. v. Tittmann, III Einleitg. S. XXXIV ff.), das 19. Göttergespräch in 'Drey Artzney für die lieb' (Stiefel, Hans-Sachsforschungen, Nürnberg. 1894, S. 174).

1) Darüber bei Gelegenheit des Schauspielervergleichs Kap. I.

2) Ein paar Nachahmungen sind zusammengestellt Kap. I. Vgl. Croiset, *Histoire de la littérature grecque* V, Paris 1899, S. 615.

3) G. Th. Rudhart, *Thomas Morus*, Augsburg. 1852, S. 29 ff.

4) Voltaire, Paris 1877—85 Bd. XXXVII 284, schreibt in einem Brief an Friedrich d. Gr. 5. Juni 1751: j'ai tâché de l'écrire à la manière de Lucien. Die dann folgende Charakteristik ist nicht übermäßig treffend, aber durch den Gegensatz zu Fontenelle eingegeben, den Voltaire dort bespricht.

stellerei aller Völker geführt hat, sichert ihm ein Interesse. Er steht vor uns als das Spiegelbild der einen der beiden Zeitströmungen, die das zweite Jahrhundert n. Chr. bewegen. Der Glaube an die Götter und ihre Hilfe, an all die Vorstellungen vom Leben der Seele nach dem Tode ist, nicht zum wenigsten dank der Bestrebungen der Philosophen, bei den einen gänzlich erschüttert.¹⁾ 'Daß es Manen gibt und ein Reich unter der Erde und ein Wasser und dunkle Frösche im stygischen Sumpf, und daß so viel Tausende in einem Kahn überfahren, das glauben auch Knaben nicht' sagt Juvenal (II 149 ff.). Religiöser Indifferentismus und Freigeisterei nehmen selbst unter äußerlicher Beibehaltung der vom Staate gebotenen Formen überall zu; wenn wir heute verhältnismäßig selten konstatieren können, wie weit Atheismus und Materialismus in den religiösen Anschauungen jener Zeit ihre zersetzende Kraft bewährt haben, so ist das selbstverständlich, weil es zu allen Zeiten ebenso ist; nicht jeder hält sich für berufen, seine Meinung im Kampf gegen die Ansicht, die noch öffentliche Geltung hat, zum Ausdruck zu bringen, und Gleichgültigkeit verlangt überhaupt nicht ausgesprochen zu werden, sondern begnügt sich schon mit einem erhabenen Lächeln. Im geheimen kann die Zahl derer nicht so ganz klein gewesen sein, die über den alten Glauben gering dachten; sonst hätte Lucian, wenn er über die Ansicht der Philosophen von der Vorsehung spottet, nicht den Beifall finden können, von dem er selbst spricht²⁾; waren doch seine Satiren mehr als nur lustige Szenen, wie etwa bei Aristophanes, bei dem ja auch die Götter hier und da scharf mitgenommen werden. Durch die Einmischung der Philosophie haben sie einen bedeutenden Zug ins Ernste erhalten; wo die göttliche Vorsehung so wie hier heruntergerissen wird, kann nicht leicht mehr ein gläubiges Gemüt die verbindende Brücke vom fröhlichen Lachen zur andachtvollen Verehrung schlagen. Auf der andern Seite steht eine starke Reaktion gegen diesen Unglauben und die Gleichgültigkeit.³⁾ Eine tiefe Sehnsucht nach religiöser Befriedigung erfüllt die Menschen; man hat das Jahrhundert selbst als das des Pietismus bezeichnet. Das innere Verlangen des Herzens führt zur Annahme aller erdenklichen Kulte des Orients, aller irgend vor-

1) Friedländer, Sittengeschichte Roms III^o S. 509 ff.

2) Piscat. 25: τὰ σπουδαιότατα . . . ἐπὶ χλευασμῶν διεξιόν, ὥστε αὐτὸν μὲν κροτεῖσθαι καὶ ἐπαινέσθαι πρὸς τῶν θεατῶν, ἡμᾶς δὲ ὀβριζέσθαι.

3) Croiset, Essai sur la vie et les oeuvres de Lucien, Paris 1882, S. 177 ff.; Martha, Les moralistes sous l'empire Romain³, Paris 1872, S. 369. 381; Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums, Leipzig 1902, S. 16 ff.

handenen Mysterien; man will keine Möglichkeit vorübergehen lassen, der ewigen Seligkeit teilhaftig zu werden, und ein Weg genügt nicht mehr; ein Synkretismus aller Religionen macht sich bemerkbar. Unter den Schriftstellern jener Zeit haben wir zwei interessante Beispiele für diese Richtung. Apuleius bekennt, daß er sich in die meisten Geheimkulte in Griechenland hat einweihen lassen¹⁾; er führt auf allen seinen Reisen ein Götterbild mit sich, das er vor den profanen Augen der Laien verhüllt, vor dem er seine Andacht verrichtet.²⁾ Ein geistig hochstehender Mann wie Aristides wirft sich ganz der Priesterschaft in die Arme und erhofft von dem durch Inkubation und Träume geoffenbarten Rate des Asklepios Heilung von seiner langwierigen Krankheit; er preist diesen seinen Heiland, der oft schon Menschen in Meeresnot die Hand gereicht, der einem Faustkämpfer Kunstgriffe gezeigt hat, um einen berühmten Gegner zu überwinden, der dem Redner selber Stoff und Gedanken, ja die Form seiner Vorträge eingegeben hat³⁾; er zeigt uns, wie die Menge wundergläubig von ihm Errettung aus körperlichen Leiden erwartet und durch Weihgeschenke im Tempel die Heilung einzelner Gliedmaßen und des Gottes übernatürliche Kraft bekannte; und das waren, wie er hervorhebt, nicht nur Frauen, die durch ihre Anlage zum Glauben neigen.⁴⁾ Zugleich schoß das Unkraut des Aberglaubens mächtig in die Höhe; daß Zauberei und Magie wie in den Zeiten des finstersten Mittelalters geübt und geglaubt wurden, lehren deutlich die Voraussetzungen, die der Prozeß des Apuleius hat. Wie leicht die Masse jedem neuen Kult, jedem neuen Wundertäter entgegenkam, zeigt das Beispiel des Betrügers Alexander von Abonuteichos, den Lucian in einer eigenen Schrift gebrandmarkt hat.⁵⁾ Wir müssen uns vergegenwärtigen, daß dieses Jahrhundert mit seiner Neigung zu allem Übersinnlichen, seiner ungestümen Sehnsucht nach innerer Befriedigung den Boden darbot, auf dem das aus dem Osten vordringende Christentum die günstigste

1) Apol. 55 (62, 20 H): *sacrorum pleraque initia in Graecia participavi.*

2) Apol. 53 ff.

3) *λαλιά εἰς Ἀσκληπιόν* 10. 11 (XLII Keil Bd. II 337).

4) Ebendort 7: *καὶ μέλη τοῦ σώματος αἰτιῶνται τινες, καὶ ἄνδρες λέγω καὶ γυναῖκες, προνοία τοῦ θεοῦ γενέσθαι σφίσι τῶν παρὰ τῆς φύσεως διαφθαρέτων καὶ καταλέγουσιν ἄλλος ἄλλο τι, οἱ μὲν ἀπὸ στόματος οὕτως φράζοντες, οἱ δὲ ἐν τοῖς ἀναθήμασιν ἐξηγούμενοι. ἡμῖν τοίνυν οὐχὶ μέρος τοῦ σώματος, ἀλλ' ἅπαν τὸ σῶμα συνθεῖς τε καὶ συμπήξας αὐτὸς ἔδωκε δωρεάν, ὥσπερ Προμηθεὺς τάρχατα λέγεται συμπλάσαι τὸν ἄνθρωπον.*

5) Zeller, Vorträge u. Abhandlg., Leipz. 1877, II 154 ff.

Nahrung fand und schnell über die andern Religionen, auch über den Sonnenkult des Mithras, den Sieg errang.¹⁾

Wer sich diese Strömungen des zweiten Jahrhunderts klar vor Augen führt, für den wird die Gestalt Lucians eines eigenen Reizes nicht entbehren, selbst wenn man von einer Überschätzung seiner persönlichen Eigenschaften weit entfernt ist. Einen Kämpfer für Wahrheit und Vernunft gegen Aberglauben und Dunkelmännertum darf man in ihm nimmermehr sehen.²⁾ Wohl lag der Spott in seiner Natur, aber eine Art leichtfertigen Spottes; daß er sich gegen die Theokrasie, gegen Afterphilosophen und Scheinweisheit wandte, war in gewisser Weise ein Spiel des Zufalls, der ihn gerade dafür ein passendes Vorbild und damit eine nachhaltige Anregung finden ließ und der ihm zugleich im Geschmack des Publikums die gehörige Resonanz für seine Späße bot. Daß es ihm mit der Sache ganz ernst war, daß er wirklich seine Persönlichkeit mit Ausdauer in die Wagschale werfen wollte und mit Mannesmut seine Ansicht verfechten, kann man mit Fug bezweifeln. Ihm kam es vor allem darauf an, zum Lachen zu reizen. Man hat ihn mit Euripides, dem Aufklärer, vergleichen wollen, mit dem doch die einzige Übereinstimmung darin besteht, daß sich die gleiche Legende an beider Tod geheftet hat. Man hat ihn mit Ulrich von Hutten zusammengestellt.³⁾ Beide hatten einen heiligen Ernst, der dem leichtfertigen Syrer abgeht; er besitzt nichts von der sich im inneren Widerspruch verzehrenden Seele des Tragikers, nichts von der begeisterten Treue und Überzeugtheit des ritterlichen Pfaffen-

1) Harnack a. a. O. S. 18 ff.

2) Die richtige Erkenntnis hat wohl zuerst Bayle gehabt *Dictionnaire hist. et crit.* III^s Amsterdam 1740 unter 'Périers', der deshalb von Jacob (a. a. O. S. 6) wie von Wieland I 36, die ihren Schützling verteidigen wollten, energisch bekämpft ist; er sagt von Lucian bei Gelegenheit von Périers' in Lucians Geist geschriebenem 'cymbalum mundi': 'Lucien qui s'est tant moqué des faux dieux du paganisme et qui a répandu tous les agréments imaginables sur la description qu'il a faite des folies et des impostures de la religion des Grecs, ne laisse pas d'être digne de détestation puisqu'au lieu de faire cela par un bon motif, il n'a cherché qu'à contenter son humeur moqueuse et qu'à ouvrir la carrière a son style satirique et qu'il n'a point témoigné moins d'indifférence ou moins d'aversion pour la vérité que pour le mensonge' (vgl. Martha a. a. O. S. 360). Eine Charakteristik, die Licht und Schatten gut verteilt, gibt jetzt von Wilamowitz in *Kultur der Gegenwart* I 8 S. 172 f.; bei aller Anerkennung des Formtalentes und des Reizes, den der Schalk ausübt, wird darin die Journalistennatur Lucians treffend hervorgehoben.

3) O. Schmidt, *Lucians Satiren gegen den Glauben seiner Zeit*, Solothurn 1900, S. 45.

feindes'. Selbst gegen die Parallele mit dem Spötter Voltaire hat man mit Recht Einspruch erhoben.¹⁾ Ein passenderer Vergleich drängt sich auf, obschon auch er hinkt wie alle Vergleiche, der mit Heinrich Heine, der Spottdrossel im deutschen Dichterwalde, der ihm nur an Charakterlosigkeit, an Genialität und Originalität, aber auch an Malice weit überlegen ist. An Lucian ist ja immer etwas von der Eierschale der Sophistik hängen geblieben; und wie die Sophistik nach Brot ging gleich der Dichtkunst in manchen Epochen der Literaturgeschichte, so hat auch er den Mantel nach dem Winde zu hängen gewußt. In proteusartiger Verwandlung schuf er bald das, worüber die Menschen lachten — daß es nicht die ernsteren waren, gesteht er selbst zu —²⁾, bald wandte er sich an die schöne Mätresse eines Wüstlings, wie Lucius Verus es war, bald tändelte er mit der Philosophie, bald spielte er sich als Vorkämpfer für Geistesfreiheit und Vernunft auch gegen diese auf. Daß der vornehme Arrian und der reiche, mit dem römischen Hof in enger Berührung stehende Herodes Atticus³⁾ bei ihm so gut weggekommen sind, ist wohl kein Zufall und beruht nicht auf Überzeugung. /Daß er wirklich ohne Nebengedanken für ein Ideal eingetreten wäre, wird man kaum behaupten können; wie ein echter Sophist haschte er nach dem Erfolg und dem Ruhme, ganz gleich wie er sein Ziel erreichen konnte. Er war kein Charakter, und das setzt sein Verdienst ohne Zweifel wesentlich herab und trägt auch heute noch dazu bei, das Urteil über ihn niedrig zu stimmen. Aber trotz aller Mängel seiner Person, trotz einer gewissen Unlauterkeit seiner Gesinnung, daß er sich nicht der Reaktion und dem Pietismus angeschlossen hat, macht ihn zu einer für die Geschichte der Kultur und der geistigen Strömungen des zweiten Jahrhunderts hervorragenden Gestalt.

Aber das ist es nicht allein; nicht nur dieser Schein historischer Bedeutung reizt auch heute noch, sich mit ihm zu befassen; seine Werke selber haben etwas, was die Jahrhunderte überdauert. Das zeigen nicht sowohl die Übersetzungen und Nachahmungen wie die begeisterten Aussprüche seiner Verehrer. Die Herausgeber haben sich überboten Lobreden auf ihn zu halten und seine Liebe zur Wahrheit, seinen Haß gegen Betrug und Unnatur ins rechte Licht zu setzen,

1) Siehe Jacob a. a. O. S. 49. 114. 173. 192; Martha a. a. O. S. 353; Bernays, Lucian u. die Kyniker, Berlin 1879, S. 42, 104.

2) Bacchus 5: *οἱ μὲν οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ἀφικνοῦνται, ὡς οὐδὲν δέον παρέχειν τὰ ἄτα κόμοις γυναικείοις καὶ σικετήμασι σατυρικοῖς*

3) Alexand. 2. Peregrin. 19/20.

allerdings stets ohne daran zu denken, wieviel davon etwa auf Rechnung seiner Vorbilder zu schreiben ist. Wieland hat sich zu dem überschwenglichen Ausspruch verstiegen (Übersetzg. I S. XXI): 'Wie ein Leser von offnem und gesundem Kopf die Bekanntschaft Lucians aus seinen Werken machen könnte, ohne ihn lieb zu gewinnen, das wäre mir in der Tat unbegreiflich.' Die Darstellung von Jacob in seiner 'Charakteristik Lucians von Samosata' läuft auf eine unbeschränkte, allerdings recht kritiklose Verherrlichung desselben hinaus; aber selbst sein Rezensent C. F. Hermann¹⁾ steht an Begeisterung nicht sehr hinter ihm zurück, wenn er seine Schriftstellerei dem freien Flug des Adlers vergleicht und von der 'idealen Richtung' spricht, 'die sein herrlicher Geist von früher Jugend an nahm'. Joh. Scherr nennt ihn den geistvollsten Essayisten des Altertums, dem seine Schreibweise auch in ferner Zukunft noch dankbare Leser sichern wird.²⁾ Theodor Gomperz weiß in seiner Lebensbeschreibung von seinem Großvater zu berichten, daß Lucian zu seinen Lieblingsschriftstellern gehört hat³⁾; und er selber pflegt diese gewissermaßen traditionelle Verehrung, indem er ihn gegen Bernays' scharfes, aber nicht unrichtiges Urteil zu verteidigen sucht⁴⁾ und ihm wie einem andern Polybius eine wahrhaftige Begeisterung für das römische Weltreich, eine Anerkennung der römischen Bureaucratie zuschreibt, die er nie besessen und höchstens aus praktischen Gründen im Alter vorgespiegelt hat.⁵⁾ Der Eindruck, den man von Lucian hat, wird ja zu verschiedenen Zeiten verschieden sein; aber im ganzen wird es wohl keinen geben, der nicht einmal, selbst wenn er sich später von ihm abgewendet, aufrichtiges Gefallen an den Satiren gefunden hat⁶⁾, zumal wenn er nur einzelne liest. Vor wenigen Jahren hat man in einem Berliner Theater den Versuch gemacht, drei derselben auf der Bühne aufzuführen, und so groß auch der Unterschied zwischen Drama und mimischem Dialog ist, sie fanden beim Publikum Anklang. Und in einer modernen Sammlung, die sich 'Bücher der Weisheit und Schönheit' betitelt, kann man neben der Bibel und Kants 'Kritik der

1) Gesammelte Abhandlungen S. 208. 210.

2) Illustrierte Geschichte der Weltliteratur¹⁰, Stuttg. 1899, I S. 485; Neues Historienbuch, Leipzig 1884, S. 76 f.

3) Th. Gomperz, Essays und Erinnerungen, Stuttg. 1905, S. 5.

4) Ebendort S. 113 f.

5) Über das Amt, das Lucian beim Präfekten von Ägypten übernommen hat, handelt jetzt O. Hirschfeld, Kaiserl. Verwaltungsbeamte², Berlin 1905, S. 331 Anm. 2.

6) Vgl. Norden, Antike Kunstprosa, Leipzig 1898, S. 394.

reinen Vernunft' Lucian finden.¹⁾ Erst die gleichmäßige Wiederholung desselben Motivs in mehreren Schriften läßt das Interesse erkalten, und dem übersättigten Gaumen beginnt der Witz schal zu erscheinen. Dazu kommt, daß dann das beständig Zersetzende eine Wirkung ausübt wie der wiederholte Genuß eines stark gewürzten Gerichtes. Auf die Dauer befriedigt der Geist, der stets verneint, nicht; man empfindet das, was Bernays treffend als 'nihilistische Öde' bezeichnet hat²⁾ und was schon der Patriarch Photius bemängelt hat.³⁾ Aber für kurze Zeit reißt Lucian auf jeden Fall den Leser mit sich. Es ist kein schweres Geschütz, das er auffährt; leichtfertigem Gesindel könnte, wie die beiden Dichterstürzen ihre Xenien, so auch er seine Schriften zum großen Teile vergleichen. Aber sie haben doch Witz und haben eine gefällige Anmut der Darstellung, der man auch heute noch mit Vergnügen sich hingibt. Mit bewundernswerter Plastik zaubern sie dem Leser die lustigen Bilder vor. Nicht tiefer Gedankenreichtum belastet sie und erschwert die Lektüre, sondern in behaglicher Breite sind sie ausgesponnen, so recht zu einer Erholungslektüre nach dem Getriebe der Arbeit geeignet. Man hat dabei die Empfindung wie bei einem gut geschriebenen Feuilletonartikel, der zu augenblicklicher Belustigung beiträgt; zu mehr macht sie immer erst die eigene Stimmung des Lesers und die äußeren Zeitverhältnisse, die ihn umgeben und die scheinbar in jenen sich widerspiegeln.

Wenn wir von Lucian reden, so ist das Bild seiner Persönlichkeit meist nur aus der einen Klasse seiner Schriften genommen; und das ist natürlich. Aber Lucian war zunächst Sophist. Uns mutet es seltsam an, das Geistesleben jener Zeit, das Gefallen fand an den Erzeugnissen der Rhetoren, die an den Gedanken der früheren Jahrhunderte zehrten und bei denen die Form so sehr den Inhalt überwog.⁴⁾ Aber damals durchzogen die Wanderredner die ganze zivilisierte Welt, wie Lucian selber durch Ionien, Hellas, Italien bis nach

1) Bücher der Weisheit und Schönheit, hrsg. von J. E. Freiherr v. Grotthuß, Verlag von Greiner u. Pfeiffer, Stuttg.

2) a. a. O. S. 44. Gomperz erhebt gegen dies Urteil, wie mir scheint, mit Unrecht Widerspruch.

3) Cod. 128 (p. 96 a, 36 Bekker): *τὰς γὰρ ἄλλων κωμῶδων καὶ διαπαίζων δόξας αὐτὸς ἦν θειάζει οὐ τίθησι, πλὴν εἴ τις αὐτοῦ δόξαν ἐρεῖ τὸ μηδὲν δοξάζειν.*

4) Mommsen, Röm. Geschichte V 335 ff.; Friedländer, Sittengesch. Roms III^o 461 ff.; v. Arnim, Dio von Prusa, Berlin 1898, S. 153; Rohde, Griech. Roman², Leipzig 1900, S. 310 ff.; Burckhardt, Griech. Kulturgeschichte, Berlin-Stuttg. 1900, III² S. 363 ff.

Gallien gekommen ist¹⁾; keine festliche Gelegenheit ging vorüber; ohne daß eine solche Berühmtheit ihre Stimme erschallen ließ, die Städte luden sie ein, und man riß sich um sie, wie heute etwa um eine Primadonna. Die Themen waren aus den verschiedensten Gebieten, der Geschichte, der Moral, der Philosophie, der Wissenschaft überhaupt genommen; gern ließen sich die Hellenen durch die prunkvollen Worte in die Zeiten ihrer einstigen Herrlichkeit versetzen, da sie noch politische Bedeutung hatten; Marathon und Kynägirus, Xerxes und Leonidas, die Schlachten von Salamis, Artemision und Platää, das ist es, wovon man sprechen muß, wenn man Beifall ernten will, sagt höhnisch Lucian.²⁾ Oft zeigte der Redner seine Fähigkeit, *ex tempore* zu reden, indem er sich aus dem Publikum den Stoff geben ließ³⁾; in Gegenden der Sprachmischung richtete er sich nach seinen Zuhörern und wechselte wohl gar innerhalb eines Vortrags, halb lateinisch, halb griechisch redend, um seine Fertigkeit in beiden Sprachen zu beweisen.⁴⁾ Selbst die so zum Praktischen neigenden Römer verschlossen sich, nachdem der Rede die politische Bedeutung genommen war, dieser zwecklosen Kunstübung der Schönrederei nicht. Während Männer wie Tacitus den Verfall der Redekunst richtig beurteilten⁵⁾, kann sein Freund Plinius sich nicht genug tun, um den Rhetor Isäus zu rühmen und dessen Schulberedsamkeit über die gerichtliche zu stellen, wie er auch täglich geht, um die Deklamationen mit anzuhören⁶⁾, allerdings poetische, die indessen von denen der Sophisten nur durch die Form verschieden waren; auch die Gedichte jener Zeiten sind ja nur versifizierte Rhetorik, und die Grenzen zwischen Poesie und Prosa sind verwischt. Es ist eine eigentümliche Erscheinung, wenn man sieht, daß in der ersten Kaiserzeit selbst Senatoren sich in die Rhetorenschule begeben, um bei phantastischen Aufgaben dem leeren Schemen nutzloser *Sententiae* und spitzfindiger *Colores* nachzujagen.⁷⁾ Rhetoren und Sophisten sind die Träger der

1) Bis acc. 27.

2) Rhetor. praecept. 18.

3) Lucian pseudolog. 5; Plin. ep. II 3, 2: *poscit controversias plures, electionem auditoribus permittit.*

4) Apul. de deo Socr. prolog. p. 4, 8 Goldb.

5) Tac. dial. 36 ff.

6) Ep. II 3. I 13, 1: *toto mense Aprili nullus fere dies, quo non recitaret aliquis, 5: equidem prope nemini defui.*

7) Seneca rhet. contr. I 3, 11. Wenn Dolabella und andere Cäsarianer sich bei Cicero übten, so hatte das doch noch einen praktischen Zweck in jener Zeit (Quint. XII 11, 6).

Bildung; sie bieten dem nach geistiger Nahrung dürstenden Publikum in ihren epideiktischen Vorträgen, was es braucht, und ernten dafür begeisterten Dank. Die Schilderung, die Apuleius in einem seiner Vorträge¹⁾ von einer Vorlesung des Komikers Philemon gibt, ist zweifellos entlehnt aus seiner eigenen Zeit; eine ungeheuere Menschenmenge strömt zusammen, jeder sucht dem Redner so nahe als möglich seinen Platz zu finden; wer später kommt, winkt seinen Freunden zu, sie möchten ihm einen Sitz verschaffen; wer zuletzt kommt, ist unwillig, daß er stehen muß. Das Theater ist so gefüllt, daß man über Raum-mangel klagt. Ähnlich ist die Darstellung, die Aristides²⁾ gibt. Das Buleuterion war gedrängt voll, so daß man nichts als Menschenköpfe sah; nicht eine Hand hätte man durch die zusammengepferchte Menge strecken können. So riß man sich damals um einen Platz, um mit anzuhören, ob Pythagoras mit Recht als Barbar von den eleusinischen Mysterien ausgeschlossen werden mußte, da er ja die Seele des Troers Euphorbos besaß³⁾, oder um Agamemnons Erwägungen zu vernehmen, ob er die Iphigenie opfern solle⁴⁾, oder die fingierte Verteidigung des entdeckten Ehebrechers zu bewundern⁵⁾; wenn das Thema der großen Zeit griechischer Blüte entnommen war, so konnte sich wenigstens noch das Nationalgefühl daran berauschen, obschon auch das eine ziemlich zwecklose Romantik war. Uns läßt diese Art der Rhetorik kalt, wenn sie nicht wenigstens die Zeitgeschichte behandelt und so die Reden als historische Zeugnisse von Wert sind. Es ist selten, daß wir uns wirklich ergriffen und erwärmt fühlen, wie etwa, wenn Libanius seinem frühzeitig dahingeschwundenen Ideal, dem Kaiser Julian, nachweint; da kommt es ihm von Herzen, und darum weiß er Töne zu finden, die auch noch heute dem Leser zu Herzen gehen.

Auch Lucian hat sich dieser epideiktischen Rhetorik in die Arme geworfen, nachdem ihn sein eigenes Ungeschick, als er bei seinem Oheim in der Lehre war, davor bewahrt hatte, das Bildhauergewerbe betreiben zu müssen. Daß er auch vor Gericht Reden gehalten hat, darf man aus seinen eigenen Worten schließen⁶⁾; aber das war ihm

1) Florida 16 (170, 5 ff. vdVliet).

2) *ιερός λόγος* ε 32 (LI. Keil Bd. II 459).

3) Lucian pseudolog. 5.

4) Sen. rhet. suas. III.

5) Philostrat. vit. sophist. I 25, 10 aus den Themen des Polemon.

6) Piscat. 9, 25 bis acc. 32: *καλῶς εἶχε μοι . . . τοὺς ἄνδρας τοὺς δικαστὰς ἀπορμεῖν ἔαν;* vgl. Croiset a. a. O. S. 23; Suidas s. v. *Λουκιανός: δικηγόρος ἐν Ἀρτιογείῳ τῆς Συρίας.*

sicherlich nur eine Stufe auf dem Wege zum Ruhm, in den seine Seele sich hineinräumte. Er schildert im 'Traum', wie nach seinem Fiasko in der Kunst des Phidias die rhetorische Bildung zugleich mit der Bildhauerkunst ihm im Schlaf erschien und ihn wie in des Prodikos bekannter Fabel im Redewettstreit jener zu entführen suchte; dabei weist sie darauf hin, wie geehrt er sein werde, wenn er ihr folge, von allen beneidet und gepriesen, unter die ersten gerechnet, im Prachtgewand einherwandernd, wie man in der Fremde mit anerkennender Bewunderung die Blicke auf ihn lenken werde: Das ist er.¹⁾ — Seltsame Täuschung! Wir besitzen sophistische Reden von ihm, wie den 'Tyrannenmörder' und den 'Enterbten', beide völlig befangen in der phantastischen Spitzfindigkeit der Rhetorenschule. Es hat jemand nicht den Tyrannen, sondern dessen Sohn getötet; jedoch hat sich der Vater vor Schmerz über diesen Verlust mit dem Schwerte des Mörders, das dieser zurückgelassen hatte, selber das Leben genommen. Nun fordert der Täter als Befreier des Volkes den Preis für Tyrannenmord und erweist die Berechtigung seines Verlangens. Oder: ein Sohn, der ausgestoßen war, ist Arzt geworden und heilt seinen Vater, der ihn zum Dank dafür wieder in die Familie aufnimmt. Als er aber seine ebenfalls erkrankte Stiefmutter behauptet nicht heilen zu können, weil die ärztliche Kunst hier versagt, soll er abermals verstoßen werden. Dagegen verteidigt er sich. Es sind Themen, um nichts besser als diejenigen, die Seneca in dem langweiligen Buch der Controversien und Suasorien zusammengetragen hat und bei denen ihm allmählich selber nicht wohl geworden ist. Anderes von Lucian ist witziger und verrät doch schon ex ungue leonem, wie die 'Phalarisreden' über die Frage, ob das Weihgeschenk des Tyrannen in Delphi angenommen werden soll oder nicht, in denen priesterliche Gewinnsucht gut gezeichnet ist, oder der 'Streit des Sigma gegen das Tau' vor dem Gerichtshof der Vokale und das kleine Prachtstück, das 'Lob auf die Fliege', das schon ganz satirisch ist in der Parodie der Enkomien. Immerhin, wenn Lucian weiter nichts geschrieben hätte als diese zum Teil interesselloser Kasuistik entnommenen Vorträge, den Beifall seiner Zeitgenossen würde er ja wohl erlangt haben, aber die Nachwelt hätte sich nicht um ihn gekümmert und würde den Verlust seiner Reden leicht verschmerzen, wie bei Polemon, Herodes Atticus und anderen dieser ephemeren Größen; nur in der Literaturgeschichte der Fachgelehrten würde er ein nicht über-

1) Somnium 11.

mäßig helles Dasein genießen; allenfalls die *προλαλαίαι*, wie 'Harmonides', 'Zeuxis', 'Herakles', 'Dionysos', die in geistreicher Weise irgend einer Anekdote oder Erzählung eine persönliche Wendung zu geben wissen, fesseln auch heute noch durch ihre Technik den Leser. Andere seiner Schriften würden ihm ein kulturhistorisches Interesse sichern. Von dem Schwärmer Peregrinus erhalten wir durch ihn ein Zerrbild allerdings, aber doch immerhin ein Bild, das uns mehr lehrt als die wenigen Bemerkungen, die wir sonst über ihn haben; der Bericht über den Betrüger Alexander von Abonuteichos trägt nicht unwesentlich dazu bei, das Gemälde von dem religiösen Zustand im zweiten Jahrhundert zu vervollständigen. Aber seinen Ruf verdankt Lucian nicht diesen, wenn auch interessanten Zeichnungen, auch nicht den Versuchen im platonischen Dialog, wie sie 'Anacharsis' und 'Hermotimos' uns vor Augen führen, sondern der genialen Idee, den Menipp wieder aufleben zu lassen, auf die ihn sein Interesse für das Komische gebracht hat. Mit den kleinen Szenen, welche 'Hetärengespräche', 'Göttergespräche' usw. enthalten, befand er sich noch ganz im Fahrwasser der Sophistik¹⁾; aber es war doch schon ein neuer Kurs, den er einschlug, indem er den Dialog ausschließlich komisch verwandte. Daß er und seine Zuhörer das deutlich empfunden haben, zeigt die Vorrede: 'Prometheus *ἐν λόγοις*'²⁾; man entnimmt daraus, daß ihm die Neuheit dessen, was er bot, die Vereinigung von Komödie und Dialog diesen Ehrentitel eingetragen hatte. Verständlich wird das erst, wenn man bedenkt, daß die einzelnen Stilgattungen bei den Alten streng voneinander gesondert waren; es war also in der Tat etwas Neues, diese Vereinigung verschiedener Stilgenres, und man begreift, daß er die Hoffnung ausspricht, das Neue möchte ein harmonisches Ganzes geben. Von hier aus war der Fortschritt leicht zu den größeren Dialogen, sobald die einzelne Szene zu einer Reihenfolge von Szenen ausgedehnt und der satirische Ton verstärkt wurde, den die alte Komödie ja schon an die Hand gab.³⁾ Es war damit gegenüber dem ernststen, philosophischen der komische Dialog geschaffen, zu dem sich ja bei Platon selbst schon Ansätze finden — jeder denkt besonders an den Euthydem — und auf den die sokratische Ironie bei ihm leicht hinführen konnte. Die Entwicklung bei Lucian ist so natürlich, daß

1) Ich verweise auf das was Kap. VIII zu den 'Totengesprächen' gesagt ist.

2) Wir kommen darauf bei Besprechung des 'Doppeltverklagten' zurück.

3) Verspottungen und Parodien auf die Philosophen in der Komödie habe ich im letzten Anhang zusammengestellt; einzelnes wird bei Besprechung der einzelnen Dialoge erwähnt.

er aus sich diesen satirischen Dialog größeren Umfangs hätte schaffen können. 1)

Daß er eine Anregung dazu gehabt hat, hat er uns selbst bekannt; es sind die beiden Stellen aus dem 'Fischer' (26) und dem 'Doppeltverklagten' (33), die hier in Betracht kommen, die erste nach der zweiten geschaffen und nicht viel mehr als eine Wiederholung. Im 'Doppeltverklagten' beschwert sich der Dialogos über die Mißhandlung, die ihm zuteil geworden: der syrische Rhetor hat ihm beigezelt, was sonst in Jamben ausgedrückt ist, was der Kynismus mit seiner scharfen Zunge vorbringt, was Eupolis und Aristophanes gewagt haben, ja, er hat schließlich den Menipp ausgegraben, den heimlich und unter Lachen beißenden Hund, und hat ihn eingeführt; und nun ist der Dialog zu einer wunderlichen Mischung geworden; er wandelt weder zu Fuß noch auf Metren daher, sondern wie ein Hippokentaur bietet er eine fremdartige, zusammengesetzte Erscheinung. Dieser Menipp also war es, der, zu Lucians Zeit in weiterem Kreise nicht mehr bekannt, ihm die Anregung zur Weiterbildung seiner Dialoge gegeben hat; und man erkennt leicht bei oberflächlicher Musterung der einzelnen Schriften, welche von ihnen einen Hauch vom Geiste jenes Kynikers spüren lassen. Gerade die Ahnung, die aus diesen aufsteigt von der Lebendigkeit, dem Witz und der Gestaltungskraft des Schriftstellers, der hier nachgeahmt ist, erweckt den Wunsch in die Tiefe zu dringen, um ein Bild von ihm zu gewinnen. Nur wenige Titel und Bruchstücke sind von ihm erhalten.¹⁾ Varros menippische Satiren, die nach seinem Muster geschaffen sind, liegen uns ebenfalls nur in Trümmern vor, und keine einzige hat bisher eine einwandfreie Rekonstruktion gestattet. Senecas Satire auf den toten Claudius ist so aktuell, daß sie zunächst zwar für die Form und vielleicht für einzelne Motive, aber weniger für den Inhalt im ganzen als Fundgrube gelten kann. Sonstige Nachahmungen kann man wohl erschließen, aber sie lassen uns doch nimmermehr die Umrisse des alten Kynikers scharf erkennen. Hier bei Lucian allein haben wir intakt erhaltene Werke, die uns die Möglichkeit gewähren, seine Gestalt etwas fester zu fassen. So ist es begreiflich, daß hier die Kritik immer wieder eingesetzt hat, um das Material zu ergründen, das der findige Samosatener als Bausteine für seine Satiren benutzt hat.²⁾

¹⁾ 1) Zusammengestellt bei Riese, Varron. sat. Menipp., Lips. 1865, S. 245 f.; Wachsmuth, Sillographi Graeci², Lips. 1885, S. 78 ff.

²⁾ 2) Wasmannsdorf, Luciani scripta quae ad Menippum spectant, Diss. Jena

Die vorliegende Arbeit will einen neuen Versuch machen, aufzuspüren, wieviel Lucian seinem Vorbilde verdankt. Daß dabei der Ertrag größer ist für ihn selbst, für das Verständnis seiner Arbeitsweise, auch die Erkenntnis der Reihenfolge seiner Schriften, wird niemand wundernehmen. Eine Analyse der Lucianischen Satiren lehrt uns aber doch auch für Menipp mehr als man bisher gefunden hat. Drei Wege sind es, auf denen wir zum Original vorzudringen vermögen, abgesehen von der Form, d. h. abgesehen davon, daß die größere Zahl eingemischter Verse die Nachahmung zeigt, da wir wissen, daß dies die Eigenart Menippischer Satiren war.¹⁾ Aber mehr kommt es auf den Inhalt, auf die benutzten Motive an. Hier weisen uns zunächst die Gedanken selber hin und wieder auf Menippisches Gut hin; wo die Ideen der kynischen Schule klar zutage treten, wo man sogar die eigentümliche Färbung erblickt, durch die Menipp dem strengen Rigorismus der Kyniker ein milderes Aussehen verliehen hat, darf man an seine Nachwirkung glauben. Es gibt Bilder, Vergleiche meist typischer Art, denen man das Kynische ansehen kann. Als Bestätigung kommt das zweite hinzu, Parallelen aus der übrigen Literatur, die man als von Menipp beeinflußt annehmen kann. Sie erstrecken sich nicht nur auf einzelne Aussprüche, sondern auch auf Motive, auf die Gestaltung des Ganzen und führen uns darum weiter; denn nicht der einzelne Gedanke, der ja auch in einer kynischen Diatribe wiederkehren konnte, ist es, der uns lockt; wir möchten die Inszenierung bei Menipp, die Einkleidung, die er seinen lustigen Bosheiten und seinen tiefsinnigen Späßen gegeben hat, wiederfinden. Eine wesentliche Stütze dazu bietet uns das dritte Indizium, die chronologischen Anspielungen. Es ist eine bekannte Sitte der Sophisten, daß sie ihre Beispiele aus der älteren Zeit nehmen; es hängt das mit der Romantik dieser ganzen Richtung zusammen. Stoffe der Gegenwart meidet man²⁾, sie würden dem hohen Fluge hinderlich sein, den der damalige Redner nimmt, wie sie etwa noch jetzt sich nicht zum Epos schicken wollen. Dio Chrysostomos hebt in einer Rede diese Eigentümlichkeit ausdrücklich hervor³⁾: 'Vielleicht siehst du mit Verachtung auf mich und hältst

1874; Wildenow, De Menippo Cynico, Diss. Halle 1881; W. Knauer, De Luciano Menippeo, Diss. Halle 1904. Weitere Literatur bei Susemihl, Alexandr. Litt. Gesch. I S. 44.

1) Probus zu Verg. ecl. VI 31 (336, 23 Hagen) sagt von Menipp: is quoque omnigeno carmine satiras suas expoliverat; vgl. Luc. bis acc. 33: οὐτε πεζός εἰμι οὐτ' ἐπὶ τῶν μέτρων βέβηκα.

2) Rohde, Griech. Roman², S. 347.

3) XXI 11 περὶ κάλλους (II 505 R II 269, 3 v. A.).

meine Worte für Geschwätz, weil ich nicht von Kyros und Alkibiades spreche, sondern des Nero und dieser jüngeren und ruhmlosen Ereignisse Erwähnung tue.'† Noch bei Libanius zeigt sich in gewisser Weise die Nachwirkung dieser Gewohnheit der Sophisten; er hat grundsätzlich alles Römische vernachlässigt. Aber es ist ja klar, daß sich diese Sitte nur auf sophistische Prunkreden beziehen kann. Lucian selber hat sich über diejenigen, die nie über die alten Zeiten der attischen Herrlichkeit hinauskommen, lustig gemacht und erklärt, daß er die ἀριστέων ἐπαίνους satt gehabt habe.¹⁾ Sollte er da trotzdem in denselben Fehler verfallen sein? Wir werden aber auch sehen, daß die historischen Anspielungen gar nicht auf der Stufe jener in den Reden der Sophisten immer wieder vorgebrachten Verherrlichung alter Helden stehen und sich von dort aus nicht begreifen lassen, aber auch sonst nicht als Erfindung Lucians; darum, wo uns Anspielungen begegnen, die mit seiner Lebenszeit nichts zu schaffen haben, wird man mit Recht glauben auf Menipps Fahrte zu sein.

Schwer wäre es vielleicht dennoch, zu einigermaßen sicheren Schlüssen zu kommen, wenn nicht der Gang der Untersuchung deutlich erwiese, wie gering im ganzen das Repertoire ist, das Lucian zu Gebote steht, wie er dieselben Gedanken wieder und wieder verarbeitet, vielleicht in etwas anderer Form, mit einer neuen Nuance, aber im Grunde doch dieselben, wie er die gleichen Motive wendet und dreht und sie nach allen Seiten benutzt, ehe er sie endgültig beiseite wirft. Wer das beachtet, wird Lucians eigene Fähigkeit zu poetischer, phantastischer Gestaltung nicht gar zu hoch anschlagen und, da er selbst uns die Komödie und Menipp als seine Vorbilder angibt, auch schwachen Argumenten mehr und mehr die Beweiskraft nicht absprechen. Erst die Vorstellung, die man aus sämtlichen Satiren schöpft, gibt die Möglichkeit, im einzelnen über mehr oder minder große Wahrscheinlichkeit bei dem Rückschluß auf die Satire Menipps richtig zu urteilen. Daß es dabei immer noch nicht gelingen kann, das Dornröschen selber aus seiner Umgebung herauszuheben und zu neuem Leben zu erwecken, ist selbstverständlich; aber es ist auch schon etwas, durch das Gestrüpp bis ins Schloß zu dringen und den Zauber so weit zu lösen, daß man den Schimmer ihrer Gestalt mit den Augen wahrnehmen und den Reiz ihrer Erscheinung empfinden kann. Versuchen wir, ob uns das wenigstens beschieden ist!

1) Rhetor. praecept. 18; bis acc. 32.

Kapitel I.

Die Nekyomantie.

Unter den größeren satirischen Dialogen Lucians sind zwei, in denen er dem Menipp selber die Hauptrolle gegeben hat, ohne daß er sich doch bemüht hätte, auch nur im geringsten die Persönlichkeit als Individuum zu zeichnen und nach Ort oder Zeit zu fixieren. Der eine ist der 'Menipp' oder die 'Nekyomantie'. Menipp kehrt heim, geschmückt mit Pilos, Leier und Löwenhaut, und gibt dem Philonides auf seine Fragen Auskunft, zunächst immer in Versen; er erzählt, daß er aus der Unterwelt komme; wie er hört, daß die Menschen auf der Erde noch immer auf unrechte Weise nach Reichtum haschen, bedauert er die Armen, die nicht ahnen, welch ein Beschluß gegen sie im Orkus gefaßt ist. Auf Bitten des Freundes, der sich auf seine Schweigsamkeit und Kenntnis der Mysterienpflichten beruft, bequemt er sich dazu, diesem den Beschluß zu berichten; doch ist er einverstanden, lieber von Anfang an den Grund seiner Niederfahrt und den Verlauf zu erzählen. So erklärt er denn, wie er an dem Widerspruch der unmoralischen Mythologie und der irdischen Gesetze Anstoß genommen habe, wie ihn dann die einander ganz entgegengesetzten Lehren der Philosophen in der Moral, weiter ihre ganz auseinandergelassenen Angaben betreffs der Entstehung der Welt, endlich vor allem die Disharmonie zwischen ihrer Lehre und ihrem Lebenswandel in Verwirrung gebracht hätten; so sei er in schlafloser Nacht auf den Gedanken gekommen nach Babylon zu wandern und einen Magier aufzusuchen, der mit Zauberformeln und Weihen die Tore der Unterwelt zu öffnen verstehe, um dann den Böotier Tiresias zu befragen, welches Leben das beste sei. Er sei also zu Mithrobarzanes gegangen; der habe ihn einen ganzen Monat vorbereitet und dann in dieser Ausstattung, die er noch trage, selbst mit dem Gewande des Magiers angetan, hinabgeleitet und ihn heißen sich Herakles oder Odysseus oder Orpheus zu nennen. Unten angelangt, hätten sie eine Grube gegraben und geopfert, und mit lauter Stimme habe der Magier die Gottheiten der

Unterwelt angerufen, so daß sich der Boden auftat und das Reich des Pluto sichtbar wurde. Dem Kerberos gegenüber bewährt sich nun nach Menipps Erzählung die Leier, dem Charon gegenüber die Löwenhaut. So können sie zunächst einer Gerichtsszene beiwohnen, bei der jeder von seinem eigenen Schatten verklagt wird; da sind sie Zeugen, wie der Tyrann Dionys von Aristipp, der dort unten viel gilt, gerettet wird. Dann kommen sie zur Stätte, wo die Strafen vollzogen werden und neben den modernen Sündern auch Ixion, Sisyphos, Tantalos und Tityos weilen. Weiter geht's ins acherusische Feld, wo die übrigen Toten sich aufhalten, alle gleich im Aussehen, bar der irdischen Schönheit, so daß Nireus und Thersites nicht zu unterscheiden sind. Da erscheint Menipp das Leben wie ein Aufzug, bei dem Tyche die Ausrüstung verteilt, oft auch während des Ganges wechseln heißt, jedem aber am Ende sein Kostüm wieder abnimmt; noch deutlicher wird das durch die Erinnerung an die Schauspieler gemacht, die, wenn sie von der Bühne abtreten, nicht mehr Könige, sondern arme Menschen sind. Auf eine Zwischenfrage des Philonides gibt Menipp an, daß auch die Besitzer von Prachtgräbern wie Mausolos dort unten nicht mehr Platz haben als die andern, daß Philipp von Macedonien in einem Winkel Sandalen flickte und Tyrannen am Dreiweg bettelten. Eine weitere Frage gibt Anlaß zu erzählen, wie Sokrates dort mit den zum Schwatzen Geneigten, Palamedes, Odysseus, Nestor, herumwandelt, Diogenes aber sich das Vergnügen macht, Leute wie Sardanapal und Midas bei ihren Klagen zu verspotten. Ein plötzlicher Einfall bringt die beiden Unterredner auf den Ausgangspunkt ihres Gespräches zurück, den Beschluß gegen die Reichen, den Menipp nun vorbringt. Die Seelen der Reichen sollen danach in Eselskörper fahren und 25 Myriaden von Jahren beständig darin zubringen. Es fehlt aber noch der Bescheid des Tiresias, um dessentwillen Menipp hinabgezogen war; so sagt er in Kürze dem Freunde, wie er zwar den Seher gefragt, der aber ihm nach vielen Bitten nichts weiter mitgeteilt habe als ganz im geheimen: 'Das Leben der Laien ist das beste'; darauf sei Tiresias verschwunden, er aber habe den Mithrobarzanes, da es schon spät war, aufgefordert zurückzukehren, und dieser habe ihm einen Weg gewiesen durch das Heiligtum des Trophonios; so sei er, ohne selbst zu wissen wie, nach Lebadeia gekommen.

Daß hier Menippbenutzung vorliegt, wird wahrscheinlich nicht nur durch die Nachricht, daß Menipp eine Nekyia geschrieben hat¹⁾,

1) Diog. Laert. VI 101.

von deren Art und Umfang wir uns ja keine Vorstellung machen können, sondern eben dadurch, daß Lucian dem Kyniker die Hauptrolle in dem Dialog zuerteilt hat. Die Benutzung von Versen des Homer und Euripides¹⁾ zu parodischen Zwecken entspricht dem Brauch menippischer Satire. Ein weiteres Argument bietet Horaz sat. II 5, wo in ähnlicher Weise wie in der 'Nekyomantie' Ulixes zu Tiresias kommt und sich Rats erholt über die beste Art, sein Vermögen wieder aufzubessern.²⁾ Allerdings kommt man über ein paar äußerliche Ähnlichkeiten nicht hinaus³⁾ und ein sehr wesentlicher Unterschied ist zwischen beiden Dialogen: Horaz knüpft unmittelbar an die homerische Szene an, die, wie Norden gezeigt hat⁴⁾, eine richtige Nekyomantie ist, Lucian dagegen hat eine *κατάβασις*, er führt seinen Menipp durch die ganze Unterwelt, wie Vergil Aeneis VI den Aeneas von der Sibylle geleiten läßt. Bei der Selbständigkeit, mit der Horaz in seinen Satiren fremdem Vorbilde nachgeht und die es so schwer macht, das Bionische Gut wirklich bei ihm herauszuschälen, wäre es durchaus nicht verwunderlich, daß er nicht mehr als die Anregung zu dieser Parodie aus Menipp übernahm; ist ja doch auch das Laster der Erbschleicherei, zu der Tiresias bei ihm rät, so speziell seiner Zeit, in der Kinderlosigkeit bei Vornehmen fast die Regel war, angemessen⁵⁾, daß man nur die ganz allgemeinsten Entlehnungen aus seiner Quelle annehmen kann. Also auch Horaz kann uns nicht weiter als bis zu allgemeinen Vermutungen führen. Noch weniger Varro, der in der Satire *περὶ ἐξαγωγῆς* eine Art Nekyia — doch wohl nach menippischem

1) 1: Od. XI 163. 4; 9: Od. XI 5; 10: Il. XX 61; (11: Od. XXIV 13); 21: Zusammensetzung aus Od. XI 627, XXIV 13; 1: Eur. Herc. fur. 523. 4; Hecub. 1. 2; Androm. fr. 149 inc. fab. 936 Nauck². Daß gerade diese beiden Dichter in der menippischen Satire mehrfach verwendet sind, werden wir öfter bemerken. Vgl. Joel, Der echte und der xenophont. Sokrates II², Berlin 1901, S. 890; Hense, Rhein. Mus. LXI (1906) S. 11 f.

2) Siehe Kießlings Ausgabe Einleitg. zu Sat. II 5; Dieterich, Nekyia, Leipz. 1893, S. 142 Anm.; Th. Fritzsche, Menipp und Horaz, Güstrow 1871, S. 29; Heinze, De Horatio Bionis imitatore, Bonn 1889, S. 8; Hense, Festschrift für Th. Gomperz, Wien 1902, S. 193 und die dort zitierten Gelehrten.

3) Sie gipfeln darin, daß Menipp auch den Pilos hat und Odysseus vorstellen soll, daß er um Rat fragt und dieser erteilt wird; die einzige wörtliche Übereinstimmung findet sich in dem *ὁ δὲ γελᾶσας* Necyom. 21 und 'quid rides?' Sat. II 5, 3. Über Ähnlichkeiten im Ausdruck mit anderen Dialogen Lucians werden wir in Kap. VIII handeln.

4) Aeneis Buch VI verkl. v. Ed. Norden, Leipzig 1903, S. 196.

5) Siehe Friedländer, Sittengeschichte Roms I⁶, S. 413 ff. Wir kommen darauf bei den 'Totengesprächen' zurück.

Vorbild — geschaffen hat. Es läßt darin jemand die berühmten Selbstmörder Revue passieren¹⁾; aber mehr als daß es sich um eine Szene im Hades handelt, können wir nicht erkennen.

Daß in Lucians 'Nekyomantie' älteres Gut verwandt ist, lehrt aber sowohl die äußere Gestaltung der Erzählung, wie auch die Art einzelner Gedanken. Menipp geht zur Unterwelt, um Tiresias zu befragen, welches das beste Leben sei. Wieland hat an diesem Motiv Anstoß genommen, indem er nur die Odyssee daneben hält, in der ja allerdings der Prophet besser angebracht war, weil er Zukünftiges angeben, die weiteren Schicksale des Helden voraussagen und seine Mahnungen daran knüpfen konnte. Wenn der Vorwurf berechtigt ist, so hat Lucian bei diesem Motiv zweifellos Vorgänger gehabt. Man braucht nur auf Äneas zu verweisen, für den ein eigentliches Motiv zu seiner Hadesfahrt doch auch nicht vorhanden war; die pietas des Helden allein und der Wunsch, seinen Vater wiederzusehen, ist ja für die Komposition nur ein schwaches Mittel.²⁾ Aber näher noch liegt der Vergleich mit Timons Sillen, in deren zweitem Buch der Verfasser ebenfalls eine Unterweltswanderung unternahm und sich von Xenophanes unterweisen oder geleiten ließ.³⁾ War es kein Seher, so mußte es ein Fachmann sein, der Auskunft gab. In Aristophanes' 'Gerytades' erbitten die Hadesfahrer bei den verstorbenen Dichtern Rat.⁴⁾ Für

1) Nach Hirzels Vermutung Der Dialog, Leipzig 1895, I 449.

2) Vgl. Norden a. a. O. S. 343; Heinze, Virgils epische Technik, Lpzg. 1903, S. 428 f.

3) Die Parallele Xenophanes-Tiresias zieht schon O. Jahn Herm. II (1867) 237. Wachsmuth, Sillogr. Graec. S. 43 rekonstruiert die Einleitung etwa so: 'sed placita vestra (der Philosophen) omnia inter se pugnant: quis igitur probandus est? hoc ut cognoscerem, nuper in Orcum profectus sum et narrabo vobis quae ibi expertus sum'. Diese Kombination bleibt nach Vergleich mit Lucians 'Nekyomantie' für den Teil der Sillen, der durch die Nekyia gebildet wird, bestehen, auch wenn im übrigen Wachsmuths Vermutungen über die Sillen vor der Rekonstruktion von H. Diels, Poet. Philosoph. Frgmt., Berlin 1901, S. 182 ff. weichen müssen, über die wir zu Lucians 'Fischer' mehr zu reden haben werden. — Für Krates läßt sich eine Hadesfahrt aus den Fragmenten nicht erweisen (Ettig, Acheruntica, Leipz. Studien XIII S. 319); die Benutzung einzelner Verse aus Homer Od. XI spricht noch nicht für die Verwertung des Motivs, das *ἐν Μεγάροις* fr. 1 Diels S. 217 läßt die Frage auch nicht entscheiden, da es sowohl Name wie Appellativum sein kann, obwohl Stilpons Geburt in Megara (Diog. Laert. II 113) doch für die Auffassung als Städtenamen spricht, die Diels auch bevorzugt hat (Wachsmuth, Sillogr. Gr. S. 72 f.). — Sammlungen von Hadesfahrten bei Rohde, Griech. Roman², Lpzg. 1900, S. 279, 3 (1 S. 260). Diels, Archiv f. Gesch. d. Philosophie III (1890) S. 469.

4) Comicor. Attic. frgmt. ed. Kock I S. 427.

Lucian gab es keinen Fachmann, er brauchte nur einen, der besonderen Verstand hat und selbst nicht durch irgendwelche Einbildungen geblendet ist. Nun ist es ja ein alter Glaube, daß die Seele, wenn sie sich vom Körper löst, in einen Zustand erhöhten Lebens und größerer Erkenntnisfähigkeit zurückkehrt¹⁾: darum die Weissagungen Sterbender, darum die Beschwörung Gestorbener. Der Sage nach paßte aber keiner dazu so gut, Auskunft über jede Frage zu geben, auch diejenige, die nur Sache des Verstandes ist, als Tiresias, τοῦ τε φρένες ἔμπεδοί εἰσιν· τῶ καὶ τεθνηῶτι νόον πόρε Περσεφόνηια οἷω πεπνύσθαι; ihm ist allein von den Toten die 'Helligkeit seines Geistes' geblieben²⁾; und eine Frage mit bezug auf den Vorzug dieses oder jenes Lebens konnte er jedenfalls aus eigener Erfahrung beantworten, die Frage, die Lucian im 'Hahn' (19) seinen Mikyllos stellen läßt; dazu berechtigte ihn die bekannte Entscheidung des Streites zwischen Zeus und Hera. Auch bei Horaz gibt Tiresias Unterweisungen über ein rein praktisches Unternehmen, und es ist ja klar, daß die Parodie um so stärker wurde, je weiter der Gegenstand der Frage von dem alten Seher ursprünglich ablag. Menipp aber, der, obwohl aus Gadara stammend, seinen Wohnsitz in Theben aufgeschlagen hatte³⁾, mußte sich erst recht veranlaßt fühlen, gerade seinen klugen Landsmann aufzusuchen. Dieser Umstand und die Wiederkehr des Tiresias bei Horaz, sowie die vermutliche Gleichartigkeit des Motivs bei Timon lassen daran denken, daß auch bei Menipp ein ähnlicher Grund für die Hadesfahrt, die doch irgendwie motiviert sein mußte, angegeben war, und daß vielleicht auch dort Tiresias das Ziel der Wanderung war.

Der Lucianische Menipp geht nun nicht als gewöhnlicher Mensch zur Unterwelt, sondern in einem besonderen Kostüm, durch das er den Eindruck alter Heroen wachrufen will. Bei Aristophanes in den 'Fröschen' benutzt Dionysos im gleichen Falle die Löwenhaut des Herakles⁴⁾, wodurch die κατάβασις Ἡρακλέους parodiert wird; von den 'Gerytades' desselben Dichters, die ebenfalls in den Hades führten, wissen wir leider nichts Genaueres, als daß es drei gewesen zu sein scheinen, der Komödiendichter Sannyrion, der Tragiker Meletos und

1) Rohde, Psyche, Freiburg i. B. 1898, I² S. 55 Anm. 1; Cic. de div. I 30, 63 nach Posidonius.

2) Rohde, ebenda I² 117 Anm. 2.

3) Diog. Laert. VI 99; Hirzel, Dialog, Lpzg. 1895, II S. 317. Vgl. auch Knauer (s. o. S. 15) S. 16, der aber nur Beispiele für die Befragung des lebenden Tiresias anführt.

4) P. Schulze, Quae ratio intercedat inter Lucian. et comicos Graec. poet., Berlin 1883, S. 29.

der Lyriker Kinesias, die als Gesandte geschickt wurden, um bei den verstorbenen Koryphäen der Dichtkunst sich Rats zu erholen; es scheint aber nicht, daß sie ausstaffiert waren, vielmehr waren sie wegen ihrer Klapperdürre ausgewählt, da sie leicht für Tote angesehen werden konnten.¹⁾ So wird es nur Zufall sein, daß bei Lucian gerade drei Verkleidungen gehäuft werden; denn er fügt zur Löwenhaut die Kopfbedeckung des Odysseus und die Leier des Orpheus hinzu, so daß nun die drei berühmten *καταβάσεις* sämtlich parodiert sind. Dieselben sind, wie Norden nachgewiesen hat²⁾, von Vergil benutzt worden, wodurch sich die Übereinstimmungen zwischen beiden erklären.

Die Vorbereitung auf den Gang in den Hades findet entsprechend den Vorschriften der Zauberlehre³⁾ statt, die sich zum Teil mit den für die Aufnahme in die Mysterien bestehenden Vorschriften decken.⁴⁾ Es ist zunächst auffällig, daß alle diese Vorschriften mit völligem

1) Kock I S. 427. Über des Pherekrates *κραπαταλοι* (Kock I S. 167; Meineke, *Historia critica comicor. Graecor.* S. 84 f.) ist nichts zu sagen.

2) Aeneis Buch VI; die Stellen sind im Register S. 468 unter *κατάβασις* verzeichnet.

3) Kroll, *Antiker Aberglaube*, Hambg. 1897, benutzt deshalb mit Recht gerade diese Stelle, um eine ganze Anzahl von Erscheinungen zu beleuchten, S. 30 ff. Über alle diese Zauberriten bei Lucian und ihre Ähnlichkeit mit dem Mysterienwesen verweise ich auf die kurze Zusammenstellung bei A. Dieterich, *Abaxas*, Lpzg. 1891, S. 157 Anm. 2, wo die Reinigungen, die Grube, die Fackeln, die Spende von Milch und Honig, das Schlafen auf Binsen, auch die Verwendung von Zwiebeln erwähnt sind. Für die ganze Nekromantie gibt eine fleißige Sammlung Fahz in den *Religionsgeschichtlichen Versuchen*, her. von Dieterich und Wünsch, II S. 110 ff. Zu erinnern ist auch an die magische Verwendung der Mithrasliturgie: A. Dieterich, *Mithrasliturgie*, Lpzg. 1903, S. 16 ff. und den Papyrus Mimaut bei Reitzenstein *Poimandres*, Leipzig 1904, S. 146 ff.

4) Auch durch die Mysterien werden ja die Eingeweihten mit den Schrecken der Unterwelt vertraut gemacht (Rohde, *Psyche* I 301, II 400 Anm. 1; Stengel, *Griech. Kultusaltertümer* I, München 1898, S. 164; Anrich, *Antikes Mysterienwesen*, Göttingen 1894, S. 33. 42; Cumont, *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles 1899, I S. 321). Für die Isismysterien zeugt *Apul. met.* XI 23: *accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi*; von den *δαιμόνων χθονίων τινῶν σύμβολα* und *ὄψεις ἐκταράττουσαι τοὺς τελουμένους* bei den heiligsten Weihen, sowie den *καταπλήξεις διὰ τῶν λεγομένων* und *διὰ τῶν δεικνυμένων*, von den *ἀρρήτων φασμάτων δείξεις* spricht Proklos in *Alcibiad.* I 39 f. 61. 142 Crenzer, und Lucian gibt den Beleg für die eleusinischen Mysterien wenigstens seiner Zeit, *Catapl.* 22 (Maaß, *Orpheus*, München 1895, S. 95 f.). Für die dionysischen Weihen haben wir das Zeugnis des Origenes c. Cels. IV 9: *τοῖς ἐν ταῖς Βακχικαῖς τελεταῖς τὰ φάσματα καὶ δειμματα προεισάγονται*, und Celsus hatte nach Origenes c. Cels. VIII 48 von den *κολάσεις* bei den Mysterien gesprochen, die den christlichen ewigen Strafen entsprechen.

Ernst vorgetragen werden und man dabei den Schalk nirgends recht herausfühlt. Für die Zeitgenossen wird der Witz klarer gewesen sein; er beruhte offenbar entweder in der Häufung aller sonst bei Zauberei nötigen Gebräuche oder in der Profanierung der Mysteriengebräuche oder in beidem zusammen. Vorgeführt würde die Szene gewiß mehr wirken, und man muß daran denken, daß schon Aristophanes in den 'Wolken' die Einweihung der orphischen Mysten in dieser Weise profaniert und zum Gespött macht.¹⁾ Das zweite Jahrhundert n. Chr. zeigt aber ein Aufblühen des Mysterienwesens²⁾, das die Satire herausfordern und selbst Jahrhunderte alte Verhöhnungen wieder aktuell erscheinen lassen konnte. Es ist nicht unwahrscheinlich, obwohl ja in gewisser Hinsicht alle Mysterien sich ähneln, daß Lucian besonders die Mithrasmysterien vorgeschwebt haben, wie Cumont³⁾ vermutet hat, zumal er es selbst durch den Namen des Magiers Mithrobarzanes angedeutet hat. Auf Mysterien werden wir auch gleich in dem einleitenden Zwiegespräch hingewiesen durch die Worte Menipps, mit denen er sich weigert über das Gehörte Auskunft zu geben und in denen *ἀπόρητα* so recht Mysterienausdruck ist.⁴⁾ Es ist aber eine feinere Art der Satire, die Lucian verwandt hat und vielleicht eben mit Rücksicht auf den Gegenstand verwenden mußte.⁵⁾

1) Siehe A. Dieterich, Rhein. Mus. XLVIII (1893) S. 275 ff. Man kann auch erinnern an kathartische Dichtungen wie die des Empedokles und Epimenides, die ja durch Askese den Verkehr mit den Göttern zu erreichen lehrten (Diels, Parmenides' Lehrgedicht, Berlin 1897, S. 14 ff.). Hier haben wir die Parodie dieser asketischen Vorschriften.

2) Wendland, Zeitschr. f. neutestamentl. Wissenschaft V (1904) S. 353; ich erinnere an das oben erwähnte Beispiel des Apuleius (s. S. 5).

3) A. a. O. (s. S. 22 Anm. 4) I 323 Anm. 6, II 23. Auch Bousset, Archiv für Religionswissensch. IV 164 f., bringt Lucians Darstellung in vager Weise mit der Religion des Mithras in Verbindung.

4) Necyom. 2: *ὁ θεός ἐκφέρειν αὐτὰ πρὸς ἅπαντας οὐδὲ τὰ ἀπόρητα ἐξαγορεύειν*; Philonides antwortet: *πρὸς γὰρ εἰδὸτα σιωπᾶν ἐρεῖς τὰ τ' ἄλλα καὶ πρὸς μεμνημένον*; über *ἀπόρητα* als Mysterienausdruck s. Wobbermin, Religionsgeschichtl. Studien, Berlin 1896, S. 157, *ἐκφέρειν* ebenso Lobeck, Aglaophamus I 55.

5) Interessant ist es dagegen die groteske Art zu halten, mit der Rabelais im 'Gargantua und Pantagruel' derartige Vorbereitungen verhöhnt, sicher im Anschluß an Lucian, den er Buch II Kap. 1 ('ab und zu sprechen sie [die Passagiere in der Arche Noahs mit dem darauf sitzenden Riesen Hurlaly] auch miteinander, wie nach Lucians Bericht Icaromenippus mit Juppiter') und Buch IV Kap. 15 ('Das ist ja das reine Symposion der Lapithen, wie es der Philosoph von Samosata beschreibt') zitiert und den er auch sonst verwertet hat. Rentsch (Lucianstudien S. 26) und R. Förster (Lucian in der Renaissance S. 15/16 [s. S. 2])

Menipp wird zunächst gereinigt, indem er einen Monat lang vom Neumond an¹⁾ täglich zum Euphrat geführt wird; so wird auch der

führen die Benutzung unserer 'Nekomantie' Buch II Kap. 30 an, wo dem getöteten Epistemon der Kopf wieder aufgesetzt wird und er nun von seinen Erlebnissen in der Unterwelt berichten kann; wir werden später auf diese Unterweltszene verweisen. Es ist aber zweifellos, daß auch die ganze Reise des Pantagruel und Panurg nach dem Flaschenorakel, die das 4. und 5. Buch füllt, nach Lucians 'Wahren Geschichten' erfunden ist, nur daß Rabelais dabei aktuelle Satire auf Pabst und Geistlichkeit, Inquisition, Alchemisten und Marktschreier, Richter, Schlemmer und alles Mögliche schafft. Am deutlichsten spricht ja für die Entlehnung das Land Laternien Buch V Kap. 32. 33, wie Rabelais mit einem Wortspiel auf den Lateran gesagt hat, das der Lucianischen Lychnopolis ('Wahr. Gesch.' I 29) seine Entstehung verdankt und in dessen Hafen die Lychnobier wohnen. Der Aufenthalt in Pantagruels Mund (Buch II Kap. 32), wo der Erzähler Felsen, Wiesen und Wälder, ja ganze Städte sah und zuerst auf einen Mann stieß, der Kohl pflanzte, ist nach Lucians 'Wahr. Gesch.' I 30 ff. ersonnen, wo die Fahrenden mitsamt dem Schiff von einem Ungeheuer verschluckt werden, in dessen Innerem Ebenen und Höhen sind, *ικανὸν μοριάνδρον πόλει ἐνοικεῖν*, und man einen Alten trifft, der zugleich mit einem Jüngling seinen Gemüsegarten bestellt. Auch die Namengebung für die Nonne und den Mönch (Buch III Kap. 19) in der Novelle nach Art des Boccaccio entspricht der von Lucian bei Gelegenheit des Volksbeschlusses in der 'Nekomantie' (20) angewandten, wie er ja auch sonst ganz wie Lucian Namen gibt, die in gewisser Weise die Träger charakterisieren (s. Schneegans, Grotteske Satire, Straßbg. 1894, S. 263, der übrigens die Lucianbenutzung nicht erwähnt). Was Rabelais von dem ungeheuren laborator naturae Buch II Kap. 1 oder von dem Lothringer in dem Kapitel über die Bedeutung des Hosenlatzes (III 8) erzählt, hat sein Vorbild an den Männern in den 'Wahr. Gesch.' II 45, die an den *αἰδοῖα — μεγάλα δὲ φέρονται* — die Segel anspannen und dann rücklings liegend das Meer durchfahren. Nach den Vorbereitungen Menipps sind diejenigen ersonnen, die Panurg über sich ergehen lassen muß, ehe er das heilige Wort der Flasche vernehmen darf; ich kann es mir nicht versagen, zur Beurteilung des Unterschiedes die Stelle hier abzudrucken nach der Übersetzung von Gelbeke (Lpzg. Bibliogr. Institut, II S. 331): 'Hierauf tat sie ihm einen grünen Mantel um, setzte ihm ein schönes weißes Käppchen auf, darüber einen Hypokras-Filtriersack mit drei Spießlein statt der Quaste am Zipfel, bündelte ihm zwei altfränkische Hosenlätz' an, umgürtete ihn mit drei aneinander gebundenen Dudelsäcken, wusch ihm das Gesicht dreimal in besagter Quelle, warf ihm dann eine Handvoll Mehl ins Gesicht, steckte ihm an die rechte Seite des Hypokras-Filters drei Hahnenfedern, ließ ihn neunmal um die Quelle herumgehen, drei putzige kleine Sprünge machen und zuletzt siebenmal mit dem Hintern gegen den Fußboden stoßen,' wobei sie ununterbrochen weiß Gott was für Beschwörungen in etruskischer Sprache murmelte und dabei etwas aus einem Ritualbuch las, das einer ihrer Mystagogen ihr vorhielt.'

1) Über den Einfluß des Mondes auf die Zauberei und die Bedeutung des Neumondes s. Roscher, Selene und Verwandtes, Lpzg. 1890, S. 84 ff.; Nachträge, Lpzg. 1895, S. 30.

aus Eselsgestalt wieder entzauberte Lucius bei Apuleius (met. XI 23) vor der Aufnahme in die Isismysterien vom Priester zum Bade geleitet, der ihn prius sueto lavacro traditum, praefatus deum veniam, purissime circumrorans abluit. Der Magier spricht dann eine lange Zauberformel, die dem Unkundigen nicht verständlich ist und aus der nur die Namen bestimmter Gottheiten heraustönen. Unverständliche Worte gehören zu jeder magischen Beschwörung, wie uns die Zauberpapyri zeigen.¹⁾ Die Formel wird mit dem Gesicht gegen Osten gesprochen, wie das erforderlich ist, und zwar gegen die aufgehende Sonne.²⁾ Nach der Beschwörung speit der Magier dem Menipp drei-

1) Necyom. 9: *παρμιγνός ἄμα καὶ βαρβαρικά τινα καὶ ἄσημα ὀνόματα καὶ πολυσύλλαβα*; vgl. Anaxilas Kock II S. 268 fr. 18, 7: *Ἐφεσῆια γράμματα*; Menander Kock III S. 108 fr. 371: *Ἐφέσια τοῖς γαμοῦσιν οὗτος περιπατεῖ λέγων ἀλεξιφάρμακα*; Apul. met. III 21: *multumque cum lucerna secreto conlocuta*; vgl. A. Dieterich, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl. XVI 767 ff.; Rhein. Mus. LVI (1901) S. 77 ff.; Mithrasliturgie S. 32 ff., wo die *ὀνόματα ἄσημα* in ihrer Bedeutung für den Kult behandelt sind; Abraxas S. 22. 42; Lobeck, Aglaophamus II 1163. 1330; Wunsch, Sethian. Verfluchungstafeln, Lpzg. 1898, S. 77 (Antikes Zaubergerät aus Pergamon, Jahrb. d. Kaiserl. Deutsch. Archäol. Instituts Ergzsh. VI [1905] S. 28 ff.); Heim, Incantamenta magica, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl. XIX S. 526; Audollent, Defixionum tabellae, Paris 1904, S. LXVII ff.; Wessely, *Ἐφέσια γράμματα*, Progr. Wien 1886; Reitzenstein (s. S. 22 Anm. 2) S. 55 f.; Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, Stuttg. 1884 I S. 143: 'So ist den späteren Zeiten des Neuen Reichs die Entdeckung vorbehalten geblieben, daß die für Zauberzwecke und ein glückliches Leben nach dem Tode wirksamsten Namen der unbekanntenen Götter und Dämonen in absolut sinnlosen Zusammenstellungen von Buchstaben beständen.' (Vgl. auch die Anmerkung dazu.) Dieser ägyptische Einfluß zeigt sich, wenn Lucian Philops. 31 sagt: *αἰγυπτιάζων τῇ φωνῇ* (vgl. auch 9 und 12, dial. meretr. 4, 5).

2) Vgl. Cumont I S. 128; Kroll, Antiker Aberglaube S. 13. Gegen Osten wendet sich der Zauberer Apul. met. II 28, der den toten Jüngling beschwört; nach Osten muß der Anblick frei sein für Zaubereien im Hause der Pamphila Apul. met. III 17. In dem Leydener Zauberpapyrus VI 16 (Dieterich S. 805) heißt es: *ποιμῶ πρὸς ἀνατολὰς ἔχων τὴν κεφαλὴν*, VII 1: *βλέποντι πρὸς ἀνατολήν*. Ein votum contra solem orientem bei Heim, Incantamenta magica 35, *conversus ad 'orientem rogabis deum'* ebendort 36, *'sub divo orientem spectans'* 101, *ἐκαθέζοντο πρὸς ἀνατολὰς ἡλίου* 106; Parthey, Berliner Zauberpapyrus, Abhdlg. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1865 S. 152, 80: *χρῶ δὲ ἐν τοῖς ἀνατολικοῖς*; Kratinus, *Χείρωνες* Kock I 83 fr. 232, wo auch die Meerzwiebel vorkommt. Und nicht nur in der Zauberei, bei allen Kulthandlungen, bei heiligen Vorträgen, beim Gebet spielt der Osten eine Hauptrolle (Nissen, Das Templum, Berlin 1869, S. 168 f.). Die Tempel sind meist nach Osten orientiert (Nissen 173 ff.; Rhein. Mus. XL (1885) S. 329; Stengel, Griech. Kultusaltertümer², München 1898, S. 25). Auch die ältesten christlichen Kirchen schließen sich dem an, wie sich der Betende nach Osten wendet: Tertullian. c. Valentinian. 3 apol. 16; Hauck, Realencyclopädie für protestant. Kirche X 792 (Kirchenbau).

mal ins Antlitz; die abwehrende Kraft des Speichels in der Zauberei ist allgemein bekannt.¹⁾ Auf dem Rückweg darf der Zauberer keinen ansehen. Die Speise Menipps in dieser Zeit sind Früchte, sein Trank Milch, ein Honiggemisch und Wasser, wie derjenige, der sich in die Isismysterien einweihen läßt, kein Fleisch essen darf und sich des Weines enthalten muß; seine Lagerstätte bildet das Gras unter freiem Himmel.²⁾ Nachdem diese Vorbereitung vollzogen ist, wird er um Mitternacht am Tigris gereinigt³⁾ und geweiht mit Fackeln und Meerzwiebeln. So spricht von der Entsühnung durch Fackeln Tibull I 2: 'et me lustravit taedis' und Claudian de VI. Honorii cons. 324: 'Iustralem sic triste facem . . . circum membra rotat doctus purganda sacerdos'⁴⁾, und in gleicher Weise reinigt der Magier Lucians im 'Philopseudes' 12 das Haus *θείω καὶ δαδί . . . περιελθὼν ἐς τρίς*; die Meerzwiebel hatte bei den Pythagoreern apotropäische Kraft⁵⁾, als

1) Kroll (s. S. 22 Anm. 3) S. 23. 30 f. Heim (s. S. 25 Anm. 1) S. 489 Anm. 2 führt Literatur an. Theokr. VI 39: *τρίς εἰς ἐμὸν ἔκπυσα κόλπον* (VII 127). Plin. n. hist. XXVIII 35 ff. Für die Dreizahl vgl. Diels, Sibyllin. Blätter, Berl. 1890, S. 40 Anm. 1.

2) Vgl. Apul. met. XI 23. Über die Bedeutung von Milch und Honig hat Usener, Rhein. Mus. LVII (1902) S. 177 ff., gehandelt, der darauf hinweist, daß in dem Berl. Zauberpapyrus, Parthey, Abh. d. Berl. Akad. 1865 S. 120, 20 f., empfohlen wird Milch und Honig zu trinken. (Vgl. Reitzenstein [s. S. 22] S. 228.) Usener führt den Gebrauch des Trankes von Milch und Honig in der alten christlichen Kirche auf die Mysterien zurück. Auf unsere Stelle verweist in dem richtigen Zusammenhang A. Dieterich, Mithrasliturgie S. 172. (Vgl. auch Leydener Zauberpapyrus VII 1 [Dieterich 806]; Norden, Vergil Aen. VI S. 299 f.) Über das Fasten bei den eleusinischen Mysterien s. Diels, Festschrift für Gomperz S. 6, beim orphischen Kult Rohde, Psyche II² S. 128, über die Enthaltung von Fleisch und Wein zur Vorbereitung auf die Incubation Deubner, de incubatione, Lips. 1900, S. 16 f. Auch die von Porphyrios de abst. IV 7 nach dem Stoiker Chairemon geschilderte Sekte enthält sich während der *ἀγνείαι* des Fleisches und schläft auf einem Lager aus Palmblättern (Wendland, Die Therapeuten, Jahrb. f. klass. Phil., Suppl. XXII S. 754). Wegen des Lagers vgl. Parthey, Berlin. Zauberpapyrus 150, 22: *ἔστω δὲ ἡ στρωμνὴ χαμαὶ ἢ ἐπὶ καθαρῶν θρούων ἢ ἐπὶ ψιλάθων· κοιμῶ δὲ ἐπὶ τοῦ δεξιῶν πλεόρον χαμαὶ τε καὶ ἐν ὑπαίθρῳ*. Bezeichnend sind auch die Vorschriften für die das Heiligtum des Trophonios Aufsuchenden bei Kratinus Kock I S. 79.

3) So fand bei den Mysterien von Agrai die vorbereitende Reinigung im Ilissus statt, Polyæn. strateg. V 17.

4) Daß die Fackel bei jeglichem Sühnekultus eine Rolle spielt, ist bekannt; ebenso bei den Mysterien, s. Diels, Sibyll. Blätter 47 f.; Anrich a. a. O. S. 214, der weitere Belege beibringt. Vgl. Lucian. Alexand. 39 catapl. 22. Daß sie auch bei Zaubereien in Betracht kommt, zeigt Apul. apol. 57 (S. 65, 8 H.): 'taedae fumo'; vgl. Deubner a. a. O. S. 26 f.

5) Plin. n. h. XX 101: *Pythagoras scillam in limine quoque ianuae suspensam contra malorum medicamentorum introitum pollere tradit*.

reinigend kam sie in Anwendung bei den Sühnopfern in den ionischen Städten Kleinasiens¹⁾; daß sie in den Mysterien eine Rolle gespielt hat, kann man aus Lucians 'Alexander' (47) schließen, wo in einer begeisterten Verherrlichung von Epikurs *κύρια δόξαι* gesagt wird, dies Buch gebe Frieden, Seelenruhe und Freiheit, es erlöse vom Aberglauben und Schreckbildern, von vergeblicher Hoffnung und eitler Begierde und reinige den Sinn *οὐχ ὑπὸ δαδὶ καὶ σκίλλῃ καὶ ταῖς τοιαύταις φλυναρίαις, ἀλλὰ λόγῳ ὀρθῶ καὶ ἀληθείᾳ καὶ παρρησίᾳ*²⁾; auch im modernen Aberglauben wird die Zwiebel noch verwandt, um Unheil abzuwehren.³⁾ Auf diese Weise gegen die Schrecken der Unterwelt gefeit, kehrt Menipp ins Haus zurück; doch muß er dabei rückwärts schreiten.⁴⁾ Dann kann die Fahrt beginnen. Die ganze Dar-

1) Hipponax fr. 5 Bergk; Usener, Der Stoff d. griech. Epos (Sitz.-Ber. d. k. Akad. d. Wiss. in Wien CXXXVII [1897]) S. 59 f. Vgl. auch Rieß Pauly-Wissowa I 67, 50 ff.

2) Auch Dio Chrysost. 48, 17 (II 93, 10 v. A.) zeigt, daß die *σκίλλα* für religiöse Reinigungen gebräuchlich war, wenn er sagt: *μη σκίλλῃ μηδὲ ὕδατι*, Clemens Alexand. Strom. VII 4, 26 (843 P.) *σκίλλαν τε καὶ θεῖον δεδίασι πρὸς τῶν γοήτων καταγορευθέντες κατὰ τινὰς ἀκαθάρτους καθαρμούς*; interessant ist auch die von Clemens an derselben Stelle berichtete Verspottung einer solchen Reinigungsszene bei Diphilos (Kock II S. 577): *Προϊτίδας ἀγνίζων κόρας καὶ τὸν πατέρ' αὐτῶν Προίτων... καὶ γράνν πέμπτην... δαδὶ μὲ σκίλλῃ τε μὲ τῶσα σώματα φωτῶν*. Vgl. auch Aristoph. Danaid. fr. 255 Kock I S. 456; Kratin. Chiron Kock I S. 83 fr. 232 (Meineke, Frg. Com. Graec. II 1 S. 151).

3) Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart³, Berlin 1900, S. 328: Unmittelbar, ohne weiteres Zutun, wird die Krankheit angezogen von weißen Zwiebeln, die man in der Stube über die Tür hängt (Böhmen)⁷. Warzen werden durch Bestreichen mit einer Zwiebel vertrieben (S. 331. 339). Auch Wunden werden in Böhmen geheilt durch Einreiben mit einer Zwiebel, die dann ins Feuer geworfen wird (S. 345).

4) Necyom. 7: *ἐπανάγει ἐς τὴν οἰκίαν, ὡς εἶχον, ἀναποδίζοντα*. Im Berliner Zauberpapyrus 121, 37 gibt Parthey *ἀναποδίσας* als sicher herzustellendes Wort an, wenn auch der Zusammenhang der ganzen Stelle wegen der Lücken nicht verständlich ist. Wessely, Griech. Zauberpapyrus von Paris u. London, Denkschr. d. Wiener Akad. XXXVI (1888) S. 45, 44: *ἀναποδίζων ἀνελθε*, S. 107, 2493: *ἀναποδίζων κατὰβηθη*. Das Rückwärtsgehen ist bei Zauberhandlungen häufig wie das Rückwärtswerfen. Mit abgewandtem Gesicht müssen Deukalion und Pyrrha die Steine werfen, aus denen Menschen entstehen, Ovid met. I 383; rückwärts wirft man an den Lemurien die Bohnen, die dazu dienen, die bösen Geister zu beruhigen, Ovid fast. V 437; auch sonst ist es verboten sich umzusehen, Ovid fast. VI 164. Im deutschen Aberglauben ist es oft vorgeschrieben, Handlungen umgekehrt vorzunehmen, rückwärts zu gehen oder etwas rückwärts zu werfen und dergleichen (Wuttke a. a. O. S. 183 f.); besonders hebe ich die von Wuttke S. 245 geschilderte Beschaffung eines Zauberspiegels hervor: 'sobald eine Wöchnerin gestorben und an einem Charfreitag beerdigt ist, geht man, nur mit einem

stellung ist, wie man sieht, nicht von Lucian erfunden; es sind die Züge, wie sie in Schilderungen von Zauberei herkömmlich sind, nur gehäuft, um komisch zu wirken. Aber selbst die Zusammenstellung wird wohl kaum Lucian geschaffen haben. Der Titel 'Necyomantia' unter des Laberius Mimen bürgt für ein griechisches Vorbild¹⁾ und legt den Gedanken nahe, daß auch derartige Vorbereitungen schon vor Lucian satirisch geschildert waren.

Was nun folgt, hat Norden²⁾ treffend mit der Vergilischen Szene im 6. Buche der Äneis verglichen. Mit Morgengrauen fahren die beiden ab, nachdem sie mit den gehörigen Opfern versehen sind; dies zunächst nach Homer, was durch das Zitat aus Homers 'Nekyia' (5) deutlich gezeigt wird. Aber die Schilderung der Lokalität stimmt nicht ganz mit der Odyssee überein; es ist ein Sumpf, den sie durchfahren, wie Vergil von dem lacus niger (237) spricht und Aristophanes in den 'Fröschen' (137) von der *λίμνη μεγάλη*. Dann geht's in eine Gegend, die als *ἔρημον καὶ ὑλῶδες καὶ ἀνήμιον* bezeichnet wird wie bei Vergil von den nemorum tenebrae, bei Homer vom Hain der Proserpina die Rede ist. Es wird eine Grube gegraben³⁾, die Schafe werden geschlachtet und ihr Blut herumgespritzt, entsprechend dem Opfer bei Homer 35 und Vergil 224. Bei Homer kommen nun die Seelen, durch den Blutgeruch gelockt, heran; bei Vergil und Lucian

Mantel bekleidet, 11 Uhr nachts an die Kirchhofsmauer, läßt den Mantel fallen, springt ganz nackt über die Mauer, macht ein Loch in das Grab der Wöchnerin, steckt den (mitgebrachten) Spiegel hinein, das Glas nach unten, im Namen Gottes usw. und geht dann rückwärts schreitend zurück, nach dem Grab gerichtet und macht dies drei Nächte nacheinander.' Auch eine Wünschelrute kann nur gewonnen werden, indem man rückwärts auf den Strauch zugeht (S. 109). Der erste beladene Erntewagen muß rückwärts in die Scheune geschoben werden (S. 423). In der Christnacht muß das Vieh rücklings aus dem Stall gezogen werden, damit nicht die besten Tiere sterben (S. 68).

1) Daß die Römer aus Eigenem derartige Stoffe schufen, wird bei der Abhängigkeit der gesamten römischen Poesie niemand glauben (vgl. H. Reich, Deutsche Litteraturzeitung 1903 S. 2686; v. Wilamowitz, Kultur der Gegenwart I 8 S. 125); hier spricht schon der griechische Titel eine beredte Sprache (vgl. Kock III S. 701).

2) a. a. O. (s. S. 19 Anm. 5) S. 195.

3) *βόθρον ὀρυζάμεθα* (Philops. 14: *βόθρον ὀρυζάμενος*) wie Homer Od. XI 25: *βόθρον ὀρυξα*. Die Grube ist charakteristisch für die Beschwörung der Einwohner der Unterwelt. Philostr. vit. Apoll. IV 16: *οὐχὶ βόθρον . . . Ὀδυσσεὺς ὀρυζάμενος οὐδὲ ἀρνῶν αἵμασι ψυχαγωγῆσας ἐς διάλεξιν τοῦ Ἀχιλλέως ἦλθον*. Stat. Theb. IV 451: *tellure cavata*. Hor. sat. I 8, 26: *scalpere terram unguibus* (vgl. Kießlings Anmerkung). Ovid met. VII 243: *egesta scrobibus tellure duabus*.

werden die Götter der Unterwelt mit lauter Stimme¹⁾ angerufen. Der Vers, den Lucian dabei benutzt, ist nicht homerisch; man wird darin ein Zitat aus einer andern epischen *κατάβασις*, wie der des Orpheus²⁾, sehen können. Sofort erhebt sich ein Erdbeben³⁾, der Boden tut sich auf und das Bellen des Kerberos wird vernehmlich; bei Homer war eine solche Schilderung wegen der anderen Lokalität unmöglich; sie stimmt aber zu Vergil⁴⁾, nur daß hier Hekate selber erscheinend gedacht ist wie bei Lucian, Philops. 22, begleitet von dem wilden Heere der Geister und dem Schwarm ihrer Hunde.⁵⁾ Durch die Öffnung steigen dann sowohl Menipp und sein Begleiter wie Äneas mit der Sibylle hinab.

Auch diese Szene also stammt nicht aus Lucians Erfindung,

1) Auch Odysseus befiehlt seinen Gefährten, als schon die Seelen herannahen: *ἐπεύξασθαί . . . θεοῖσιν, ἰφθίμω τ' Αἰδῆ καὶ ἐπαινῆ Περσεφόνην*. Aber bezeichnender ist Vergils *voce vocans Hecaten caeloque Ereboque potentem* (247); ist sie doch die Göttin der Zauberei (Ov. met. VII 194; Theokr. II 14; Eur. Med. 395 ff. Weckl.; Fahz (s. S. 22 Anm. 3) S. 116 f.; Preller-Robert, Griech. Mythologie, Berlin 1894, I S. 326; Roscher, Lex. d. Mythologie I 2 S. 1894 f.). Lucian malt das weiter aus 9: *ὄνκέτ' ἡρεμῶς τῇ φωνῇ, παμμεγέθεις δὲ ὡς οἶός τε ἦν ἀνακραγῶν δαίμονας τε ὁμοῦ πάντας ἐπείβοιτο καὶ Ποινῶς καὶ Ἐρινῶς καὶ νυχίαν Ἐκάτην καὶ ἐπαινῆν Περσεφόνην*, indem er die Erinyen mitnennt wie Horaz sat. I 8, 34, der nach Fritzsche (Des Q. Hor. Flacc. Sermonen S. 31) aus Menipp's Beschwörungsszene geschöpft hätte. Das Schreien gehört zur Beschwörung: Stat. Theb. IV 472: *exclamat (tremuere rogi et vox impulit ignem)*; Luc. Phars. VI 688 schildert mit rhetorischer Übertreibung die Stimme der Zauberin wie Bellen der Hunde, Heulen der Wölfe, Schreien des Uhus, Zischen der Schlangen, wie Meeresbrandung, Waldesrauschen und Donnerschlag: *tot rerum vox una fuit*; und die Beschwörung läßt er beginnen: *Eumenides Stygiumque nefas Poenaeque nocentum* ganz entsprechend Lucian. *ululare* nennt Horaz sat. I 8, 25 wie Ovid met. VII 190 das Sprechen der Zauberin, was Kießling nicht ganz richtig auf die Feierlichkeit deutet.

2) Die Bezeichnung als *νυχία*, die bei Homer nicht vorkommt, hat sich in späteren Beschwörungen erhalten, so für die Semele-Hekate-Artemis-Persephone in dem Hymnus bei Abel, Orphica S. 294 Vers 47, in dem Hymnus bei Wessely, Denkschr. d. k. Akad. d. Wiss. Wien. (1888) XXXVI 2 S. 30 V. 18. 25 und auf dem Zaubertisch, den Wunsch bespricht (Antikes Zaubergefäß aus Pergamon, Jahrb. d. K. Deutsch. Archäol. Instituts, Ergänzungsh. VI, vgl. S. 23).

3) Das Erdbeben, verbunden mit lautem Getöse, ist für diese Art von Zauberei typisch. Verg. Aen. IV 490: *mugire videbis sub pedibus terram et descendere montibus ornos*; Ovid met. VII 205: *iubeoque tremescere montes et mugire solum*.

4) VI 256: *sub pedibus mugire solum et iuga coepta moveri silvarum visaeque canes ululare per umbram adventante dea*.

5) Vgl. Wunsch, Jahrb. f. klass. Phil., Suppl. XXVII S. 115 f.; Rohde, Psyche II² S. 82 ff.

sondern beruht auf überlieferter Unterweltsbeschwörung. Charakteristisch ist, daß hier wie bei Vergil die Beschwörung stattfindet, nicht um einen Toten an die Oberwelt zu rufen, wie bei Lucan VI 413 ff. und Silius XIII 397 ff., sondern um die Hadesfahrt eines Lebenden zu ermöglichen. Eine Beziehung Lucians zu Vergil ist ausgeschlossen; es sind zwei verschiedene Ableitungen derselben Darstellung, die eine vom ernsten, erhabenen, die andere vom komischen Standpunkt. Wir wissen, daß der Mimus schon im ersten Jahrhundert v. Chr. sich in Rom solcher Themen bemächtigt hatte; Laberius schrieb, wie eben erwähnt, eine 'Nekyomantie' und einen 'Arvernersee'¹⁾; und natürlich hatte der Mimus eine ernste Vorlage, die er travestierte. Daß Lucian wirklich aus dem Mimus geschöpft haben mußte, ist natürlich damit nicht behauptet²⁾; es kann sehr wohl auch andere derartige Darstellungen gegeben haben.³⁾

Die weitere Darstellung ist zunächst durch das aristophanische Motiv der Verkleidung gegeben. Kerberos läßt sich durch die Leier rühren, wie das in der orphischen Katabasis geschildert war⁴⁾; Charon erschrickt vor der Löwenhaut und setzt die Ankommenden willig über. Dann im Dunkel geht Mithrobarzanes voran, Menipp folgt; auch diese Hervorhebung genau wie bei Vergil.⁵⁾ Sie kommen zu den lugentes campi, partem fusi in omnem.⁶⁾ Hier schwirren die Schatten umher

1) Ribbeck, Poet. scaen. fr. II v. 55 ff. 62 ff., vgl. Mommsen, Röm. Geschichte III⁸ S. 591; Ettig, Acheruntica S. 348.

2) Nachdem wir jetzt durch Reichs Verdienst (Der Mimus, Berlin 1903) einen Begriff von der Bedeutung des Mimus für die nachklassische Zeit bekommen haben, liegt die Gefahr nahe, auch da den Mimus zu wittern, wo andere Beziehungen zur Erklärung ausreichen (vgl. A. Körte, Rhein. Mus. LX [1905] S. 416; Sudhaus, Hermes XLI (1906) S. 274.) Für Lucian kommt er kaum in Betracht.

3) Von Phrynichos' 'Mysten' (Kock I S. 380) wissen wir leider nichts. Eine travestierende Darstellung der 'Nekyia' hat nach Athen. IV 160^{b,c} der Phlyakograph Sopatros geschrieben, der nach Ath. II 71^b Zeitgenosse Alexanders des Großen war und bis in die Regierungszeit des Ptolemaeus Philadelphus lebte; man sieht, wie häufig in jener Zeit, die mit Menipps Lebenszeit sich berührt (vgl. Kap. III), die komische Verwendung der Nekyia war (vgl. S. 20).

4) Vgl. Verg. georg. IV 483: tenuitque inhians tria Cerberus ora.

5) Aen. VI 262 f.: ille ducem haud timidis vadentem passibus aequat; Necyom. 11: *εἰπόμην δ' ἐγὼ κατόπιν ἐχόμενος αὐτοῦ.*

6) Aen. VI 441; Necyom. 11: *πρὸς λειμῶνα μέγιστον.* Daß die Wiese mit Asphodelos bewachsen ist, kann direkt aus Homer stammen (XI 539); aber sie fand sich jedenfalls auch in orphischen Gedichten, wie Diodor I 92 ff. zeigt. So auch in Platons Unterweltsmythus Gorgias 524 A (*δικάσονται ἐν τῷ λειμῶνι*), der deutliche Spuren der Übereinstimmung mit Diodors Bericht von der Entstehung der orphischen Lehren bietet (523 B), wie wir im folgenden sehen werden.

wie in der Äneis, hier ist der Richtplatz des Minos.¹⁾ Charakteristisch ist, daß bei Lucian ausdrücklich Ankläger genannt werden. Der homerische Dichter, der den Abschnitt 568 ff. später²⁾ in die Nekyia eingeschoben hat, weiß nur von dem Minos, der, mit goldenem Zepter versehen, Recht spricht über die Toten, offenbar ihre Streitigkeiten schlichtend, wie er im Leben sich durch gerechten Schiedsspruch ausgezeichnet hatte.³⁾ Spätere Zeit wußte von einem Gericht über die eben Verstorbenen, die sich für ihren Lebenswandel zu rechtfertigen haben. Wie man sich dabei die Erkenntnis der Schuld zu denken habe, ist nicht gesagt; zahlreiche Stellen reden darüber so allgemein wie Vergil Aen. VI 431.⁴⁾ Eine genauere Ausführung dieses Gedankens ist es, wenn Minos oder ein anderer Richter die Seelen zwingt, selber ihre Verbrechen und ihre Schuld zu bekennen; so bei Vergil Aen. VI 567, Statius Theb. IV 530 ff. und, wahrscheinlich nach alexandrinischem Vorbild, Culex 376 f.⁵⁾ In dem platonischen Mythos

1) Nocyom. 11: κατ' ὀλίγον δὲ προϊόντες παραγγυόμεθα πρὸς τὸ τοῦ Μίνως δικαστήριον, Aen. VI 431: nec vero haec sine sorte datae, sine iudice sedes; quaesitor Minos urnam movet.

2) Vgl. Rohde, Kleine Schriften II 260. 280 f. (nach Aristarchs Vorgang); v. Wilamowitz, Homer. Untersuchungen, Berlin 1884, S. 199 ff.; Norden a. a. O. S. 196.

3) Nägelsbach, Homerische Theologie³, Nürnberg 1884, S. 376; Rohde, Psyche I² S. 310 Anm.; Ruhl, De mortuorum iudicio, Religionswissensch. Versuche her. v. Dieterich u. Wünsch, II S. 34 ff.; Radermacher, Das Jenseits, Bonn 1903, S. 104.

4) Aesch. Suppl. 230 Weil; Eum. 273; Pindar Ol. II 107 ff.; Plat. Phaedr. 249 A (Gorg. 523 B); rep. X 614 C; Axioch. 371 C; Propez IV 11, 19; Sen. Herc. f. 733 ff.

5) Aen. VI 567: castigatque dolos subigitque fateri (Rhadamanthus) (s. Norden S. 269, der auf die etwas anders geartete Stelle bei Plutarch de superstit. 7 [168 D] hinweist); Stat. Theb. IV 530 ff.: arbiter hos dura versat Cortynius urna vera minis poscens adigitque expromere vitas usque retro et tandem poenarum lucra fateri; Culex 376: ergo iam causam mortis, iam dicere vitae verberibus saevae cogunt sub iudice Poenae. (Für griechisches Vorbild spricht Leo, Culex, Berlin 1891, S. 17; Maaß, Orpheus 224 ff.; erwiesen ist das durch die feine Beobachtung von Zielinski, Philolog. LX (1901) S. 3, daß es sich aus dem griechischen Femininum ἐμίς erklärt, wenn dem culex nur Heroinen in der Unterwelt entgegenkommen, um ihm das Geleit zu geben.) Claudian. in Rufin. II 478: quos nolle fateri viderit (Minos) ad rigidi transmittit verbera fratris, der indessen nicht nur auf Statius und Vergil zurückgeht (Ruhl S. 66); denn von der Strafverwandlung der Seele des Räubers in einen Wolf, des Betrügers in einen Fuchs, des dem Müßiggang und Wein Ergebenen in ein Schwein weiß Vergil nichts; Claudian folgt da der Lehre der Platoniker (Plato Phaedo 81 E ff.; Plutarch de sera num. vind. 567 E ff.; Plotin IV 3, 12, bekämpft von Porphyrios und Proklos [Zeller, Phil. d. Griechen³ III 2, 655, 813]) (Ettig, Acheruntica S. 386). Auch Plutarch de ser. num. vind. 566 F berichtet: σιωπᾶν οὐκ ἐόμενον, ἀλλ' ὁμολογεῖν ἀναγκαζόμενον ἐπὶ τῶν ἐφεστῶτων ταῖς τιμωρίαις.

Gorgias 524 E fehlen die Ankläger zwar auch, aber der Unterweltsrichter erkennt auch ohne sie die Vergehungen der Seele an den ihr aufgebrannten Merkmalen. Lucian hat dieses Motiv später in der 'Niederfahrt' (23 ff.) mit dem in unserem Dialog verwandten verquickt. Von Anklägern bei einem Totengericht weiß Diodor I 92 zu erzählen, wo er die Unterweltsvorstellungen der Ägypter mit der Lehre des Orpheus vergleicht. Danach wird bei den Ägyptern über den Toten abgeurteilt, ehe er bestattet wird. Da steht es jedem frei, Anklage zu erheben, der irgend etwas Schlechtes von dem Verstorbenen weiß; und wenn die 42 Richter ihm zustimmen, so wird der Tote von der gewöhnlichen Bestattung ausgeschlossen, andernfalls nach einer Lobpreisung den Göttern der Unterwelt empfohlen, damit er hinfort unter den Frommen weilen könne. Ist diese Form des Gerichts bei den Ägyptern auch bisher nicht erwiesen¹⁾, so geht sie doch auf die Anschauung von dem ägyptischen Totengericht, das 42 Richter in der Unterwelt abhalten, zurück; und beachtenswert ist jedenfalls, daß nach dem platonischen Mythos im Gorgias das Gericht auch ursprünglich am Todestag auf Erden stattgefunden hätte.²⁾ Diodor behauptet, daß Orpheus aus seinem Aufenthalt in Ägypten seine Ansichten über die Vorgänge im Hades geschöpft habe; es ist nicht unwahrscheinlich, daß auch Lucians Darstellung der Gedanke an orphische Lehren zugrunde liegt.³⁾

Daß Lucian in einer Vorlage auch die Ankläger vorfand, möchte man aus ihrer Existenz in einer andern menippischen Satire schließen, die wir mehrfach Anlaß haben werden heranzuziehen. Seneca läßt in der Apokolokyntosis (13 f.) die von Claudius Gemordeten auftreten: 'in ius eamus', und dann bringt Peto Pompejus ihre Beschuldigungen

1) Wiedemann, Religion d. alt. Ägypter, Münster 1890, S. 131; Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I S. 565.

2) Keinesfalls darf man mit Dieterich (Nekyia, Leipzig 1893, S. 118), scheint mir, in dieser platonischen Ausschmückung etwas wie eine volkstümliche Fabel oder gar wie ein attisches Volksmärchen sehen (vgl. Rohde, Psyche I² S. 310); daran hindert die ursprünglich ungriechische Anschauung vom Totengericht, sowie die Ähnlichkeit mit dem Bericht Diodors, auch mit den Persern (Söderblom, La vie future d'après le mazdéisme, Paris 1901, S. 95. 136 ff.; Ruhl S. 45). Der ägyptische Einfluß in den Anschauungen betreffs des Unterweltsgerichtes, der über Kreta zum Festland gelangt ist, hat nichts Auffälliges (Rohde, Psyche I² S. 310 Anm. 'vielleicht nicht ohne ägyptischen Einfluß').

3) Lucian gibt hier ganz kurz an, was er 'Niederfahrt' 22 ff. ausführlich schildert. Dort glaubt auch Norden S. 268 durch Vergleichung mit Vergil VI 566 ff. die Motive der orphischen Katabasis wahrnehmen zu können.

gegen den gestorbenen Kaiser vor. Es findet wie bei Lucian eine vollständige Gerichtsszene statt, die der Verfasser mit römischer Kolorit gezeichnet hat.¹⁾ Ob Lucian den ebenso witzigen wie tief-sinnigen Einfall, die eigenen Schatten zu Anklägern zu machen, selber gehabt hat, muß noch dahingestellt bleiben; wie er die Fiktion in der 'Niederfahrt' (27) ergänzt hat, werden wir später sehen. Daß die Taten Anklage gegen den Menschen erheben, ist eine Vorstellung, die sich in der Apokalypse des Paulus findet.²⁾ Eine der Lucianischen gleiche scheint nicht vorzukommen, so leicht sie sich auch aus witziger Verdrehung der die Klage erhebenden *σκιάι*, d. h. anderer Verstorbener ergab; man möchte auch an den sprichwörtlichen Ausdruck: 'seinen eigenen Schatten fürchten' denken³⁾, der eine ähnliche Erfindung nahe legte.

Mit dem platonischen, auf orphische Lehren zurückgehenden Mythos im Gorgias berührt Lucian sich bei der Gerichtsszene auch darin, daß die Toten nackt sind, wenn sie abgeurteilt werden⁴⁾; dies Motiv der Entkleidung ist in der 'Niederfahrt' und in den 'Totengesprächen' dann weiter ausgesponnen. Auch daß Menipp an jeden, den er erkennt, herantritt und ihn im Gespräch daran erinnert, wie aufgeblasen und hochmütig er auf Erden war und wie dieser Stolz so recht im Kontrast steht zu seiner jetzigen Nichtigkeit, erinnert an Platon, der im Schlußmythos der 'Republik' erzählen läßt, daß die Seelen sich gegenseitig begrüßen, soweit sie sich erkennen, sich ausfragen nach dem, was sie erlebt, und einander Bericht erstatten.⁵⁾

1) Römisch gestaltet auch Properz IV 11, 19ff. das Unterweltsgericht (vgl. Rothstein zu der Stelle).

2) Die Stelle erinnert etwas an die 'Niederfahrt' (27) (Apocalypses apocryphae ed. Tischendorf S. 47): Eine Stimme sprach: Gestehe deine Sünden; und jene Seele sagte: Ich habe nicht gesündigt, gerechter Richter. Und der Herr sprach zu jener Seele: Du meinst, daß du, wo du auch seist auf Erden, den Menschen verborgen bleiben kannst; *ούκ οἶδας ὅτι, ἠνίκα ἂν τις τελευταίῃσιν, ἐμπροσθεν τρέχουσιν αἱ πράξεις αὐτοῦ, κἂν τε ἀγαθαὶ κἂν τε πονηραὶ* (vgl. Maaß, Orpheus S. 217 f., der an Apocalypsis Ioann. 14, 13 erinnert: *τὰ γὰρ ἔργα αὐτῶν ἀκούουθεὶ μετ' αὐτῶν*).

3) Plato Phaed. 101 D: *ὅν δὲ δεδιώς ἂν τὸ λεγόμενον τὴν ἑαυτοῦ σιάιν*, worzu der Scholiast Aristophanes Babylon. fr. 77 (Kock I 411) anführt.

4) Nocyom. 12: *οἱ δὲ ἀποδυσάμενοι τὰ λαμπρὰ ἐκεῖνα πάντα, πλοῦτους λέγω καὶ γένη καὶ δυναστείας, γυμνοὶ κάτω νενεκότες παρεστήκεισαν*; Plat. Gorg. 523 E: *ἴπαιτα γυμνοὺς κριτέον ἀπάντων τούτων*, vorher aber waren sie 523 C: *ἡμφιεσμέτοι . . σώματά τε καλὰ καὶ γένη καὶ πλοῦτους*.

5) Nocyom. 12: *εἴ τινα γνωρίζοιμι αὐτῶν, προσίων ἂν ἤσυχῇ πως ἐπεμίμησκον*; Plat. rep. X 614 E: *καὶ ἀσπάζεσθαι τε ἀλλήλους ὅσα γνώριμα καὶ πυνθάνεσθαι*.

Es wird sich später zeigen, daß das die Anregung für die 'Totengespräche' gegeben hat, aber auch hier ist doch schon ganz kurz die Verwendung dieses Motivs zu erkennen; und es ist von Wert das zu beachten, weil es zum mindesten lehrt, daß ausführlichere Unterredungen mit Toten in der Art der homerischen 'Nekyia' hier in der Vorlage Lucians stehen konnten. Auch über das Gericht selber gibt der Erzähler Menipp hier weiter keine Einzelheiten, bis auf die eine, die allerdings auffällig genug ist. Der Tyrann Dionys wird durch das Zeugnis des Aristipp von der schrecklichsten Strafe befreit, denn Aristipp gilt hier etwas; man fühlt sich an die Ehrenstellung erinnert, die in des Aristophon 'Pythagoristen' den Anhängern des Pythagoras im Hades zugeschrieben wird.¹⁾ In der Hervorhebung des Aristipp hat man einen engen Anschluß an Menipp erkennen wollen, der ja dem strengen Kynismus das hedonische Moment beigemischt hat.²⁾

Die Wanderung der beiden Hadesfahrer geht dann ganz in der Weise der Nekyia Vergils weiter zur Stätte, an der die Strafen vollzogen werden; auch hier ist die Übereinstimmung mit dem römischen Dichter zu beachten; man hört das Niedersausen der Geißelschläge und das Seufzen der Geplagten.³⁾ Bezeichnend für die Tendenz bei Lucian ist, daß den Armen bei den Folterqualen Erleichterung gewährt wird, so daß sie sich nach der Tortur eine Weile erholen dürfen, während die Reichen und Vornehmen ununterbrochen der Exekution ausgesetzt sind. Man erkennt darin die kynische Quelle, die sich der Sache der Mittellosen annimmt. Vergil hat aus eigener Erfindung⁴⁾ den Kunstgriff angewandt, die Sibylle erzählen zu lassen, was auf der Richtstätte innerhalb der grausigen Mauern vor sich geht; Lucian, der ja kürzer sein konnte, läßt den Menipp selber im Fluge die typischen Sünder sehen, den Ixion, Sisyphus, Tantalus, Tityus. Dann geht's zum Gefilde der Reinen oder schon Entsühnten bei Vergil wie bei Lucian. Der Plan der Wanderung ist also bei

1) Kock II S. 280 fr. 12. Lucian wiederholt den Gedanken später in den 'Wahren Geschichten' II 18: *οἱ μέντοι ἀμφ' Ἀριστιππὸν τε καὶ Ἐπίκουρον τὰ πρῶτα παρ' αὐτοῖς ἐφέροντο ἡδέεις τε ὄντες καὶ κεχαρισμένοι καὶ συμποτικώτατοι.*

2) Dümmler, Akademika, Gießen 1889, S. 172. 208. 282; Hirzel, Dialog II 319 Anm. 5; Hense, Teles, Freiburg i. B. 1889, Prolegg. p. LXI, LXIV f. und Festschrift für Th. Gomperz, Wien 1902, S. 192.

3) Necyom. 14: *πολλὰ καὶ ἔλεινὰ ἦν καὶ ἀκοῦσαι καὶ ἰδεῖν· μαστίγων τε γὰρ ὁμοῦ ψόφος ἠκούετο καὶ οἰμωγὴ τῶν ἐπὶ τοῦ πυρὸς ὀπταμένων καὶ στρέβλαι καὶ κίφωνες καὶ τροχοί;* Verg. Aen. VI 557 ff.: *hinc exaudiri gemitus et saeva sonare verbera, tum stridor ferri tractaeque catenae.*

4) Siehe Norden a. a. O. (S. 19 Anm. 5) S. 351.

beiden gleich, und man sieht, daß der griechische Satiriker so wenig der Erfinder dieser Unterweltsführung gewesen ist wie der Vorbereitungen, die nötig waren, um sie zu ermöglichen.

Hinfort muß sich der Weg der beiden Schriftsteller trennen; der Dichter eilt auf seine Heldenschau zu, die den Höhe- und Zielpunkt der Hadesfahrt bildet, für den Satiriker bietet sich hier Gelegenheit die Vergänglichkeit des Irdischen zum Ausdruck zu bringen. Schönheit vergeht, Reichtum schwindet, Macht zerfällt; dafür bringt er typische Beispiele. Und hier begegnet uns die dem schönheitsdürstigen Sinn der Griechen ursprünglich fremdartige Vorstellung¹⁾ von dem Toten als einem hohlängigen Skelett, die nur ein das Häßliche suchender Kyniker schaffen konnte. Mit der Fiktion, daß Sokrates wie im Leben, die Menschen prüfend und ihrer Torheit überführend, herumgeht, knüpft Lucian an den Schluß der platonischen Apologie an, wo Sokrates sich freut in der Unterwelt den Palamedes zu treffen und mit Odysseus reden zu können.²⁾

Die Erzählung geht zu Ende. Zwei Dinge waren es, die dazu dienten, die Spannung wach zu erhalten. Das eine war der Volksbeschuß gegen die Reichen, den der berichtende Menipp bis jetzt zurückgehalten hat, um ihn nun am Schluß vorzubringen. Ihre Seelen sollen hinfort in Eselsleiber zurückkehren, damit die Armen sich an ihnen rächen und sie ordentlich bepacken und schinden können. Man muß dabei an Situationen denken, wie sie der vielgeplagte Lucius durchzumachen hat, als er, zum Esel verwandelt, Holz zu schleppen hat und tüchtig geprügelt wird.³⁾ Eine Anregung zu diesem Beschluß bot die Ansicht der Platoniker, da schon Platon (Phaed. 81 E) τὸς γαστριμαργίας τε καὶ ὕβρεις καὶ φιλοποσίας μεμελετηκότας, das sind doch die Reichen vor allem, εἰς τὰ ὄνων γένη καὶ τῶν τοιοῦτων θηρίων bei einem neuen Leben gelangen läßt. Auch Plutarch⁴⁾ hat von der Seelenwanderungslehre Gebrauch gemacht und in gleich spottendem Tone wie Lucian, wenn er Nero zuerst die Gefahr drohen läßt in

1) Über Darstellungen vgl. Winnefeld, Troja u. Ilion, Athen 1902, II S. 445 f.

2) Necyom. 18: ὁ μὲν Σωκράτης κάκει περιέρχεται διελέγχων πάντας· ὄνεισι δ' ἀπὸ Παλαμήδης καὶ Ὀδυσσεὺς καὶ Νέστωρ καὶ εἴ τις ἄλλος λάϊος νεκρός; Plat. apol. 41 A: θαυμαστὴ ἂν εἴη ἡ διατριβὴ αὐτόθι, ὅποτε ἐντόπιμι Παλαμήδει καὶ Αἴαντι . . . καὶ εἴ τις ἄλλος τῶν παλαιῶν διὰ κρίσιν ἄδικον τίθνηκεν . . . ἐπὶ πόσῳ δ' ἂν τις . . . δέξαιτο ἐξετάσαι τὸν ἐπὶ Τροίαν ἀγαθόντα τὴν πολλὴν στρατιάν ἢ Ὀδυσσεύα . . . οἷς ἐκεῖ διαλέγεσθαι καὶ ξυνεῖναι καὶ ἐξετάζειν ἀμήχανον ἂν εἴη εὐδαιμονίας. Lucian hat den Gedanken später in den 'Wahren Geschichten' II 17 und den 'Totengesprächen' 20, 4 wiederholt.

3) Apul. met. VII 17; Λούκιος ἢ ὄνος 29 f.

4) De sera num. vind. 567 F.

eine Schlange nach Pindarischem Muster verwandelt zu werden, und ihn dann zum Dank für die Befreiung von Hellas zum Dasein eines singenden Sumpftiers begnadigen läßt. Es ist nicht unmöglich, daß bei Lucian irgend eine Verbindung mit der Komödie vorliegt; denn die Seelenwanderung findet darin in der verschiedensten Weise Verwendung, auch ohne daß sie das Hauptmotiv bildete; man braucht nur das große Fragment aus Menanders 'Theophorumena' zu lesen, wo allerdings ein zweites Leben als Esel immer noch für besser als ein menschliches Dasein erklärt wird¹⁾, in dem doch nur die Ungerechtigkeit zu Hause ist, ein Gedanke, der in Lucilius' Webersatire Buch XXX (974 Marx) wiederkehrt.

Die Form des Dekrets schließt sich genau an das Herkommen an; so wird zum Schluß als Antragsteller genannt 'Schädler, der Sohn des Beinrich, aus Totenheim von der Phyle Säfteleer' (*Κρατίων Σκελετάνος Νεκυσιεύς φυλῆς Ἀλιβαντίδος*).²⁾ Auch diese witzige Umformung eines Volksbeschlusses hat ihre Parallelen. Unter den Fragmenten des Komikers Archippos findet sich ein Vertrag, der in ähnlicher Weise mit den Namen spielt, die dort zugleich Fische und Menschen bezeichnen.³⁾ Noch mehr fühlt man sich an die 'lex Tappula' erinnert, deren Antragsteller Tappo, 'Bruder Lüderlich', aus der bezeichnenden Tribus Satureia ist, während als Beisitzer M. Multivorus, 'Vielfraß', P. Properocius, 'Eilebald', Mero, 'Weinrich', genannt sind; auch hier ist völlig der Kurialstil nachgeahmt.⁴⁾ Ribbeck hat dies Erzeugnis witziger Parodie auf Nachahmung des Tischreglements zurückgeführt, das die geistreiche Hetäre Gnathaina für ihre und ihrer Tochter Liebhaber aufgestellt hatte im Anschluß an die von den Philosophen für ihre Syssitien gegebenen Verordnungen; Kallimachos hatte diese heitere Umwandlung gesetzlicher Formeln in seine Sammlung von νόμοι aufgenommen, und daher hat Athenäus den

1) Kock III S. 64 V. 18 f.: *ὄνον γενέσθαι κρείττον ἢ τοὺς χείρονας ὄρεᾶν ἑαυτοῦ ζῶντας ἐπιφανέστερον.*

2) Die Bildung solcher komischen Namen oder die Verwendung vorhandener mit Doppelsinn ist seit alters in der Komödie zu Haus. Es genügt an Aristophanes' Acharn. 808 (*Τραγασαία*), Ritter 78 f. (*ὁ πρωκτός ἐστιν ἀτόχηρμ' ἐν Χαόσειν, τὼ χεῖρ' ἐν Αἰτωλοῖς, ὁ νοῦς δ' ἐν Κλωπιδῶν*) zu erinnern, sowie an die zitierte Stelle des Archippos oder an Plautus' Peribesia, Peredia Curc. 444 und die Namen Capt. 160 ff.

3) Kock I S. 684 fr. 27.

4) Vgl. Ribbeck, Geschichte der römischen Dichtung I 232; die lex ist jetzt zu lesen Petron. ed. Buecheler⁴, Berlin 1904, S. 241 (vgl. Premerstein, Hermes XXXIX (1904) S. 327 ff.); wir kommen darauf bei den Saturnalienschriften Kap. IX zurück.

Anfang erhalten¹⁾ Auch das Testament des Ferkels M. Grunnius Corocotta²⁾ gehört in dieselbe Gattung von Travestien gesetzlicher Formeln, wie ja nicht nur der Name des Erblassers und seiner Eltern Verinus Lardinus und Veturina Scrofa zeigt, sondern auch die Namen der Zeugen Lardio, Ofellicus, Cyminatus, Lucanicus, Tergillus, Celsinus, Nuptialicus, endlich die Bezeichnung des Datums sub die XVI kal. Incerminas Clibanato et Piperato coss. Schließlich möchte man an das Parasitengesetz erinnern, das am Schluß des Querolus (Peiper S. 59 f.) erhalten ist und sich mit Lucians Saturnaliengesetzen be- rührt; wenn auch aus späterer Zeit stammend, läßt es doch auf ältere Vorbilder schließen. Also diese Travestie gesetzlicher Formen ist schon vor Lucian auf römischem und griechischem Boden geübt worden, und sollte er diesen Volksbeschluß in die Hadesfahrt selber eingelegt haben — denn zur Motivierung ist er neben der Antwort des Tiresias nicht erforderlich —, so standen ihm doch für die Art Anregungen und Vorbilder zur Seite.³⁾ •

Das Hauptmotiv für die ganze Wanderung war die Absicht, bei Tiresias Auskunft über das beste Leben zu erbitten. Der gibt ihm denn auch nach einigem Sträuben den Rat (21): 'Das Leben der Ungelehrten, der Laien, ist das beste. Du wirst klüger sein, wenn du all die philosophischen Torheiten beiseite läßt und nur darauf ausgehst, die Gegenwart stets recht zu fassen und meist lachend und ohne Sorgen dahin zu wandern.' Die Mahnung ist echt kynisch⁴⁾; und wenn der *ιδιωτῶν βίος* eingefügt ist, so ist das nur ein kleiner Schritt weiter zur Ablehnung aller fürs gewöhnliche Leben über das notwendige Maß hinausgehenden Beschäftigungen und Tüfteleien. Der Ausdruck *τὸ παρὸν εὖ θέμενος*, der ähnlich im 26. Totengespräch wiederkehrt⁵⁾, enthält aber sogar in dieser Form alte Weisheit. Genau ebenso sagt Mark Aurel in seinen Selbst-

1) Ath. XIII 585^b: ὁδε ὁ νόμος ἴσος ἐγγράφη καὶ ὅμοιος.

2) In Buechelers Petronausgabe⁴ S. 243.

3) Auf die Verwendung solcher Psephismata in der kynischen Literatur schließt W. Schmid, Phil. L (1891) S. 304. Vgl. Hense, Musonius (Lips. 1905) S. 123, 1 Anm. Über die Benutzung der gesetzlichen Formen der Volksversammlung zu satirischen, komischen Zwecken verweise ich auf Kap. VI.

4) Nocyom. 21: τῆς ἀφροσύνης πανσάμενος τοῦ μετεωρολογεῖν καὶ τέλη καὶ ἀρχὰς ἐπισκοπεῖν καὶ καταπτύσας τῶν σοφῶν τούτων συλλογισμῶν καὶ τὰ τοιαῦτα ἴησον ἡγησάμενος, s. Zeller, Die Philosophie der Griechen II, 1⁴ S. 288 ff.

5) Wir werden über den Gedanken bei Gelegenheit dieses Totengesprächs und der βίων πράσις zu sprechen haben; daß er bei Menipp vorkam, scheint sicher.

betrachtungen VI 2 (63, 20 Stich²): ἀρχὴ καὶ ἐπὶ ταύτης τὸ παρὸν εἶναι θέσθαι im Anschluß an eine alte sprichwörtliche Wendung¹); daß der Gedanke in dieser Form in den Schatz kynischer und stoischer Lebensweisheit übergegangen ist, liegt auf der Hand, und wir werden ihm in der *Μιογένους πρᾶσις* wieder begegnen.

Es bleibt nur noch die Rückkehr; und noch einmal werden wir an Vergil erinnert, weil das gleiche Motiv benutzt ist. Dort mahnt die Sibylle (VI 539): 'Die Nacht kommt näher', und es ist Gefahr vorhanden, daß Äneas die ganze ihm gewährte Zeit im Gespräch mit Deiphobus verplaudert²); und am Schluß wird Äneas durch das Tor der falschen Träume entlassen, d. h. nach der Deutung von Everett³): vor Mitternacht. Norden weiß andere Beispiele dafür anzuführen aus mittelalterlichen Apokalypsen, daß die Vision an einem Tage beendet sein muß. Auch bei Lucian schwebt der Gedanke vor, wenn ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht wird, daß Menipp zur Eile antreibt, weil es schon spät war.⁴) Ebenso stimmen die beiden Hadesfahrten darin überein, daß Äneas wie Menipp nicht auf demselben Wege, sondern auf einem kürzeren heimkehren oder — denn dabei hätten sie ja doch wieder an den Ausgangspunkt gelangen können — daß beide an anderer Stelle die Oberwelt wieder betreten als wo sie hinabgestiegen sind. Die poetische Komposition verlangte nur, daß eine nochmalige Erwähnung all der geschilderten Punkte nicht wieder stattfand; aber das hätte sich auch durch kurze Zusammenfassung des Rückwegs erreichen lassen. Die Übereinstimmung der beiden Schriftsteller lehrt also auch hier, daß für Lucian eine Quelle vorlag, an die er sich hielt.

Wir haben die äußere Gestaltung der Hadesfahrt verfolgt und die Spuren älteren Gutes, oftmals auch direkt kynischen Einfluß beobachtet. Auch die Vorgeschichte derselben zeigt uns Motive, die uns auf eine Benutzung früherer Literatur hinweisen. Gleich im Anfang: Menipp hat sich zunächst an die Dichter gehalten, um aus ihnen Belehrung zu schöpfen; da drängt sich ihm der Widerspruch der homerischen und hesiodischen Dichtung mit den auf Erden herr-

1 Plat. Gorgias 499 C: κατὰ τὸν παλαιὸν λόγον τὸ παρὸν εἶναι ποιεῖν (vgl. Gercke zu d. Stelle und Fritzsche, Lucianus Rostock 1869. II 2 S. 3). Das Wort wird schon auf Pittakos zurückgeführt Diog. L. I 77. als aristippische Lebensregel erwähnt es Diog. L. II 66

2 VI 587 et fors omne datum traherent per talia tempus.

3 Classical Review XIV 1900 S. 153 f., vgl. Norden a. a. O. S. 339 f.

4 Nekyom. 22. ἔγωγε δὲ καὶ γὰρ ἰδίῃ οὐδ' ἦν — ἀγε δὲ, ὃ Μιδραβοβαζάνη, φημι, το δεικνύμεται;

schenden Gesetzen der Moral auf. Der Gedanke fand sich auch in Xenophanes' Sillen und steht in genau derselben Weise bei Platon im 'Staat', wo ebenso Hesiod und Homer als Verbreiter lügenhafter Erzählungen bezeichnet werden; auch im Ausdruck kommt Lucian diesem seinem Vorgänger nahe¹⁾ und bei der Kenntnis von Platon, die er besessen, und der Begeisterung, die er einmal für ihn empfunden hat und für den Schriftsteller immer empfand²⁾, ist bewußte Anlehnung an diese Stelle der 'Republik' nicht unwahrscheinlich, obwohl das natürlich eine Anregung für den Gedanken von anderer Seite nicht ausschließt. Man fühlt sich etwas an die Erzählung bei Sextus Empiricus erinnert, wie Epikur zur Philosophie getrieben wurde, indem er von den Dichtern und den Grammatikern, die sie interpretierten, weil sie ihm keine Auskunft geben konnten, fortschritt zu den Philosophen.³⁾

1) Nocyom. 3: ἄχρι μὲν ἐν παισὶν ἦν, ἀκούων Ὀμήρου καὶ Ἡσίοδου πολέμους καὶ στάσεις διηγουμένων οὐ μόνον τῶν ἡμιθέων, ἀλλὰ καὶ αὐτῶν ἦδη τῶν θεῶν, ἐτι δὲ καὶ μοιχείας αὐτῶν καὶ βίας καὶ ἀρπαγῆς καὶ πατέρων ἐξελάσεις καὶ ἀδελφῶν γάμους, πάντα ταῦτα ἐνόμιζον εἶναι καλὰ καὶ οὐ παρέργως ἐκνώμην πρὸς αὐτά· ἐπεὶ δὲ εἰς ἄνδρας τελεῖν ἠρξάμην, πάλιν αὐ ἐνταῦθα ἤκουον τῶν νόμων ἀναντία τοῖς ποιηταῖς κελυόντων, μήτε μοιχεύειν μήτε στασιάζειν μήτε ἀρπάζειν. Plat. rep. II 377 D: οὗς Ἡσίοδος τε . . . καὶ Ὀμηρος ἡμῖν ἐλεγέτην . . . οὗτοι γὰρ πον μύθους τοῖς ἀνθρώποις ψευδεῖς συντιθέντες ἔλεγόν τε καὶ λέγουσαν ὅταν εἰκόζη τις κακῶς τῷ λόγῳ περὶ θεῶν τε καὶ ἡρώων οἳ εἰσι τὰ δὲ δὴ τοῦ Κρόνου ἔργα καὶ πάθη ὑπὸ τοῦ νείεος οὐδὲ λευτέον νέω ἀκούοντι, ὡς ἀδικῶν τὰ ἔσχατα οὐδὲν ἂν θαυμαστὸν ποιοῖ, οὐδ' αὐ ἀδικούντα πατέρα κολάζων παντὶ τρόπῳ, ἀλλὰ δρῶν ἂν ὅπερ θεῶν οἱ πρῶτοί τε καὶ μέγιστοι οὐδὲ ὡς θεοὶ θεοῖς πολεμοῦσιν τε καὶ ἐπιβουλεύουσι καὶ μάχονται. Xenoph. Sill. fr. 11 (Diels, Poet. Phil. Frgmt. S. 39): πάντα θεοῖσ' ἐτίθηκ' Ὀμηρός θ' Ἡσίοδος τε, ὅσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ νόμος ἐστίν, ἀλλὰ μιν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

2) Siehe Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum IX (1902) S. 204 f.

3) Sext. Emp. adv. math. X 19 (P 637): κομιδῇ γὰρ μειρακίσκεος ὃν ἤρετο τὸν ἱπαραγινώσκοντα αὐτῶν γραμματιστὴν ἦτοι μὲν πρῶτιστα χάος γένητ', ἐκ τίνος τὸ χάος ἐγένετο, εἴπερ πρῶτον ἐγένετο· τούτου δὲ εἰπόντος μὴ αὐτοῦ ἔργον εἶναι τὰ τοιαῦτα διδάσκειν, ἀλλὰ τῶν καλουμένων φιλοσόφων, τοίνυν, ἔφησεν ὁ Ἐπίκουρος, ἐπ' ἐκείνους μοι βαδιστέον ἐστίν, εἴπερ αὐτοὶ τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν ἴσασιν. Man vergleiche damit Nocyom. 4: ἐπεὶ δὲ διηπόρουν, ἔδοξέ μοι ἐλθόντα παρὰ τοῖς καλουμένοις τούτους φιλοσόφους ἐγγειρίσαι τε ἑμαυτὸν καὶ δεηθῆναι αὐτῶν (s. Diog. L. X 2). — Übrigens berücksichtigt Lucian die allegorische Deutung (Cic. de n. deor. II 24, 64: physica ratio non inelegans inclusa est in impiis fabulis), wie sie von den Stoikern durchgeführt, später von den Neuplatonikern wieder aufgenommen ist, gar nicht (Sallust. de diis et mundo 3: ἀλλὰ διὰ τί μοιχείας καὶ κλοπᾶς καὶ πατέρων δεσμούς καὶ τὴν ἄλλην ἀτοπίαν ἐν τοῖς μύθοις εἰρήκασιν; ἢ καὶ τοῦτο ἄξιον θαύματος, ἵνα διὰ τῆς φαινομένης ἀτοπίας εὐθὺς ἢ

Menipp ist aus dem Regen in die Traufe gekommen. Die Lehren der Philosophen stehen in unentwirrbarem Widerspruch zueinander (4). Das Thema ist alt. Es bildete für Timon wahrscheinlich den fiktiven Anlaß für seine 'Nekyia' in den Sillen, auf jeden Fall stellte er im ersten Buch, dem Philosophenkampf, den Streit der verschiedenen Sekten satirisch dar.¹⁾ Soweit dabei die verschiedenen Theorien betreffs der Weltenstehung in Frage kamen, haben wir das ausdrückliche Zeugnis des Diogenes Laertius, daß auch Menipps Satiren sich damit befaßt haben²⁾, und Varro läßt z. B. in den 'Eumeniden' im Anschluß an Menipp die Lehren der Philosophen Revue passieren, um zu dem Schluß zu kommen, daß ihre Ansichten den Fieberphantasien der Kranken gleichen.³⁾ Wie Menipp griff Bion die Dogmen der Philosophen an, und aus ihm konnte man nach Angabe seines Biographen den Stoff schöpfen, wenn man es auf die Philosophie abgesehen hatte.⁴⁾ Nicht weniger zog Krates über die Anhänger der anderen Schulen her, obwohl es aus den wenigen Fragmenten nicht möglich ist, zu sehen, ob er die Lehren verspottet hat oder nur das hochmütige, streitbare und streitsüchtige Wesen einzelner.⁵⁾ Aber es wird sich wohl überhaupt schwer eine Grenze ziehen lassen, sondern der Spott griff, wie schon bei dem Haupt der kynischen Schule Diogenes⁶⁾, von dem einen Gebiet auf das andere über. So hebt der Lucianische Menipp neben dem Widerspruch der Sekten untereinander den scharfen Kontrast zwischen Lehre und Lebenswandel bei den einzelnen hervor (5). Der Gedanke, daß die Weisheit der Philosophen im praktischen Leben jämmerlich Schiffbruch leidet, oder daß ihr finsternes Aussehen sie am Wohlleben nicht hindert, ist schon in der Komödie oft genug hervorgehoben worden⁷⁾ und hat sich dann immer wieder

ψυχὴ τοὺς μὲν λόγους ἠγῆσθαι προκαλύμματα, τὸ δ' ἀληθὲς ἀπόρητον εἶναι νομίσῃ. Überhaupt hat Lucian, was auffällt, die allegorische Erklärungsweise niemals in den Kreis seiner Satire gezogen.

1) Siehe Wachsmuth, *Sillographi Graeci*, S. 43; Diels, *Poet. Philosoph.* Frgmt. S. 183.

2) Diog. L. VI 101 nennt unter Menipps Werken: *πρὸς τοὺς φυσικοὺς καὶ μαθηματικοὺς καὶ γραμματικοὺς.*

3) Vahlen, *Coniectanea in Varron.*, Lips. 1858, S. 180 f.; Ribbeck, *Rhein. Mus.* XIV (1859) S. 109; Buecheler fr. VI (in *Petronii Saturae* 4 S. 177).

4) Diog. Laert. IV 47: *πλείστας ἀφορμὰς δεδωκὼς τοῖς βουλομένοις καθιπκάζεσθαι φιλοσοφίας.*

5) Diels, *Poet. Phil. Fr.* S. 217.

6) Man vergleiche den Spott gegen Platon nach Diog. Laert. VI 24. 26. 40.

7) Anaxippus, Kock III S. 299 fr. 4: *τοὺς γε φιλοσόφους ἐν τοῖς λόγοις φροῦρτας εὐρίσκω μόνον, ἐν τοῖσι δ' ἔργοις ὄντας ἀνόητους ὄρω*, noch deutlicher

fortgepflanzt; Römer und Griechen haben ihn gleichmäßig zum Ausdruck gebracht. Cicero hat diesen τόπος unumwunden in den Tusculanen benutzt.¹⁾ Seneca weiß, daß, wer sich den Bemühungen, ihn zur Philosophie zu bekehren, widersetzen will, genug Gegengründe finden wird, wenn er die Geschichte der Philosophen sich ansieht.²⁾ Quintilian will immerhin zugeben, daß in alter Zeit viele auch so gelebt haben, wie sie lehrten, zu seiner Zeit aber sei Philosophie der Deckmantel für Laster.³⁾ Auch für die römischen Satiriker ist dieser Gegensatz mehrfach das Thema; bekannt ist die äußerst krasse Schilderung Juvenals von denen, qui Curios simulant et Bacchanalia vivunt (II). Der Stoiker Epiktet ruft: 'Zeigt mir einen wirklichen Stoiker, ich möchte ihn sehen!' und wirft der ganzen Sekte offen den heuchlerischen Schein vor, mit dem sie sich umgeben.⁴⁾ Eine charakteristische Schilderung von dem Treiben der Philosophen entwirft Aristides in der Rede *ὑπὲρ τῶν τεττάρων*⁵⁾, die sich mit der hier von Lucian angedeuteten, an andern Stellen ausführlicher gegebenen Darstellung in allen Punkten deckt. Der Stoiker Euphrates, der aus der Lebensbeschreibung des Apollonios von Tyana wegen seiner Feindschaft mit diesem bekannt ist⁶⁾, bietet, obwohl gehässig

Baton III S. 328 fr. 5, 13: οἱ γοῦν τὰς ἀφροῦς ἐπηρότες καὶ τὸν φρόνιμον ζητοῦντες ἐν τοῖς περιπάτοις καὶ ταῖς διατριβαῖς ὥσπερ ἀποδεδακτότα, οὕτως, ἐὰν γλυκίσκος ἀέτοις παρατεθῆ, ἴσασιν οὐ δεῖ πρῶτον ἀφασθαι τόπον. Vgl. Anhang.

1) Tusc. II 4, 11: quotus enim quisque philosophorum invenitur qui sit ita moratus, ita animo ac vita constitutus, ut ratio postulat? . . . videre licet alios tanta levitate et iactatione, ut iis fuerit non didicisse melius; alios pecuniae cupidos, gloriae nonnullos, multos libidinum servos, ut cum eorum vita mirabiliter pugnet oratio. (Vgl. Lact. div. inst. III 15, 9 ff.)

2) Epist. 29, 5 (p. 87, 17 H.): obiciet philosophis congiaria, amicas, gulam. ostendet mihi alium in adulterio, alium in popina, alium in aula. Vgl. Friedländer, Sittengeschichte Roms III^o 684 ff.

3) Quint. inst. or. I praef. 15: non enim virtute ac studiis, ut haberentur philosophi, laborabant, sed vultum et tristitiam et dissentientem a ceteris habitum pessimis moribus praetendebant.

4) II 19, 24 und 28 (*περιδέμενοι σχῆμα ἄλλότριον περιπατεῖτε κλέπται*); III 7, 17: καὶ αὐτοὶ γὰρ ἄλλα λέγομεν, ἄλλα δὲ ποιοῦμεν (vgl. IV 8; Gell. N. A. XVII 19).

5) Aristides rec. Dindorf II 398 ff. Die Stelle ist besprochen von Bernays, Lucian und die Kyniker, Berlin 1879, S. 100 ff.; Norden, Jahrb. f. klass. Philologie Suppl. XIX 404 ff.; Friedländer, Sittengesch. Roms^o III 689.

6) In dem Briefwechsel Epistologr. Graeci rec. Hercher, Paris 1873, S. 110 ff. (3: ἄγων φορεῖδα μεστήν ἀργυρίου, χρυσίου, σκευῶν παντοδαπῶν, ἐσθίων ποικίλων, κόσμον τοῦ λοιποῦ, τέφρον καὶ ἀλαζονείας καὶ κακοδομιονίας. 5: Εὐφράτης Πάβι καὶ πάλιν ἔλαβεν. Ἐπίκουρος δὲ οὐκ ἂν ἔλαβεν.) Vgl. Philostr. v. Apoll. I 13.

gezeichnet, ein deutliches Exempel, wie man sich in der Kaiserzeit die Stoiker vorstellte. Und als unter Mark Aurel die Anhänger der Philosophie großen Einfluß hatten, ging das Gerede, daß viele unter ihrem Schutz den Staat sowohl wie Privatleute ruinierten.¹⁾ Daß man die Scheinheiligkeit der Philosophen auch bildlich darstellte, zeigt das Bronzegefäß von Herstal aus Domitians Zeit, das uns zugleich ihren Ernst nach außen und ihre Laszivität im stillen vorführt.²⁾

Eine gewisse Ähnlichkeit mit dieser Einleitung Lucians zeigt der Dialog Justins mit dem Juden Tryphon im Anfang. Dort ist ebenso, nur mit größerer Ausführlichkeit, das nutzlose Herumziehen bei allen Philosophen geschildert, an das sich dann der Gang in die Einsamkeit anschließt, der vor der suchenden Seele das wahre Heil aufleuchten läßt; bei jeder Schule ist angegeben, was den Erzähler abgeschreckt hat, darunter die Honorarforderung, die Lucian mehrfach zum Gegenstand seiner Satire gemacht hat.³⁾ / Noch auffälliger aber ist die Übereinstimmung in dem Paräneticus, der unter Justins Namen geht, ihm aber von der neueren Kritik meist abgesprochen wird.⁴⁾ Lucian läßt den Menipp von dem Eindruck berichten, den die Fabeln der Dichter auf ihn machten; als er von Homer und Hesiod vernahm, wie die Götter sich bekriegten, wie sie Ehebruch, Raub und Gewalttätigkeit aller Art verübten, da hielt er das alles für schön (3). Pseudojustin mustert, wen die Griechen als Lehrmeister der Frömmigkeit anführen können: erstens die Dichter. Homer eröffnet den Reigen mit seinen lächerlichen Anschauungen von Zeus (2); dabei kommen die unten erwähnten Berührungen mit dem 'tragischen Zeus' vor. Folgerichtig geht es weiter zu den andern Göttern, bei denen der gegenseitige Kampf hervorgehoben wird. Und, heißt es weiter, das

1) Capitolin. Antonin. philos. 23 vgl. Cassius Dio LII 36, 4.

2) Demartean, Bulletin de l'institut archéologique liégeois XXIX 1; Cumont, Annales de la société d'archéologie de Bruxelles XIV 3. 4; Jahrb. d. D. Archaeol. Instituts XVI (1901) Archäol. Anzeiger S. 16.

3) Vgl. besonders Luc. necyom. 6: *σφαίεις οὖν καὶ τῆσδε τῆς ἐλπίδος ἔτι μᾶλλον ἔδυσχέραινον*; Justin 2: *ἔδυσφόρον οὖν, ὡς τὸ εἰκός, ἀποτυχὼν τῆς ἐλπίδος, καὶ μᾶλλον ἢ ἐπίστασθαί τι αὐτὸν φόβησιν*; Luc. 6: *καὶ μοί ποτε διαγορηνοῦντι τούτων ἕνεκα ἔδοξεν εἰς Βαβυλῶνα ἐλθόντα δεηθῆναι τινος τῶν μάγων*; Just. 3: *καὶ μου οὕτως διακειμένον ἐπεὶ ἔδοξέ ποτε πολλῆς ἡρεμίας ἐμφορηθῆναι*.

4) Als echt verteidigt von Semisch, Justin der Märtyrer, Breslau 1840, S. 105 ff., neuerdings von Widman, Forschungen zur christl. Litteratur- u. Dogmengeschichte, hr. v. Ehrhard und Kirsch, III 1 (vgl. Bonwetsch, Gött. Gel. Anz. 167 [1905] S. 169 ff.); für unecht hält die Rede Harnack, Geschichte der altchristl. Litteratur II. Teil I 513.

hat auch betreffs der Götter nicht nur Homer, sondern auch Hesiod gelehrt. Bei Lucian wird Menipp durch die bestehenden Gesetze darauf aufmerksam gemacht, daß das vielbesungene Treiben der Götter unrecht ist; in seiner Verlegenheit wendet er sich an die Philosophen, woran sich dann die zusammenfassende Aufzählung der verschiedenen Dogmen knüpft (4). Pseudojustin fährt fort (3): Lassen wir aber die Dichter! Wen glaubt ihr dann als Lehrer der Frömmigkeit zu haben? Ihr nennt die Philosophen; denn zu denen pflegt ihr ja wie zu einem festen Wall eure Zuflucht zu nehmen. Und nun werden nacheinander die Meinungen zunächst der Physiker aufgezählt, wie Diels gelehrt hat, nach des sog. Plutarch Epitome¹⁾; hier herrscht also große Ausführlichkeit, wo Lucian nur eine ganz knappe Übersicht gegeben hat. Aber beachtenswert ist, daß beide den Widerspruch aller untereinander besonders betonen, und daß sie beide in ähnlicher Weise abschließen mit der Bemerkung, daß diese verschiedenartigen Ansichten sämtlich mit gleicher Energie und gleicher Überzeugung verfochten werden.²⁾

1) Doxographi Graeci coll. H. Diels, Berlin 1879, S. 17.

2) Luc. nec. 4: *καὶ τὸ πάντων ἀτοπώτατον, ὅτι περὶ τῶν αὐτῶν ἐναντιώτατα ἑαστος λέγων σφόδρα νικῶντας καὶ πιθανοὺς λόγους ἐπορίζετο*; Ps. Just. 4: *ὄρατε τοῖσιν τὴν ἀταξίαν τῶν παρ' ὑμῖν νομισθέντων γεγενησθαι σοφῶν . . . τῶν μὲν ἴσως ἀποφρημαμένων ἀρχὴν ἀπάντων εἶναι, τῶν δὲ ἄερα, τῶν δὲ πῦρ, τῶν δὲ ἄλλο τι τῶν προειρημένων, καὶ πάντων τούτων πιθανοῖς τισι λόγοις πρὸς κατασκευὴν τῶν μὴ καλῶς δοξάντων αὐτοῖς χωρμένων καὶ τὸ ἴδιον δόγμα προτιμότερον ἐπιχειροῦντων δεικνύναι*; dann *τῶν μὴδ' ἑαυτοὺς πείσαι δυνηθέντων τὸ μὴ πρὸς ἄλλήλους στασιάζειν μὴδ' ἐναντίοι τῆς ἀλλήλων φαίνεσθαι δόξης*. — Ich füge gleich hier hinzu, was im übrigen in der Cohortatio an Lucian erinnert. Den Zeus sehen wir geschildert als *ἐρῶντα καὶ σχετλιάζοντα καὶ ὀλοφνυρόμενον* (2) wie im 'tragischen Zeus' (2) seine *στεναγμοὶ* und *δάκρυα* erwähnt sind, und die bei Lucian aus Homer zitierten Liebschaften des Zeus sind hier durch die Homer-verse selber belegt (II. XIV 315 ff.); ebenso wird aus der Rede des Damis dort (40) die Nachstellung der Götter gegen Zeus erwähnt (Coh. 2: *καὶ εἰ μὴ τὸν ὄν Βριάρεων καλέουσι ὑπέδεισαν οἱ μάκαρες θεοί, ἐδέδετο ἄν ἢ π' αὐτῶν ὁ Ζεὺς*; Luc. Iupp. tr. 40: *καὶ εἴ γε μὴ τὸν Βριάρεων ἢ Θέτις ἐκάλεσεν . . . , ἐπεπέδητο ἄν ἦεν ὁ βέλτεστος Ζεὺς*). Das berühmte goldene Seil (II. VIII 18 ff.), das Lucian im 'trag. Zeus' 45 und sonst verspottet läßt, erwähnt der Verf. der Mahnrede Kap. 24 (auch Aristides *περὶ τ. παραφθ.* 45 [II 156, 17 ff. Keil]; *εἰς Δία* 15 [II 343, 3 K.]; Libanius IV 192, 17 Reiske). Die Verspottung der Philosophen aus dem 'Ikaromenipp' (6): *οἱ ἐπὶ γῆς βεβηκότες, ἀλλ' οὐδὲ ὀξύτερον τοῦ πλησίον δεδορκότες . . ὅμως οὐρανοῦ τε πέρατα διορᾶν ἔφρασκον* kehrt wieder Cohortat. 36: *μηδὲ τὰ ἐπὶ γῆς γινῶναι δυνάμενοι, τὰ ἐν οὐρανοῖς ὡς ἑωρακότες εἰδέναι ἐπαγγέλλονται*; der Ausdruck Icar. 6: *πολλάκις, εἰ τύχοι, μηδὲ ὀπόσοι στάδιοι Μεγαρόθεν Ἀθήναζε εἰσὶν ἀκριβῶς ἐπιστάμενοι τὸ μεταξὺ τῆς σελήνης καὶ τοῦ ἡλίου χωρίον ὑπόσων εἴη πηγῶν τὸ μέγεθος ἐτόλμων λέγειν* ist sehr verwandt mit Cohort. 36: *καὶ περὶ*

Aber mit Hilfe dieser Parallelen gelingt es kaum, eine bestimmte Vorlage zu erkennen; die Ähnlichkeit mit Justin mag zu allgemein sein, um einen Schluß auf ein gemeinsames Vorbild zuzulassen, und die mit der Cohortatio mag sich durch Benutzung Lucians erklären.¹⁾ Anderes weist uns in ganz bestimmter Richtung weiter. Sicherlich aus kynischer Darstellung stammt ein Gleichnis²⁾, das Lucian dann später in freierer Form immer wieder verwendet hat. Die Menschen scheinen Menipp einem langen Festzug vergleichbar (16), bei dem Tyche die Rollen verteilt und den einen als König ausstaffiert, den andern als Sklaven, den einen schön, den andern mißgestaltet und

τούτων πιστεύεσθαι ἐάντων διὰ δοκιμότητα φράσεως ἀξίων, οὐδὲ τὴν τοῦ Ἐβρίκου φύσιν τοῦ ὄντος ἐν Χαλκίδι γινῶναι δυνηθεῖς . . . (s. später Kap. XII). Die Erwähnung des Platonischen Wortes von dem Flügelwagen des Zeus (Coh. 31: πτηνὸν ἄρμα ἐλαύνειν τὸν Δία) erinnert an den Bis accus. 33, der Ausdruck Coh. 36: κηρῶ τὰ ὅσα φραξάμενος τὴν ἐκ τῶν Σειρήνων ἀτῶν ἐνοχλοῦσαν ἠδείαν φεργέτω βλάβην an Stellen wie Epist. Saturn. 32: ὡσπερ τοὺς Ὀδυσσεῶς ἐταίρους κηρῶ βεβύσθαι τὰ ὅσα oder Imag. 14: καὶ ἦν κηρῶ ἐπιφράξῃ τὰ ὅσα. Auch bei ὡσπερ τι δέλεαρ τὴν εὐγλωττίαν προισχόμενοι (Coh. 36) kann man denken an Bis acc. 20: δελέατα τοῖς ἀνοήτοις προτείνουσα oder Dial. mar. 14, 1: καθάπερ δέλεαρ προθεῖς τὴν κόρην. Die letzten Stellen wollen natürlich nicht viel besagen.

1) Benutzung Lucians scheint auch in einer andern christlichen Schrift vorzuliegen, auf die schon Hemsterhuys hingedeutet hat. Der Anfang der ersten Klemenshomilie, der identisch ist mit dem Anfang des Klemenaromanes, erinnert lebhaft an die Einleitung der 'Nekyomantie'. Auch dort ist der Verfasser in großer Verlegenheit, weil er über den Tod und die Entstehung der Welt nachdenkt: καὶ ἄρᾳ ποτε γέγονεν ὁ κόσμος καὶ πρὸ τοῦ γενέσθαι τί ἄρα καὶ ἦν (epit. de gestis S. Petri 1; Migne patr. graecolat. II S. 472). Infolgedessen ständige Unruhe: ταῦτά τε καὶ τὰ τούτοις ὅμοια οὐκ οἶδα πόθεν ἀπαύστως διενθυμούμενος ἄπανστον εἶχον ἀεὶ τὴν λύπην (2). Da begibt er sich zu den Philosophen mit dem bekannten Mißerfolg: ἐκ παιδὸς οὖν ἐν τοιοῦτοις ὦν λογισμοῖς, εἰς τὰς τῶν φιλοσόφων ἐφοίτων διατριβάς, ὥστε τι βέβαιον ἐκείθεν μαθεῖν. ἀλλὰ καὶ οὕτως οὐδὲν ἕτερον παρ' αὐτοῖς τὸ σπουδαζόμενον ἔωρων ἢ δογμάτων ἀνασκευὰς καὶ κατασκευὰς, ξηριάς τε καὶ συλλογισμῶν τέχνας καὶ δὴ καὶ λημμάτων ἐπινοίας (3). Darauf in der üblichen Weise noch stärkerer Kummer: παρ' ὃ καὶ ἔτι μᾶλλον ἐν τοῖς πράγμασιν ἰλιγγίω, καὶ ἀπὸ τοῦ τῆς ψυχῆς βάθους ἐστέναζον. Und so verfällt der Erzähler auf dieselbe Auskunft wie Menipp, nur daß er nach Ägypten gehen will: τούτων οὖν τῶν λογισμῶν στρεφόντων μου τὴν ψυχὴν· εἰς Αἴγυπτον πορεύσομαι, εἶπον, καὶ τοῖς τῶν ἀδύτων ἱεροφάνταις καὶ προφήταις φιλοπθήσομαι καὶ μάγον ζητήσας καὶ ἐθρῶν χρήμασι πείσω πολλοὺς ψυχῆς ἀνακομπῆν τὴν λεγομένην νεκρομαντίαν ἐργάσασθαι, ἐμοῦ δῆθεν ὡς περὶ πραγμάτων τινος συνθάνεσθαι βουλομένου· ἢ δὲ πῦσις ἔσται περὶ τοῦ μαθεῖν ἄρα εἰ ἀθάνατος ἢ ψυχὴ' (5). Es bleibt dann bei der Absicht, da Barnabas und Petrus den Wunsch besser befriedigen. Harnack, Geschichte der altchristl. Litteratur II. Teil Bd. II S. 530 ff. zeigt, daß der Klemensroman zwischen 225—300 verfaßt ist.

2) Siehe Weber, Leipz. Stud. X S. 188 f.

lächerlich macht; mitunter läßt sie auch während des Umzugs die einzelnen wechseln, so daß der Tyrann zum Sklaven, der Sklave zum Tyrannen wird, auf jeden Fall muß jeder, wenn der Festzug vorbei ist, sein Kostüm abliefern. Daß dies Gleichnis nicht von Lucian stammt, zeigt Dio Chrysostomus' Rede LXIV, wo am Schluß dasselbe Bild gebraucht ist und zwar in einer Knappheit, die deutlich verrät, daß es schon übernommen ist.¹⁾ Wir finden es in Kürze auch schon bei Teles, nur daß dort weniger an den Festzug als schon ans Theater gedacht ist²⁾, wohin uns Lucian gleich führt. Das Gleichnis von dem Festzug hat etwas Gesuchtes und Künstliches, da bei diesem in Wahrheit ein Wechsel wie der geschilderte ausgeschlossen ist. Wir haben es offenbar dabei mit einer rhetorischen Umwandlung des andern Vergleichs, zu dem uns Teles leitet, zu tun, der zum Überfluß nun unmittelbar darauf hinzugefügt ist. Das Leben gleicht der Tragödie, in der die Schauspieler bald voller Stolz und mit hochtrabenden Worten als Kreon oder Agamemnon auftreten, bald als Sklaven und, wenn die Vorstellung vorüber ist, auf jeden Fall in ihrer armseligen bürgerlichen Stellung als Polos und Satyros zum Vorschein kommen. Lucian liebt diesen Vergleich des Lebens mit der Bühne. Dieselbe Bedeutung, die Wechselfälle des Schicksals anschaulich zu machen, hat er ihm schon früher im 'Nigrinus' (20) gegeben, wo, um die eintretenden Veränderungen zu bezeichnen, nur allgemein die Typen des Sklaven, Bettlers, Reichen, Königs genannt sind und der Schluß hinzugefügt ist *μηδὲν αὐτῶν εἶναι βέβαιον*. Diesem Gedankenkreis gehört auch die Verwendung im 'Schiff' (46) an, wo die arm gewordenen Reichen den Schauspielern gleichgestellt werden, die hungernd aus dem Theater kommen, nachdem sie noch eben Agamemnon oder Kreon dargestellt haben. Etwas anders ist das Bild gewandt im 'Hahn' (26), wenn gezeigt wird, daß der Prunk an und für sich schon nichts als Schein ist; denn wenn so ein großartig ausgestaffierter Kekrops, Sisyphus oder Telephus auf der Bühne etwa fällt, so sieht man hinter der Maske den eigenen blutigen Kopf, sieht unter den Prachtgewändern die eigenen Lumpen und den formlosen Kothurn. Drittens dient der Vergleich bei Lucian dazu, um die Anmaßung zu schildern, mit der jemand sich etwas zugemutet hat, was er nicht wirklich leistet. So haben oft Schauspieler, heißt es im

1) *καὶ οὐδὲν μοι δοκεῖ ὁ βίος τῶν ἀνθρώπων πομπῆς διαφέρειν ἐν ταῖς ἡμερησίαις μεταβολαῖς* (II 341 R II 155, 22 v. Arnim).

2) *ἢ τύχη ὥσπερ ποιητριὰ τις οὐσα παντοδαπὰ ποιεῖ πρόσωπα, ναυαγοῦ, πτωχοῦ, φρυάδος, ἐνδόξου, ἀδόξου* (Teles VI [40, 2 H.] aus Stob. flor. 108, 82).

'Nigrinus' (11), die Maske Agamemnons oder Kreons oder des Herakles vor und spielen weichlich und weibisch wie Hekabe oder Polyxena; es handelt sich da um eine richtige Wiedergabe dessen, was Nigrinus gesagt hat, und Lucian fürchtet, er könne dessen Rolle nicht ordentlich spielen; später, im 'Rhetorenlehrer' (12) hat er sich zum Teil wörtlich an diese Stelle angeschlossen.¹⁾ Kommt mala fides hinzu, liegt also heuchlerische Aneignung einer fremden Maske vor, so paßt das Bild, wie im 'Fischer' (31), auf die falschen Philosophen, die den Schauspielern gleichen, welche einen Theseus, Achill oder Herakles darstellen und weibischer denn Helena und Polyxena spielen. Aber es war gar nicht nötig erst das Spiel hervorzuheben; auch die ursprüngliche Form des Vergleiches läßt sich so verwenden, um Anmaßung und Heuchelei zu geißeln. Allgemein heißt es im 'Ikaromenipp' (29): Die scheinheiligen Philosophen sind den tragischen Schauspielern gleich, die nach Abnahme der Masken und Kostüme armselige, für sieben Drachmen gedungene Menschen sind; und in der 'Apologie' (5) läßt sich der Satiriker selber den Vorwurf machen: er, der früher so frei tat und nun ein Amt angenommen habe, gleiche den Schauspielern, die auf der Bühne Agamemnon oder Kreon oder Herakles darstellen, draußen aber nur Polos oder Aristodem seien in ihrer wirklichen Gestalt.²⁾

Es sei vergönnt einen Augenblick bei diesem Vergleich zu verweilen, der sich auf bestimmte typische Formen zurückführen läßt, die er in kynischer Darstellung erhalten hat, um so mehr als eine solche Topik der Vergleiche herzustellen sehr wünschenswert wäre und man erst in letzter Zeit damit den Anfang gemacht hat.³⁾ Über

1) Nigr. 11: *ἴν' οὖν μὴ καὶ αὐτὸς ἐλέγχωμαι πολὺν μείζον τῆς ἑμαντοῦ κεφαλῆς προσωπεῖον περικείμενος ἀπὸ γυμνοῦ σοὶ βούλωμαι τοῦμοῦ προσώπου προσλαλεῖν, ἵνα μὴ συγκρατασπάσω πον πεσῶν τὸν ἥρωα ὃν ὑποκρίνομαι, rhet. praec. 12: *γελοῖον γὰρ ὑπὲρ τοιοῦτου ῥήτορος ἐμὲ ποιεῖσθαι τοὺς λόγους φαῦλον ὑποκριτῆν ἴσως τῶν τοιούτων καὶ τηλικούτων, μὴ καὶ συντρέψω πον πεσῶν τὸν ἥρωα ὃν ὑποκρίνομαι.* Die Vorstellung findet sich schon in Platos 'Charmides' 162 D.*

2) Lucian schließt dabei das Bild von dem Affen an, der seine Dressur vergißt, und zeigt dadurch deutlich, daß er aus seinem eigenen 'Fischer' (vgl. 36) geschöpft hat. — Ohne jede moralische Verwendung steht der Schauspielervergleich Nigrin. 9, wo sich der Erzähler dem Boten in der Tragödie gleichstellt.

3) Außer den im folgenden Angeführten sind zu nennen Prächter, Hierokles, Lpz. 1901, Sachregister 'Vergleiche'; E. Weber, Leipz. Stud. X 173 ff.; H. Weber, De Senecae phil. dicendi genere Bioneo, Diss. Marbg. 1895, S. 39 f. 59 f.; Eichenberg, De Persii saturae natura, Diss. Breslau 1905, S. 15 ff.; Renner, Festschrift des hist.-phil. Vereins, München 1905, S. 54.

unsern Vergleich haben zur selben Zeit Hense und Dümmler gehandelt¹⁾; jener bietet weit mehr Material, dieser hat das Verdienst, wenigstens versuchsweise die vorkommenden Stellen nach Kategorien geordnet zu haben, allerdings wie das bei nicht ausreichendem Material begreiflich war, indem er manches übersah. Er sondert die Nutzenanwendung, die durch den Vergleich des Lebens mit der Bühne gegeben wird, in folgende zwei Klassen: 1) Nimm dir von der Bühne die Lehre, daß die großen Unglücksfälle die Reichen und Mächtigen treffen. 2) Nimm dir am guten Schauspieler ein Beispiel und spiele gleich ihm alle Rollen, welche dir das Glück zuerteilt, gleich gut. Er hätte hinzufügen müssen 2b): Nimm dir am Schauspieler die Lehre, rechtzeitig aufzuhören, ferner, wenn er unsere Lucianstelle, die ihm bekannt war, richtig in ihrem Zusammenhang beurteilt hätte, 3) Nimm dir am Schauspieler die Lehre, daß die Rollen im Leben wechseln; endlich 4): Nimm dir am Schauspieler die Lehre, daß der äußere Prunk nur leerer Schein ist. Dazu kommen dann noch zahlreiche Verwendungen allgemeinerer Art, auch ohne daß eine moralische Nutzenanwendung eingeschlossen wäre.

1) Für den ersten Gebrauch, der weitaus am seltensten ist, führt Dümmler an Dio Chrysostomus XIII 20 (427 R. 184, 24 v. A.): οὐδὲ ὅτι πένης τίς ἐστιν, οὐδεὶς ἐνεκα τούτου τραγωδίαν ἐδίδαξε. τούτων γὰρ περὶ τοὺς Ἀτρείας καὶ τοὺς Ἀγαμέμνονας καὶ τοὺς Οἰδίποδας ἴδοι τις ἂν πάσας τὰς τραγωδίας, οἱ πλεῖστα ἐκέκνητο χρήματα χρυσοῦ καὶ ἀργύρου καὶ γῆς καὶ βοσκημάτων. Der Gedanke wird von Dümmler auf Antisthenes zurückgeführt; er findet sich wieder bei Aelian v. hist. II 11: Σωκράτης ἰδὼν κατὰ τὴν ἀρχὴν τῶν τριάκοντα τοὺς ἐνδόξους ἀναιρουμένους καὶ τοὺς βαθύτατα πλουτοῦντας ὑπὸ τῶν τυράννων ἐπιβουλεομένους — Ἀντισθένης φασὶ περιτυχόντα εἰπεῖν· μὴ τί σοι μεταμέλει, ὅτι μέγα καὶ σεμνὸν οὐδὲν ἐγενόμεθα ἐν τῷ βίῳ καὶ τοιοῦτοι οἶους ἐν τῇ τραγωδίᾳ τοὺς μονάρχους ὀρῶμεν, Ἀτρείας τε ἐκείνους καὶ Θυέστας καὶ Ἀγαμέμνονας καὶ Αἰγίσθους· οὗτοι μὲν γὰρ ἀποσφατιόμενοι καὶ ἐκτραγωδοῦμενοι καὶ πονηρὰ δειπνα δειπνοῦντες ἐκάστοτε ἐκκαλύπτονται. Dümmler sieht in der Erwähnung des Antisthenes eine Spur davon, daß der Vergleich bei diesem stand. Daß er auf kynische Quelle zurückgeht, erweist auch Epiktet in einer durchaus von kynischen Gedanken erfüllten Diatribe, in welcher Diogenes ausführlich zitiert wird, I 24, 15, wo es allgemein

1) Hense, Teles praef. p. XCIII ff.; Dümmler, Akademika, Gießen 1889, S. 3 ff. Vgl. auch v. Wilamowitz, Hermes XXI (1886) S. 626; Knauer a. a. O. S. 14 f. (s. oben S. 15); R. Schütze, Iuvenalis ethicus, Diss. Greifswald 1905, S. 60.

heißt: *ἐν τοῖς πλουσίοις καὶ βασιλεῦσι καὶ τυράννοις αἱ τραγωδίαί τόνον ἔχουσιν, οὐδεὶς δὲ πένης τραγωδίαν συμπληροῖ εἰ μὴ ὡς χορευτής.*¹⁾

2) Die zweite Benutzungsart des Vergleichs ist uns direkt als kynisch bezeugt. Wir finden sie bei Ariston von Chios, der ja von der stoischen Schule zur kynischen zurückkehrte. Nach Diogenes L. VII 160 sagte er, der Weise müsse es dem guten Schauspieler nachtun, *ὅς ἂν τε Θερασίτου ἂν τε Ἀγαμέμνονος πρόσωπον ἀναλάβῃ, ἐκότερον ὑποκρινεῖται προσηκόντως.*²⁾ Ähnlich stand es bei Bion; denn Teles beruft sich ausdrücklich auf ihn (II S. 3, 2 ff. H.; vgl. II S. 11, 5 ff., VI S. 40, 2 ff.), wenn er denselben Vergleich anführt; doch spricht er allgemein von König und Bettler. Eine deutliche Verbindung mit dieser Fassung zeigt (Arrian-)Epiktet (Stob. flor. 97, 28, Epictet. ed. Schenkl S. 412), wenn er mahnt, wie Polos den Tyrannen Ödipus ebenso wie den verbannten und bettelnden spiele, oder den Odysseus in Lumpen wie den im Purpurmantel, so müsse der Weise jede Rolle, die ihm die Gottheit zuerteilt, ordentlich spielen³⁾; wir müssen beachten, daß wir hier den Schauspieler Polos finden, der bei Lucian ebenso genannt ist. Hierher gehört auch der Anfang der 7. Rede des Maximus von Tyrus, dessen Vorträge ja durchaus auf der kynischen Diatribe fußen⁴⁾ und den wir mehrfach für kynische Gedanken heranziehen werden; er spricht von dem Drama und den verschiedenen Rollen, die dem einzelnen zufallen, und nachdem er als Beispiel Agamemnon, Achill, Telephus⁵⁾, Palamedes angeführt hat, fährt er fort: *Τήλεφόν τινα ὑποδύμενοι ἢ Παλαμήθην ἢ ἄλλ' ὅτι*

1) Himerius ecl. IV Ende (Wernsdorf S. 122): *δεῖ γενέσθαι καὶ σὲ (der Reiche) μέρος τοῦ δράματος· οὐδεὶς οἶδεν ὑψηλὴν τραγωδίαν, ὅπου μὴ πίπτουσι τύραννοι.*

2) So auch später Synesius, nur daß er Kreon und Telephus einsetzt de prov. 13 (Migne patrol. Gr. LXVI 1241 C): *ὅστις καλῶς ἐξήσκησε τὴν φωνήν, ὁμοίως ὑποκρινεῖται τὸν τε Κρέοντα καὶ τὸν Τήλεφον.*

3) Schenkl führt in der adnotatio noch allgemeine Verwendungen des Vergleichs bei Epiktet an; unserer Stelle entspricht enchirid. 17 mit dem Schluß: *ὁν γὰρ τοῦτ' ἔστι, τὸ δοθεὶν ὑποκρίνασθαι πρόσωπον καλῶς, ἐκλέξασθαι δ' αὐτὸ ἄλλον.*

4) Vgl. Hobein, De Maximo Tyrio, Diss. Götting. 1895, S. 83 ff.

5) Daß der Telephus schon in kynischen Darstellungen dieser Art eine Bedeutung gehabt hat, zeigt die Erzählung bei Diog. L. VI 87, daß Krates durch die Aufführung dieses Dramas zur Philosophie geleitet sei. Auch im 34. Diogenesbrief (2) sind Telephus und Odysseus als Parallele für den kynischen Bettler aufgestellt; und daß Odysseus in dieser Weise als Ideal verwertet wurde, beweist die Ablehnung, die er im 19. Brief des Krates erfährt: *μὴ λέγε τὸν Ὀδυσσεῖα πατέρα τῆς κυνικῆς* (Epiktet III 24, 12 ff.; Norden, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl. XIX S. 394.).

περ ἂν τὸ δράμα ἐθέλη, οὐδὲν πλημμελὲς οὐδὲ ἕξω τρόπου νομίζονται ποιεῖν, ἄλλοτε ἄλλοι φαινόμενοι οἱ αὐτοί, um dann damit das Leben zu vergleichen und die φύσις τῶν πραγμάτων ὧν δραματούργει ὁ θεός. Allerdings will er weniger die Nutzenanwendung daraus ziehen, daß der Philosoph jede Rolle spielen müsse, als eine Empfehlung der Philosophen vorbringen, die in jeder Rolle sich zurecht finden.¹⁾ Statt der Rollen konnte man auch von den einzelnen Teilen des Dramas reden; so hat sich ebenfalls Bion ausgedrückt, wie man wieder aus Teles erschließen kann (S. 11, 5 H.; vgl. 40, 2), der verlangt, daß der Weise die ganze Lebenszeit gut verbringen soll, wie der gute Schauspieler Prolog, Mitte und Ende des Stückes gleich trefflich darstellt. Auch negativ ist der Vergleich gefaßt worden bei Epiktet diss. IV 2, 10: 'Man kann nicht Thersites und Agamemnon zugleich vorstellen.' Dabei mag an die Verwendung erinnert sein, die dieser Ausspruch auch außerhalb der philosophischen Kreise gefunden hat. Der witzige und den Kynikern geistesverwandte Demades, der mythologische Vergleiche geliebt zu haben²⁾ scheint, sagte nach Diodor XVI 87 zu Philipp: 'König, das Schicksal hat dir die Rolle Agamemnons gegeben, und du schämst dich nicht, wie Thersites zu handeln?' Ganz ohne bestimmte Angaben verwertet Cicero den Vergleich, den er für den Cato maior wohl aus dem von ihm genannten Ariston entlehnt hat³⁾; Cato 18, 64 wird einfach verglichen: quibus (auctoritatis praemiis) qui splendide usi sunt, ii mihi videntur fabulam aetatis peregisse nec tamquam inexercitati histriones in extremo actu corruisse; dagegen Paradoxa III 26 in der stoischen Darlegung ὅτι ἴσα τὰ ἀμαρτήματα καὶ τὰ κατορθώματα liegt die moralische Nutzenanwendung vor: Wie der Schauspieler ausgezischt wird, wenn er den Rhythmus verläßt und eine Silbe zu viel oder zu wenig spricht, so dürfe der Mensch auch nicht einen kleinen Fehler im Leben begehen.

1) Umgekehrt sagt Cicero de off. I 31, 114, wie der Schauspieler nur die Rolle übernehme, zu der er befähigt sei, so müsse der Weise sich mit dem befassen, wozu er Talent habe.

2) Vgl. Diels, *Λημάθεια*, Rhein. Mus. XXIX (1874) S. 111 fr. VII, 114 fr. XI; *Oratores Att.* ed. Baiter-Sauppe, II S. 315 fr. I.

3) Es verschlägt hier nicht, daß das nichts der Stoiker war, sondern der Peripatetiker, der ja nach Strabo X 5, 6 Nachahmer Bions gewesen sein soll; auf jeden Fall würden wir dadurch auf die kynische Quelle zurückgewiesen (s. Susemihl, *Geschichte d. Griech. Litt. d. Alexandrinerzeit* I S. 151 Anm. 790; Gercke in *Pauly-Wissowa*, *Realencyclopädie* II 955 und *Archiv f. Geschichte d. Philosophie* V [1892] 203.)

2b) Die ordnungsmäßige Durchführung der Rolle verlangt, daß der Schauspieler rechtzeitig abtritt. So sagt Cicero im Cato maior 19, 70: neque enim histrioni, ut placeat, peragenda fabula est, modum in quocumque fuerit actu probetur, neque sapienti usque ad 'Plaudite' veniendum est.¹⁾ Daß der Gedanke ihm vorlag und aus bionischer Literatur geflossen ist, möchte man aus der Wiederholung des selben bei Epiktet IV 1, 165 schließen, wo es heißt: Auch der gute Schauspieler hört auf, wenn's nötig ist, und spielt nicht weiter; so zog es Sokrates vor, aus dem Leben zu scheiden statt sich schimpflich retten zu lassen. Auch der stoische Philosoph auf dem römischen Kaiserthron verwendet dies der Schule geläufige Bild, allerdings in anderer Art (III 8 Stich² S. 26, 22): Der Weise muß stets bereit sein aus dem Leben zu scheiden; wenn ihn das Verhängnis trifft, so ist sein Leben nicht unvollendet, 'wie man sagen könnte von dem Tragöden, daß er davongehet, bevor er das Schauspiel zu Ende geführt habe'.²⁾

3) Die Rollen im Leben wechseln, so daß kein Glück dauernd ist. Dahin gehört unsere Lucianstelle Necyom. 16; es ist die Rede von den Schauspielern, die bald Kreon, bald Priamus darstellen: *καὶ ὁ αὐτός, εἰ τύχοι, μικρὸν ἔμπροσθεν μάλα σεμνῶς τὸ τοῦ Κέκροπος ἢ Ἐρεχθίδεως σχῆμα μιμησάμενος μετ' ὀλίγον οἰκέτης προῆλθεν ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ κεκελευσμένος· ἤδη δὲ πέρας ἔχοντος τοῦ δράματος ἀποδυσάμενος ἕκαστος αὐτῶν τὴν χρυσόπαστον ἐκείνην ἐσθῆτα καὶ τὸ προσώπειον ἀποθέμενος καὶ καταβὰς ἀπὸ τῶν ἐμβατῶν πένης καὶ ταπεινὸς περιέεισι, οὐκέτ' Ἀγαμέμνων ὁ Ἀτρέως οὐδὲ Κρέων ὁ Μενουκίεως, ἀλλὰ Πῶλος Χαρικλέους Σουμνιεύς ὀνομαζόμενος ἢ Σάτυρος Θεοργίτονος Μαραθώνιος.* Der Vergleich enthält eine gewisse rhetorische

1) Entsprechend ist 23, 85: senectus autem aetatis est peractio tamquam fabulae, cuius defectionem fugere debemus, praesertim adiuncta satietate. Auch Seneca epist. 77, 20 (S. 275, 4 H.): quomodo fabula, sic vita non quam diu, sed quam bene acta sit, refert. nihil ad rem pertinet, quo loco desinas. quocumque voles desine; tantum bonam clausulam impone. Der Brief zeigt auch sonst kynischen Einfluß, da die Erzählung von dem lakonischen Knaben gebracht wird (14), die auch Philo de lib. sap. 17 (463 M.) verwendet hat, dessen Darstellung zweifellos auf populäre kynische Vorträge zurückgeht; vgl. Wendland, Archiv f. Geschichte d. Philosophie I (1888) S. 509 ff.; Hense, Rhein. Mus. XLVII (1892) 219 ff. 226 (s. Kap. X).

2) Im Zusammenhang damit steht auch der Schuß der Selbstbetrachtungen: Wenn einen die Natur abrufft, so ist das: *ὄλον εἰ κωμῶδον ἀπολύει τῆς σκηνῆς ὁ παραλαβὼν στρατηγός.* — *Ἄλλ' οὐκ εἶπον τὰ πέντε μέρη, ἀλλὰ τὰ τρία.* — *Καλῶς εἶπας. ἐν μέντοι τῷ βίῳ τὰ τρία ὄλον τὸ δράμα ἐστὶ. τὸ γὰρ τέλειον ἐκεῖνος ὀρίζει ὁ τότε μὲν τῆς συγκρίσεως, νῦν δὲ τῆς διαλύσεως αἴτιος· σὺ δὲ ἀναίτιος ἀμφοτέρων.*

Fülle, da Lucian sich nicht genug tun kann Königsrollen zu nennen, ist aber im Zusammenhang ganz einfach zu verstehen. Im Leben herrscht ein beständiger Wechsel, so daß schon da der Glanz vergeht, auf jeden Fall aber schwindet er mit dem Tode.¹⁾ Dümmler hat behauptet, daß diese nach seiner Ansicht ungenaue Form des Gleichnisses nicht aus einem der alten Kyniker stamme. Aber auf diesen Wechsel der Rollen auf der Bühne bezieht sich die aus bionischer Diatribe entlehnte Vorstellung bei Maximus Tyrius XXI 1 und Horaz sat. I 1, 15 ff.²⁾; und beweisend ist die Benutzung des zweiten Teiles des Gleichnisses in derselben Form bei Seneca³⁾, der ohne Nennung von Schauspielern und Königsrollen in ganz abgeblaßtem Ausdruck sagt (epist. 76, 31 S. 268, 4 H.): *nemo ex istis, quos purpuratos vides, felix est, non magis quam ex illis, quibus sceptrum et chlamydem in scaena fabulae adsignant: cum praesente populo lati incesse-runt et coturnati, simul exierunt, excalceantur et ad staturam suam redeunt.*

1) Ebenso, wie wir sahen, Nigrin. 20, navig. 46 (apolog. 5). Von der Vermischung zweier Fassungen, die Dümmler S. 8 herauskonstruiert, ist also nicht die Rede. Auch das *πένης* und *ταπεινός* bietet nicht den geringsten Anstoß, obwohl man zugeben kann, daß Lucian das mehr aus den Verhältnissen seiner Zeit heraus gesagt hat; immerhin, wenn Dümmler auch ein Jahreseinkommen von 3–4 Talenten herausrechnet für Polos, so ist das eben immer noch nichts gegen den Prunk des Königs, den er auf der Bühne vertrat. — Nachgeahmt ist der Vergleich, doch wohl in Anlehnung an Lucian, von Cervantes, Don Quichotte Buch VIII Kap. 5: 'Hast du nämlich nicht schon eine Komödie vorstellen sehen, in welcher Könige auftreten, Kaiser und Päpste, Ritter, Damen und verschiedene andere Personen? Einer spielt den Rauber, ein anderer den Verständigen, noch einer den Verliebten, und wenn die Komödie nun zu Ende ist und sie ihre Kleider ausziehen, sind sich alle Schauspieler gleich. Ebenso geht es in der Komödie und der Darstellung dieser Welt, wo etliche Kaiser spielen, andere Päpste und kurz ebenso viele Figuren als nur in der Komödie auftreten können; wenn es aber zu Ende ist, wenn das Leben nämlich aus ist, zieht der Tod allen die Kleider aus, nach welchen sie sich unterschieden, und in ihren Gräbern sind sie gleich.' Und wie bei Lucian die Vergleiche gehäuft sind, indem noch der gleichartige von dem Festaufzug hinzugefügt ist, so läßt Cervantes den Sancho Pansa noch den Vergleich von den Steinen im Schachspiel anschließen, deren verschiedene Bedeutung aufhört, wenn sie nach dem Spiel alle zusammen im Kasten liegen.

2) *εἰ τις θεῶν ὅσπερ ἐν δράματι ὑποκριτὰς ἀποδύσας ἕκαστον τοῦ παρόντος βίου καὶ σχήματος μεταμφιέσει τὰ τοῦ πλησίον usw.* Kießling denkt an eine menippische Burleske zu der Horazstelle; wahrscheinlicher ist mir das Vorkommen in einer kynischen Diatribe (vgl. Gercke, Archiv f. Gesch. d. Phil. V S. 209).

3) Die Stelle hat schon Hense aufgefunden Teles praef. XCIII.

4) Ein anderer Brief Senecas enthält dasselbe Bild, in breiterer Weise ausgeführt (80, 7 S. 290, 19 H.); hier sind auch bestimmte Rollen, von denen eine die des Atreus ist, sogar mit hochtönenden Versen beigebracht, und hier ist, wie das Lucian im 'Ikaromenipp' (29) tut, das Spielhonorar hinzugesetzt, um dadurch recht den Kontrast zwischen der falschen Pracht der Theaterwelt und der einfachen Stellung im wirklichen Leben zu dokumentieren; aber hier ist der Schriftsteller nicht ganz konsequent in der Deutung des Bildes geblieben; während er zunächst sagt: 'nulla sollicitudo in alto est', was auf die erste Art des Vergleiches gehen würde, kommt er dann darauf, daß der äußere Prunk nur Schein ist: 'omnium istorum felicitas personata est'; er ist also von dem vorschwebenden Gedanken des Wechsels im Schicksal abgelenkt. Ähnlich sagt Petron (80), daß nach Schluß des Stückes die Personen ihr wahres Aussehen erhalten; vera redit facies, dum simulata perit. Drastischer hat Lucian den Vergleich, wie wir oben sahen, im 'Hahn' (26) gestaltet, wenn er zeigt, daß schon bestimmte Vorgänge auf der Bühne das Trügerische der äußeren Pracht erkennen lassen. Dieser Schein braucht sich aber nicht nur auf die Lebensstellung zu beziehen, sondern läßt auch die Deutung zu auf den Gegensatz des Äußeren von Personen zu ihrem wahren Wert. Dieser Gedanke liegt der Ikaromenippstelle (29) zugrunde; das Bild ist dann von Themistius XXI (251^c) ebenfalls auf den moralischen Wert bezogen (ἐξαιπατᾶ ὑμᾶς καὶ πρόσωπον Ἀγαμέμνονος ὑποκρίνεται Μιθαικός τις ὧν ἐνδοθεν ἢ Θεαρίων) und ähnlich von Johannes Chrysostomus I De Lazaro II 3 und VI 5 benutzt.¹⁾

Außer in diesen vier typischen Formen ist der Vergleich mit der Bühne natürlich noch oft, zum Teil ganz verblaßt, angebracht worden.²⁾ Erwähnen will ich noch die Benutzung bei Plutarch praec. ger. reip. 21 (816 F): Wie der Protagonist Theodoros oder Polos sich dem Trita-

1) Darauf hat Reich hingewiesen Der Mimus, Berlin 1903, I S. 197. — Lucian hat außer diesem Bilde später noch ein anderes nicht sehr geschicktes benutzt, als ihm der eine Vergleich gar zu abgenutzt schien, de merc. cond. 41; es ist das Bild von der Buchrolle, die ein Prachtstück von außen ist, mit Purpur verziert und goldenen Knöpfen an den Stäben, innen aber die Frevel des Thyestes, Ödipus oder Tereus enthält. Geschickter ist das Bild von den tragischen Gewändern, die außen glänzend, aber nur aus Lumpen zusammengenäht sind (Saturn. 28) oder wie Aristides (46, 307 II S. 398 Dindorf) statt dessen sagt, von dem Mantel der Io: τῆς τραγικῆς βοῦς τῶν ἱματίων ἠπημένων οὐδὲν διαφέρουσιν, τὰ μὲν ἔξω σεμνοί, τὰ δὲ ἐνδον ἄλλος ἄν εἰδείη τις.

2) Sen. ep. 77, 20: quo modo fabula, sic vita; Cic. Cat. m. 18, 65: cum in vita, tum in scaena; Maximus Tyr. XIX 9: ἐν τῷ βίῳ δράματι.

gonisten, der nach Demosthenes (*περὶ τ. παραπροσβείας* 247) meist die Tyrannen zu spielen hatte, auf der Bühne fügen muß, so sollen sich im Staat auch die Reichen den Herrschenden unterordnen, selbst wenn diese arm sind. Beachtenswert ist auch da die Erwähnung des Polos, den Lucian nennt. Im übrigen ist der *mimus vitae* gradezu sprichwörtlich geworden; so sprach Augustus davon an seinem Sterbetage (Suet. Aug. 99); so nennt Mark Aurel am Schluß seiner Selbstbetrachtungen 12, 36 (167, 6 Stich) das Leben ein Drama, und Clemens Alexandrinus benutzt denselben Ausdruck.¹⁾ Das Treiben der Welt sieht sich wie im Theater aus der Höhe der Lucianische Nigrinus an (18). In dieser allgemeinen Weise ist das Bild schon bei Platon zu finden, der Philebus 50 B von des Lebens *τραγωδία καὶ κωμῳδία* redet und im Staat 577 B von der *τραγικῇ σκευῇ* äußerer Pracht. Aber die weiteren rein rhetorischen Verwendungen des Vergleiches haben für unsern Zweck kein Interesse, da sie nicht mehr das Leben, sondern nur einzelne Situationen²⁾ oder Berufe angehen.³⁾ Für die typischen Formen und für Lucian ist es klar, daß alle Fäden auf die kynische Schriftstellerei hinauslaufen, sei es nun die Diatribe oder der mimische Dialog des Menipp.

Außer diesem Vergleich sind ein paar Beispiele zu beachten, die in der philosophischen Diatribe wie von den Rhetoren typisch gebraucht werden. Um die Gleichheit nach dem Tode zu beweisen, werden der häßliche Thersites und der schöne Nireus, der Bettler Iros und der Phäakenkönig, der Koch Pyrrhias und Agamemnon zusammengestellt (15). Es ist bezeichnend, daß sie dem Homer ent-

1) Strom. VII 11, 65 (870 P): *ἀμεμφῶς . . . ὑποκρινόμενος τὸ δράμα τοῦ βίου, ὅστις ἂν ὁ θεὸς ἀγωνίσασθαι παράσχη, τὰ τε πρακτικὰ τὰ τε ὑπομενετέα γνωρίζει*, der christliche Weise.

2) Einen Vergleich in einem einzelnen Punkt enthält auch das bei Fulgentius mit. II 4 (43, 16 H.) erhaltene Wort des Kynikers Diogenes, natürlich nicht des alten, sondern etwa des Kynikers unter Vespasian (Zeller, Phil. d. Griechen III 1² S. 768; Pauly-Wissowa, Real-Encyclop. V 736 Nr. 25). Auf Kleobul führt Fulgentius den Vergleich zurück mit. II 14 (56, 12 H.) (vgl. Reich, [S. 52 Anm. 1] I 2 S. 769 f., der aus Augustin ein weiteres Beispiel zitiert).

3) So der Vergleich des Redners mit dem den Zorn nur darstellenden, aber nicht empfindenden Schauspieler Sen. de ira II 17, 1 oder der Gegensatz bei Sotion (Stob. III 20, 54^a S. 550 Hense), daß dem Schauspieler, obwohl er nicht zürnt, die Maske des Zornigen wohl ansteht, dem rechten Philosophen aber nicht, selbst wenn er zürnt. Auch Cic. Tusc. IV 25, 55, Lael. 26, 97, Plut. de ser. num. vind. 554 B, Justin. ad Zen. et Seren. 6, Diog. Laert. VII 20, Aristid. *εἰς Ῥώμην* (26, 71 II S. 111, 15 Keil).

nommen sind mit der einen Ausnahme, für die sich dort kein Name vorfand. Das erste Paar ist oft als Vertreter der Schönheit und Häßlichkeit angeführt. Nireus gilt als Muster formvollendeten Aussehens bei Horaz c. III 20, 15, epod. 15, 22 und andern Augusteern¹⁾, wie bei Lucian selber Tim. 23, Pro imag. 2, später bei Libanius im 'Timon' (IV Reiske S. 190, 8); Thersites steht als Gegensatz dem schönen Achill gegenüber Juvenal 8, 269, Epiktet II 23, 32, Lucian Pro imag. 20 und in der Homerparodie in Lucians 'Charon' 22; Dio Chrysostomus LXVI 21 (II 356 R. II 166 v. A.) stellt ihn allgemein dem καλός gegenüber; aber er findet sich auch direkt als Gegenstück zu Nireus bei Ovid ex Ponto IV 13, 16, und für Maximus Tyrius bilden Nireus und Achill einerseits, Thersites andererseits die beiden Extreme (XL 2), wie er den Thersites allein VII 5 als Typus der Häßlichkeit anführt.²⁾ Zu verweisen ist auch auf den oben besprochenen Schauspielervergleich, wo Thersites und Agamemnon als Gegensätze gebraucht sind (Diodor XVI 87, Ariston bei Diog. L. VII 160, Epiktet IV 2, 10) und zum Teil direkt auf die häßliche, bucklige Gestalt des einen und die stattliche des andern hingewiesen wird. Der Bettler Iros ist bei Dio Chrysostomus LXVI 20 (II 355 R. II 166 v. A.), bei Properz III 5, 17, Ovid trist. III 7, 42, Martial V 39, 8 (vgl. VI 77, 1, XII 32, 9) der stärkste Gegensatz zu dem reichen Krösus, bei Libanius XVIII 140 zu Kallias, in Lucians 'Charon' 22 zu dem Herrscher Agamemnon. Ebenso ist Alkinoos sprichwörtlich wegen seiner Gärten, deren Fruchtbarkeit natürlich das Besitztum des Königs vermehrt³⁾; der König wie sein Volk sind typisch für wohlbegüterte, etwas zu sehr der Pflege des Körpers ergebene Menschen bei Horaz epist. I 2, 28 und I 15, 24; daß da nicht einfache Homerreminiszenz vorliegt, sondern Alkinoos als Vertreter der φιληδονία schon von Platon angesehen wurde, wenn er ihn im Staat X 614 B einem ἄλκιμος ἀνὴρ gegenüberstellt, hat Kießling gezeigt. Agamemnon endlich als Repräsentanten der Macht fanden wir schon oben in dem Vergleich des Lebens mit einem Schauspiel, wie in der eben erwähnten Homerparodie in Lucians 'Charon' 22. Erfunden ist, wohl nach dem Vorgang der

1) Vgl. Otto, Sprichwörter der Römer, Lpzg. 1890, S. 243 f.; Hense, Teles praef. XCI f.

2) Über den typischen Thersites der Bühne vgl. Dieterich, Pulcinella, Lpzg. 1897, S. 152 f., der auch auf Clemens Alexandr. Paed. III 4, 30 hinweist für die typische Verwendung des Namens im gewöhnlichen Leben.

3) Siehe Otto a. a. O. S. 12; Priap. 60: esses antiquo ditior Alcinoos; Libanius XVIII 225.

Komödie, der Koch Pyrrhias¹⁾, nur um einen elenden Sklaven dem edlen König gegenüberzustellen, so wie Mark Aurel (VI 24 S. 70, 4 ff. Stich) Alexander den Großen und seinen Maultiertreiber zusammen nennt, um ihre Gleichheit nach dem Tode zu behaupten. Typisch sind weiter Krösus, Polykrates (16), Darius und Xerxes (17) für Reichtum und Macht. Für Krösus genügt es auf die sprichwörtliche Verwendung zu verweisen.²⁾ Polykrates findet sich bei Maximus Tyrius I 5, auch mit Krösus zusammen V 5 und in Lucians 'Schiff' 26.³⁾ Auf welchem Boden diese zum Zweck moralischer Belehrung zusammengestellten Typen erwachsen sind, zeigt deutlich die Stelle des Maximus Tyrius III 9, an der Xerxes⁴⁾, Sardanapal, Alexander, Krösus, Kambyzes, Smindyrides⁵⁾ in Gegensatz zu Diogenes gebracht werden und nachgewiesen wird, daß dieser mehr ἡδονή hatte als jene von Pracht umgebenen Großen. Wenn Darius sonst nicht in dieser Reihe genannt wird, so mag ihn Lucian eingefügt haben, wie wir später sehen werden, daß er hier und da seine Vorlage zu erweitern sucht; als Persarum rex paßte ja auch er. Auch Sardanapal und Midas (18) sind Typen, wie sie die kynische Diatribe benutzt; den Sardanapal zählt Maximus Tyrius an der eben zitierten Stelle (III 9) mit andern von Lucian erwähnten auf; er hat ihn auch sonst als Weichling I 5, XIII 7, XXI 8, Midas ist sprichwörtlich⁶⁾ z. B. Catull 24, 4, Martial VI 86, 4, mit Krösus und Tantalus zusammen erscheint er als Typus des Reichen bei Philemon (II 530 Kock).

1) Lucian benutzt denselben Namen typisch als Sklavennamen Timon 22, de merc. cond. 23. Die Entlehnung aus der Komödie hat mit Recht Wünsch, Rhein. Mus. LV (1900) S. 64 gefolgert auf Grund der von Ziebarth, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1899 S. 110 veröffentlichten Fluchttafel, auf der der Koch Pyrrhias sich findet. Da die dort auch genannten Seuthes und Lamprias Namen der Komödie sind, wird man mit Wahrscheinlichkeit für den dritten, Pyrrhias, das gleiche annehmen (s. auch Aristoph. ran. 730 Terenz Andria).

2) Otto a. a. O. S. 98.; Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung, Berlin 1892, S. 20 Anm. 6; Weyman, Archiv f. lat. Lex. XIII 269.

3) Polykrates, Krösus, Kyros, Priamus, Dionys als Bilder vergänglichen Glückes bei Galen Protrept. 4 (160, 10 Marqu.), Polykrates bei Philo de prov. II 5.

4) Krösus, Xerxes, Alexander, Kyros sind ebenso zusammen genannt Philo de prov. I 65. Über Philo als Fortpflanzer der stoisch-kynischen Diatribe siehe Wendland, Philo und die stoisch-kynische Diatribe, Berlin 1895. Über Verspottung des Xerxes in kynischer Diatribe s. Epictet III 23, 38; Schütze, Juvenalis ethicus, Diss. Grfwld. 1905, S. 53 Anm. 2; H. Weber, De Senecae phil. dicendi genere Bionio, Diss. Marburg 1895, S. 47 f.

5) S. Herodot VI 127.

6) Siehe Otto a. a. O. S. 222; Paroemiogr. Graeci I S. 316. Verspottung des Sardanapal seitens der Kyniker s. Schütze a. a. O. S. 39; Weber, Lpz. Stud. X 94.

Wesentlich für die Beurteilung der Abhängigkeit Lucians von seiner Quelle ist endlich die Verwendung von Zitaten und historische Material, da ein Schriftsteller, je freier er mit dem ihm Gegebenen schaltet, um so mehr die Einwirkungen seiner eigenen Zeit oder der letztverflossenen zeigen wird. Man braucht nur daran zu denken, wie wie selbständiger Weise Horaz die Nekyia gestaltet hat. Bei Lucian dagegen finden wir aus dem Kreise der Philosophen nur ältere, die lange Zeit vorausliegen, Sokrates, Diogenes¹⁾, die beiden von den Kynikern oft zusammengestellten, und — Aristipp²⁾, aus dem Kreise der Dichter nur Homer, Hesiod und Euripides. Die Beispiele, die benutzt werden, sind, wie wir sahen, Typen aus der Mythologie oder der älteren Geschichte; etwas weiter herab kommt man mit Mausolus (gestorben 351) (17), Dionys von Syrakus und seinem Ankläger Dion (gestorben 353) (13), der auch vor Minos' Richterstuhl noch den grausamen Tyrannen wegen seiner Schandtaten verfolgt. Die letzte historische Persönlichkeit, die uns in der Unterwelt vorgeführt wird, ist Philipp von Macedonien, der in einer Ecke sitzt und für Geld Schube flickt, um so recht die Wandelbarkeit irdischen Glückes zu bezeugen.³⁾ Es muß stutzig machen, daß wir auf diese Weise nicht über das Ende des vierten Jahrhunderts hinausgelangen. Gab es in den nächsten vier Jahrhunderten bis zu Lucian denn keinen Philosophen, keinen König oder Reichen, der es verdient hätte, dem Publikum der Kaiserzeit als komische Figur oder als warnendes Beispiel vorgeführt zu werden? Dio Chrysostomus hat es nicht unterlassen in scharfer Weise über Nero herzuziehen; in Plutarchs Hadesfahrt des Thespesios aus Soloi (de ser. num. vind. 22 S. 567 F) wird Nero gezeigt, von glühenden Nägeln durchbohrt; und mit Recht ist er dann

1) Vgl. Demonax 5 und den Vergleich in dem 'Totengespräch' 21.

2) Demonax (62) antwortet auf die Frage, wer von den Philosophen ihm am meisten gefalle: πάντες μὲν θανμαστοί, ἐγὼ δὲ Σωκράτην μὲν σέβω, θανμάζω δὲ Διογένην καὶ φιλῶ Ἀριστιππον.

3) Die Szene, die ein großartiges Motiv, das in Dantes Inferno so ergreifenden Ausdruck gefunden hat, ins Burleske verzerrt, ist von Rabelais, Gargantua und Pantagruel Buch II Kap. 30, benutzt und noch überboten worden, aber mit Verwendung des platonischen Motivs, daß ein zum Leben wieder Erwecker über die Unterwelt berichtet. Interessant im Gegensatz zu Lucian ist, daß da nicht nur Alexander alte Hosen flickt, Xerxes Senf in den Straßen ausruft, Darius Abtrittsreiniger, Hannibal Koch und Priamus Lumpensammler ist, sondern auch Papst Julius Pastetchen verkauft, aber ohne seinen großen abscheulichen Bart, Papst Bonifacius III Töpfe abschäumt, Nicolaus III. Papiermüller, Alexander Rattenfänger ist und Papst Sixtus gar die venerisch Kranken zu besorgen hat.

in den durch Nachahmung des Plutarch und Lucian entstandenen Leiden des Timarion im 12. Jahrhundert an die Stelle der typischen Sünder getreten.¹⁾

Aber noch eins ist auffällig. In dem Schauspielervergleich werden bestimmte Namen genannt. Polos und Satyros sind es, die durch den Gegensatz zwischen ihrem bescheidenen Privatleben und dem Pomp, den sie auf der Bühne entfalten, dazu dienen müssen, um die Parallele zu erhärten, daß von den Großen dieser Welt schließlich doch nur ein armseliges Menschlein übrig bleibt; beide werden mit Angabe ihres Vaters und des Demos genannt. Auch Plutarch spricht von beiden. Polos war nach ihm (Demosth. 28) ein Schüler des Archias, den Antipater benutzte, um die flüchtigen Gegner aufzuspüren zu jener Zeit, als auch Demosthenes den Tod fand (322); dieses Ereignis gibt auch den Anlaß zur Erwähnung der beiden, wobei allerdings Plutarch den Schauspieler Polos Ägineten nennt, während er bei Lucian Sunier heißt.²⁾ Im Leben der 10 Redner wird ein witziges Wort des Demosthenes ihm gegenüber angeführt (848 B V S. 189, 25 Bern.). Offenbar hatte er einen Namen, der ihn lange überlebte. Plutarch de glor. Ath. 348 F (II 464, 5 Bern.) nennt ihn unter Athens großen tragischen Schauspielern und in den praec. ger. reip. 816 F in eben jenem Vergleich bezeichnet er Polos als Protagonisten zusammen mit Theodoros, offenbar demselben, bei dem nach Demosthenes (*περὶ τ. παραπρεσβ.* 246) Aeschines Tritagonist war und der zur Zeit der Abfassung der aristotelischen Politik VII 1336^b 27 schon tot war.³⁾ Nach Plutarch an seni resp. ger. 3 (785 B) wurde Polos 70 Jahre alt, war aber noch bis kurz vor seinem Tode auf der Bühne tätig und zwar mit geradezu erstaunlicher Kraft, wie durch das Zeugnis des Eratosthenes und Philochoros bewiesen wird.

1) Allerdings mit einer argen Übertreibung ins Unästhetische, wenn es heißt: *καὶ τὸν κάκιστον Νέρωνα κόπρον ἀνθρώπινον ταράσσοντα ὡς καὶ τι τῆς δυσωδίας φθάσειν κἀπὶ τὴν διόδον* Ellissen, Analekten der mittel- und neugriechischen Literatur IV, Leipz. 1860, *Τιμαρίων* 46 S. 91. Man denkt an die Strafe im Schlammfuhl: Dieterich, *Nekyia* S. 81 ff.

2) Schäfer, *Demosthenes u. seine Zeit*, Lpzg. 1885, I³ S. 244 f. nimmt zwei berühmte Schauspieler des Namens Polos an, von denen der ältere, von Sunion, noch vor Sokrates gespielt hätte (Stob. flor. 97, 28); dann würde Polos noch einige Jahrzehnte älter sein. Mir scheint das eine Zeugnis (Epiktet Schenkl S. 412) in sich nicht klar und zuverlässig genug, um darauf einen Schluß zu bauen. (Vgl. Hense, *Teles praef.* XCV.)

3) Siehe Susemihl, *Aristoteles' Politik*, griechisch und deutsch, Lpzg. 1879, II S. 208.

Der andere Schauspieler Lucians, Satyros, wird ebenfalls von Plutarch, aber nur im Leben des Demosthenes (7 IV S. 214, 19 ff. Sint.) erwähnt; darnach soll er dem Redner eine Stelle des Euripides und Sophokles vordeklamiert und ihm erst einen Begriff von wirklicher Vortragskunst gegeben haben, als dieser sich über gänzlichen Mißerfolg beklagte.¹⁾ Wir kommen also mit den beiden Schauspielern wieder in die Zeit bis zum Schluß des 4. Jahrhunderts.²⁾ Wir finden weiter den Polos auch bei Plutarch und, wie wir oben sahen, bei Epiktet (Schenkl S. 412) wie bei Lucian in jenem typischen Vergleich, der kynischer Diatribe entnommen ist. Und drittens: Wir haben bei Lucian, und eben nur bei ihm eine Bezeichnung der Schauspieler, die in dieser Ausführlichkeit nur für ein Publikum berechnet sein konnte, das sie noch persönlich oder doch dem Namen nach kannte. Dem Mimen flicht die Nachwelt keine Kränze, und über ein paar Jahrzehnte hinaus erhält sich sein Gedächtnis kaum. Der Schluß läßt sich wohl nicht abweisen, daß dieses Stehenbleiben innerhalb einer bestimmten Periode der Geschichte nur dadurch zu erklären ist, daß der Schriftsteller sich nicht die Mühe gab, zu den vorgefundenen Namen irgend einen der späteren Zeit aus eigenem Vermögen hinzuzufügen, sondern sich so sklavisch an seine Quelle hielt, daß er auch die volle Bezeichnung der Schauspieler herübernahm, die bei seinem Publikum kein Interesse mehr erweckte. Lehrreich ist in dieser Hinsicht die verblaßte Art, in der Seneca ep. 76, 31 das Schauspielergleichnis anführt, da Polos und Satyros für ihn und seine Leser nur Schemen

1) Daß dies ein tragischer Schauspieler war, zeigt, daß er Tragödien wählte, um seine Kunst zu zeigen; also wird es wohl unser Satyros sein. Daneben wird ein Komiker Satyros genannt, den Athenäus XIII 591 E Olynthier nennt und dessen Edelmut Demosthenes π. τ. παραπρεσβ. 193 ff. und Äschines (156 f.) erwähnen. Sie können nicht identisch sein, da nicht dieselben Schauspieler in Tragödien und Komödien wirkten (Schäfer, Demosth.² I 246). An dem Zusammentreffen der Namen darf man keinen Anstoß nehmen, auch Theodore haben wir in kurzer Zeit mehrere.

2) S. Dümmler, Akademika, Gießen 1889, S. 8, der ebenfalls auf den Gedanken gekommen ist, die Schauspielernamen als Zeitbestimmung zu benutzen und für die ursprüngliche Quelle des Gleichnisses Antisthenes' Archelaos hält; dafür ist das Argument, soweit die Namen dabei in Betracht kommen, allerdings nur von zweifelhaftem Wert; denn wenn auch Antisthenes noch 366 lebte (Natorp bei Pauly-Wissowa. Realencyclop. I 2539), eher kann des Polos schauspielerische Tätigkeit doch kaum begonnen haben, falls man nicht an den älteren glaubt, den Sokrates hörte (s. S. 57 Anm. 2), und es dauerte doch wohl einige Zeit, bis er zu dem Rufe kam, der hier vorausgesetzt ist. Auch kommt der Polos bei Dio ja gar nicht vor, es ist also fraglich, ob er in dessen Quelle stand. Der Vergleich ist aber nicht untrennbar mit den Namen der Schauspieler verbunden.

gewesen wären, oder wie Themistios (s. oben S. 52) die Namen der Schauspieler durch andere ersetzt.

Aber ein Einwand bleibt: Es tritt ja Menipp auf in dem Dialog; sollte also Lucian nicht mit Bewußtsein Anspielungen und Darstellungen vermieden haben, die über dessen Lebenszeit hinausgingen? Wir werden sehen, daß wegen der gleichen Eigentümlichkeit in andern Dialogen dieser Einwurf an Kraft einbüßt. Aber Lucian hat sich den Menipp überhaupt nicht fest lokalisiert oder zeitlich begrenzt; er weiß überhaupt nichts von ihm; er erwähnt seinen freiwilligen Tod (dial. mort. 10, 11) und versetzt ihn (dial. mort. 1, 1) nach Korinth in die Nähe des Kraneion oder ins Lykeion nach Athen oder läßt ihn dort wenigstens suchen, offenbar weil an beiden Plätzen der Sprecher im Dialog, Diogenes, an dem letzten dauernd die athenischen Philosophen ihr Heim aufgeschlagen hatten.¹⁾ Er weiß nichts von seinem Geburtsort, nichts von dem Bürgerrecht und Aufenthalt in Theben, von dem Diogenes Laertius berichtet; und doch ist er nicht über seine Lebenszeit mit historischen Anspielungen oder Zitaten hinausgegangen. Ja, es scheint fast, als ob er auch, ohne es zu merken, die Tatsache beibehalten hat, daß Menipp nach Böotien gehört; denn er läßt ihn zum Schluß durch das Heiligtum des Trophonios emporsteigen mit der Bemerkung, daß dort *οἱ ἀπὸ Βοιωτίας* hinabsteigen. Es mag ja sein, daß damit im Vorbeigehen eine Verspottung des Trophoniosheiligtums beabsichtigt war, wie ja diese Verhöhnung in der Komödie zu Hause²⁾ und auch zu Lucians Zeit durchaus aktuell war.³⁾ Aber gesagt ist nichts, was satirisch wäre, und mit mehr Begründung läßt jedenfalls Plutarch (de genio Socratis) seinen Böoter die Orakelstätte des Trophonios aufsuchen, um direkte Auskunft über das Daimonion des Sokrates zu erhalten. Für den in Korinth oder Athen stationierten Menipp Lucians hätte auch ein anderer Aufstieg als der böotische seine Aufgabe erfüllt.⁴⁾

1) Siehe Dio Chrysost. VI Anf.; Diog. L. VI 38. 77; Kock, Com. Att. fr. II S. 58.

2) Kratinos, Kephisodor, Alexis, Menander schrieben Stücke dieses Inhalts (Kock I 79. 800, II 383, III 132, vgl. Diels, Parmenides' Lehrged., Berl. 1897, S. 17 ff.); wahrscheinlich war auch die Vorbereitung, wie sie Lucian für seine Katabasis schildert, Gegenstand der Komödienverspottung; man möchte den Vers des Kratinos: *ὁ σίτον ἔρασθ', οὐχ ἕπνον λαχεῖν μέρος* in dieser Weise deuten (Kock I S. 79 fr. 218).

3) Das zeigt Aristides 38, 21 (II 318 Keil) Maximus Tyrius XIV 2. In dem Lampriaskatalog (181) wird eine Plutarchschrift *περὶ τῆς εἰς Τροφωνίου καταβάσεως* angeführt.

4) Die Beziehung des Orakels in Lebadeia auf den wirklichen Menipp be-

Dieses Stehenbleiben mit historischen Anspielungen innerhalb einer bestimmten Zeitgrenze ist aber um so auffälliger, als sich der Schriftsteller in zwei Punkten diese Reserve nicht auferlegt hat. Man muß daran denken, daß Lucian diese Satiren nach Sophistensitte für den Vortrag berechnet hatte, dann wird man um so mehr verstehen, wenn er hier und in andern Dialogen Anspielungen auf den Ort oder den Zeitpunkt der Vorlesung einfließen läßt, die für den Hörer einen gewissen Reiz haben mußten. Zu diesen Bemerkungen gehört die, daß der Kahn Charons, als Menipp herankam, ganz mit Toten besetzt war, die ihren Wunden erlegen waren und die, wie es schien, aus einem Kriege kamen (10). Natürlich könnte diese Anspielung auf Zeitverhältnisse schon aus Menipp stammen. Aber es wäre doch auffällig, wenn Lucian die Bevorzugung einer Klasse von Toten beibehalten hätte, ohne in seiner eigenen Umgebung dafür den Anlaß zu finden. Als solchen hat man den Partherkrieg erkannt.¹⁾ Es ist aber wahrscheinlich, daß dann ein ganz bestimmtes Ereignis dem Verfasser vorgeschwebt hat, und als dieses ergibt sich die Niederlage der Römer bei Elegeia im Jahre 161²⁾ oder die gleich darauf folgende des Statthalters Aelius Attidius Cornelianus. Wer die Worte Lucians liest, indem er an diese furchtbare Schlacht denkt, für den gewinnen sie jedenfalls einen eigenen Witz. Ein Urteil wird man sich erst erlauben dürfen, wenn man Ähnliches in andern Dialogen beachtet.

Das zweite, was seltsam kontrastiert mit jener Umgebung, die uns kaum weiter als bis zum Anfang des dritten Jahrhunderts führt, ist eine Schilderung, die nur ins zweite Jahrhundert n. Chr., aber nicht in Menipp's Zeit paßt. Lucian verspottet die Vornehmen (12), die bei Lebzeiten so aufgeblasen waren, wenn sich des Morgens die Menge, um ihre Aufwartung zu machen, an ihren Türen drängte und sich von den Sklaven schlechte Behandlung gefallen lassen mußte; wenn dann der Herr kam, wie eine Sonne aufgehend im Purpur oder mit goldverbrämtem Gewande, dann glaubte er die Leute schon glücklich zu machen, falls er ihnen die Brust oder die Hand zum Küssen darbot. Das ist die Darstellung, die Juvenal³⁾ und andere vom Morgen-

obachtet schon Hirzel, Der Dialog II 317. — Hadeseingänge, 'Plutonien' zählt Rohde auf *Psyche* I² 213 f.; Waser, Charon, Charun, Charos, Berlin 1898, S. 61 ff.

1) Du Soul zu der Stelle; dann Fritzsche in seiner Ausgabe. Einspruch erhebt Bruns, Rhein. Mus. XLIII (1888) S. 196.

2) Siehe Stein in Pauly-Wissowa, Realencyclopädie III 1841; Schiller, Geschichte d. röm. Kaiserzeit, Gotha 1888, I 2 S. 639; Mommsen, Römische Geschichte V⁴ S. 406. Wir erhalten damit als Abfassungszeit der 'Nekyomantie' 161/2.

3) Er allerdings noch schärfer III 184 f.: quid das, ut Cossum aliquando

besuch der Klienten bei ihrem Patron mit so beweglichen Klagen entworfen und die Lucian selber den Nigrinus (21 ff.) als zeitgemäß geben läßt¹⁾, zum Teil mit denselben Worten. Es sind durchaus römische Verhältnisse, die hier den Hintergrund bilden, für die bei Menipp sich keine Vorlage fand.

Wenn so das Bestreben, auch in die Gegenwart zu greifen, durchaus nicht prinzipiell abgelehnt ist, wenn andererseits Menipp selbst nur eine schemenhafte Person für Lucian ist und trotzdem nur dasjenige historische Material herangezogen ist, das seiner Zeit vorausliegt, so wird das wohl in der Übernahme aus der benutzten Quelle begründet sein. Was hier noch zweifelhaft ist, wird bei der Betrachtung des 'Ikaromenipp' zur Gewißheit werden. Worin Lucians Tätigkeit bestand, als er Menipp's 'Nekyia' überarbeitete, entzieht sich unserer Kenntnis. Das Herausheben der auf die Mithrasmysterien bezüglichen Verspotzungen mag ihm angehören, während Menipp vielleicht an die Eleu-

salutes? ut te respiciat clauso Veiento labello. Im übrigen vgl. Friedländer, Sittengeschichte Roms, Lpzg. 1888, I^o S. 382 ff. Die Frage, ob Lucian römische Schriftsteller verwertet haben kann oder nicht, ist nicht abhängig von der Stelle *ἐπὶ τοῦ ἐν τῇ προσαγορεύσει πταίσματος* 13, obwohl mir scheint, daß unbefangene Deutung des *εἰ τι κάγω τῆς Ῥωμαίων φωνῆς ἐπαῖω* eine, wenn auch vielleicht beschränkte, Kenntnis des Lateinischen ihm einräumen muß. Aber Lucian hat auch mit Römern verkehrt. Den nachherigen Konsul Rutilianus kann er vor der Heirat mit der Tochter des Alexander von Abonuteichos warnen (Alexander 54), bei Sacerdos in Tion erfährt er ein Orakel, das diesem gegeben war (ebend. 43); der Statthalter von Kappadocien gibt ihm gar zwei Legionssoldaten zur Bedeckung mit (ebend. 55) Wäre es da wunderbar, wenn er durch Vermittlung solcher Freunde auch mit römischen Schriftstellern bekannt geworden ist, wenigstens dem Inhalt nach? Ich verweise auf das, was zu den 'Totengesprächen' und den 'Saturnalienschriften' bemerkt ist.

1) Nec. 12: πολλοὶ μὲν ἔωθεν ἐπὶ τῶν πνύλωνων παρεστήρεσαν τὴν πρόσοδον αὐτοῦ περιμένοντες ὠθοόμενοι τε καὶ ἀποκλειόμενοι πρὸς τῶν οἰκετῶν; Nigr. 22: νυκτὸς μὲν ἐξανιστάμενοι μέσης (vgl. Juv. V 22 f.), περιθέοντες δὲ ἐν κήτρῳ τὴν πόλιν καὶ πρὸς τῶν οἰκετῶν ἀποκλειόμενοι, 23: ὅταν . . . τοὺς πνύλωνας ἔωθεν ἐμπλήσωσι καὶ προσελθόντας ὡσπερ δεσπότης προσείπωσι, nec. 12: εὐθόμιονας ὄρετο καὶ μακαρίους ἀποφαίνειν τοὺς προσειπόντας, ἦν τὸ στηθος ἢ τὴν δεξιάν προτείων δοίη καταφιλεῖν, Nigr. 21: πῶς γὰρ οὐ γελοῖοι μὲν οἱ πλουτοῦντες αὐτοὶ καὶ τὰς πορφυρίδας προφαίνοντες καὶ τοὺς δακτυλίους προτείνοντες . . . ἀγαπᾶν ἀξιοῦντες ὅτι μόνον αὐτοὺς προσέβλεψαν; (ganz wie bei Juvenal) . . . δεῖ προσελθόντα . . . τὸ στηθος ἢ τὴν δεξιάν καταφιλεῖν, ἑηλωτὸν καὶ περιβλεπτον τοῖς μηδὲ τούτου τυγγάνουσιν. Übrigens fügt Nigrinus (21) mit epigrammatischer Bosheit hinzu: ἐπαινώ δέ γε ταύτης αὐτοὺς τῆς ἀπανθροπίας, ὅτι μηδὲ τοῖς στόμασιν ἡμᾶς προσίενται wie Martial II 21: Basia das alii, aliis das, Postume, dextram. Dicis: 'utrum mavis? elige.' Malo manum.

sinien oder andere dachte¹⁾ und zurückhaltender war. Aber das Hauptsächlichste wird wohl eine andere Gruppierung des vorhandenen Stoffes und eine Verkürzung der Darstellung gewesen sein; denn wir werden in andern Dialogen Lucians Motive wiederfinden, die aus der 'Nekyia' stammen. Und diese Art der Arbeitsweise, die Vorlage zu zerpfücken und die einzelnen Bestandteile immer wieder anders zusammenzusetzen, wird uns bei ihm im Laufe unserer Untersuchung immer deutlicher entgegenreten.

1) Ich verweise auf das, was zur 'Niederfahrt' Kap. II zu sagen ist. Zu Menipps Zeit hatte der Mithraskult noch nicht die Bedeutung wie im 2. Jahrhundert n. Chr., wo die eigentlich hellenische Welt ihm auch noch verschlossen ist; dagegen hat sich die römische ihm aufgetan, und Lucian gibt auch mit dieser Mithrasverspottung im Grunde etwas, was sich auf römisches Leben bezieht (Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles 1899, I 241 ff.) oder was erst durch diese Beziehung ins rechte Licht gerückt wird.

Kapitel II.

Die Niederfahrt.

Lucian hat uns, abgesehen von den 'Totengesprächen', die uns später beschäftigen werden, noch einmal in der 'Niederfahrt' in die Unterwelt versetzt. Klotho und Charon harren am Totenfluß der abgeschiedenen Seelen, die Hermes herbeiführen soll; der Fährmann hat den Gott im Verdacht, daß er sich mit Absicht seinem trüben Amte entziehe. Während sie plaudern, kommt der Seelengeleiter an mit seinem Zuge und erklärt die Verzögerung; ein Tyrann ist aus der Schar der Toten entlaufen, aber Äakus hat am Eingang der Unterwelt durch Vergleichung der ihm von Atropos gegebenen Liste das Fehlen einer Seele festgestellt, und so ist der Flüchtling unter Beihilfe des Kynikers, der unter den Verstorbenen weilt, wieder eingefangen worden. Während Klotho die Liste zur Kontrolle vornimmt, werden nun die Seelen in den Kahn verladen, zuerst die unmündigen Kinder, dann die mehr als sechzigjährigen Greise, die im Kriege Verwundeten, darunter Gobares, des Oxyartes Sohn, die Selbstmörder aus Liebesgram wie der Philosoph Theagenes usw., nach Kategorien geordnet. Kyniskos, der Vertreter der Kyniker, der beim Verschlucken eines rohen Tintenfisches gestorben ist, meldet sich von selbst und beschwert sich, daß man ihn so lange im Leben gelassen hat. Endlich kommt der gefesselte Tyrann Megapenthes, der, unerschöpflich an Argumenten, immer wieder um einen kleinen Aufschub bittet, um noch einmal zur Oberwelt zurückzukehren. Aber selbst ein Bestechungsversuch hat Klotho gegenüber keinen Erfolg. Und als er zu seiner Beruhigung wenigstens die Vorgänge auf Erden nach seinem Tode hören möchte, willfährt man ihm zwar, aber sein Leid vergrößert sich nur dadurch. Endlich hilft Kyniskos den Tyrannen aufs Schiff schleppen und an den Mast binden, er, der zu Lebzeiten beinahe von jenem ans Kreuz geschlagen wäre. Zuletzt drängt sich

der Schuster Mikyllos herbei, unzufrieden, daß er nicht eher hat sterben dürfen, aber voller Freude, daß hier unten die Armen lachen und die Reichen weinen; er denkt mit Vergnügen daran, wie der Tyrann, den er bei Lebzeiten sah, aus seiner Macht, wie sein Nachbar, der Wucherer Gniphon, aus seinem Reichtum gerissen wurde, ohne davon einen Genuß gehabt zu haben. Weil der Kahn voll ist, will Charon diesen letzten Ankömmling nicht mitnehmen; aber kurz entschlossen, schwimmt er nach, und da das in diesem Reich nicht zulässig ist, so muß man ihn aufnehmen, und auf den Schultern des Tyrannen findet er seinen Platz. Die Fahrt geht vor sich; Kyniskos, der nicht im Besitz des Fahrgelds ist, macht sich durch Rudern nützlich; die Toten stimmen ihre Klage an, in die Mikyllos auf Geheiß spottend einstimmt. Beim Abschied fordert Charon seinen Lohn, aber von dem Schuster verlangt er den Obolos umsonst. Hermes führt seine Schar darauf durch die Finsternis weiter; die beiden Geistesverwandten, Mikyllos und Kyniskos, wandern miteinander, Hand in Hand. Tisiphone kommt ihnen entgegen mit leuchtender Fackel, so daß sie der eleusinischen Mysterien gedenken müssen, und nimmt sie in Empfang, um sie zum Totenrichter Rhadamanthys zu geleiten. Dort bittet Kyniskos darum, zuerst abgeurteilt zu werden; da kein Kläger auftritt, muß er sich entkleiden, damit die Brandmale auf seinem Rücken sichtbar werden, die jeder Seele durch ihre bösen Taten aufgeprägt werden und so als Zeugen wider sie dienen können. Aber es sind nur wenige bei ihm, und nur alte, fast vergangene Spuren lassen sich in größerer Menge erkennen. Der Philosoph erklärt, daß er früher schlecht gewesen sei, aber durch die Beschäftigung mit der Philosophie seine Seele gereinigt habe. Er wird gerecht befunden und mit ihm der Schuster Mikyllos. Nun beginnt Kyniskos, getreu seiner Tätigkeit im Leben, die Anklage gegen den Tyrannen. Die Morde gibt dieser zu; als er die übrigen Schandtaten leugnet, werden Bett und Lampe als Zeugen vorgeladen. Durch sie und seine Brandmale wird er überführt. Rhadamanthys zweifelt, ob er ihn in den Pyriphlegethon werfen oder dem Kerberos übergeben soll; Kyniskos aber schlägt ihm eine neue Strafe vor: nie soll es ihm vergönnt sein, den befreienden Lethetrunk zu schlürfen, damit ihm die Erinnerung an sein verlorenes Erdenglück eine ewige Plage sei.

Der Dialog zerfällt in drei Teile, von denen der erste, das scherzhafte Gespräch zwischen Klotho und Charon, nur die Einleitung bildet. Der Zusammenhang dieses Stückes mit den 'Götter-' und 'Meeres-

gesprächen¹⁾ verleugnet sich nicht. Den Hauptbestandteil bilden die beiden Szenen bei der Überfahrt und vor dem Richterstuhl des Rhadamanthys. In diesen fällt auf, daß der Verfasser eine überflüssige Dublette in seinem Kyniskos und Mikyllos geschaffen hat. Beide sind gern aus dem Leben geschieden und klagen darüber, daß sie nicht eher abberufen sind (7, 14)²⁾; beide haben den notwendigen Obolos nicht, um Charon seine Mühe zu lohnen (19, 21); beide verhöhn den Tyrannen, der eine, indem er ihn schlägt (13), der andere, indem er sich auf seine Schultern setzt (19); beide werden von Rhadamanthys vor den andern abgeurteilt und freigesprochen (24, 25).³⁾ Wohl hat sich der Schriftsteller Mühe gegeben, diese Wiederholung nicht gar zu deutlich empfinden zu lassen; Kyniskos allein ist es, der den Megapenthes fangen hilft und der ihn anklagt; Kyniskos bekennt sofort, daß er seinen Obolos nicht hat, und muß dafür rudern, Mikyllos dagegen sagt das zwar auch, ehe er einsteigt, aber sein Geständnis wird offenbar überhört, und so ist am Schluß der Fahrt Gelegenheit zu der Szene, in der Charon von ihm umsonst seinen Fährlohn fordert. Weiter zeigt Kyniskos seine Verspottung des Tyrannen beim Einsteigen, Mikyllos erst, nachdem das Schiff schon in Bewegung ist; und Mikyllos allein hat den großen Vortrag zu halten über den Unterschied zwischen Reichen und Armen; er allein und nicht auch Kyniskos wird ausdrücklich ermahnt dem Brauche gemäß in den Klagegesang der Toten einzustimmen und tut das dann ironisch. Aber trotz dieser deutlich erkennbaren Verteilung kommt man über das Störende dieser Dublette nicht hinweg, die von künstlerischem Gesichtspunkt lästig, für die Ökonomie des Dialogs überflüssig war; immer fragt man sich, warum nun gerade Mikyllos und nicht Kyniskos dies sagt

1) Über diese sophistischen Gespräche werden wir bei Gelegenheit der 'Totengespräche' Kap. VIII zu reden haben.

2) Kyniskos sagt von seinen Versuchen, das Leben zu enden (7): *πολλάκις ἐπειράθην τὸ νῆμα διακόψας ἐλθεῖν, ἀλλ' οὐκ οἶδ' ὅπως ἄρρηκτον ἦν*. In Mikyllos' Rede heißt es, daß bei den Reichen die Seele beständig am Leben hängt (14), *μᾶλλον δὲ ὥσπερ ἄρρηκτός τις οὗτος ὁ δεσμός ἐστιν*. Auch diese Wiederholung ist vielleicht nicht ohne Bedeutung für die weiteren Schlüsse. Im übrigen schließt sich des Mikyllos Rede an die Komödie an; man denkt an des Antiphanes Worte in den *Diplasioi* (Kock II S. 46): *οὐδεις πάποτε, ὃ δέσποντ', ἀπέθαν' ἀποθανεῖν πρόθυμος ὦν, τοὺς γλιχομένους δὲ ζῆν κατασπᾶ τοῦ σκέλους ἔκοντας ὁ Χάρων ἐπὶ τὸ πορθμείον τ' ἄγει σιτιζομένους καὶ πάντ' ἔχοντας ἀφθότως. ὁ δὲ λιμός ἐστιν ἀθανασίας φάρμακον*.

3) Die Dublette hat Bolderman, *Studia Luciana*, Diss. Lugd. Bat. 1903, S. 93 bemerkt, ohne indessen die richtige Folgerung daraus zu ziehen.

und umgekehrt. Am auffälligsten ist diese Doppelgestalt ein und desselben Typus beim Gericht. Kyniskos läßt sich zuerst aburteilen, um dann seinerseits den Tyrannen anklagen zu können; aber warum muß auch Mikyllos vor diesem an die Reihe kommen? An den wenigen Worten, mit denen er abgetan wird (25), sieht man recht, daß die Figur des Mikyllos dabei nicht mehr am Platz ist. Fragt man sich aber, wer von beiden der ursprüngliche ist, so ist die Antwort nicht schwer. Kyniskos ist eine schemenhafte Figur, Mikyllos ist durchaus individuell charakterisiert, nicht nur seinem Gewerbe nach. Mikyllos konnte nicht entbehrt werden, weil er das richtige Gegenbild zu dem Tyrannen darstellte; auf der einen Seite armseliges Leben und eine gewisse Freude zu sterben, auf der andern Pracht und Herrlichkeit, aber ein ewiges Klagen und Jammern nach dem Tode und ein Zurückwünschen des alten Prunks.¹⁾ Ich vermute also, daß Lucian in seiner Vorlage nur die Rolle des Mikyllos vorfand; die Person, die diese vertrat, war es, die entsprechend dem Vortrag, den Mikyllos jetzt hält (15/6), den mit allen Fasern ins Leben sich zurücksehenden Tyrannen am Entlaufen hindert, die ihn dann vor dem Richterstuhl des Rhadamanthys verklagt. Und eine Spur dieses Zusammenhanges scheint mir auch noch in der Rede des Mikyllos vor Klotho enthalten zu sein; danach hätte dieser auf der Oberwelt neben einem Tyrannen gewohnt und da gesehen, wie gewaltig dieser während seines Lebens tat und wie klein und lächerlich er nach seinem Tode war.²⁾ Auch dieser Tyrann ist eine Dublette von dem, der uns in eigener Person vorgeführt wird; verständlich wird das ohne weiteres, wenn er ursprünglich der Tyrann war, den Mikyllos nachher anklagt und über dessen Leben er Bescheid wußte

1) Es ist der in solchen Erzählungen immer wiederkehrende Gegensatz vom reichen und vom armen Mann, wie er jedem aus der Geschichte vom Bettler Lazarus (Luc. 16, 19 ff.) bekannt ist, oder wie er sich in dem ägyptischen Märchen wiederfindet, das eine Unterweltswanderung schildert, vom Prinzen Chamoës und seinem Sohne Si-usire (vgl. Erman, Die Ägyptische Religion, Berlin 1905, S. 230 ff. nach Griffith, Stories of the High Priests, Oxford 1900, S. 42 ff.). Der zauberkundige Sohn führt dort seinen Vater einmal in die Unterwelt. Ehe sie eintreten, sehen sie zwei Leichenbegängnisse, das eines Reichen und das eines Armen (wie Mikyllos und der Tyrann dem Menipp begegnen s. S. 72) (vgl. Griffith S. 149); den Reichen finden sie nachher unter den Verdammten, in seinem rechten Auge drehte sich die Angel einer Tür und er betete und jammerte; am Throne des Osiris aber sehen sie in prächtigen Kleidern den Armen stehen, dessen gute Taten zahlreicher gewesen waren als seine bösen (Griffith 151. 153).

2) Catapl. 16: *παροικῶν ἄνω τυράννω πάντ' ἀκριβῶς ἐώραν τὰ γινόμενα ὑπ' αὐτοῦ.*

wegen seiner Nachbarschaft. Als Lucian den Kyniskos einfügte und ihm die Anklage übertrug, machte er aus dem bestimmten Tyrannen, der Nachbar des Mikyllos gewesen war, einen beliebigen; er nahm dem Schuster die Rolle des Anklägers, ließ ihn aber doch vor dem Megapenthes aburteilen, obwohl er nun ebenso gut nachher hätte an die Reihe kommen können.

Betrachten wir die gleichartigen Szenen aus der 'Nekyomantie', so fällt uns zunächst auf, daß beide sich in gewisser Weise ergänzen, die Szene am Totenfluß dort (10) ist ungeheuer kurz. Von den verschiedenen Toten, die in der 'Niederfahrt' erwähnt werden, finden wir nur die im Kriege Gefallenen. In der 'Niederfahrt' dagegen sind die Seelen in einer gewissen Weise klassifiziert, die wenigstens etwas an die Darstellung bei Vergil Aen. VI 426 ff. erinnert.¹⁾ Weiter nimmt Tisiphone die Toten am andern Ufer des Flusses in Empfang, um sie dem Rhadamanthys zuzuführen, und in derselben Weise tritt Tisiphone bei Vergil als Schergin des Rhadamanthys auf, der über die schweren Verbrecher zu richten hat (Aen. VI 566 ff.).²⁾ Und drittens: die Zählung der Seelen findet sich in der 'Niederfahrt', sogar zweimal; Äakus kontrolliert nach der ihm gegebenen Liste, wie dann beim Einsteigen noch einmal Klotho (4, 5); auch diese Dublette beruht wohl auf Lucians Erfindung, sie verschwindet, wenn man die ihm gehörige Einleitungsszene tilgt, sehr leicht. Daß aber die Vorstellung, die hier zum Ausdruck gebracht ist, durchaus angemessen ist und tief im Glauben des Volkes wurzelt, hat Norden gezeigt.³⁾ Wenn hier speziell Äakus dazu ausersehen ist, die Scharen der Toten zu zählen, so liegt das daran, daß ihm die Rolle des Pfortners in der Unterwelt übertragen war, wohl schon von Kritias im 'Pirithous', sicherlich in der Überlieferung von Aristophanes' Fröschen, die V. 464 den *θεράπων* als Aiakos bezeichnete.⁴⁾ Lucian ist diese Anschauung, die dem Aiakos

1) Vgl. Norden, Vergil Aeneis Buch VI S. 11 f.

2) Norden a. a. S. 268.

3) A. a. O. S. 265; auch bei Vergil hat sich in dem Ausdruck *explebo numerum* VI 545 eine Spur dieser Anschauung erhalten.

4) Nauck, Trag. Graec. Fragm.² Eur. fr. 591. Aristophanes' Frösche erkl. v. Kock⁴ S. 38 und 101. Vgl. Hiller, Hermes VIII (1874) S. 454 f.; v. Wilamowitz, Herakles², Berlin 1895, I 158 Anm. 70 (der aus der Benutzung des von Welcker in den 'Pirithous' eingereichten Verses fr. 936 Nauck bei Lucian 'Nekyom.' I den Schluß zieht, daß Lucian dies Drama noch gelesen habe, vorausgesetzt allerdings, daß er den Vers nicht schon mit aus seiner Vorlage entlehnt hat); Wörner in Roschers Myth. Lexikon I 112; Radermacher, Das Jenseits S. 104 Anm. 4; Rein, Aiakos in der Unterwelt, Acta societ. scient. Fennicae, XXXII 2 (1903) S. 5 und 32 ff.

das Amt in der Unterwelt gibt, das Hermes im Himmel hat, auch sonst geläufig¹⁾); wann sie geschaffen wurde und wie lange vor Lucian Zeit schon Aiakos als *κλειδοῦχος* fungiert hat, mag zweifelhaft bleiben, aber das Amt des Zählens ist im übrigen auch unabhängig vom dem Namen. Wir haben also in der 'Niederfahrt' Ergänzungen zu 'Nekyomantie', die sich teilweise wieder mit Vergil berühren wie die übrige Darstellung dort; es ist danach nicht unwahrscheinlich, daß sie mit jener zusammengehörten und erst von Lucian losgelöst wurden.

Aber in einer Hinsicht stimmen beide Schilderungen überein: Charons Kahn ist so voll, daß er nicht eine Person mehr mitnehmen kann.²⁾ In der 'Niederfahrt' führt das zu der ergötzlichen Erfindung, daß Mikyllos auf den Schultern des Tyrannen sitzen muß, wodurch so recht die Vergänglichkeit irdischer Pracht gezeichnet wird. In der 'Nekyomantie' ist das Motiv ganz überflüssig; denn Charon nimmt den Menipp trotzdem freundlich auf in seinem Nachen.³⁾ Es sieht so aus, als hat Lucian dort das Motiv der Fülle des Kahns aus einer anders gearteten Szene beibehalten⁴⁾, ohne es weiter zu verwenden, und diese Szene kann nur so gestaltet gewesen sein, wie sie uns in der 'Niederfahrt' vorliegt.

Auch bei den Gerichtsszenen, die ja ebenso in den beiden Dialogen wiederkehren, beobachten wir einen gewissen Zusammenhang. In der 'Nekyomantie' (11) haben wir nur eine ganz kurz zusammenfassende Schilderung; die Darstellung macht geradezu den Eindruck einer Inhaltsangabe. In der 'Niederfahrt' haben wir eine weit ausgespannene Szene; und auch hier erkennen wir in einem Punkt eine deutliche Ergänzung. In dem ersten Dialog sind es die Schatten, die als Ankläger und als Zeugen auftreten, denn beides hat Lucian vermengt.⁵⁾ Wieland hat daran Anstoß genommen, daß die Schatten als Zeugen ja nicht ausreichen für alles, was des Nachts begangen ist.⁶⁾

1) Charon 2, de luctu 4, Totengespr. 20, 1.

2) Necyom. 10: *μικροῦ μὲν οὐδ' ἐπεραιώθημεν· ἦν γὰρ πλήρες ἤδη τὸ πορθμείον*, catapl. 18: *πλήρες ἤδη τὸ σκάφος· αὐτοῦ περιμένε εἰς ἄβριον*.

3) Necyom. 10: *εἰσεδέξατό με ἄσμενος καὶ διεπόρθμευσε*.

4) Einen weiteren Beleg für die Entlehnung des Motivs bietet dann das 10. und 22. 'Totengespräch', in denen die Überfahrt abermals behandelt ist, und da ist es beachtenswerterweise Menipp, der die Szene durchmacht, und nicht ein unbestimmter Kyniker. Davon bei Besprechung der Sammlung der 'Totengespräche'!

5) Necyom. 11: *αὐταὶ τοίνυν, ἐπειδὴν ἀποθάνομεν, κατηγοροῦσιν τε καὶ καταμαρτυροῦσιν καὶ διελέγχουσι τὰ πεπραγμένα ἡμῖν παρὰ τὸν βίον*.

6) Übersetzung, Leipzig 1788, II S. 344: 'Der Fehler ist nur der, daß sie

Sollte es nun ein Zufall sein, daß in der 'Niederfahrt' bei dem Prozeß gegen den Tyrannen Ruhebett und Lampe¹⁾ als Belastungszeugen auftreten und daß die Lampe gleich im Beginn ihrer Rede sagt: 'Was bei Tage geschah, weiß ich nicht; was er aber des Nachts tat, das schäme ich mich zu sagen' (27)? Vereinigt man beide Szenen, so erhält man einen tadellosen Vorgang; es erhebt jemand die Anklage und ruft als Zeugen den Schatten an; der kann nur für den Tag etwas beweisen, also wird für die Vorgänge der Nacht die Lampe aufgefordert, Zeugnis abzulegen. So ist die Szene als Ganzes vorzüglich, und eine Spur dieses Zusammenhangs entdeckt man wieder darin, daß Lucian die Schatten in der 'Nekomantie' zwar als Ankläger auftreten läßt, aber trotzdem das Wort nicht unterdrückt hat, nach dem sie Zeugen sind.²⁾

Versucht man einmal die Szene am Totenfluß und die Gerichtsszene sich in die 'Nekomantie' eingefügt vorzustellen, so ist auch sofort klar, daß der Kyniskos nicht vorhanden war; denn der war ja Menipp selber, und Menipp lebte. Nun wird auch der Gedanke begreiflicher, daß Kyniskos nicht in das Jammern der Toten mitein-

gerade da, wo man aus Ermangelung anderer Zeugen ihrer am nötigsten hätte, nämlich bei Verbrechen, die im Dunkeln begangen werden, ganz unbrauchbar sind.'

1) Veranlaßt ist das Motiv dadurch, daß Liebende in der Komödie in Erinnerung an gemeinsam verlebtes Glück ausriefen: ὁ φιλότατῃ κλίνῃ und Βακχίς θεόν σ' ἐνόμισεν, εὐδαιμον λόγῃ Plut. de garrul. 22 (513 F) (Kock III 438). Ruhl (Religionsgesch. Versuche her. v. Dieterich u. Wünsch II) S. 61 fügt hinzu Bett und Tür bei Catull 6, 6 und 67, sowie Anthol. Pal. V 7, wo wenigstens ähnliche Personifikationen vorliegen. Daß das Motiv aus dramatischer Darstellung stammt, zeigt deutlich die parodistische Gerichtsszene in Aristophanes' Wespen 936 ff., wo Schüssel, Mörserkeule, Käseraspel, Herd und Topf als Zeugen aufgerufen werden und die Käseraspel auch wirklich Red' und Antwort stehen muß (963 ff.) Auch die parodistische Anrede der Praxagora an die Lampe als sehenden Zeugen aller Heimlichkeiten im Beginn von Aristophanes' Ekklesiazusen bot die Anregung zu der bei Lucian vorliegenden Fiktion, besonders V. 7 ff.: σοὶ γὰρ μόνῳ δηλοῦμεν εἰκότως, ἐπεὶ κἂν τοῖσι δωματίοισιν Ἀφροδίτης τρόπων πειρωμέναισι πλησίον παρασταίης, λορδονμένων τε σωμαίων ἐπιστάτην ὀφθαλμὸν οὐδεὶς τὸν σὸν ἐξείργει δόμων. Ähnlich scheint in den Phormophoren des Hermipp ein Gespräch mit der Lampe vorzuliegen (Kock I S. 243). Ein Henkelkrug spricht bei Aristophanes (Kock I S. 543) fr. 593. Aus dem Titel κλίνῃ eines Stückes des Nikostratos (Kock II S. 223) läßt sich bei der geringen Anzahl von Bruchstücken nichts entnehmen. Die poetische Personifikation der Kline liegt in den Versen des Philiskos vor aus den Philargyroi (Kock II S. 443): εἰς τὸ μεταπεῖσαι ὀφθαλμῷ βούλεται πιδανὸς ἔχειν ἰῶθεν ἢ κλίνῃ λόγους. Noch näher steht Apul. met. I 16: grabattule . . . qui mecum tot aerumnas exanclasti conscius et arbiter quae nocte gesta sunt, quem solum . . . testem innocentiae citare possum.

2) Nekom. 11: καταμαρτυροῦσι, catapl. 27: μαρτυροῦσιν γὰρ οὗτοι.

zustimmen braucht wie Mikyllos (20) und daß er bei der Überfahrt selber rudern muß; das Vorbild zu dieser Fiktion bietet der Dionysos in Aristophanes' 'Fröschen', der ebenfalls den Charon unterstützen muß, während die Frösche dazu die Melodien singen, wie hier die wehklagenden Toten das Ruderlied ersetzen; aber Dionysos lebt, als er rudert, und so lebte Menipp, als ihm von Charon der Auftrag wurde¹⁾, den nun in der 'Niederfahrt' sein abgeblaßtes Ebenbild, der tote Kyniskos, erhält. Beachtenswert ist jedenfalls, daß Lucian in der Wiederholung dieser Szene tatsächlich Menipp auftreten läßt ('Totengespr.' 22, 2), der sich durch Ausschöpfen des Kahns und Rudern die Überfahrt verdient. Wenn er die Szenen herauslöste aus der Umgebung, in welcher sie in der menippischen Vorlage standen, so lag es für ihn sehr nahe, den lebenden Kyniker, der ihnen beiwohnte, durch einen gestorbenen zu ersetzen, den er nun mit den herkömmlichen Zügen ausstattete und mit dem farblosen Namen Kyniskos versah. Um ihm etwas Wirklichkeit zu verleihen, gab er ihm die Todesart des Diogenes, der an einem unverdauten Polypen gestorben sein soll.²⁾ Im übrigen griff er in die jüngste Zeit zurück, wenn er die Gefahr schildert, in die den Kyniker die Schmähungen gegen den Tyrannen gebracht hatten (13). So war ja Demetrius wegen seiner Beschimpfungen Vespasians verbannt worden³⁾; und auch von Nero ist berichtet, daß er den Kyniker Isidorus aus Rom und Italien auswies, weil er ihn auf der Straße mit lauter Stimme schmähte.⁴⁾ Ebenso wurden unter Vespasian Opfer ihres derben Freimuts Diogenes und Heras, von denen der eine ausgepeitscht, der andere hingerichtet wurde.⁵⁾ Wenn endlich Lucian die Klothe dem Kyniskos auf seine Frage sagen läßt, sie habe ihn so lange auf Erden gelassen als Arzt und Aufseher menschlicher Vergehungen, so ist der Gedanke kynisch, wie wir später noch sehen werden.⁶⁾ Frage und Antwort würden auch für den lebenden Menipp angebracht sein.

1) Über die neuerdings von Furtwängler vorgebrachte Deutung dieser Stelle, Archiv f. Religionswissensch. VIII S. 201f., verweise ich auf das zu den 'Totengesprächen' Gesagte.

2) Diog. Laert. VI 76.

3) Cass. Dio LXVI 13. Zeller, Phil. d. Griechen⁴ III 1 S. 767 ff.

4) Sueton Nero 39.

5) Cass. Dio LXVI 15.

6) Ich will hier nur auf Epiktet IV 8, 30 hinweisen, wo der Kyniker, mit Stab und Binde von Zeus belehnt, den Menschen zuruft: 'Mich hat Zeus euch als Beispiel gesandt, ihr Menschen, damit ihr seht, daß ihr das Glück da sucht, wo es nicht ist.' Mehr über diesen kynischen Topos zum 'Ikaromenipp' (Kap. III).

Eine Spur der Benutzung früheren Gutes scheint sich mir aber auch in der Art zu zeigen, wie die eleusinischen Mysterien verspottet werden. Es ist bekannt, daß Diogenes die Aufnahme in die Mysterien ablehnte und ziemlich deutlich erklärte, daß er es für Torheit halte, anzunehmen, Agesilaos und Epaminondas säßen im Schlamm, weil sie nicht Mysten seien, irgendwelche minderwertige Menschen aber weilten auf der Insel der Seligen¹⁾; und ebenso ist im Leben des Demonax (11) berichtet, daß er sich nicht in die Mysterien einweihen lassen wollte. Unter Varros menippischen Satiren trägt eine den Titel 'Mysteria'. Der Spott war hier nahegelegt durch Aristophanes' 'Frösche', in denen sofort nach dem Eingang in die Unterwelt Dionysos und Xanthias die Gesänge der Mysten vernehmen (V. 313) und den Rauch ihrer Fackeln verspüren. Auch sonst war ja Aristophanes in satirischer Behandlung der Mysterien vorangegangen, als er orphische Zeremonien in den 'Wolken' witzig parodierte.²⁾ Eine Verhöhnung der Mysterien ist also durch die Komödie angeregt und ist auch durchaus in kynischer Art, so daß es naheliegt, den Vergleich der fackeltragenden³⁾ Tisiphone, der plötzlichen Erleuchtung im schwärzesten Dunkel mit den *δρώμενα* in Eleusis (22) für die kynische Quelle anzunehmen. Das Gespräch bei Lucian selber ist aber ungeschickt. Mikyllos sagt: 'Hör mal — du bist doch natürlich in die eleusinischen Mysterien eingeweiht⁴⁾ — ist das hier nicht ganz ähnlich wie dort?' So passend an und für sich die Gleichstellung ist, um die Geheimnisse der Weihe herabzuziehen, so unpassend ist es, daß Mikyllos von dem Kyniker als natürlich voraussetzt, daß er zu den Mysten gehöre. Man würde es verstehen, wenn Mikyllos die Worte zu einem andern spräche, man würde es auch hinnehmen, wenn etwa Menipp, d. i. Kyniskos, auf die Ähnlichkeit mit den eleusinischen Mysterien einfach hinwies, ähnlich wie er in der 'Nekyomantie' die

1) Diog. Laert. VI 39. Plut. de aud. poet. 21 F.

2) Vgl. Dieterich, Rhein. Mus. XLVIII (1893) S. 275 und oben S. 23.

3) Über die Bedeutung der Fackeln für die Mysterien vgl. oben S. 26, auch Wobbermin, Religionsgesch. Studien, Berlin 1896, S. 168, über die Beleuchtung der Erscheinung des Gottes ebenda S. 158. Clemens Alex. protrept. 2, 12: *Ἀπὸ δὲ καὶ Κόρη δράμα ἤδη ἐγενέσθη μυστικόν, καὶ τὴν πλάνην καὶ τὴν ἀρπαγὴν καὶ τὸ πένθος αὐταῖν Ἐλευσίς δαδουχεῖ* (vgl. 2, 22), Aristid. 22, 11 (II 31, 9 Keil) klagt: *ὦ δῆδες, ὅφ' οἷων ἀνδρῶν ἀπέσβητε, ὦ δεινὴ καὶ ἀφειγγῆς ἡμέρα, ἣ τὰς φωσφόρους νύκτας ἐξεῖλες*. Luc. navig. 11: *ὑπὸ λαμπρῶ τῇ θαδί καὶ αὐτοῖς τετελεσμένοις*. An unsere Szene erinnert sehr lebhaft Himerius XXIII 8 Wnsdf.: *οὐ τὸ δαδουχόν πῦρ βλέπει, ἀλλὰ τὰς Ἐρινύων καὶ Ποινῶν λαμπάδας*.

4) Catapl. 22: *ἐτελέσθης γὰρ ὦ Κυνίσκε δῆλον ὅτι τὰ Ἐλευσίνια*.

den Mysteren auferlegte Schweigsamkeit verspottet¹⁾; aber daß in dieser Weise das Bewußtsein von dem Widerspruchsvollen der Darstellung im Leser geweckt wird, ist anstößig und nur durch die etwas fehlerhafte Ausführung eines vorgefundenen Motivs erklärlich.

Für die Szene am Totenfluß müssen wir uns mit der Tatsache begnügen, daß sie in Menipps 'Nekyia' sehr wohl eingefügt sein konnte; man braucht sich nur vorzustellen, daß, während Hermes mit seiner Schar herankommt, Menipp an's Ufer tritt und so Zeuge der Unterredung mit Megapenthes wird.²⁾ Jedenfalls muß man daran erinnern, daß eine derartige Begegnung, wie sie hier zwischen Menipp und der Totenschar, bezw. dem Mikyllos entstehen würde, durchaus zu dem parodierten homerischen Vorbild paßt, wo Elpenor dem Odysseus begegnet; auch Vergil fügte deshalb die Palinurusepisode in die Unterweltswanderung ein. Für die Gerichtsszene dagegen haben wir noch ein anderes Argument, das es jedenfalls wahrscheinlich macht, daß eine solche bei Menipp vorkam; und dann wird man sie mit voller Berechtigung in die 'Nekyia' versetzen. Wir haben die schon erwähnte Darstellung Senecas in der Apokolokyntosis 13 ff., in der Claudius die Rolle des Megapenthes übernommen hat; beim Tode beider ist die Freude auf Erden ziemlich gleich; in der 'Niederfahrt' eilen nun die von dem Tyrannen Gemordeten ungerufen herbei³⁾, um sich an ihm zu rächen (26): ebenso fliegen die von Claudius Getöteten heran, um den Kaiser, der herabkam, zu verklagen. Der Tyrann Megapenthes hat nicht einmal seine nächsten Freunde geschont⁴⁾, die ihn nun umdrängen, gerade wie Claudius jetzt seine Freunde und Verwandten sieht, die ihn zur Anklagebank geleiten. In gleicher Weise folgt die Überlegung, welche Strafe dieser Frevel würdig sei⁵⁾, und beide Male bemüht man sich eine Vergeltung zu finden, wie sie bisher noch nicht zur Anwendung gekommen ist.⁶⁾ Bei Megapenthes

1) Siehe oben S. 23.

2) Für den Tyrannen erinnert Fritzsche, Ausgabe III 2 S. 121 an Aeschylus' Satyrdrama *Σίσυφος δραπέτης*. Das Satyrdrama als Vorlage für Menipp wird uns bei der *Διογένους πράσις* begegnen (s. Kap. X).

3) Catapl. 26: *ἄκλητοι, ὡς ὄρεῖς, πάρεσι καὶ περιστάντες ἄγροναι αὐτόν*, apocol. 13: *convolant et agmine facto Claudio occurrunt*.

4) Catapl. 26: *ὅς γε μηδὲ τῶν οικειοτάτων ἀπέσχετο*. Claudius ruft apocol. 13: *πάντα φίλων πλήρη*, wie er die von ihm Gemordeten sieht, und es wird ausdrücklich hervorgehoben: *omnes plane consanguinei*.

5) Catapl. 23: *τίνα ἂν οὖν κολασθεῖη τρόπον;* apocol. 14: *de genere poenae diu disputatum est*.

6) Catapl. 28: *ἐγὼ σοὶ καινήν τινα καὶ πρέπουσαν αὐτῷ τιμωρίαν ὑπο-*

besteht sie darin, daß er dauernd die Erinnerung an sein früheres Leben behalten soll, bei Claudius nach einigen Intermezzi, daß er eine der törichtesten Beschäftigungen, denen er auf Erden nachging, auch jetzt fortsetzen, nämlich dauernd als Gehülfe bei dem Totengericht Untersuchungen anstellen muß.¹⁾

Ein anderes Zeugnis kann ich nicht ohne Vorbehalt anführen, weil es möglicherweise auf Luciannachahmung zurückzuführen ist. Eine Gerichtsszene besitzen wir auch in dem 'Symposion' Julians, das seinen menippischen Charakter ja schon äußerlich nicht verleugnet; es sind Verse in die Prosa eingemischt. Dort wird (309 C) dasselbe Motiv verwandt, das hier den Ausschlag gibt bei der Verurteilung der Seelen, das Motiv der Brandmale, die durch Schlechtigkeiten während des Lebens aufgeprägt sind und die der scharfsichtige Richter auch bei dem Fehlen anderer Zeugen benutzt, um danach seinen Spruch zu fällen. Im 'Symposion' ist es Tiberius, der auf diese Weise gekennzeichnet ist, da er auf dem Rücken zahllose Wunden und Male trägt. Aus Platons 'Gorgias' oder 'Staat' allein scheint dieses Motiv bei Julian nicht zu stammen²⁾; man könnte daran denken, daß der

θήσομαι. Die Neuheit des Verfahrens ist bei Seneca schon vorher als auffällig bemerkt worden, da Claudius untersagt wird sich zu verteidigen: stupebant omnes novitate rei attoniti (14); aber es folgt auch nachher: placuit novam poenam constitui debere.

1) Nach dieser Vergleichung glaube ich, daß Senecas Satire trotz der zum Schluß auffälligen Kürze so endete, wie wir sie jetzt haben (vgl. Buecheler, *Symbola Philologorum Bonnensium*, Lips. 1864—1867, S. 37). Apokolyntosis heißt sie nicht, weil Claudius in einen Kürbis verwandelt wird — was wäre das auch für eine Strafe? —, sondern weil er durch die Schrift nicht als Unsterblicher (*ἀθάνατος*), sondern als ein Dümmling (*κολοκύντη*, cucurbita) hingestellt wird. Der Titel bedeutet also nur: Verhöhnung des Claudius als Dummkopf (s. Otto, *Sprichwörter der Römer* S. 100; Sonny, *Archiv f. lat. Lexikographie* IX 58 f.). Daß der Kürbis auch in Deutschland den aufgeblasenen Dummkopf bezeichnet, lehrt die interessante Kapuzinerpredigt des Kuraten Joseph Lindenthaler zu Kappel im Patznaunertal, die er gegen die Sucht der Kappler hielt, sich, wenn sie aus der Fremde zurückkamen, als große Herren aufzuspielen, aus der ich folgende Sätze entnehme (Münchn. Neueste Nachr. 58. Jahrg. 1905 Nr. 402 veröffentlicht von A. Weiskopf): 'Im steifen Krawattl steckt das ehrwürdige Haupt wie ein Kürbiskopf.' 'Wart nur, verliebter Kürbisschädel, der Teufel wird dich und dein Mädchen schon noch auf einen andern Tanz führen, da geht der Walzer auf feurige Kohlen.'

2) Bei Platon steht Rep. X 614 C: *τοὺς ἀδίκους . . . ἔχοντας καὶ τούτους ἐν τῷ θνήσκειν σημεῖα πάντων ὧν ἐπραξαν*. Gorg. 524 C: *ὡς ἡ τοῦ σώματος ἢ ὑπὸ μαστίγιας εἴ τις ἦν καὶ ἕληνη εἶχε τῶν πληγῶν οὐκ ἴσως ἐν τῷ σώματι ἢ ὑπὸ μαστίγων ἢ ἄλλων τραυμάτων ζῶν*, diese Spuren auch nach dem Tode zeigt, so werden

kaiserliche Philosoph die Szene aus Menipps Unterwelt mit dessen Götterhimmel vereinigt habe; denn wir werden sehen, daß auch da Ähnlichkeiten mit Menipps Satire vorliegen, wie wir sie konstruieren müssen. Aber es ist doch möglich, daß Lucian der Vermittler gewesen ist.¹⁾ Auch der Fluchtversuch eines Schuldigen, wie ihn bei

auch bei der Seele nach dem Tode deutlich *τά τε τῆς φύσεως καὶ τὰ καθήματα*; und Rhadamanthys sieht dann (524 E) die Seele *διαμεμαστιγωμένην καὶ οὐλῶν μεσθὴν ὑπὸ ἐπιουριῶν καὶ ἀδινίας*. Bei Lucian *catapl.* 24 heißt es: entsprechend den Schandtaten *ἀφανῆ στίγματα ἐπὶ τῆς ψυχῆς περιφέρει*, und Kyniakos ist frei *πλὴν τούτων τῶν τριῶν ἢ τεττάρων ἀμυρῶν πάνν καὶ ἀσαφῶν στιγμάτων*; aber dann sieht man aus früherer Zeit *ἵχνη μὲν καὶ σημεῖα πολλὰ τῶν ἐγκασμάτων*. Der Tyrann (28) *πελιδνός καὶ κατάγραφος, μᾶλλον δὲ κνάνεός ἐστιν ἀπὸ τῶν στιγμάτων*. Julian sagt von Tiberius 309 C: *ᾤφθησαν ὠτειλαὶ κατὰ τὸν πῶτον μυρίαί, καυτήρες τινες καὶ ξέσματα καὶ πληγαὶ χαλεπαὶ καὶ μάλωπες ὑπὸ τε ἀκολασίας καὶ ἀμότητος ψῶραί τινες καὶ λειψήνες οἷον ἐγκασμέναι*. Dieselbe Vorstellung findet sich auch Plutarch *de ser. num. vind.* 564 D: *τοὺς μὲν ὥσπερ ἢ καθαρωτάτη παυσέληνος, ἐν χροῶμα λεῖον καὶ συνεχὲς καὶ ὁμαλὲς ἰέντας· ἐτέρων δὲ φολίδας τινὰς διατρεχούσας ἢ μάλωπας ἀραιούς· ἄλλους δὲ κομῆθ ποιηκίλους καὶ ἀτόπους τὴν ὄψιν ὥσπερ οἱ ἔχεις μελάσμασι κατεστιγμένους*. Auch Themistius XX 234 cd sagt von seinem Vater: *καὶ οὐτε ἐμπροσθεν οὐτε ὀπισθεν μόνυσμα ἐξεῦρεν ὁ Ραδάμανθους ἢ ὁ Μίνως ἐνοσημασμένον τε καὶ ἐγγεγραμμένον τῇ ψυχῇ. καθίζουσί σε παρὰ Σωκράτει καὶ Πλάτωνι ἀγαρόντες καὶ τὰ σὰ παιδικὰ τὸν θεῖον Ἀριστοτέλην, ᾧ καὶ ἐνθάδε ἐν τῇ μετοικήσει ξυνεῖναι τὰ πολλὰ ἐπεχειρεῖς*, wobei die Vorstellung von Lucian *catapl.* mit der aus 'Totengespr.' 20, 4 u. a. vereinigt ist.

1) Es ist auffällig, daß Julian Motive aus den verschiedensten Satiren Lucians vereinigt hat. Das Ganze ist ein 'Symposion', das Romulus den Göttern und Kaisern gibt an den 'Saturnalien'; es ist eine 'Götterversammlung' mit einzelnen Zügen aus der 'Unterweltschilderung'; der Wettkampf zwischen den Kaisern stimmt zum 'Totengespräch' 12, wo Alexander, Hannibal, Scipio um den Vorrang streiten; und das nachfolgende Verhör mit den Fragen: *σοὶ δὲ τίς ἐγένετο σκοπὸς τοῦ βίου* (331 C) oder *σὺ δὲ . . . τί κάλλιστον ἐνόμιζες εἶναι* (332 C) usw. erinnert an die 'βίων πρᾶσις' mit den Fragen: *τί δὲ γινώσκαι μάλιστα* oder *τί μάλιστα εἰδὼς τυγχάνεις* usw. An die 'Götterversammlung' gemahnt auch die Rolle des Silen, die der des Momos nachgebildet ist, ferner die Verspottung des Oktavian als Göttermachers (332 D), die sich ja mit dem lucianischen Dialog berührt. Auf die Darstellung der Versammlung im 'tragischen Zeus' oder eine gleichartige Szene nimmt Bezug 308 B: *ἤριξε δὲ οὐδέεις, ἄλλ' ὄπερ Ὅμηρος ὁρθῶς ποιῶν ἔφη . . . ἔχειν ἕναστον τῶν θεῶν θρόνον*; das ist ein ausdrücklicher Gegensatz gegen den Streit um den Platz, der 'trag. Zeus' 9 ff. stattfindet. Daß auch bei Mark Aurel der Spott des Silen nicht unterbleibt und die stoischen Paradoxa mitnimmt (328 C), obwohl dieser Kaiser den Preis erhält, paßt zu der Behandlung, die die Stoiker bei Lucian erfahren (vgl. Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. IX [1902] S. 266 ff.). Hermes hat die Rolle des Ausrufers (318 D 330 A) wie in den Satiren Lucians, etwa im 'tragischen Zeus' und der 'βίων πρᾶσις'. In dem Wettstreit hebt Alexander die *θρασύτης* des Caesar her-

Lucian der Tyrann Megapenthes ausführt, hat bei Julian seine Parallele in dem entlaufenden Aurelian.¹⁾

vor (322B), wie bei Lucian Alexander die des Hannibal (Totengespr. 12, 4), und beide Male möchte er eigentlich nicht antworten (325 A, Totengespr. 12, 4); auch *das ειρηται* und *ειρηκα* kehrt zufällig beide Male am Schluß wieder. Alexanders Gottheit wird verböhnt (330D) wie im 'Totengespräch' 13 und 14. Auch die kurze Einleitung von Julians Dialog hat etwas Ähnlichkeit mit dem 'Nigrinus', wenn der Zuhörer sagt (307 A): *τουτι μὲν οὖν ἤδη μυθικῶς ἄμα καὶ δημοτικῶς ἐξείργασται σοι τὸ προοίμιον. ἀλλὰ μοι τὸν λόγον αὐτὸν . . . ἤδη διέξελεθε; so* wehrt der Zuhörer bei Lucian die lange Vorrede ab (Nigr. 8): *λέγε ἐξ ἀρχῆς ἀνάλοβόν ἤδη τὰ εἰρημένα* und (10): *ὡς εἶ γε . . . καὶ κατὰ τὸν τῶν ἡπτόρων νόμον πεπροοιμίσται σοι*. Ausgeschlossen ist aber natürlich auch bei Julian nicht, daß er direkt auf Menipp zurückging; denn besondere deutliche Beziehungen auf Lucian vermag ich weiter nicht zu entdecken. Zitiert hat ihn Julian nirgends, während er Krates (VI 199 A, D VII 213 B) und Oinomaos (VI 187 C 199 A VII 209 B) anführt (vgl. W. Schwarz, Phil. LI [1892] S. 644 ff.) und diesen wegen seiner Lästerungen gegen die Götter und seines Gebelfers gegen die Menschen tadelt (211 A). Julian hat zwei Reden über den Kynismus geschrieben (VI, VII). In der ersten spricht er davon, daß die Götter wegen ihrer Allwissenheit Verehrung verdienen (184 B); aber Lucians Polemik in der 'Widerlegung des Zeus' berührt er nicht. Wo er die Einheit aller Philosophie vertritt und die verschiedenen Sekten nur als verschiedene Pfade zum gleichen Ziel erklärt (184 C), denkt er an den 'Hermetimos' (25 ff.) nicht, wo ja derselbe Vergleich mit den verschiedenen Wegen, der in gewisser Weise auf Platons 'Menon' 97 A zurückgeht, gebraucht ist und geleugnet wird, daß alle nach dem einen Ziel Korinth führen; Julian behauptet, daß man auf vielen Wegen nach Athen gelangen kann, selbst, wie der pylische Greis (Od. III 174) sagt, das Meer durchschneidend, während bei Lucian Lykinos es gerade für unmöglich erklärt, seine Hoffnung den Binsen anzuvertrauen und das ägäische und ionische Meer aufs Geratewohl zu durchfahren; auch dem homerischen Teukros half der Zufall nicht, da er statt der Taube den Faden traf. Man empfindet da die Berührung im Gedanken, ohne Anspielungen fassen zu können, da selbst der Name der Stadt ein anderer ist. Auch auf den 'Cynicus' in Lucians Schriften fehlen Beziehungen. Und wie Julian seine Quellen benutzt, dafür geben sonst ein lehrreiches Beispiel die Beobachtungen Prächters über die Verwertung des Dio Chrysost. (Archiv f. Gesch. d. Phil. V [1892] 42 ff.). Auch die zweite Rede, die sich gegen die Auswüchse des Kynismus wendet, hätte aus Lucian schöpfen können. Aber auch hier keine sichere Entlehnung. Daß in dem Mythos Helios auf dem Berge sitzt (230 D) wie die Tugend und Wahrheit Herm. 2, beweist nichts, da es ein geläufiges Bild ist (vgl. auch Hense, Synkrisis, Freiburg i. Br. 1893, S. 17). So fördert es denn auch nicht, wenn drei sprichwörtliche Wendungen bei beiden Autoren vorkommen; *ἄνα ποταμῶν* (Jul. VI Anf. Luc. dial. mort. 6, 2), *οὐ φρονις Ἰπποκλείδῃ* (Jul. 182 B Luc. apol. 15), *τὴν σκάφην σκάφην λέγων* (Jul. 208 A Luc. Iupp. trag. 32).

1) Julian 313 D: *τούτοις ἐπεισέδραμεν Ἀβρηλιανὸς ὡσπερ ἀποδιδράσκων τοὺς εἰρηνοτάτας αὐτὸν παρὰ τῷ Μίνωι· πολλὰ γὰρ αὐτῷ συνίσταντο δίκαι τῶν ἀδικῶν φόνων.*

Gern möchten wir weitere Indizien aus Lucians Dialog selber gewinnen zum Beweise dafür, daß er nicht Eigenes, sondern Entlehntes vorbringt. Da bietet sich uns wieder die Verwendung von Namen, die etwaige Anspielung auf historische Ereignisse dar. Leider ist auch da Sicheres nicht zu gewinnen. Eine Anzahl von Namen ist deutlich erfunden, so die angeblichen Perser Heramithras und Indopatres (21). Ebenso entstammen der Phantasie des Schriftstellers die z. T. mit Bedeutung gesetzten Namen des Tyrannen Megapenthes, seines Vorgängers Kydimachos, seines Veters und Erben Megakles, des von ihm beraubten Kleokritos, seines Keksweibes Glykerion usw. Ob der Philosoph Theagenes (6) mit Absicht so genannt ist in Anspielung auf den von Lucian auch im 'Peregrinus' verhöhnten kynischen Philosophen, muß zweifelhaft bleiben. Der schöne Megillus (22), der im 'Totengespräch' 1, 3 wiederkehrt mit dem Zusatz 'der Korinther', führt ebensowenig weiter wie der Name der Hetäre Simmiche. Nur das eine mag uns bei ihnen auffallen, daß Lucian hier zur Illustrierung desselben Gedankens, den er 'Nekyomantie' 15 ausgedrückt hatte, um die Vergänglichkeit der Schönheit und die Gleichheit aller Menschen nach dem Tode zu schildern, zu so wenig typischen Namen greifen muß. Man erkennt daraus, daß die ausführlichere Darstellung der 'Nekyomantie' vorhergegangen war und hier nur in Kürze derselbe Gedanke wiederholt werden sollte, weil er für das Gespräch selbst nicht gut fehlen konnte. Bei dem Schuster Mikyllos (14) ist es zweifelhaft, wie weit seine Person einen historischen Untergrund hat. Sein ganzes Benehmen läßt darauf schließen, daß er in derselben Ideenwelt gedacht ist, wie wir ihn im 'Hahn' finden, zumal auch der Wucherer Gniphon hier (17) als sein Nachbar wiederkehrt, den er dort (30) des Nachts beobachtet hatte.¹⁾ Er ist jedenfalls eine bekannte Persönlichkeit in der kynischen Literatur, die ihre Parallele an dem Schuster Simon aus Phaedrus' Dialog hat²⁾, und zweifellos identisch mit dem Mikkylos aus den Versen des Krates.³⁾ Frag-

1) Daß es nahe liegt, danach den 'Hahn' vor die 'Niederfahrt' zu setzen, werden wir später bei Besprechung jenes Dialogs sehen, Kap. XV.

2) Diog. Laert. II 105; v. Wilamowitz, Hermes XIV (1879) S. 187.

3) Siehe Dümmler. Akademia, Gießen 1889, S. 243 Anm. 1. Diels, Poet. Phil. Frgm. S. 217. Wachsmuth, Sillogr. Graeci S. 194 f. zweifelt daran, ohne ersichtlichen Grund. Mikkylos ist das Abbild eines Menschen, der mit seiner Hände Arbeit sich so viel verschafft, um den Hunger stillen zu können, wie Plutarch de vit. aer. alien. 7 830C zeigt. Auch des Kallimachus Epigr. 26 (v. Wil.) zeichnet denselben. Der Charakter stimmt überein mit dem unseres Mikyllos. (Für die Form vgl. Lobeck, Pathol. sermon. Graeci prol., Lips. 1843, S. 136.) Neuerdings

lich kann nur sein, ob ihn Lucian daher nahm oder ob er auch bei Menipp eine Rolle spielte. Historisch ist die Phryne (22), mit der wir in die Zeit des Hyperides kommen; aber sie war durch ihren Prozeß so bekannt, daß auch Lucian sie als Muster der Schönheit aus eigenem Wissen nennen konnte.¹⁾ Ob unter dem Oxyartes, dessen Sohn Gobares in Mysien gefallen ist. (6), der Baktrerfürst zu verstehen ist, mit dessen Tochter Roxane Alexander sich vermählte, ist sehr zweifelhaft. Es bleibt uns der Arzt Agathokles, der mitsamt den Fieberkranken zur Unterwelt kommt. Daß der Name für einen Mediziner typisch wäre, wird niemand behaupten²⁾, und wir finden ihn sonst, um den Stoiker zu bezeichnen, der ja das *ἀγαθόν* oder die *ἀρετή* beständig im Munde führt ('Ikaromenipp' 16). So wird man darauf gebracht, hinter diesem Namen einen wirklichen Arzt zu vermuten; und es hat einen hervorragenden Mediziner Agathokles gegeben, der nach Plinius N. H. XXII 90 über die medizinische Wirkung der Gänsedistel (*sonchos*) gehandelt hat; Neros Leibarzt Andromachos führte eine Pille von ihm gegen Hautentzündungen an (Galen XIII, 832 K.). Seine Lebenszeit muß aber früher liegen, da er in den Scholien zu Nikanders Theriaka 622 als Verfasser eines Werkes *περὶ διατήσεως* genannt wird und zwar in einer Stelle, die ausdrücklich auf Demetrios zurückgeführt wird. Dadurch wird bewiesen, daß er vor Demetrios Chloros gelebt hat; dessen Zeit steht zwar nicht fest, aber da schon Antigonos im 1. Jahrh. v. Chr. gegen ihn polemisiert hat³⁾, so hat er wohl noch im 2. Jahrh. gelebt. Für Agathokles haben wir keinen Termin, wie weit wir hinaufgehen dürfen; aber daß Lucian den Namen eines 200 bis 300 Jahre älteren, sonst nicht übermäßig berühmten Mannes selber eingefügt hätte, ist unwahrscheinlich; so bleibt —

hat Voghera, Studi ital. di fil. class. XI (1903) 11 Anm. 2 gegen die Identifizierung Einspruch erhoben, weil Krates nach dem Zusammenhang bei Plutarch einen Philosophen bezeichne. Nötig ist das nicht, und im übrigen war ja der Mikkylos philosophisch angehaucht.

1) Siehe Posidipp III 339 Kock. Sext. Empir. adv. math. II 4. Quintilian. II 15, 9 [Plut.] X orat. Hyperid. 849 E.

2) Man vergleiche damit den Arzt im gallus (10), der seinem Beruf den ehrenden Namen Archibios verdankt, oder den im 'Lexiphanes' (18), der gleichfalls den auszeichnenden Namen Sopolis trägt. Bei dem Archibios könnte man allerdings auch an die Person des Arztes aus dem 1. Jahrhundert denken, von dem jetzt ein Fragment in den Berlin. Klassikertexten Heft III (Berl. 1905) S. 22 ff. veröffentlicht ist (vgl. Wellmann in Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie II 466, der die Stelle aus dem gall. anführt); aber bei der Bedeutung des Namens scheint mir das nicht nötig.

3) Siehe Wilamowitz, Euripides' Herakles, Berlin 1889, I S. 189 Anm. 138.

immer die Identität vorausgesetzt — nur der Schluß übrig, daß er ihn in seiner Quelle, also doch wohl Menipp, vorgefunden hat. Man muß danach annehmen, daß Agathokles ungefähr ein Zeitgenosse des Nikias und Erasistratos war, da, wie wir noch weiter sehen werden, die Zeitanspielungen in Lucians Satiren nicht über die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts hinausführen. Es leuchtet ein, welche Freude es den Lesern Menipps machen mußte, wenn sie unter den zur Unterwelt Hinabziehenden plötzlich eine bekannte Persönlichkeit ihrer Zeit wiederfanden und mit den Fieberkranken den Arzt selber in der Schar der Toten wandern sahen. Menipp hat sich auch sonst mit den Ärzten befaßt und Knaack hat gezeigt, daß das Zitat aus dem Arzt Mnesitheus¹⁾ in Varros 'Hydrokyon' aus einer menippischen Satire geflossen ist.²⁾

Diese Deutung des Agathokles mag nur einen geringen Grad von Wahrscheinlichkeit haben; aber so viel steht fest, daß nichts gegen die Annahme spricht, die sich uns oben aus der Komposition der 'Niederfahrt' selber aufdrängte, daß im Gegenteil die Ähnlichkeit der Gerichtsszene mit der bei Seneca, das Fehlen jeder Anspielung, die über Menipps Zeit hinausgeht, den Gedanken nahelegt, daß Lucian auch hier nur einem Vorbilde nachgeht. Daß die hier gelieferte Darstellung nur ein Ausschnitt aus einer größern Satire Menipps ist, wird durch die Tatsache erwiesen, daß sich die Szene am Totenfluß und vor Gericht in die 'Nekyomantie' einordnen läßt. Dazu kommt das Fehlen der Umrahmung, die wir in der 'Nekyomantie' haben, und die Einführung des Kyniskos. Beides werden wir später in der 'Widerlegung des Zeus' ebenfalls finden, deren Ähnlichkeit mit unserer Satire Hirzel³⁾ schon richtig erkannt hat; und diese Übereinstimmung erhebt die Vermutung fast zur Gewißheit. Die knappe Zusammenfassung allgemeiner Gedanken, die wir in der 'Nekyomantie' ausführlich dargestellt und mit typischen Beispielen belegt fanden, paßt zu der Voraussetzung; der Schriftsteller kann diese Sentenzen nicht ganz unterdrücken, weil der Zusammenhang darauf führt, aber er berührt sie in aller Kürze. Weiter erklärt sich so das Fehlen des charakteristischen Merkmals menippischer Satire; es ist kein Vers in dem Dialog vorhanden, weil wir nicht eine ganze Satire benutzt finden, sondern nur zwei Bruchstücke daraus haben, die Lucian selber, wohl hier und da

1) Vgl. Sprengel-Rosenbaum, Geschichte der Arzneikunde⁴, Leipzig 1846, I S. 478 f.

2) Hermes XVIII (1888) S. 148 ff.

3) Der Dialog II S. 322 f.

erweitert, zusammengefügt und mit der von ihm erfundenen Einleitung versehen hat. Nur die Erwähnung (14) des Kyklopengeschenkes (Od. IX 369) entspricht völlig der witzigen Dichterbenutzung durch die Kyniker. Wir gewinnen so deutlich einen Einblick in die Tätigkeit Lucians, die wir jedenfalls in bezug auf eigene Phantasie nicht überschätzen dürfen; er zerpfückte Menipps Satiren, von deren Länge und Mannigfaltigkeit wir uns ja am besten einen Begriff machen können aus Varros 'Eumeniden', wo schon in einer Szene, der Gallenszene, drei verschiedene Metra zur Anwendung kamen¹⁾; was er dann bei der einen Gelegenheit nicht verwerten konnte, putzte er später in irgend einer Weise auf und gestaltete es zu einem eigenen Dialog. Ob wir also schon alles wiedergewonnen haben, was in Menipps 'Nekyia' stand, muß vorläufig zweifelhaft bleiben; wir werden später sehen, daß auch die 'Totengespräche' Motive enthalten, die sich wohl in den Zusammenhang jener Satire würden einreihen lassen.

1) Siehe Bücheler, Rhein. Mus. XX (1865) S. 427.

Kapitel III.

Der Ikaromenipp.

Geheimnisvoll ist dem Sterblichen die Erde und was sie birgt, geheimnisvoll aber auch der weite Himmelsraum, der sich über ihm wölbt. Wer den Menschen entrückt zu sein wünscht, hat diese beiden Ziele, in der Tiefe zu versinken oder als Vogel sich emporschwingen zu können.¹⁾ Die religiöse Phantasie führt das menschliche Träumen und die philosophische Spekulation hinab in die Gründe, aber auch in den Äther hinauf.²⁾ Die Schlangen, die sich im Boden verkriechen, sind ebenso die Verkörperung der Seele wie die in den Lüften sich wiegenden Vögel.³⁾ So verlangt die religiöse Vision wie deren Parodie nach der Darstellung der Unterwelt ein Gegenstück aus dem Himmel.⁴⁾ Auch Lucian führt uns nicht nur in den Hades, er leitet uns ebenso in vier größeren Dialogen zu den Überirdischen oder läßt uns wenigstens einem Gespräch mit den Göttern beiwohnen; die vier Dialoge sind der 'Ikaromenipp', der 'tragische Zeus', die 'Widerlegung des Zeus' und die 'Götterversammlung'.

Im 'Ikaromenipp' berichtet Menipp, wie in der 'Nekyomantie' von seinem Gang in die Unterwelt, so hier von seiner Luftreise, die ihn zum Wohnsitz der Himmlischen gebracht hat. Wir finden ihn zu Beginn des Dialogs, wie er die zurückgelegte Entfernung berechnet. Dem Freunde erzählt er, wie er einen Adler- und einen Geierflügel genommen — aber er will lieber den Hergang von Anfang an wieder-

1) Vgl. Weicker, Der Seelenvogel, Leipzig 1902, S. 28 f.

2) Vgl. Plat. rep. X 614 C. Plut. de fac. lun. 27. 942 D. Heinze, Xenokrates, Leipzig 1892, S. 123 ff. Roscher, Selene u. Verwandtes, Leipzig 1890, S. 90, 121 ff.

3) Rohde, Psyche I² 244 Anm. 4. Weicker a. a. O. S. 30.

4) Der Wundermann Empedotimos blickte nicht nur in die Unterwelt, sondern sah sich auch in den Himmel versetzt (Serv. in georg. I 34 Diels; Parmenides' Lehrged., Berlin 1897, S. 16 f.), und Herakleides Pontikos schrieb *περὶ τῶν ἐν Ἄιδου* wie er einen Mann vom Monde kommen ließ.

geben. Vom Leben der Menschen hat er seinen Blick auf die große Welt gewandt und über ihre Erschaffung, ihren Schöpfer und ihr Endziel nachgedacht; da er aber auf seine Fragen keine Antwort fand, so hat er sich zu den Philosophen begeben. Deren verschiedene Behauptungen haben ihn jedoch erst recht in Verwirrung gesetzt; nicht nur über die Entstehung und Zusammensetzung der Welt waren sie ganz uneins, auch über das Wesen der Götter und ihre Einwirkung auf die Vorgänge auf Erden; ja, manche leugneten überhaupt ihre Existenz. Um dieser Ungewißheit zu entgehen, beschloß er zum Himmel zu wandern, wie Äsop ja manchmal Tiere dorthin gelangen läßt. Mit einem Adler- und einem Geierflügel übte er sich, dann flog er auf und kam zum Monde. Von dort betrachtete er die Erde und nachdem ihm der halbverbrannte, vom Rauch des Ätna hierhergetragene Empedokles geraten hatte, nur den Adlerflügel zu rühren, wurde er scharfsichtig genug, um selbst die verborgenen Handlungen der Menschen zu erkennen. Seine Wahrnehmungen werden ausführlich geschildert. Als Menipp dann seine Reise fortsetzen will, gibt ihm Selene den Auftrag an Zeus, er solle dahin wirken, daß endlich das Geschwätz der Physiker betreffs des Mondes aufhöre, und Stoa, Akademie und die Wandelgänge der Peripatetiker vernichten. Menipp gelangt dann am dritten Tag zur Wohnung des Zeus; er wird vor den Göttervater geleitet und berichtet zaghaft sein Begehren. Der lächelt und bietet ihm Gastfreundschaft an für diesen Tag; den nächsten Tag soll er Antwort erhalten. Er muß dann den Zeus begleiten, der gerade gehen will, um die Gebete der Menschen zu vernehmen. Auf dem Wege läßt sich der Göttervater über die Zustände auf der Erde berichten. Es folgt die ergötzliche Szene, in der Zeus an dem dazu bestimmten Platz durch Mündungen, von denen er die Deckel abhebt, die menschlichen Wünsche anhört; dann vernimmt er die Eide, gibt sich mit den Vorzeichen ab, ordnet das Wetter an, und endlich kehrt er mit Menipp zum Symposion zurück. Am nächsten Morgen beruft er eine Versammlung, in der er sich über das Unwesen der Philosophen ausläßt, dem ein Ende gemacht werden muß. Die Götter wünschen Vernichtung dieser Frevler; aber es ist die Zeit des Festes, und Feindseligkeiten sind untersagt. So muß die Exekution aufs nächste Frühjahr verschoben werden. Menipp werden die Flügel konfisziert, und er wird von Hermes hinabgebracht. So kehrt er heim, ohne eine Antwort auf seine Frage erhalten zu haben, ja, ohne daß diese überhaupt im Götterrate berührt wäre.

Auch hier legt der Name Menipps, der ja der Träger der Handlung ist, ohne weiteres die Vermutung nahe, daß Lucian eine menip-

pische Satire zum Vorbild nahm, obwohl uns der nur lückenhaft überlieferte oder nachlässig verfaßte Schriftenkatalog bei Diogenes Laertius keine Bestätigung bietet. Auch hier spricht die Form des Dialogs in noch höherem Maße als bei der 'Nekyomantie' für die Entlehnung; denn es sind Verse weit zahlreicher durch das Ganze verstreut, und zwar in der Menipp und den Kynikern charakteristischen Weise nicht als Zitate, sondern so, daß sie des Schriftstellers eigene Worte ersetzen. Menipp erzählt (10): Schon wollte ich einem oder dem andern Glauben schenken, *ἕτερος δέ με θυμὸς ἔρυνεν* (Od. IX 302), Den über sein Erscheinen erschrockenen Reisenden beschwichtigt Empedokles (13): *οὔτις τοι θεὸς εἰμι, τί μ' ἀθανάτοισιν εἶσκεις* (Od. XVI 187). Dann (19) fliegt er auf *δῶματ' ἐς αἰγιόχοιο Διὸς μετὰ δαίμονας ἄλλους* (Il. I 222), und witzig bezeichnet er den Himmel (22): *ἔνθα μὲν οὔτε βοῶν οὔτ' ἀνδρῶν φαίνετο ἔργα* (Od. X 98). Zeus tritt ihm mit der bekannten Frage entgegen (23): *τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν, πόθι τοι πόλις ἢ δὲ τοκῆς* (Od. I 170; XIV 187). Auf dem Wege (24) sagt der Herrscher des Olymps, auch schon ein laudator temporis acti: Ja, früher war ich alles, *μῆσται δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἀγνυαί, πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραί* (Arat Phaen. 2 f.); dann heißt es von ihm (25), daß er den Betenden nicht jeden Wunsch gewährte, *ἀλλ' ἕτερον μὲν ἔδωκε πατήρ, ἕτερον δ' ἀνένευσε* (nach Il. XVI 250). Wenn Menipp seine Gedanken in der Nacht schildert (28), so benutzt er spaßig die ersten beiden Verse aus dem Anfang des zweiten Buches der Ilias, indem er nur *Ἰλιά* verändert in *ἐμέ*, also eine Verwendung ganz nach dem Muster des Krates und der Sillen Timons. Um die Nichtigkeit der Philosophen zu zeigen, nennt sie der Göttervater (30): *οὔτε ποτ' ἐν πολέμῳ ἐναρτίθμοι οὔτ' ἐνὶ βουλήῃ* (Il. II 202). Und endlich wird, um eine Kontrastwirkung zu erzielen, nach dem nichtssagenden Beschluß des Zeus (33) der berühmte gewichtige Vers hinzugefügt: *ἦ καὶ κτανέησιν ἐπ' ὀφρύσιν νεῦσε Κρονίων* (Il. I 528). Dabei sehen wir noch ab von kleineren Zitaten, wie wenn Zeus (29) die Philosophen als *ἐτώσιον ἄχθος ἀρούρης* bezeichnet (Il. XVIII 104) oder wenn an Homers Schildbeschreibung erinnert wird (16) und parodistisch die Schilderung der Tätigkeit des Zeus (Il. XIII 4 ff.) verwertet wird (11). Nicht immer hat Lucian in dieser Fülle Verse in den Dialog eingeflochten. Immerhin könnte man das als besonders weitgehende Nachahmung erkennen, auch ohne daß deshalb ein direkt benutzbares Vorbild vorlag.

Die Einleitung stimmt in gewisser Weise mit der zur Hadesfahrt überein. Verzagen am eigenen Wissen treibt Menipp zu den Philo-

sophen; bei ihnen findet er nur Widersprüche, und so sinnt er enttäuscht auf ein anderes Mittel, zur Erkenntnis zu kommen. Aber in diesem Dialog nehmen unter den Bedenken und Fragen, die seine Seele bewegen, die physikalischen den größten Raum ein; wie es um die Erde, um Sonne, Mond und Sterne steht, was Donner, Regen, Hagel und Schnee veranlaßt, möchte er wissen; und das ist natürlich, denn es soll hier die Reise zum Himmel motiviert werden. Man erkennt, daß die Einleitungen zum 'Ikaromenipp' und zur 'Nekyomantie' in ganz absichtlicher und bewußter Weise voneinander abweichen¹); dort die Frage nach der besten Art des Lebens, da ja Tiresias befragt werden soll, hier nach den letzten Gründen aller Himmelserscheinungen und alles Seins überhaupt, da die Götter im Olymp um Auskunft angegangen werden sollen. Menipp führt in kurzem Umriß die Antworten der Philosophen an, die ihm zuteil geworden sind. Obwohl diese Auslassungen nicht immer nur auf eine bestimmte, einzelne Person gemünzt sind, so läßt sich doch mehrfach erkennen, wem dieser Spott gelten soll. Menipp erfährt etwas von ἀρχαί und τέλη, von ὕλη und Ideen, vom Leeren und von Atomen (5). Der Begriff ἀρχή geht auf Anaximander zurück²), τέλος wird von Aristoteles metaphys. I 3 983a 31; phys. II 3 194b 32 als τὸ οὐ ἔνεκα bestimmt³), wo es unmittelbar neben die ἀρχή τῆς κινήσεως oder τῆς μεταβολῆς (vgl. 195a 10/11) gesetzt ist, und der ὕλη wird es gegenübergestellt phys. II 9 200a 33; ὕλη ist von Aristoteles geprägter Kunstaussdruck⁴), die Ideen zielen auf Platon, das Leere und die Atome auf die Atomistik des Leukipp und Demokrit⁵), die dann Epikur übernommen hat; und man wird kaum fehlgehen, wenn man in diesen philosophischen Termini einen Hinweis auf Aristoteles, Platon und die Epikureer findet. Es folgen dann in Menipps Darstellung Einzelheiten. Die Philosophen, die oft auf der Erde nicht die Entfernung von Megara

1) Dadurch wird das Argument hinfällig, das ich glaubte für die spätere Abfassung der 'Nekyomantie' gefunden zu haben in Neue Jahrb. IX (1902) S. 364; allerdings aus dem Namen folgt auch nichts, wie wir sehen werden; eher könnte man vielleicht in der kürzeren Anführung des Schauspielervergleiches im 'Ikaromenipp' einen Hinweis für die spätere Abfassung finden; doch s. S. 114.

2) Diels, Doxographi Graeci, Berlin 1879, S. 476, 5. Diels, Elementum, Leipzig 1899, S. 34.

3) Sext. Emp. Pyrrh. I 12, 25: τὸ οὐ χάριν πάντα πράττεται ἢ θεωρεῖται, αὐτὸ δὲ οὐδενὸς ἔνεκα.

4) Siehe Zeller, Die Philosophie d. Griechen II⁴ 1 S. 721 Anm. 3.

5) Zeller a. a. O. I⁵ 2 S. 851 Anm. 1.

nach Athen wissen¹⁾, wollen berechnen können, wie weit es vom Mond bis zur Sonne ist (6). Daß sich Empedokles mit solchen Fragen befaßt hat, lehrt uns Aetius²⁾, und so scheint es fast kein Zufall zu sein, daß wir ihn im 'Ikaromenipp' (13) auf dem Monde finden. Wenn Lucian vom Messen der Sonne spricht, so kann das auch auf Anaximander gehen.³⁾ Man braucht aber hier nicht einmal ausschließlich an Philosophen zu denken, da in diesem Fall ihre Berechnungen mit denen der Mathematiker und Astronomen identisch sind, und der berühmte Eudoxos von Knidos kann jedenfalls auch unter die Philosophen gerechnet werden. Aber es ist wohl am natürlichsten, die Bemerkungen Lucians hauptsächlich auf Aristoteles⁴⁾ und seine Schule zu beziehen, auf den ja auch die nächsten Angaben passen, daß die Philosophen die Höhe der Luft, die Tiefe des Meeres⁵⁾ und den Umfang der Erde berechnen.⁶⁾ Daß etwa Posidonius' Studien dabei mit in Betracht gezogen sind, wäre wohl möglich, ist aber unwahrscheinlich. Der Spott betreffs der Benutzung von Dreiecken und Vierecken, von *κύκλος* und *σφαῖρα* ist offenbar nächst den Pythagoreern gegen Platon gerichtet.⁷⁾ An Einzelheiten wird noch die Ansicht erwähnt,

1) Über die Übereinstimmung mit [Justin] cohort. 36, s. Kap. I S. 43.

2) Aet. II 31, 1. (Diels, Doxogr. Graeci S. 362.) Zeller a. a. O. I⁵ 2 S. 789. Auf diese Studien zielt auch der Anfang des Dialoges hin, wenn Menipp seine Reise berechnet.

3) Zeller I⁵ 1 S. 224. Ob die Bemerkung auch auf die Pythagoreer paßt, muß nach dem zweifelhaft sein, was Tannery, Archiv f. Geschichte d. Philosophie IV (1891) 1 ff. auseinandersetzt; nach Eudem hätten die Pythagoreer (Simpl. de caelo 212a [471, 5 Heiberg]) sich nur mit der Reihenfolge der Planeten abgegeben, und die bei Plinius n. hist. II 83 stehende Angabe geht auf Varro und durch dessen Vermittlung auf wenig ältere griechische Quellen zurück.

4) Vgl. Meteorol. I 8, 345 b 1 ff.

5) Meteorol. II 1, 354 a 19 ff. So wird in der *βίον πράσις* (26) direkt dem peripatetischen Bios nachgerühmt, er wüßte alles, selbst *ἐφ' ὅποσον βάθος ἡ θάλαττα ὑπὸ τοῦ ἡλίου καταλάμπεται*.

6) De caelo 297 b 30 ff., wo Aristoteles zwar nur die Kleinheit der Erde beweist, aber auch die Berechnungen der Mathematiker über ihren Umfang in Zahlen angibt. *Περίοδοι* scheint trotz des Plurals neben *βάθος* und *ὑψη* — man möchte auf Vorlage aus der Komödie schließen nach dem auffälligen Numerus — auf den Umfang zu gehen (Ar. av. 206) und nicht auf Erdumdrehungen, wie sie die Pythagoreer annahmen (Zeller I⁵ S. 419). Die Verspottung dieser Berechnungen, und zwar von Feuer (Sonne) und Äther, Wasser, Erde findet sich wieder bei Hermias, Irris. gentil. phil. 17 (Diels, Doxogr. Gr. S. 655), wo das *εἰς τὸν αἰθέρα ἀπὸν ἀπὸς ἀνέρχομαι* für das Motiv der Himmelfahrt beachtenswert ist.

7) Zeller a. a. O. I⁵ S. 405 ff. Das Verbum *διασηματίω*, das Lucian gebraucht, findet sich bei Platon Tim. 53 B; für die Dreiecke und Vierecke vgl.

daß die Sonne ein feuriger Stein sei¹⁾, daß der Mond bewohnt sei²⁾, daß er ein Spiegel sei.³⁾ Die Angabe, daß einige meinten, die Gestirne würden vom Wasser genährt, das die Sonne emporziehe und dann an sie verteile, geht auf Heraklits dann von den Stoikern übernommene Lehre⁴⁾, von der auch Aristoteles sagt: *γελοιοι πάντες ὄσοι τῶν πρότερον ὑπέλαβον τὸν ἥλιον τρέφεσθαι τῷ ὑγρῷ.*⁵⁾ Aristoteles zeigt, daß Heraklit das nur von der Sonne ausgesagt hat⁶⁾, während man diese Annahme später auf die übrigen Gestirne übertrug. Unsere Stelle fußt noch auf dem *ἄτοπον*, das Aristoteles herausfindet, und löst es in witziger Weise mit der Vermutung, die Sonne verteile die Feuchtigkeit an die Gestirne.⁷⁾ Weiter ist die Rede von den verschiedenen Auffassungen betreffs der Entstehung der Welt (8); der aristotelischen, daß die Welt ungeworden und unvergänglich ist⁸⁾, wird mit deutlichem Hinweis auf Platons Timäus die Ansicht derjenigen gegenübergestellt, die von einer Schöpfung der Welt reden und von ihrem Schöpfer, ohne sich den Kopf darüber zu zerbrechen,

besonders Tim. 55B; für *κύκλος* denke man etwa an Tim. 34B: *κύκλω δὲ κύκλον στρεφόμενον οὐρανὸν ἓνα μόνον ἔρημον κατέστησε*, für *σφαῖρα* an *σφαιροειδές* Tim. 33B; zusammengestellt *κύκλον καὶ σφαίρας* bei Plat. Phileb. 62A. Über *σφαῖρα* bei den Pythagoreern s. Zeller a. a. O. I⁵ S. 414 Anm. 1.

1) Auf Anaxagoras und Demokrit zurückgeführt von Aetius II 20, 6f. (Diels, Doxogr. Gr. S. 349, 6.) Vgl. Xen. memor. IV 7, 7. Diog. L. II 8. Zeller a. a. O. I⁵ S. 1003 f.

2) Ansicht der Pythagoreer nach Aetius II 30, 1 (Diels, Doxogr. Gr. S. 361, 4), des Anaxagoras nach Diog. L. II 8. (Vgl. Zeller a. a. O. I⁵ 426. 1008.)

3) Darüber spottet schon Aristophanes in den Wolken 749 ff.: *γυναικα φαρμακίδ' εἰ πριάμενος Θετταλὴν καθέλομι νύκτωρ τὴν σελήνην, εἶτα δὲ αὐτὴν καθιέρξαιμ' ἐς λοφεῖον στοργύλον, ὡσπερ κάτοπτρον*

4) Aetius II 17, 4 (Diels, Doxogr. Gr. S. 346, 18). II 20, 4 (S. 349, 4). II 23, 5 (S. 353, 8). Diog. L. VII 145 [v. Arnim, Stoic. vet. fragm. II 196]. Plat. Stoic. rep. 41 (1053A) aus Chrysipps *περὶ φύσεως* I: *οἱ δ' ἀστέρες ἐκ θαλάσσης μετὰ τοῦ ἡλίου ἀνάπτονται*. Cic. de nat. deor. II 15, 40: *cum sol igneus sit Oceanique alatur umoribus* (nach Kleantes) (vgl. II 46, 118) [v. Arnim, Stoic. vet. fragm. I S. 113]. Clem. Alex. Strom. VIII 2, 4: *φασὶν οὖν οἱ Στωικοὶ τοῦτ' εἶναι ἀναμμία τοιρὸν ἐκ θαλαττίων ὕδατων*. Stob. ecl. I 25, 3¹ (211, 18 Wachsmuth). 5 (214, 1).

5) Meteorol. II 2, 354b 33.

6) Meteorol. II 2, 355a 18: *ἄτοπον δὲ καὶ τὸ μόνον φροντίσαι τοῦ ἡλίου, τῶν δὲ ἄλλων ἄστρον παριθεῖν αὐτοῦς τὴν σωτηρίαν*. (Vgl. Zeller a. a. O. I⁵ 685.)

7) Icarom. 7: *ὕδατοποιεῖν δὲ τοὺς ἀστέρας τοῦ ἡλίου καθάπερ ἰμοριᾶ τινὴ τὴν ἰκαμάδα ἐκ τῆς θαλάττης ἀνασπῶντος καὶ ἅπασιν αὐτοῖς τὸ ποτὸν ἐξ ἴσου διατίμοντος*. Verwandt ist die Verspottung in Aristophanes' Wolken 1279 ff.: *πότιρα νομίζεις καινὸν ἀεὶ τὸν Δία ὕειν ὕδωρ ἐκάστοτ', ἢ τὸν ἥλιον ἔλκειν κάτωθεν ταῦτό τοῦθ' ὕδωρ πάλιν;*

8) De caelo I 10, 279b 12 ff. (Zeller a. a. O. II³ 2 S. 432).

woher dieser gekommen sei und wo er während des Schöpfungsaktes gestanden habe, während es doch weder Zeit noch Ort gab, bevor etwas da war. Auch dieser Einwurf gründet sich auf aristotelische Anschauung, die Raum und Zeit von den Formen des sinnlichen Daseins nicht scheidet, einen Raum außer der Welt nicht anerkennt¹⁾ und ebenso die Zeit leugnet, wo keine sinnlichen Erscheinungen seien. Das Folgende berührt in Kürze den Streit zwischen denen, die alles für endlich halten, und die ihm Unendlichkeit zuschreiben, zwischen denen, die nur eine Welt annehmen, und die an viele glauben; das bezieht sich auf des Anaxagoras, Platon und der Pythagoreer einzige Welt im Gegensatz zu den vielen des Anaximander, Anaximenes u. a., wie der Atomisten.²⁾ Von den Entstehungsprinzipien wird des Heraklit *πόλεμος* besonders angeführt.³⁾ Menipp geht dann über zu den theologischen Anschauungen der Philosophen (9), wobei er die Zahl der Pythagoreer und die Schwüre des Sokrates bei Hund, Gans⁴⁾, Platane hervorhebt. Einheit und Vielheit, Körperlichkeit und Körperlosigkeit der Gottheit sind die nächsten Widersprüche; so wird der *νοῦς* des Anaxagoras⁵⁾, der körperlose Gott des Aristoteles, andererseits die von Xenokrates nach Platon ausgebildete, auch von den Stoikern aufgenommene Dämonenlehre⁶⁾ gestreift; denn an diese ist bei der Bemerkung zu denken, daß manche die Götter in Klassen geteilt und ihnen einen ersten, zweiten und dritten Grad der Göttlichkeit zuerteilt haben. Natürlich wird auch der Gegensatz der Auffassung betreffs der Fürsorge der Götter für die Welt und der Vorsehung, wie er besonders zwischen Stoikern und Epikureern herrscht, nicht unerwähnt gelassen.⁷⁾ Den Beschluß in dieser Aufzählung bilden die

1) Ganz deutlich de caelo I 9, 279 a, 16: *ἔξω δὲ τοῦ οὐρανοῦ δέδεικται ὅτι οὐτ' ἔστι οὔτε ἐνδέχεται γενέσθαι σῶμα. φανερόν ἔρα ὅτι οὔτε τόπος οὔτε κενόν οὔτε χρόνος ἔστιν ἔξωθεν.* (Vgl. Zeller a. a. O. II³ 2 S. 394 f. 402 f.)

2) Siehe Aetius II 1, 2. 3 (Diels, Doxogr. Gr. S. 327 b 5) II 4 (S. 330, 15).

3) Dann wieder von Lucian benutzt *πῶς δεῖ ἱστορίαν συγγρ.* 2.

4) Daß diese Verspottung schon in der alten Komödie vorkommt, lehrt Kratinos 231 (Kock I S. 83).

5) Siehe Zeller a. a. O. I⁶ S. 993 ff. für Anaxagoras, II³ 2 S. 362 ff. für Aristoteles.

6) Siehe Heinze, Xenokrates, Leipzig 1892, S. 78 ff. Krische, Forschungen, Götting. 1840, S. 322 f. Zeller a. a. O. III³ 1 S. 318 ff. Wachsmuth, Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen, Berlin 1860. Aetius I 8 (Diels, Doxogr. Gr. S. 307, 4 und Index S. 735).

7) Icarom. 9: *εἶτα καὶ προνοεῖν τῶν καθ' ἡμᾶς πραγμάτων οὐ πᾶσιν ἐδόκουν οἱ θεοί, ἀλλ' ἦσαν τινες οἱ τῆς συμπάσης ἐπιμελείας αὐτοὺς ἀφιέντες.* Zu vergleichen ist auch Aetius Plac. I 25. Plat. Tim. 30 B. 44 C, wenngleich Lucian

Atheisten, die das Vorhandensein der Götter überhaupt in Abrede stellen, wobei man an die beiden berühmten Atheisten, Diagoras von Melos und Theodoros, den Lehrer Bions, zu denken hat.

Derartige doxographische Zusammenstellungen gab es gewiß in Menge, und Lucian brauchte nicht lange zu suchen, wenn er sich nach einer Quelle umsah. Ähnlich ist die Übersicht in Philodems *περὶ εὐσεβείας*, bei Cicero de nat. deor. I 10, 25 ff.¹⁾ und ac. prior. II 37, 118 ff., und bei Aetius fanden sich ja sowohl die übrigen Placita wie die Ansichten *περὶ θεοῦ* (I 7 Diels S. 297 ff.) vereinigt. Aus ähnlicher Quelle hat etwa Lucians Zeitgenosse Athenagoras in seiner Schrift 'für die Christen' (5 ff.) geschöpft, wo er zu dem gleichen Schluß wie unser Satiriker kommt, daß alle Philosophen im Widerspruch zueinander stehen²⁾, oder Clemens Alexandrinus Protrept. 5, 64 ff. Wichtig ist es vielleicht, an die gleichartigen doxographischen Zusammenfassungen bei Sextus Empiricus zu erinnern, adv. math. IX 359 ff. und Pyrrh. III 24, 218, von denen die letzte der Lucianischen ziemlich nahekommt³⁾; auch die kurze Summierung der Dogmen adv. math. VIII 24 muß man heranziehen.⁴⁾ Man kann deshalb an eine skeptische Quelle Lucians denken, da er ja im 'Hermotimos' und, wie wir sehen werden, auch sonst sehr deutlich skeptische Einflüsse verrät und der Streit der Philosophen⁵⁾ untereinander wie schon in Timons

bei der *πρόνοια* an die Stoiker allein gedacht hat. Das Thema kehrt im 'tragischen Zeus' und in der 'Widerlegung des Zeus' wieder.

1) Siehe Diels, Doxographi Graeci S. 529 ff. (S. 121 ff.).

2) Pro Christ. 7: διὸ καὶ ἄλλος ἄλλως ἰδοματίσειν αὐτῶν καὶ περὶ θεοῦ καὶ περὶ ὕλης καὶ περὶ εἰδῶν καὶ περὶ κόσμου.

3) Icarom. 9: περὶ μὲν γὰρ τῶν θεῶν τί χρῆ καὶ λέγειν. Sext. 218: καὶ τὰ περὶ εὐσεβείας δὲ καὶ θεῶν πεπλήρωται πολλῆς διαφωνίας, Icar.: οἱ μὲν . . . ἐνὶ μόνῳ τὴν τῶν ὄλων ἀρχὴν ἀπένεμον . . . , οἱ δὲ ἔμπαλιν . . . πολλοὺς . . . αὐτοὺς ἀπέφαινον. Sext. 219: οἱ μὲν ἕνα φασὶν εἶναι θεόν, οἱ δὲ πολλοὺς καὶ διαφόρους ταῖς μορφαῖς, Icarom.: οἱ μὲν ἀσώματόν τι καὶ ἄμορφον ἡγοῦνται εἶναι τὸ θεῖον, οἱ δὲ ὡς περὶ σώματος αὐτοῦ διανοοῦντο. Sext. 218: Ἀριστοτέλης μὲν ἀσώματος εἶπεν τὸν θεὸν εἶναι . . . Ἐπίκουρος δὲ ἀνθρωπόμορφον, Icarom.: εἶτα καὶ προνοεῖν τῶν καθ' ἡμᾶς πραγμάτων οὐ πᾶσιν ἐδόκουν οἱ θεοί. Sext. 219: καὶ οἱ μὲν προνοεῖν τῶν καθ' ἡμᾶς, οἱ δὲ μὴ προνοεῖν, Icar.: ἔτι οὐδὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι θεοῦς τινος ἐπίστεον. Sext. 218: θεοὺς γὰρ οἱ μὲν πολλοὶ φασὶν εἶναι, τινὲς δὲ οὐκ εἶναι.

4) Πρῶτον μὲν ἐχρῆν μὴ στασιάζειν τοὺς δογματικούς, οἷον τοὺς μὲν ἐν εἶναι λόγοντας στοιχεῖον, τοὺς δὲ δύο καὶ τοὺς μὲν ἀριθμητά, τοὺς δὲ ἄπειρα (Luc. Icar. 5: ἰστασιάζον πρὸς αὐτοὺς περὶ τῶν λόγων).

5) Vgl. auch Goedeckemeyer, Geschichte des griech. Skeptizismus, Leipzig 1905, S. 25 f. Über den Tropos ἀπὸ τῆς διαφωνίας der Skeptiker vgl. Prächter, Phil. LI (1892) S. 284.

Sillen für die Skeptiker die Basis ihrer Argumentation bildete. Aber in der Ablehnung der naturwissenschaftlichen Forschungen wie der theologischen Spekulationen gehen Kynismus und Skepsis Hand in Hand, wie sich dann später als dritter im Bunde die christliche Apologetik anschließt, die sich das von jenen gegen den Polytheismus aufgehäufte Material zunutze macht. Wir hören von Diogenes' Tadel gegen die Mathematiker¹⁾, wir hören, wie er jemand verhöhnte, der *περὶ ἡλίου φύσεως καὶ δυνάμεως* sprach.²⁾ Wir wissen auch, daß Menipp selber gegen Physiker und Mathematiker geschrieben hat.³⁾ Es lag dabei nahe, den Spott der Komödie zu verwerten, den Sokrates in den 'Wolken' über sich ergehen lassen muß; da finden wir ja das *ζητοῦντος αὐτοῦ τῆς σελήνης τὰς ὁδοὺς καὶ τὰς περιφορὰς* (172f.), da finden wir das *ἀεροβατῶ καὶ περιφρονῶ τὸν ἥλιον* (225) und für zweckloses Messen ist in der Berechnung der Weite des Flohsprungs dort (144 ff.) der Typus gegeben, wie ja auch das *γῆν ἀναμετρῆσαι* noch ausdrücklich verhöhnt wird (203 ff.). Berührungen zwischen Kynikern und Skeptikern finden sich auch sonst; und man hat über Bilder streiten können, ob sie kynisch oder skeptisch seien.⁴⁾ Die doxographische Quelle, auf welche die Darstellung im Grunde zurückgeht, werden wir natürlich nicht ermitteln können. Daß sie ganz in der Art von Theophrasts *φυσικαὶ δόξαι* war, darauf deutet die doppelte an Aristoteles sich anschließende Polemik hin. Jedenfalls ist zu beachten, daß keine der Anspielungen, soweit ich sehe, über das 3. Jahrh. hinausweist, ja, wenn man von dem stoisch-epikureischen Streit über die *πρόνοια* absieht, nicht einmal über das 4. Jahrh. Man wird auch erwägen müssen, daß eine Begründung der Art wie bei Lucian für das Motiv der Himmelsreise erforderlich war, und sollte

1) Diog. L. VI 28: *ἀποβλέπειν μὲν πρὸς τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην, τὰ δ' ἐν κοσμῷ πράγματα παρορᾶν.*

2) Diog. L. VI 39 (= Diog. epist. 38: Diogenes fragt: *ποσταῖος πάρει ἀπὸ τοῦρανοῦ;*

3) Diog. L. VI 101. Ich will schon hier darauf verweisen, daß sich in Varros Satire 'Marcipor', die wir nachher mit dem 'Ikaromenipp' zu vergleichen haben, der Hinweis auf die astrologi auch findet fr. XII (280) Buecheler.

4) Das Bild von den Menschen, die in dunklem Raum Gold suchen und nun nicht wissen können, ob das wirklich Gold ist, was sie erfassen, steht bei Sext. Emp. adv. math. VII 52 wie in etwas verallgemeinerter Form im 'Hermotimos' 49 (Prächter, Phil. LI [1892] S. 287); dasselbe kehrt bei dem oft auf kynische Quellen zurückgehenden Maximus von Tyrus 35, 5 wieder und ist von Hobein, De Maximo Tyrio, Diss. Götting. 1895, S. 87 für die Kyniker in Anspruch genommen worden. Über das Skeptische in der Lehre der Kyniker vgl. Zeller a. a. O. II¹ 1 S. 288 ff.

sich dies Motiv als menippisch erweisen, so ist damit die Anregung auch für diesen Teil der Darstellung erwiesen.¹⁾ Allerdings nur die Anregung im großen und ganzen; denn an und für sich konnte Lucian sehr wohl die gegebene kynische Form durch Zutaten aus anderen, skeptischen Quellen erweitern.

Noch an zwei anderen Stellen, abgesehen von der ganz allgemein gehaltenen Rede des Zeus am Schluß (29 ff.), berührt der 'Ikaromenipp' philosophische Spekulationen. Als Zeus die Wünsche der Menschen anhört (25), ergeht es ihm wie Pyrrhon, er weiß nicht, nach welcher Seite er Gewährung versprechen soll, weil ihm auf beiden Seiten die gleichen Opfer versprochen werden; infolgedessen *ἐπιχεν ἔτι καὶ διακέπτετο*. Auch hier ist beachtenswert, daß, obwohl der Satz als *Ἀκαδημαϊκόν* bezeichnet ist, Pyrrhon genannt wird und nicht etwa die späteren Anhänger der neueren Akademie, z. B. Carneades, dessen Name bei Lucian bezeichnenderweise ebenso fehlt wie der des Posidonius unter den Stoikern. Allerdings muß man auch hier in Betracht ziehen, daß Favorin, der sich der akademischen Schule zuzählte, zehn Bücher *Πυρρωνείων τρόπων* geschrieben hat und Lucian eine gewisse Kenntnis dieses Grammatikers und Philosophen gehabt hat, da er ihn im Eunuchen (7) erwähnt.²⁾ Jedoch hat Menipp einen 'Arkesilaos' geschrieben³⁾, in dem er doch wohl die skeptische Anschauung verhöhnnte. Und wie ganz anders mußte ein solcher Witz im 3. Jahrh. wirken, als eben Arkesilaos die Lehre des wenige Jahrzehnte älteren Pyrrhon übernommen hatte! Damals war er aktuell, und Zeus als Skeptiker war ein Bild, das man gewiß mit Lachen aufnahm.

Das andere, was in diesem Zusammenhang noch zu beachten ist, ist die Szene auf dem Monde mit dem 'Physiker' Empedokles, wie er mit absichtlicher Wiederholung auch in seiner Selbstvorstellung genannt wird (13). Diese Bezeichnung mahnt uns an Menipp's Schrift gegen die Physiker. Während aber von Empedokles selbst nichts weiter vorgebracht wird als die auch sonst benutzte Legende von seinem Tode⁴⁾, werden die Ansichten der Physiker über den Mond

1) Vgl. Bruns, Rhein. Mus. XLIII (1888) S. 192 ff., der darauf hinweist, daß diese Angriffe auf die dogmatischen Philosophen in den Rahmen der kynischen Satire völlig hineinpassen. Vgl. Sen. de benef. VII 1, auch oben S. 40.

2) Vgl. Zeller a. a. O. III² S. 64 ff. Goedeckemeyer a. a. O. S. 248 ff. Luc. eun. 7: *Ἀκαδημαϊκὸς εὐνοῦχος ἐκ Κελτῶν ὀλίγον πρὸ ἡμῶν ἐνδοκιμῆσας ἐν τοῖς Ἑλλήσιν.*

3) Athen. XIV 664 E.

4) Totengespr. 20, 4. Wahre Gesch. II 21. Peregr. 1. Fugit. 2.

im Zusammenhang lächerlich gemacht, wenn Selene dem fortfliegenden Menipp (20) eine Beschwerde an den Göttervater mitgibt wegen all des törichten Zeugens, das man über sie verbreite. Sein Vorbild mag dieser Auftrag ursprünglich in Aristophanes' Wolken haben, wo Selene in ähnlicher Weise (V. 607ff.) dem Wolkenchor eine Botschaft mitgegeben hat, in der sie über Undank klagt und ihre Entrüstung über schlechte Behandlung ausspricht, dort allerdings, weil man sich bei der Feststellung des Kalenders nicht genügend um sie kümmert. Die kurze Zusammenfassung der Ansichten über den Mond lehnt sich völlig an das doxographische Material an, das uns noch zu Gebote steht. Man braucht nur zu vergleichen (20): οἷς οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἔργον ἢ τὰμὰ πολυπραγμονεῖν 1) τίς εἰμι = Aetii Plac. II 25 (Diels S. 355) περὶ οὐσίας σελήνης, 2) καὶ πηλλήκη = Aet. Plac. II 26 (Diels S. 357) περὶ μεγέθους σελήνης, 3) καὶ δι' ἤντινα αἰτίαν διχότομος ἢ ἀμφίκυρτος γίγνομαι = Aet. Plac. II 27 (Diels S. 357) περὶ σχήματος σελήνης (σχηματίζεσθαι δ' αὐτὴν πολλαχῶς, καὶ γὰρ πανσέληνον γιγνουμένην καὶ διχότομον καὶ ἀμφίκυρτον), 4) οἱ δὲ κατοπτρον δίκην ἐπικρέμασθαι τῇ θαλάττῃ = Aet. Plac. II 25,14 (Diels S. 357) (Πυθαγόρας κατοπτροειδὲς σῶμα). . . . 5) τὰ τελευταῖα δὲ καὶ τὸ φῶς αὐτὸ κλοπιμαῖόν τε καὶ νόθον εἶναι μολί φασιν ἄνωθεν ἔχον παρὰ τοῦ Ἥλιου = Aet. Plac. II 28 περὶ φωτισμῶν σελήνης. Über die Zeit, der diese doxographische Quelle angehört, läßt sich natürlich auch hier nichts sagen; es könnten ebensowohl Theophrasts φυσικαὶ δόξαι¹⁾ wie eine der späteren Sammlungen zugrunde liegen. Wir müssen uns daran genügen lassen, daß der Abschnitt dem Kyniker, der gegen die Physiker schrieb, wohl angemessen sein würde.

Stimmt die Ablehnung der naturwissenschaftlichen Studien und der theologischen Spekulationen im allgemeinen zur kynischen Richtung, die nur auf die Moral Gewicht legt, so finden sich in dem Dialog doch auch einige Gedanken, die wir direkt als kynisch bezeichnen müssen. Menipp schaut auf die Erde und betrachtet die menschlichen Irrungen (15—19). Diese Beobachtung der Menschen ist Aufgabe des Kynikers, wie Norden gezeigt hat; er verweist dafür besonders²⁾

1) Über die entsprechende Anordnung, in der ein Kapitel περὶ σελήνης handelte, vgl. Diels, Doxographi Graeci S. 153. Usener, Analecta Theophrastea, Bonner Diss. 1858, S. 26 f., sowie das Fragment περὶ ἀσθήσεως.

2) Jahrb. f. klass. Phil. Suppl. XIX 378 ff.; vgl. Weber, Leipz. Stud. X 203, 212. Heinze, Rhein. Mus. XLV (1890) S. 504 Anm. ἐκ περιωπῆς ist daher ein geläufiger Ausdruck bei Lucian conv. 11 de merc. cond. 15. piscat. 15. Charon 2, obwohl er auch sonst sich findet; Libanius 11, 106, wozu Förster zwei Lucianstellen anführt, hat ihn kaum von diesem.

auf den kynisch empfundenen 17. Hippokratesbrief (Littre IX S. 374):
*ὄφις δὴ δύναμις ὑπῆρχε τῶν ἀπάντων οἰκῆσις ἀνακαλύψαντα μηδὲν
 ἀφάνει τῶν ἐντὸς παρακάλυμμα, εἴθ' οὕτως ὄρη τὰ προησόμενα
 εἶδον ἴδοιμεν ἂν οὐδ' οὐδ' ἐσθίοντας, οὐδ' ἐμέοντας, ἑτέροισι δὲ
 αἰετοῖσι στρεβλέοντας,* und nun geht die Aufzählung verschiedener
 menschlicher Handlungen ganze Zeilen weiter.¹⁾ Bei Maximus Tyrius
 21,9 wird das Leben des Diogenes unter die *πρακτικοί* gerechnet,
 weil er *ἀφήμενος αὐτοῦ σχολῆς περιήει ἐπισκοπῶν τὰ τῶν πλησίον.*
 Besonders charakteristisch ist, was Diogenes L. (VI 102) von Menedem
 berichtet: *οὗτος, καθὰ φησιν Ἰππόβοτος, εἰς τοσοῦτον τερατείας ἤλασεν
 ὥστε Ἐρινόος ἀναλαβὼν σχῆμα περιήει λέγων ἐπίσκοπος ἀφίχθαι
 εἰς Αἶδου τῶν ἀμαρτανομένων, ὅπως πάλιν κατιῶν ταῦτα ἀπαγγέλλοι
 τοῖς ἐκεῖ δαίμοσιν;* und wir haben in der 'Niederfahrt' (7) gesehen,
 wie die Parze den Kyniker als *ἔφορον καὶ λατρὸν τῶν ἀνθρωπίνων
 ἀμαρτημάτων* im Leben ließ.

Wie diese Musterung menschlichen Treibens mit der Erkenntnis,
 daß alles eitel Torheit ist, durchaus kynisch gedacht ist, so im ein-
 zelnen die Verspottung der menschlichen Wünsche, Gebete und Opfer,
 die in der Szene mit Zeus (25) angebracht ist. Es ist im ganzen
 ein schon von Sokrates ausgesprochener Gedanke, daß die Menschen
 nur allgemein um das Gute bitten sollen, aber nicht um bestimmte
 Güter, die ihnen als solche erscheinen²⁾, sowie daß die Götter sich
 nicht durch Gebete und Opfer bestimmen lassen³⁾; die späteren Phi-
 losophen haben das übernommen. Platon sagt es ganz energisch, daß
 die Gottheit durch Geschenke nicht zu bewegen ist⁴⁾; und der Aus-
 führung des Gedankens, daß man nicht um irdische Güter, sondern
 nur um das Gute bitten soll, ist der 2. Alkibiades gewidmet. Daß
 die Gebete überflüssig seien, wird in der Sammlung von Aristipp-
 ausprüchen (Gnomolog. Vat. 32 ed. Sternbach, Wien. Stud. IX [1887]

1) Diog. L. VI 43: *κατάσκοπος τῆς σῆς ἀπληστίας*; Epiktet I 24, 6: *κατάσκο-
 πος ἀποσταλείς Διογένους ἄλλα ἡμῖν ἀπήγγελλεν*, III 22, 24: *τῷ γὰρ ὄντι κατάσκο-
 πός ἐστιν ὁ Κυνικός τοῦ τίνα ἐστὶ τοῖς ἀνθρώποις φίλα καὶ τίνα πολεμικά, καὶ δεῖ
 εἶπὸν ἀκριβῶς κατασκευάμενον ἐλθόντ' ἀπαγγεῖλαι ἀληθῆ.* Vgl. oben S. 70.

2) Xen. mem. I 3, 2: *καὶ εὔχετο δὲ πρὸς τοὺς θεοὺς ἀπλῶς τάγαθὰ διδόναι,
 ὡς τοὺς θεοὺς κάλλιστα εἰδότες ὅποια ἀγαθὰ ἐστὶ.*

3) Ebendort 3: *οὔτε γὰρ τοῖς θεοῖς ἔφη καλῶς ἔχειν, εἰ ταῖς μεγάλας θυσίαις
 μᾶλλον ἢ ταῖς μικραῖς ἔχαιρον . . . οὔτ' ἂν τοῖς ἀνθρώποις ἔξιον εἶναι εἶν, εἰ τὰ
 παρὰ τῶν πονηρῶν μᾶλλον ἢν κεχαρισμένα τοῖς θεοῖς ἢ τὰ παρὰ τῶν χρηστῶν.*

4) Legg. X 905D: *τὸ δὲ παραιοτέρους αὐθροῦς εἶναι τοῖσιν ἀδικοῦσι, δεχο-
 μέτους δῶρα, οὔτε τι σινηχωρητέον παρτί τ' αὐθροῦς δύναμιν τρόπον ἐλεγκτέον.*
 Vgl. IV 716 E rep. II 364 B ff.

S. 190) gesagt. Besonders aber in stoisch-kynischer Schriftstellerei ist wiederholt der Wert der Gebete und Opfer erörtert worden.¹⁾ Schon Diogenes ereiferte sich über das Opfer für die eigene Gesundheit, wenn man zugleich beim Schmaus seine Gesundheit selbst ruiniere, ein Gedanke, der sich dann in des Persius schönster Satire über die Verkehrtheit menschlicher Wünsche und bei Clemens Alexandrinus wiederfindet²⁾; Diogenes tadelte auch die Gebete, weil die Menschen nicht um das wirklich Gute bäten, sondern nur um das, was ihnen gut schiene, besonders diejenigen, die sich Söhne wünschten, ohne zugleich auch darum zu flehen, daß diese gut und tugendhaft würden.³⁾ Varros Marcipor bietet in den Fragmenten noch den deutlichen Beweis, daß die Torheit menschlichen Begehrens in der menippischen Satire verspottet wurde.⁴⁾ Bion lacht über diejenigen, die sich Kinderglück von Zeus erbäten, während der Göttervater doch selber kein Glück mit seinen Kindern gehabt habe, da er darunter so mißgestaltete wie die Litai habe, wozu höchstwahrscheinlich die Homerverse (Il. IX 502 ff.) von diesen lahmen, runzligen und schielenden Töchtern des Zeus angeführt wurden.⁵⁾ Auch Maximus Tyrius (11,3f.) verwirft nach kynischer Weise das Gebet und wendet sich entschieden gegen die Auffassung, als ob die Gottheit durch Geschenke und Opfer bestechlich sei, besonders gegen den schon von Platon zurückgewiesenen Homervers (Il. IX 497): *στραπετοὶ δὲ τε καὶ θεοὶ αὐτοί*; er verwendet dabei das Bild vom Arzte, der auch zu essen und trinken gibt, wenn es nützt, nicht wenn der Kranke will. An unserer Lucianstelle wird einmal in drastischer Weise gezeigt, in welche

1) Vgl. Binder, Dio Chrysostomus und Posidonius, Tübinger Diss. 1905, S. 81 ff. und die dort aufgezählten Belege aus Dio, Seneca usw.; Joel (S. 19 Anm. 1) II 2 S. 776.

2) Diog. L. VI 28. Pers. II 41 ff. Clemens Alex. Strom. VII 4, 25 (843 P).

3) Diog. L. VI 42. 63. Auch Julian VI 199B ist für die Götterverehrung des Diogenes zu beachten.

4) Ed. Buecheler, Marcipor fr. X, XIII, XV. Besonders der Vergleich der Törichtes wünschenden Menschen mit Kindern ist beachtenswert, den auch der kynisch schillernde Ariston von Chius bei Seneca ep. 115, 8 hat. (Vgl. Hense, Festschrift für Th. Gomperz, Wien 1902, S. 187 f.) Auch Horaz sat. I 1 hat ja, wo er die törichten Wünsche ad absurdum führt, kynische Darstellungsweise. (Vgl. Kießling zu Vers 16 mit der Berichtigung, die wir zu der *'βίον προαίσις'* gegeben haben, Kap. X.) Über diesen Vergleich s. H. Weber, De Senecae phil. dicendi gen. Bion., Diss. Marburg 1895, S. 40. Eichenberg, De Persii saturae natura, Diss. Breslau 1905, S. 17. Renner, Festschrift des hist.-phil. Vereins, München 1905, S. 54 ff.

5) Clemens Alexandrin. protrept. IV 56 (49P). Hense, Teles proleg. S. LXIII.

Lage Zeus käme, wenn er alle Wünsche erhören wollte; denn der eine bittet um Nordwind, der andere um Südwind, der eine um Regen, der andere um Sonnenschein, ganz zu geschweigen von den gottlosen Wünschen um den baldigen Tod des Vaters, um ihn zu beerben, um Gelingen der Nachstellung gegen den Bruder und ähnliches. Daß auch Zeus dabei mitgenommen wird, entspricht kynischer Satire. Auch Bion zog ja als würdiger Schüler des Theodoros die Götter in den Bereich seiner Witze.¹⁾ Menipps Götterbriefe hatten zweifellos ähnliche Tendenz; daß auch sie vielleicht sich mit den Wünschen der Menschen befaßten, werden wir später sehen.²⁾

In das Gebiet der stoisch-kynischen Diatribe gehört auch der Vergleich mit dem Chor, der zwar nicht ganz die Bedeutung gewonnen hat wie der mit dem Schauspiel, aber doch recht häufig ist. Menipp vergleicht das Leben und Treiben der Menschen, das er vom Monde mitansieht (17), zahlreichen Chören, bei denen ein jeder singt, was er will, und so die lächerlichste Disharmonie zustande kommt. Der Vergleich mit dem Chor ist allerdings älter als die Diatribe; er findet sich schon bei Xenophon, der die Ordnung eines richtig geleiteten Hauswesens dem Zusammenarbeiten der Choreuten gegenüberstellt³⁾, er ist außerhalb der kynischen Schule auch von dem Verfasser der Schrift *περὶ νόσμον* (6 399a 14 ff.) angewandt, um die Regierung Gottes zu veranschaulichen. Er hat aber in den populären Vorträgen der Kyniker und Stoiker besonders Verwendung gefunden. Das zeigt der von den Kynikern so stark beeinflusste Dio Chrysostomus, der (14, 4 [II 437 R. II 227, 23 v. A.]) die wahre Freiheit durch den Gehorsam der Chormitglieder zeichnet und die Notwendigkeit des gemeinsamen Zusammenwirkens für die Politik mit der einheitlichen Tätigkeit des Chores erweist (48, 7 [II 239 R. II 89, 23 v. A.]), während er an einer dritten Stelle die Herstellung der Ordnung beim Gelage mit dem Walten eines Chorführers vergleicht, der seine Leute in den gehörigen Rhythmus bringt (27, 4 [II 528 R. II 284, 15 v. A.]).⁴⁾ Mehrfach hat das Bild der von Prächter so glücklich als Stoiker wiederentdeckte und jetzt durch den

1) Hense a. a. O. S. LXII. Diog. L. IV 54.

2) Vgl. Kap. IX 'Saturnaliengespräche'. Lucian hat in hohem Alter selbst in der Weise der Diatribe über die Torheit von Wünschen und Opfern gehandelt und dabei, wie denn sein Stoff und seine Gedanken überhaupt ziemlich eng begrenzt waren, sich selbst reichlich ausgeschrieben in der Rede *περὶ θυσιαῶν*. Vgl. den Anhang darüber.

3) Xen. oeconom. 8, 3.

4) Über den Vergleich vom Chorreigen der Sterne s. Binder, Dio Chrysostomus und Posidonius, Tübing. Diss. 1905, S. 33 ff.

Berliner Papyrus uns noch näher gerückte Hierokles¹⁾; er verwertet es ebenso wie Dio, um das erforderliche einstimmige Verhalten zu Gunsten des Vaterlandes damit zu malen (Stob. flor. 39, 35 III S. 733, 2 Hense) und die wünschenswerte Erzeugung von Bürgern in der Ehe durch die Notwendigkeit des Ersatzes von ausscheidenden Chormitgliedern zu zeigen (Stob. flor. 75, 14 III S. 73, 24 Mein.). In stoischer Weise finden wir dieselbe Vergleichung von dem schaffenden Gott, der die Harmonie herstellt, ganz ähnlich wie in *περι κόσμου* bei Maximus Tyrius 19, 3. Die Stoiker haben das Bild natürlich in ihrer Weise gewandelt.²⁾

Ein zweiter Vergleich, der sich in derselben Musterung aus der Höhe findet (19), ist schon von anderer Seite³⁾ vermutungsweise auf Menipp zurückgeführt worden: Menipp erscheint, als er vom Monde herabblickt, die Städte wie Ameisenhaufen und die Menschen wie Ameisen; und vortrefflich paßt zu dieser kynischen Quelle die Beziehung auf die alten Mythen und die sagenhaften Myrmidonen. Lucian hat das Bild im Hermotimos (5) wieder benutzt, wo dem bis zur Höhe vorgedrungenen Weisen die Zurückgebliebenen dort unten, die den steilen Fels der Tugend nicht erklimmen können, den Eindruck eines Ameisengewimmels machen. Der Vergleich hängt eng zusammen mit dem Motiv des Hinabschauens auf das Getriebe der Menschen, wie es Pflicht des *κατάσκοπος* und *ἔφορος* ist. Daß auch der Schauspielervergleich in Kürze im 'Ikaromenipp' wiederholt ist (29), haben wir oben gesehen.

Aber daß kynische Gedanken und Bilder übernommen sind von Lucian, ist ja im Grunde selbstverständlich; mehr lehren uns die literarischen und vor allem die historischen Anspielungen. Die ersten haben wir, soweit sie die Lehren der Philosophen angehen, schon besprochen. Zitiert werden Homer, Hesiods Theogonie (27), Äsops Fabeln (10), Pindars Hymnen (27), Platons Gesetze und Chrysipps Syllogismen (24), endlich der Anfang von Arats Phainomena (24). Also die spätesten Zitate führen uns doch nicht über das 3. Jahrh. hinaus. Bei Chrysipp, der außerordentlich schreibselig war und gewiß früh angefangen hat zu schriftstellern, können wir natürlich nicht zu einer bestimmteren Begrenzung der Zeit gelangen als sie sein Leben

1) Prächter, Hierokles, Leipzig 1901, S. 37 hat die Belege für diesen Vergleich gesammelt.

2) Ganz frei hat den Chor mit seinen vielen Stimmen Seneca verglichen ep. 84, 10. Epiktet fr. I 16 (S. 404 Schenkl) führt den Choreuten wenigstens als Beispiel auf.

3) Prächter, Archiv f. Geschichte d. Philos. XI (1898) S. 511.

uns bietet, das etwa von 280, im äußersten Falle von 290 bis 208/4 reicht. Aber da von den Syllogismen Chrysipps weiter nichts gesagt ist, als daß sie sehr langweilig waren, so ist wohl wahrscheinlich, daß hier eine eigene Bemerkung Lucians vorliegt; denn die Nüchternheit und Formlosigkeit seiner Schriften war geradezu sprichwörtlich.¹⁾ Auch war die Beschäftigung mit Chrysipp im 1. und 2. Jahrhundert unserer Zeitrechnung sehr rege²⁾, und allein Plutarchs Polemik gegen ihn konnte den Begriff seiner Langweiligkeit beibringen. Zu Lucians Zeit selber waren zu den Schriften Chrysipps über die Schlüsse Galens Kommentare erschienen, die der berühmte Arzt nach seiner Angabe noch als Knabe verfaßt hat, wohl etwa 146—50.³⁾ Bei Arat sind wir in der Lage die Abfassungszeit der Phainomena ungefähr bestimmen zu können; sie fallen nach dem Hymnus auf den arkadischen Pan, der zu Ehren des Sieges über die Kelten im Jahre 277 verfaßt ist, und werden danach von Susemihl⁴⁾ in die Jahre 276—4 gesetzt. Natürlich ist es auch hier denkbar, daß Lucian die Verse aus eigener Belesenheit eingefügt hat, die dazu nicht einmal sehr groß gewesen zu sein braucht; denn gerade im 2. Jahrhundert sind die Anfangsverse der Phainomena mehrfach zitiert und benutzt worden, was für allgemeine Bekanntschaft in jener Zeit bürgt.⁵⁾ So hilft uns die Vor-

1) Diog. L. VII 180: τὴν λέξιν οὐ κατάρθωσε. Cic. de or. I 12, 50: icinne et exiliter. Dionys. Hal. de comp. verb. 4 (S. 31 R. II 21, 13 U.-R.): οὐτε ἀριμονία χρίστων συνταχθέντας ἐξήνεγκε λόγους (οὐδέεις). Epictet. diss. I 17, 16: ἐργομαι καὶ ἐπιχρῶ τί λέγει οὗτος ὁ ἐξηγητὴς τῆς φύσεως (Chrysipp). ἀρχομαι μὴ νοεῖν τί λέγει, διὰ τὸν ἐξηγούμενον; enchir. 49 (S. 457, 1 Schenkl) zeigt ebenfalls die Schwierigkeit der Chrysippauslegung. Für sein Leben s. Jacoby, Apollodors Chronik S. 371.

2) Siehe von Arnim, Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie III 2506.

3) περὶ τῶν ἰδίων βιβλίων 11 (XIX ed. Kühn S. 43 I. Mueller 119, 2): ἔτι δὲ παῖς ὤν; man wird den Ausdruck nicht zu sehr pressen dürfen. (Vgl. Baguet, De Chrysippi vita doctrina et reliquiis Annal. Lovan. IV [1822] S. 138.)

4) Gesch. d. griech. Lit. i. d. Alexandr.-Zeit I S. 289 f. Es stimmt dazu, daß Theokrit XVII 1 im Enkomion auf Ptolemäus den Anfang des Arateischen Gedichtes zitiert; denn anzunehmen, daß die beiden Dichter zufällig ungefähr zur selben Zeit diese Worte ἐκ Διὸς ἀρχόμεσθα aus einem älteren Hymnus übernommen haben (vgl. Fritzsche, Theocriti idyllia II S. 78 zu der Stelle, Vahlen, Prooem. Berolin. 1885, S. 15), entbehrt der Wahrscheinlichkeit. Das Gedicht auf Ptolemäus ist aber nach dem XVI auf Hieron verfaßt, das seinerseits auf 275—271 fixiert worden ist (Helm, Fleckeisens Jahrb. 155 [1897] S. 390 ff.; Protz, Rhein. Mus. LIII [1898] S. 475; Legrand, Étude sur Théocrite, Paris 1898, S. 62; C. F. Lehmann, Klio III S. 512; v. Wilamowitz, Phil. Untersuchung. XVIII S. 156 ff.). Maaß, Aratea, Berlin 1892, S. 314 ff., 345 f. wollte die Phainomena schon vor 280 ansetzen.

5) Clem. Alex. Strom. V 101 (709P), Aristides in Iovem 26 (II 346, 4 Keil), in Sarapim 30 (II 361, 3 Keil). Lucian zitiert dieselben Worte im 'Prometheus' 14

stellung nicht viel, wie ganz anders es kurz nach Veröffentlichung der betreffenden Worte wirken mußte, wenn Zeus wehmütig der jetzigen Zeit die vergangene gegenüberstellt, wo *μεστὰί . . . Διὸς πᾶσαι μὲν ἄγνιαί, πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραί*. Allerdings müßte es da ein Witz von zündender Kraft gewesen sein, während es zu Lucians Zeit eine nicht üble, aber doch immer nur eine literarische Reminiszenz war. Indessen beweisen läßt sich damit nichts.

Nun enthält unser Dialog aber auch eine Anzahl geschichtlicher Anspielungen, deren Bedeutung man zum Teil längst erkannt und deshalb für die Fixierung der Lebenszeit Menipps verwertet hat¹⁾, ohne doch daraus weitere Folgerungen zu ziehen²⁾; denn daß Lucian sich nicht irgendwie absichtlich bemüht hat den Menipp in diesen Dialogen, in denen er auftritt, in eine bestimmte Örtlichkeit und Zeit zu versetzen, um ihn als Individuum hervortreten zu lassen, haben wir schon bemerkt, und die Beziehungen, die wir zu besprechen haben, gehen auch weit über das Maß und die Art dessen hinaus, was einer solchen literarischen Absicht entspräche. Wichtig ist zunächst, was Menipp alles vom Monde aus erkennt. Die Namen der Vertreter der philosophischen Sekten, die nicht im Einklang mit ihrer Lehre handeln (16), sind erfunden und bieten keinen Anhalt; der Stoiker, der die Tugend und das Gute im Munde führt, heißt Agathokles, der Epikureer, der von den Göttern und ihrem Wirken nichts wissen will, Hermodor, der Kyniker, der Herakles, den von Hera verfolgten Helden, zu seinem Ideal gemacht hat, wird Herophilos genannt und mit witzigem Spott der nach Ruhm haschende Rhetor Kleinias. Dagegen wird auf eine Anzahl historisch bekannter Ereignisse hingewiesen. Die Erwähnung des Kampfes der Argiver und Spartaner um Kynuria aus dem 6. Jahrhundert ist nur eine geschichtliche Reminiszenz (18). Aber Menipp gewahrt auch das Beisammensein des Ptolemäus und seiner Schwester (15), und das ist eine Verspottung der Geschwisterehe des Ptolemäus Philadelphus und der Arsinoe, die in den Jahren 279—74 vollzogen wurde.³⁾ Weiter beobachtet er die Nachstellungen, die Lysimachos von seinem Sohne

und benutzt sie schon im 'Nigrinus' 16. (Vgl. Maaß, *Arati Phaenomena*, Berlin 1893, S. 3 und Maaß, *Aratea*, S. 251 ff.)

1) Vgl. Susemihl a. a. O. I 44.

2) Am besten hat die Tatsachen Wieland erkannt und in den Anmerkungen zu seiner Übersetzung zum Ausdruck gebracht.

3) Vgl. v. Prott, *Rhein. Mus.* LIII (1898) S. 462. Wiedemann, *Phil.* XLVII (1889) S. 84. U. Köhler, *Sitzungsberichte der Berliner Akad. d. Wiss.* 1895, S. 971.

bereitet werden; die Worte beziehen sich auf die Verleumdungen, die *Arsinoe* gegen ihren Stiefsohn *Agathokles* ausstreute, um dessen Nachfolge auf den Thron zu verhindern, und die schließlich den *Lysimachos* bewogen, seinen Sohn zu töten¹⁾; das Ereignis fällt in die Zeit nach 287 und vor 281, da in diesem Jahre *Lysimachos* fiel. Außerdem sieht *Menipp* die heimliche Liebe des *Antiochus* zu seiner Stiefmutter *Stratonike*, die *Droysen* etwa ins Jahr 293 verlegt.²⁾ Weiter voraus liegt die Ermordung des *Alexander* von *Thessalien* durch sein Weib, die etwa 359 stattfand.³⁾ Wenn dann weiter der Ehebruch des *Antigonos* mit seiner Schwiegertochter erwähnt wird und der Giftmord, den des *Attalos* Sohn an seinem Vater vollführt oder versucht hat, so versagt unsere geschichtliche Kenntnis, so weit ich sehe, die Beziehungen herzustellen. Bei *Antigonos* könnte man allenfalls an irgendwelchen Hofklatsch denken, von dem *Lucian* natürlich nichts mehr wissen konnte. *Plutarch* erzählt (*Demetr.* 14), daß *Antigonos* seinem Sohne *Demetrios* riet, die *Phila* aus politischen Gründen zu heiraten, obwohl sie älter war. *Demetrios* kümmerte sich dann nicht um sie, als die Hochzeit stattgefunden hatte, weil er sich nicht an sie gewöhnen konnte, sondern lebte höchst ungezwungen mit andern Frauen. Aus diesem Benehmen und dem Altersunterschied konnte sich leicht ein Gerücht ergeben, daß in Wahrheit *Antigonos* sich die *Phila* zum Weibe genommen habe. Daß *Demetrios* von den Komikern und sonstigen Spöttern zur Zielscheibe des Witzes gemacht wurde, lehrt uns *Plutarch* (*Demetr.* 27). Ein solches Gerücht würde uns, falls es richtig vermutet ist, etwa ins letzte Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts führen, da die Vermählung des *Demetrios* mit der *Phila* vor 319 stattgefunden haben muß⁴⁾; zu *Lucians* Zeit hätte es sicherlich nicht auf Verständnis beim Publikum rechnen dürfen. Aber die Vermutung muß zweifelhaft bleiben, weil wir auch mit dem *Attalos* nichts anzufangen wissen. *Attalos I.* ist wegen seines glücklichen Familienlebens mit seiner Gemahlin *Apollonis* und seinen vier Söhnen gepriesen worden.⁵⁾ *Attalos II.* starb im hohen Alter von 82 Jahren;

1) Siehe *Pausan.* I 10, 3. *Droysen*, *Gesch. des Hellenismus* II 2 S. 322f. *Niese*, *Gesch. d. griech. Staaten I*, Gotha 1893, S. 402. *Wilcken* (*Pauly-Wissowa*, I 757) setzt den Tod 284 an.

2) *A. a. O.* II 2 S. 293. *Niese a. a. O.* S. 391. *Wilcken*, *Pauly-Wissowa* I 2451.

3) *Clinton*, *Fasti Hellenici* II³, Oxf. 1841, App. 15 S. 346f. *Pauly-Wissowa*, *Realencyclopädie* I 1409 (*Kaerst*).

4) Ihr Sohn *Antigonos Gonatas* starb 239 achtzigjährig.

5) *Polyb.* XXII 20. *Strabo* XIII 4, 2 (624). *Wilcken* in *Pauly-Wissowa* II 2168.

offiziell hatte er überhaupt keinen Sohn, da das seiner kurzen Verbindung mit Stratonike entstammte Kind von Eumenes als sein eigenes anerkannt war, als dieser, der tot geglaubt war, zu den Seinen zurückkehrte. Attalos III. aber starb, ohne Leibeserben zu hinterlassen. Welchem dieser drei also sollte der Sohn den Giftbecher einschenken? Man müßte denn auch hier irgend einen Klatsch annehmen; aber wahrscheinlicher ist, daß eine Erfindung Lucians vorliegt, der nach Rhetorenart die Beispiele häufen wollte; und wo ein Ptolemäus, Lysimachus, Antiochus paßten, da konnte auch flugs ein Antigonos und Attalus angebracht werden.¹⁾ Ganz ebenso steht es mit dem an derselben Stelle angeführten Arsakes, der sein Weib tötet und von dem Eunuchen Arbakes angegriffen wird, und dem Meder Spatinus, die auch nicht zu identifizieren sind. Der Arsakes ist offenbar nach dem Feldherrn geschaffen, der gegen Sardanapal das Schwert zog, entrüstet über dessen weibisches Wesen, nachdem er diesen durch Vermittlung eines Eunuchen hatte sehen können²⁾; aus diesem Eunuchen ist hier der Arbakes geworden. Die Vermutung, daß Lucian hier seiner eigenen Phantasie freien Spielraum gelassen und an die ihm vorliegenden Beispiele aus der Geschichte zur Ergänzung andere eigener Erfindung gefügt hat, erhält eine gewisse Stütze durch den des Sophisten würdigen Parallelismus der Beispiele; die Geschwisterehe steht für sich, da sie schon wechselseitig ist; dann aber der Sohn Antiochos, der seine Stiefmutter liebt, und als Gegenbild der Vater Antigonos, der seiner Schwiegertochter nachstellt, Alexander von Thessalien, der von seinem Weibe ermordet wird, und der Arsakes, der sein Weib totschlägt, Lysimachos, der seinen ihm angeblich nach dem Leben trachtenden Sohn ermordet, und der Vater Attalos, der von seinem Sohn ums Leben gebracht wird! Soweit aber die Anspielungen datierbar sind, gehen sie über das Jahr 270 nicht hinaus.

Aber wir haben noch mehr Bestätigungen für die Annahme, daß Lucian hier den Menipp ausgeschrieben hat. Wie Zeus mit dem zum Himmel gekommenen Menschenkind die Stätte aufsucht, an der er die Gebete entgegenzunehmen pflegt, erkundigt er sich unter anderem danach, ob die Athener denn das Olympieion nicht endlich einmal zu vollenden gedächten (24). Das Olympieion war schon von Pisi-

1) Attalos III. hatte nach Plutarch Demetr. 20 Interesse für Pflanzen, namentlich Giftpflanzen; aber das wird mit dem Giftbecher, den nach unserer Stelle (15) dem Attalos sein Sohn reicht, nichts zu tun haben. Attalos' II. hohes Alter bezeugt [Lucian] Macrob. 12.

2) Siehe F. Cauer in Pauly-Wissowa II 406 6.

stratus begonnen, lag dann aber unvollendet, bis Antiochus IV. Epiphanes die Fortsetzung unternahm, ohne indessen weit zu kommen. So blieb der Tempel bis zu Hadrians Zeit, der ihn im Jahre 129 oder 130 einweihen konnte. Also, als Lucian den 'Ikaromenipp' schrieb, stand der Zeustempel mehr denn 30 Jahre in strahlender Pracht; eine solche Frage, wie er den Zeus stellen läßt, hatte für seine Hörer und Leser jeden Witz verloren, und es erscheint ausgeschlossen, daß er sie in einer gewissen Altertumskrämerei selber ersann.¹⁾

Dadurch wird vielleicht auch bestimmt, was man von den Diasien zu halten hat. Zeus fragt (24) auf dem gemeinsamen Gange, weshalb die Athener so viele Jahre dieses Fest nicht gefeiert hätten. Die Diasien waren im 7. Jahrhundert das größte Zeusfest, bis sie durch die Olympien, die von den Pisistratiden zugleich mit dem Bau des Olympieions eingeführt wurden, mehr und mehr in Schatten gestellt und verdrängt wurden.²⁾ Zu Aristophanes' Zeit waren sie noch vorhanden.³⁾ Dann ist von dem Fest nichts mehr zu hören, und auch inschriftlich ist es nicht belegt. Erst Plutarch erwähnt die Diasien wieder; aber da sind sie von der ursprünglichen Bedeutung weit entfernt und ein heiteres Volksfest voller Belustigungen.⁴⁾ Hier, bei Lucian, kann nur von dem alten Fest die Rede sein, wie die Verbindung mit dem Olympieion und Phidias nahe legt; und wenn wirklich in der Zeit Lucians ein Volksfest dieses Namens existierte, so ist erst recht klar, wie wenig die Frage des Zeus am Platze war; denn es ist unmöglich, einen Grund zu ersinnen in jenen Tagen

1) Die richtige Beurteilung hat auch hier Wieland angebahnt: Übersetzung, Leipzig 1788, Bd. I S. 228. Die Stelle erscheint so auffällig, daß man glauben möchte, als Lucian sie schrieb, besaß er noch keine genaue Kenntnis von Athen, das wegen seiner Armut damals keinen geeigneten Boden für einen Sophisten bot (vgl. Rhein. Mus. LVI [1901] S. 367).

2) Mommsen, Feste der Stadt Athen, Leipzig 1898, S. 422. 425. 466. Stengel in Pauly-Wissowa, Realencyclopädie V 345 ff. Daremberg-Saglio, Dictionnaire des antiquités, Paris 1892, II 1 S. 160. Lucian erwähnt die Diasien noch im 'Timon' 7. Aus Luciannachahmung stammt wohl die Erwähnung im 'Charidem' 1.

3) Aristoph. Wolken 864.

4) Plut. de tranquill. an. 20 (477D): *ὄχι ὥσπερ οἱ πολλοὶ Κρόνια καὶ Διάσια καὶ Παναθηναῖα καὶ τοιαύτας ἄλλας ἡμέρας περιμένονσιν, ἵν' ἡσθῶσι καὶ ἀναπέμψωσι ἀνητῶν γέλωτα, μίμους καὶ ὀρχηστῆρας μισθοῦς τελέσαντες.* Hier ist allerdings auch fraglich, wie weit Plutarch etwa seine Quelle dabei ausgeschrieben hat. Die Stelle zeigt jedenfalls, daß die Darstellung der Diasien als eines Volksfestes bei dem Byzantiner Eustathius Makrembolites nicht unberechtigt ist, falls Plutarch dabei irgendwelche Glaubwürdigkeit beizumessen ist.

politischer Abhängigkeit und Ruhe, warum dieses Volksfest hätte ausfallen sollen. Sieht man aber eine Beziehung auf die alten Diasien in der Frage, so war diese für Menipp witzig, da sie vielleicht 100 bis 150 Jahre nicht mehr bestanden, für Lucian war sie weder witzig noch durfte sie auf ein besonderes Interesse im Publikum rechnen, wenn das Fest auch nur 400 Jahre lang ausgesetzt war.

Zweifeln kann man bei der Erkundigung des Zeus (24), ob noch jemand von des Phidias Nachkommen übrig sei. Diese waren bekanntlich als Phädrynten des Götterbildes in Olympia eingesetzt¹⁾; Zeus hatte also ein Interesse nach ihnen zu forschen. Immerhin sieht die harmlose Frage nicht so aus, als ob sie ursprünglich 550 Jahre nach Phidias' Tode geschrieben ist, zumal in dieser Kürze ohne jede Begründung, warum sie gestellt ist.²⁾ Mir scheint deshalb, daß man mit Recht auch hierin eine Entlehnung aus Menipp sieht.³⁾

Mögen hier Zweifel übrig bleiben, mehr Sicherheit denn alles übrige bietet uns die Erwähnung des Kolosses von Rhodos, der dem Menipp, als er auf dem Monde weilt, als das Wahrzeichen der Erde erscheint, wie heute dem Reisenden die Frauentürme in München oder die Peterskuppel in Rom; er hätte die Erde nicht gefunden, wenn sich ihm nicht das Riesenstandbild und der Leuchtturm vom Pharos gezeigt hätten (12). Der Koloß des Helios stürzte aber infolge eines Erdbebens schon gegen Ende des dritten vorchristlichen Jahrhunderts zusammen, und Plinius (n. h. XXXIV 41) berichtet, daß er nur 56 Jahre aufrecht gestanden hat. Auch hier wird man schwerlich glauben dürfen, daß Lucian, um das historische Kolorit zu wahren, den Koloß als stehend angenommen hat. Das setzt Studien voraus, die man ihm nicht zutrauen kann. Es kann vielmehr keinem Zweifel unterliegen, daß er dies Motiv aus seiner Vorlage übernahm, und man hat daran einen sichern Anhaltspunkt, daß Menipp vor dem Jahre 227 geschrieben hat, das man ungefähr als den Termin des Einsturzes des Kolosses bezeichnet⁴⁾, und nach 283. Weniger läßt sich aus der Erwähnung des Leuchtturms von Alexandria schließen, weil er nicht so bald wieder zugrunde ging; erbaut wurde er unter Ptolemäus Soter

1) Pausan. V 14, 5.

2) Icarom. 24: εἴ τις ἐτι λείπεται τῶν ἀπὸ Φειδίου.

3) Wieland, Lucianübersetzung I S. 228: 'Da Menipp im Jahrhundert Alexanders des Großen lebt' — das ist allerdings zu modifizieren, wie wir schon sahen — 'so war die Frage Jupiters (nach dem Olympieion) ebenso natürlich als der Anteil, den er an der Nachkommenschaft des Phidias nimmt.'

4) Siehe Polyb. V 88 und die Anmerkung Schweighäusers.

und Philadelphus, also um 285, von dem Knidier Sostratos.¹⁾ Aber wenn er auch keine zweifellose Stütze für die Argumentation bildet, so viel ist doch klar, daß diese Erwähnung zugleich mit dem Kolossalstandbild von Rhodos gewinnt, wenn sie bald nach Vollendung des allgemein angestaunten Weltwunders erfolgte und in so witziger Weise als ein neues Kennzeichen der Erde angegeben wurde.

Endlich fühlt sich Zeus durch einen Diebstahl in Dodona in besondere Aufregung versetzt (24); nach dem Jahre 219 würde dort ein Tempelraub kaum irgendwie in Betracht kommen, nachdem die Ätoler die Hallen verbrannt, die Weihgeschenke zum Teil vernichtet und das Heiligtum eingerissen hatten.²⁾ Auch hier sehen wir, daß Lucian aus eigener Erfindung das nicht hätte zufügen können, weil es für seine Zeit interesselos war; auch hier haben wir einen Terminus ante quem für den historischen Menipp; denn die Worte auf jenen räuberischen Überfall selber zu beziehen, verbietet der Ausdruck.³⁾ Ins dritte Jahrhundert führt uns vielleicht auch noch die Aufzählung der Heiligtümer und Kultusstätten, durch deren Pflege sich Zeus (24) beeinträchtigt fühlt. Zwar das Apolloheiligtum zu Delphi, das der Bendis in Thracien, des Anubis in Ägypten und der Artemis in Ephesos sind alt, aber der Asklepioskult in Pergamon ist erst aus dem dritten Jahrhundert bezeugt⁴⁾, obwohl damit nicht die Entstehungszeit gegeben ist. Da indessen das Asklepiosheiligtum zu Pergamon erst in der römischen Kaiserzeit besonders in Aufschwung kam und, wie Aristides' Beispiel lehrt, begeisterte Verehrer fand, auch durch die Inkubation berühmt war, so ist es leicht möglich, daß hier ein Zusatz Lucians vorliegt. Witzig allerdings wird die ganze Bemerkung des Zeus erst, wenn wenigstens einer der Kulte erst neuerdings beliebt geworden ist; und daß Delphi in dieser Aufzählung genannt ist, dessen Orakel zu Lucians Zeit auf jeden Fall nur noch eine geringere Bedeutung hatte, gibt immerhin zu denken, selbst wenn es nicht

1) Strabo XVII 1, 6 (791). Luc. de hist. conscrib. 62. Plin. n. hist. XXXVI 83. Lambroso, L'Egitto dei Greci e dei Romani, Roma 1895, S. 118 ff.

2) Siehe Polyb. IV 67: *τάς τε στοάς ἐνέπηρσε καὶ πολλὰ τῶν ἀναθημάτων διεφθίρει, κατέσκαψε δὲ καὶ τὴν ἱερὰν οἰκίαν.*

3) Icarom. 24: *εἰ συνελήφθησαν οἱ τὸν ἐν Λαδώνῃ νεὼν σεσυληκότες.* Das *συλλαμβάνειν* paßt nicht einem Heereszug gegenüber, und *συλᾶν* genügt nicht; auch Diodor Frgm. XXVI 7, der das Verbum gebraucht, sagt doch: *τὸ περὶ Λαδώνην μαρτύριον συλήσας ἐνέπηρσε τὸ ἱερόν.* (Vgl. Carapanos, Dodone et ses ruines, Paris 1878, S. 170 ff.)

4) Siehe Thrämer in Pauly-Wissowa II 2 S. 1651 und 1674.

ganz schwieg.¹⁾ Beachtenswert scheint mir auch, daß Zeus in seiner Rede (29) sagt, die Philosophen εἰς συστήματα διαιρεθέντες hätten sich οὐ πρὸ πολλοῦ im Leben eingefunden. Sollten die 450 Jahre vor ihm wie ein Tag gewesen sein? Denn daß Lucian um der historischen Treue willen auf diesen Zusatz οὐ πρὸ πολλοῦ gekommen sei, wird kaum ein Leser des 'Ikaromenipp' glauben. |

Aber man könnte die Entlehnung der einzelnen Gedanken, sowie der historischen und literarischen Anspielungen aus Menipp zugeben und doch das eigentliche Motiv des ganzen Dialogs, die Luftreise und Himmelfahrt, als Lucians Erfindung in Anspruch nehmen; denn hier sind wir ja nicht so glücklich, einen entsprechenden Titel unter Menipp's Schriften in dem kurzen Verzeichnis bei Diogenes L. zu besitzen wie bei der 'Nekyomantie'. Die Himmelfahrt ist ein altes Motiv.²⁾ Von dem Wundermann und Verfasser der Arimaspeia, Aristeas, erzählt Herodot (IV 14f.), er sei bei einem Walker in Prokonnesos gestorben, während er zu gleicher Zeit in Kyzikos mit einem Einwohner sich unterhalten habe. Daß man ihm bei dieser Gelegenheit auch eine Luftreise zuschrieb, zeigt die Sage, daß seine Seele in Rabengestalt aus seinem Munde geflogen sei.³⁾ Genauer schildert diesen Flug durch den Äther Maximus Tyrius in einer Weise, die uns deutlich zeigt, wie leicht der Übergang zu der von Lucian gegebenen kynischen Darstellung war; es heißt (16, 2): ἡ δὲ ψυχὴ ἐκδύσα τοῦ σώματος ἐπλανᾶτο ἐν τῷ αἰθέρι ὄρνιθος δίκην πάντα ὑποπτα θεωμένῃ, γῆν καὶ θάλατταν καὶ ποταμοὺς καὶ πόλεις καὶ ἔθνη ἀνδρῶν καὶ καθήματα καὶ φύσεις παντοίας.⁴⁾ Man muß weiter an die von Diels in der Ein-

1) Vgl. Luc. Phars. V 112. Iuv. VI 555 (mit Friedländers Anm.). Cic. de div. II 117. Plut. de defect orac. Hiller v. Gärtringen in Pauly-Wissowa IV S. 2578 ff.

2) Vgl. Rohde, Psyche II² 92 ff. Bousset, Die Himmelsreise der Seele, Archiv f. Religionswissensch. IV 253 f. Dieterich, Mithrasliturgie S. 183 ff. An des Herakleides Pontikos oben erwähnte Erfindung von dem Manne, der vom Mond gefallen ist, erinnert Hirzel, Der Dialog I 328 Anm. 1.

3) Plin. n. hist. VII 174. Apoll. mirabil. 2. 3 (Paradoxogr. ed. Westermann S. 104).

4) Man halte daneben Luc. Icarom. 15: κατακύψας γούν ἐς τὴν γῆν ἰώρων σαφῶς τὰς πόλεις, τοὺς ἀνθρώπους, τὰ γινόμενα καὶ οὐ τὰ ἐν ὑπαίθερῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ὅποσα οἴκοι ἔπραττον οἰόμενοι λανθάνειν. Bei Maximus findet sich dieselbe Darstellung noch einmal 38, 3: ἔφασκε τὴν ψυχὴν ἀντὶ καταλιπούσαν τὸ σῶμα, ἀναπτᾶσαν εὐθὺ τοῦ αἰθέρος, περιπολῆσαι τὴν γῆν τὴν Ἑλλάδα καὶ τὴν βάρβαρον καὶ νήσους πάσας καὶ ποταμοὺς καὶ ὄρη, γενέσθαι δὲ τῆς περιπολήσεως αὐτῇ τέρεμα τὴν Ἰπερβορέων γῆν: ἐποπτεῦσαι δὲ πάντα ἐξῆς νόμοια καὶ ἦθη πολιτικά καὶ φύσεις χωρίων καὶ ἀέρων μεταβολὰς καὶ ἀναχύσεις θαλάττης καὶ ποταμῶν ἐκβολὰς, γενέσθαι δὲ αὐτῇ καὶ τινὲν τοῦ οὐρανοῦ θεῖον πολὺ τῆς νέφεος σαφεστέρων.

leitung zum Parmenides aufgezählten Visionen¹⁾, wie die Katharmen des Epimenides, oder die Himmelfahrt des Syrakusaners Empedotimos, den Flug des Musaios durch die Luft (Pausan. I 22,7), endlich an des Parmenides Himmelfahrt selber denken, und wenn dergleichen Erfindungen einer ekstatischen Poesie ihr Dasein verdankten²⁾, so leuchtet von vornherein ein, daß die kynische Schriftstellerei sich dieses mystischen Elementes geradezu parodistisch bedienen mußte, nicht anders als bei den Unterweltsvisionen. Wir sehen auch, daß schon in kynischen Apophthegmata der Keim zu einer solchen Himmelfahrt gelegt ist; wenn Diogenes die meteorologischen Studien erhöhte mit dem Witzwort: *ποσειδῶς πάρεϊ ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ*; (s. oben S. 88) oder nach Tertullians Fassung (ad nat. II 2), die allerdings erst eine Weiterbildung ist, *consultus quid in caelis agatur*, antwortete: *'nunquam ascendi'*, so lag die Darstellung einer Himmelfahrt zu dem von dem Lucianischen Menipp bezeichneten Zweck nicht mehr fern.³⁾ Es ist aber wahrscheinlich, daß dieses Witzwort des Kynikers der Komödie entlehnt war, wie Kock (Rhein. Mus. XLIII [1888] S. 53 f.) vermutet hat; darauf führt die Ähnlichkeit mit dem vom Scholiasten zu Euripides Hec. 32 angezogenen Worten: *ποσειδῶς δ' ἀπ' οὐρανοῦ πάρεϊ; τριταῖος*.⁴⁾

An die Komödie hat sich überhaupt die kynische Burleske ohne Zweifel angeschlossen. Für die Art, wie die Himmelfahrt ausgeführt wurde, lag ein Vorbild in des Aristophanes lustigem Motiv aus dem 'Frieden' vor⁵⁾; der Reise des Trygaios auf dem Mistkäfer ist die Menipp's mit einem Adler- und einem Geierflügel völlig ebenbürtig. Lucian erinnert an dieses Vorbild, wenn er den Freund Menipp's bei

1) Diels, Parmenides' Lehrgedicht, Berlin 1897, S. 14 ff.

2) Vgl. Diels a. a. O. S. 21.

3) Ähnlich sind Fiktionen, wie die Lucians in der Diatribe *περὶ θνητῶν* 8: *φῆρε δὲ ἤδη τούτων ἀφόμενοι τῶν λόγων ἐς αὐτὸν ἀνέλθωμεν τὸν οὐρανὸν ποιητικῶς ἀναπτόμενοι κατὰ τὴν αὐτὴν Ὀμήρῳ καὶ Ἡσιόδῳ ὁδὸν καὶ θεασόμεθα, ὅπως ἕκαστον διακεκόσμηται τῶν ἄνω* oder Ciceros *de nat. deor.* I 8, 18: *tamquam modo ex deorum concilio et ex Epicuri intermundiis descendisset*, dann in Pseudo-Justin's *Cohortatio* 5: *Πλάτων . . . ὡς ἄνωθεν κατεληλυθὼς καὶ τὰ ἐν οὐρανοῖς ἅπαντα ἀκριβῶς ἑωρακῶς τὸν ἀνωτάτω θεὸν ἐν τῇ πυρώδει οὐσίᾳ εἶναι λέγει*; bei Hermias ist diese Form in die Tatsache umgesetzt 17 (Diels, *Doxogr. Gr.* S. 655): *εἰς τὸν αἰθέρα αὐτὸν αὐτὸς ἀνέρχομαι καὶ . . . μετρεῖν ἄρχομαι*, sodann *πάλιν ἐξ οὐρανοῦ καταβαίνω*.

4) Daher stammt wohl, durch Vermittlung, das Lucianische (22): *διὰ τῶν ἐστίων πετόμενος τριταῖος ἐπλησίασα τῷ οὐρανῷ*; doch vgl. unten S. 105.

5) Siehe P. Schulze, *Quae ratio intercedat inter Luc. et comicos Graecor. poet.*, Berlin 1883, S. 29. Norden, *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* XVIII S. 270.

dessen ersten Bemerkungen an einen Aufstieg mit Hilfe einer Leiter denken läßt (2), sowie Trygaios zunächst mit einer feinen Leiter zum Ziel zu gelangen hofft (V. 69 f.). Parodisch verwertet hat die Komödie die Fahrt durch die Luft sicherlich auch bei der Behandlung der Bellerophonsage, wie in des Eubulos 'Bellerophonates' (Kock II S. 171); aber ob sie hier als Muster in Betracht kam, läßt sich nicht sagen. Die Anregung von Aristophanes dagegen wirkt auch sonst fort, wie wir schon oben bei der Episode mit Selene bemerkten. Die Beobachtung der Menschen aus der Vogelperspektive findet sich schon bei ihm angedeutet, selbst auf den Charakter ausgedehnt, wenn Trygaios nach seiner Rückkehr sagt (V. 821 f.): 'Winzig wart ihr von oben anzusehen, vom Himmel aus betrachtet schient ihr mir niederträchtig, jedoch von hier bei weitem niederträglicher noch'; und wenn Zeus den Hunger allen Göttern drohen sieht, falls das Treiben der Epikureer um sich greift (32), so ist das nach Aristophanes' 'Vögeln' (V. 1514 ff.) erfunden. Aber auch Aristophanes, so weit wir sehen, bot zwar die Reise gen Himmel, aber nicht das Motiv der Flügel. Es wäre nicht undenkbar, daß für die Annahme der Flügel zur Luftfahrt ein Märchenmotiv maßgebend gewesen ist; bei Aristophanes, der ja auch sonst Märchenhaftes¹⁾ benutzt, ist die Rede von dem Zauberkraut, das Schwingen wachsen läßt, und die Flügelverteilung, die Pisthetäros vornimmt, um die Herbeiströmenden zu Bürgern des neuen Vogelstaates zu machen²⁾, weist in dieselbe Richtung märchenhafter Vorgänge.

Es scheint mir aber nicht unmöglich, daß Lucian Motive, die er vorfand, in derselben Weise wie bei der 'Nekyomantie' verwandt hat, nämlich zur Verspottung der Mithrasreligion, die ihm als Orientalen gewiß vertraut war. Die Himmelsreise der Seele, auch in der Ekstase und nicht erst nach ihrer Loslösung von dem irdischen Leibe, fand sich ja in den Mithrasmysterien³⁾, und die von Dieterich interpretierte Liturgie zeigt, wie der Myste in seligem Schauen durch mehrfache Gebete zu seinem Herren vordringt. Aber mehr als diese allgemeine Tatsache bedeutet es, wenn der höchste Grad der Mysten des Mithras den Namen der *αἰετοί* trägt, ein anderer den der *ίερακες*, wenn ein niederer Grad als *κόρακες* bezeichnet wird.⁴⁾ Daß es sich nicht nur um Namen handelt, sondern um wirkliche beim Gottesdienst in Ver-

1) Vgl. Zielinski, Die Märchenkomödie in Athen, St. Petersburg 1885.

2) Aristoph. Vögel 654 f., 1325 ff.

3) Bousset, Die Himmelsreise der Seele, Archiv f. Religionswiss. IV 166 ff. Dieterich, Mithrasliturgie, Leipzig 1903.

4) Ob Lucians Ausdruck (2): *εἴ γε πρὸς τοῖς ἄλλοις ἐλελήθεις ἡμᾶς ἰεραξ τις ἢ κολοῖος ἐξ ἀνθρώπου γενόμενος* damit zu tun hat?

kleidung vorgeführte Vorstellungen¹⁾, beweist die von Dieterich (S. 69) herangezogene Stelle aus der Schrift, die Augustins Namen trägt, Quaest. vet. et novi testamenti (Migne, Patr. Lat. XXXIV p. 2214 II 5f.): *alii autem sicut aves alas percutiunt vocem coracis imitantes.* Das Schauen der Seligen ist ziemlich deutlich persifliert in den Worten des Empedokles in der Mondszene (14): 'Der Adler allein kann der Sonne entgegenschauen und in die Strahlen blicken.' Man höre nur das Feierliche (15): *κάπειδὴ τάχιστα ἐπιτροξάμην, αὐτίκα με φῶς τε πάποιν περιέλαμψε καὶ τὰ τέως λανθάνοντα πάντα διεφαίνετο.*²⁾ Der Spott ist ja klar, wenn nun statt eines einheitlichen Flügelpaares dem Menipp ein verschiedenartiges zuerteilt wird, von dem nur ein Flügel ihn in die höchsten Regionen emporträgt, wie er bei der Rückkehr nur an einem Ohr gehalten wird. Warum der Geierflügel neben dem Adlerflügel³⁾ genommen ist, entzieht sich noch unserer Kenntnis; man begreift jedoch ohne weiteres, daß neben dem König der Vögel der Geier eine klägliche Gestalt ist wie in dem Traum bei Alkiphron III 59 (Parasitenbrief 23).⁴⁾ Und ist es Zufall, daß Lucian, wo er die

1) Porphy. de abstin. IV 16 (S. 254 N.). Cumont a. a. O. [s. S. 22 Anm. 4] II S. 42. I S. 315. Dieterich a. a. O. S. 2, 7: *ὅπως ἐγὼ μόνος αἰητὸς οὐρανὸν βεῖνω καὶ κατοπιτέω πάντα* (dazu Dieterichs Bemerkung S. 54, 151, 184).

2) Vgl. die Mithrasliturgie bei Dieterich 10, 19 f. 14, 12 oder Apul. met. XI 23: *nocte media vidi solem candido coruscantem lumine*; vgl. Ev. Luc. 2, 9. Act. apost. 9, 3. 22, 6. Poimandres I (328, 13 Reitzenstein). Anrich (s. S. 22 A. 4) S. 33 Anm. 2. Mysterienverspottung kann auch in dem *τριταῖος* (22) liegen; drei Tage braucht Menipp, um zum Himmel zu gelangen; vielleicht bezog sich das auf dreitägige Dauer irgendwelcher Vorbereitungen oder dergl. (vgl. Apul. met. XI 24. Diels, Sibyllin. Blätter S. 40. Dieterich, Mithrasliturgie 18, 15). Gleiche Parodie begegnet uns in der 'Nekyomantie' und der 'Niederfahrt'. Charakteristisch ist auch, wie Zeus in der 'Göttersammlung' (11) darauf hinweist, daß die fremden orientalischen Götter keiner begreifen kann, der nicht eingeweiht ist. Wenn Menipp Icarom. 13 dem Empedokles aus Dankbarkeit *ἐν ταῖς νομηναῖς πρὸς τὴν σελήνην τρεῖς ἡγανῶν προσέχεσθαι* will, so ist das ebenfalls eine derartige Parodie. Lucian berührt sich da mit den Stoffen des Mimus, der die Verhöhnung der Mysterien nicht schente (s. Reich, Der Mimus I S. 81 ff.).

3) Für die Zusammenfügung von Adler- und Geierflügel ist es lehrreich zu vergleichen, was Carlyle in seiner großartigen Darstellung der französischen Revolution (Bd. I Buch III Kap. 3 Anf.) von Mirabeau sagt: 'Er wittert und er späht aus seiner Ferne hier eine reichere Beute; wie ein Adler, oder sagen wir lieber ein Geier, oder besser noch eine Kreuzung dieser beiden, putzt er seine Schwingen zum Fluge in die Heimat.' Sperber- und Ibisflügel trägt der Magier bei Reitzenstein, Poimandres, Leipz. 1904, S. 153.

4) Alc. parasit. 23, 4 (ed. Schepers S. 87): *εἶτα μέλλοντα φαίνειν τῶν πυχῶν. αἷς αἱ ὤραι ἐφρεσάσι, κεραννῶ βληθέντα πεσεῖν καὶ τὸ ὄρνεον οὐκέτι εἶναι τὸν θυπιτῆ καὶ μέγαν ἀετόν, γῦπα δὲ μικρὸν ὀδωδῶτα.*

Selbstverbrennung des Peregrinus verspottet (de morte Peregr. 39), ihn in Gestalt eines Geiers gen Himmel fliegen läßt? Hat er dort dieselbe Verzerrung des Mystischen beliebt, indem er den Geier an Stelle des für diesen Fall üblichen Adlers setzt¹⁾, so ist auch klar, wie der Satiriker hier zu der Vereinigung der beiden Flügel kam; den Adlerflügel brauchte er, um Menipp zum Olymp zu erheben, er machte ihn aber lächerlich, indem er den Flügel des Aasvogels danebenstellte. Bei dieser Beziehung des ganzen Motivs aufs Mystische leuchtet auch ein, daß die Abnahme der Flügel durch Zeus wirkliche Folgen hat; wer der Weihen des *ἀετός* entkleidet ist, wem die geistig-religiösen Schwingen genommen sind, der kann eben nicht mehr zu Gott vordringen, dem ist der Flug in die Höhe und das Schauen des Himmels versagt. Angeregt war auch dies Motiv der Flügelentziehung für Lucian oder sein Original durch die Komödie, in der dem Eros die Schwingen genommen werden. Aus Aristophons 'Pythagoristes' haben sich zufällig die Verse erhalten, die schildern, wie dem Schelm auf Götterbeschuß die Flügel konfisziert werden, damit er nicht wieder zum Himmel emporfliegen könne.²⁾ Und im 'Frieden' wird ja dem Trygaios gleichfalls sein Pegasus genommen (V. 720 ff.), so daß er ohne ihn heimkehren muß. So mag Lucian dazu gekommen sein, gerade in dieser Weise die Luftreise zu gestalten, und es ist möglich, daß er so bei gleichzeitiger Verwendung längst vor ihm komisch benutzter Motive auch sein eigenes Ingenium hat walten lassen.³⁾ Ausgeschlossen ist es natürlich nicht, daß schon Menipp in

1) Siehe Dieterich, Mithrasliturgie S. 184. Weicker, Der Seelenvogel S. 22, 27. Nach Artemidor I 8 (14, 17) wäre übrigens der Geier auch ein heiliger Vogel gewesen.

2) Kock II S. 280 fr. 11: εἶτ' οὐ δίκαιως ἔστ' ἀνεψηφισμένος ὑπὸ τῶν θεῶν τῶν δάδεν' εἰκότως τ' Ἔρωσ; ἐτάραττε κάκεινους γὰρ ἐμβάλλον στάσεις, ὅτ' ἦν μετ' αὐτῶν· ὡς δὲ λίαν ἦν θρασὺς καὶ σοβαρὸς, ἀποκόψαντες αὐτοῦ τὰ πτερά, ἵνα μὴ πέτηται πρὸς τὸν οὐρανὸν πάλιν, δεῦρ' αὐτὸν ἐφυγάδευσαν ὡς ἡμᾶς κάτω.

3) Hense hat in der Festschrift für Th. Gomperz, Wien 1902, S. 191 ff. die Verschiedenheit der Flügel als eine Kritik des echten, mit dem hedonischen Prinzip gepaarten Kynismus Menipp's erklärt: nach der Auffassung, die ich von Lucian als Benutzer älteren Gutes gewonnen habe, halte ich diese geistvolle Art der Erfindung bei ihm für ausgeschlossen, erst recht die Phantasien, in denen sich Knauer (s. S. 15) S. 24 ff. ergeht (vgl. Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen, Leipz. 1906, S. 21). Daß also diese Art der Flugmittel bei Menipp nicht schon vorhanden war, läßt sich daraus nicht folgern, so wenig sich das Umgekehrte erweisen läßt. Man darf auch an solche phantastischen Motive nicht den Maßstab strenger Logik legen. Es ist z. B. zwecklos, daß Zeus dem Menipp die Flügel abnehmen läßt, als ob er nicht trotzdem jederzeit das Experiment wiederholen könnte. Das bemerkt schon der Scholiast: (ed. Rabe S. 109, 18) καὶ τί τὸ καλοῦν καὶ αὐθις ἀναλαβόντα αἰετοῦ πτέρυγας καὶ γυπῶν ἀναπηῆναι ταύταις καὶ πάλιν:

Anlehnung an Dädalus das Motiv des Fluges mit Vogelschwingen benutzt hat, möglich auch, daß es sich bei ihm um eine Reise im Traum handelte oder daß beides vereinigt war.¹⁾

Aber vielleicht scheint es noch immer zweifelhaft, ob wirklich Menipp einen solchen Aufstieg zum Olymp geschrieben hat und ob nicht Lucian selber der Vater des Gedankens war. Da ist zunächst die Ähnlichkeit zu beachten, die auch hier Senecas Satire auf den toten Kaiser Claudius bietet; sind es auch nur kleine Züge, so haben sie doch einigen Wert, nachdem wir schon früher gesehen haben, daß der Verfasser der Apokolokyntosis Menipp's Werke benutzt hat; auch die schwachen Beweisgründe stützen sich gegenseitig. Claudius' Seele steigt auf einfache Weise zum Himmel empor, da er tot ist, und boshaft läßt Seneca ihr nicht den Merkur entgegenkommen, sondern den Herkules, der glaubt, diesem Scheusal gegenüber seine dreizehnte Tat ausführen zu müssen; doch ist auch hier ein nicht genannter Pfortner gedacht, offenbar doch der Hermes des Lucian, der ja schon aus Aristophanes' 'Frieden' stammt, wo er ebenso des Amtes als Schließer im Haus der Götter waltet (V. 180 ff.). Im 'Ikaromenipp' (22) heißt es: *ὑπακούσας δὲ ὁ Ἑρμοῦ καὶ τοῦνομα ἐκλυθόμενος ἀπῆει κατὰ σπουδὴν φράσων τῷ Διὶ*, bei Seneca (5) einfach: 'nuntiatur Iovi venisse quendam.' Lucian läßt dann Zeus selbst den homerischen Vers: *τις πόθεν εἰς ἀνδρῶν, πόθι τοι πόλις ἠδὲ τοκῆες*; dem Menipp entgegenrufen (23); auch in der Apokolokyntosis bedient sich Herkules desselben Homerzitates (5), während bei Aristophanes (180) Hermes fragt: *πόθεν βροτοῦ με προσέβαλες*²⁾; Zeus spricht die Worte, mit

1) An Dädalos erinnert Lucian in der Einleitung (2); daß das Ganze eine Vision im Traum gewesen sein könnte, wird nahe gelegt durch die Bemerkung des Freundes (1): *μακρόν τινα τὸν ὄνειρον λέγεις*. Im Traum traf Epimenides mit den Göttern zusammen, als er in der Idäischen Grotte schlief (Maximus Tyrus 16, 1 Maaß, Aratea 344 f. Diels, Parmenides 14). Über das Traummotiv bei Dichtern vgl. Dilthey, De Callimachi Cydippa, Lips. 1863, S. 15. Vahlen, *Ennianae poesis reliquiae*², Lips. 1903 S. CXLVII. Auch das *Somnium Scipionis* ist heranzuziehen, auf das Fritzsche zu Ikarom. 18 hinweist wegen VI 16: *iam ἴσα terra ita mihi parva visa est, ut me imperii nostri, quo quasi punctum eius attingimus, paeniteret*. Ist da etwa Cicero außer von Posidonius durch Varros Vermittlung von Menipp beeinflusst?

2) Gerade diese Abweichung in der Fassung der Frage läßt die Übereinstimmung bei den beiden andern um so schwerwiegender erscheinen. Man möchte vermuten, daß auch bei Menipp schon wie bei Seneca Herkules Verwendung gefunden hatte, Lucian aber diese Person übergang. So erklärt sich am leichtesten der eigentümliche Zusammenhang zwischen Aristophanes und Seneca, wenn bei jenem der erschreckte Hermes beim Anblick des Reiters auf

denen er den Eindringling begrüßt, furchtbar und titanenhaft, so daß dieser beinahe vor Angst gestorben wäre; auch Herkules erhebt sich, wie es heißt, zu tragischem Pathos, um schrecklicher zu erscheinen, nur daß der Satiriker seiner Tendenz entsprechend ihn trotzdem das Scheusal, das vor ihm steht, selber fürchten läßt.¹⁾ Der Besuch bei den Göttern nimmt in beiden Satiren ein Ende, indem Hermes nicht ganz sanft den Fremdling zur Erde hinabexpediert; bei Seneca (11): *Cyllenius illum collo obtorto trahit ad inferos a caelo* entsprechend der Schlechtigkeit des Claudius, bei Lucian geht man etwas milder mit dem Menipp um (34): *ἐμὲ δὲ ὁ Κυλλήνιος, τοῦ δεξιοῦ ὡτὸς ἀποκρεμάσας . . . κατέθηκε φέρων ἐς τὸν Κεραμεικόν.*²⁾

Darf man vielleicht schon aus diesen kleinen Übereinstimmungen auf ein gemeinsames Vorbild für Lucian und Seneca schließen, so kommt noch als Stütze Varro hinzu, der in seinen Menippischen Satiren mehrfach die Luftreise geschildert zu haben scheint. Ein Beispiel bietet der Marcipor, in dem die dort Erzählenden einen jähen Absturz bei plötzlichem Sturm erlebt haben: 'at nos caduci naufragi ut ciconiae, quarum bipennis fulminis plumas vapor perussit, alte maesti in terram cecidimus.'³⁾ Hier könnte indessen fraglich erscheinen, ob es sich um eine wirklich ausgeführte komische Luftreise handelt oder etwa nur ein Versuch vorliegt; der Fall erinnert an die vergeblichen Versuche des Trygaios in Aristophanes' 'Frieden' (V. 69 ff.).⁴⁾ Sicherer gehen wir bei Varros Endymiones, die ja schon durch den Titel zeigen, daß sie etwas mit dem Monde zu tun haben; hier haben wir dieselbe Beobachtung des menschlichen Treibens aus der Höhe, die wir im 'Ikaromenipp' fanden⁵⁾: 'animum mitto speculatum tota

dem Mistkäfer ausruft: *ὄναξ Ἡράκλεις, τοῦτι τί ἐστι τὸ κακόν;*, bei Seneca aber dem Heros die Rolle ausführlich zuerteilt wird, dem Scheusal Claudius entgegenzutreten.

1) Icarom. 23: *μάλα φοβερῶς δοιμύ τε καὶ τιτανῶδες εἰς ἐμὲ ἀπιδὼν φησι*, Sen. 7: *et quo terribilior esset, tragicus fit haec satis animose et fortiter.*

2) Die Übereinstimmung in dem *Κυλλήνιος* wird nicht mehr so geringfügig erscheinen, wenn man hört, daß diese Bezeichnung bei Lucian, obwohl Hermes so oft vorkommt, m. W. nur zweimal in den Dialogen wiederkehrt, Char. 1 und wo eine Heimatsangabe direkt erforderlich war, 'Göttergespr.' 22, 1.

3) Buecheler fr. 272. Marcipor IV; vgl. Hense a. a. O. (s. S. 106 Anm. 3) S. 187, Norden, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl. XVIII S. 269.

4) *Ἐπειτα λεπτὰ κλιμάκια ποιούμενος πρὸς ταῦτ' ἀνερορχᾶτ' ἄν ἐς τὸν οὐρανόν, ἕως ξυνεγρίβη τῆς κεφαλῆς καταρρεῖς.*

5) Endym. fr. V (105). Die Parallele hebt Hirzel, Der Dialog I S. 450 hervor. Hense a. a. O. S. 189 Anm. findet sie wenig einleuchtend und zwar nach seiner Bemerkung besonders wegen der Verschiedenartigkeit des Schlusses. Daß aber

urbe, ut quid facerent homines, cum experrecti sint, me faceret certiore^m; und an den Schluß der Lucianischen Satire, bei der ja Menipp auch ungeheuer schnell zur Erde herabexpediert wird, während ihn Hermes am Ohr hält, erinnert der Satz, der offenbar ebenso den Ausgang der Erzählung bei Varro bildete (fr. VIII [108]): 'sic ad vos citius opinione vertilabundus miser decidi'; wenngleich da eine andere Art des Herabkommens gewählt zu sein scheint, so genügt es, daß die Situation an und für sich, der Aufenthalt in der Höhe der gleiche war. Ob Merkur, den auch Varro (fr. I [101]) erwähnt, eine ähnliche Rolle spielte wie Hermes bei Lucian, ist gleichgültig; und wenn er's tat, so konnte sich das Fragment ebenso auf die erste Begegnung mit dem Himmelspfortner wie auf die Rückkehr zur Erde beziehen.

Aber der sicherste Zeuge für die Entlehnung auch des Motivs der Himmelfahrt scheint mir Lucian selber, wenn wir die früher besprochenen historischen Entlehnungen vom richtigen Gesichtspunkte aus erwägen. Wir sahen, daß sie zum Teil derart waren, daß sie nicht Lucians Erfindung entstammen können. Prüft man sie aber daraufhin, so wird klar, daß sie nur in derjenigen Situation im Original vorkommen konnten, in der sie uns jetzt der Nachahmer zeigt. Die auffällige Frage nach dem Olympieion, nach den Diasien und den Nachkommen des Phidias (24) setzt ein Gespräch mit dem olympischen Zeus voraus, in dessen Nähe der Sprecher doch irgendwie gelangt sein mußte, entweder, indem der Gott zu ihm herniederstieg, oder indem er zum Himmel emporflog. Die Entscheidung zwischen den beiden Möglichkeiten bietet die andere Stelle (12 und 15). Der Überblick über die historischen Ereignisse, über die Verirrungen der Menschen, vor allem der Witz mit dem Koloß von Rhodos, der nicht Lucians Geiste entsprungen sein kann, war nur bei Darstellung eines Aufenthalts in der Höhe möglich wie in Varros 'Endymiones' und in der Schilderung des Maximus Tyrius 16, 2, ist also mit der Fiktion der Luftreise so eng verbunden, daß er ohne dieselbe unmöglich wäre. Beides zusammen gibt uns, soviel ich sehe, eine unumstößliche Gewißheit; und wenn man das Menippische Original berücksichtigt, so

in dieser Satire der in der Höhe Weilende ebenfalls als *επίσκοπος* auftritt, läßt sich nicht leugnen; wie er zur Erde herabkommt, können wir aus dem 'vertilabundus' auch nicht sicher entnehmen; die Lucianische Situation ist nicht einmal ausgeschlossen dabei. Aber man muß jedem Nachahmer Menipps, und vor allem Varro, auch selbständige Änderungen zutrauen. Nur auf das Hauptmotiv des Aufenthalts in der Höhe kommt es an, und das gibt auch Hense S. 190 als aus Menipp entlehnt zu.

ist auch klar, warum in der Rede des Zeus (29f.) über die Philosophen die Kyniker fehlen, während Stoiker, Akademiker, Epikureer, Peripatetiker aufgeführt werden.¹⁾

Es kann nach diesen äußeren und inneren Zeugnissen keinem Zweifel unterliegen, daß Lucian auch im 'Ikaromenipp' sich an sein Vorbild ziemlich eng angeschlossen hat, und der ohne eigentliche Begründung vorgebrachte Widerspruch²⁾ gegen die Annahme, daß schon bei Menipp eine Hades- und Himmelfahrt miteinander korrespondiert hätten, muß gegenüber diesen Argumenten nach meiner Ansicht verstummen; denn man sieht, daß nicht allein die allenfalls leicht zu findenden chronologischen Angaben aus der Diadochenzeit, sondern gerade die versteckteren Beziehungen, die Lucian sicher nicht erfunden hat und keinen Grund zu erfinden hatte, als feste Stütze für die Vermutung dienen. Worin die Umarbeitung bestand neben einzelnen Einfügungen und der sprachlichen Umänderung, wird sich uns ebenso wie bei der 'Nekyomantie' mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit später ergeben. Daß auch der Name der Satire — und zwar ungeschickt — geändert ist, möchte ich daraus entnehmen, daß er bei dem Verlaufe derselben nicht paßt. Nicht dem Ikarus müßte sich, genau genommen, der Emporfliegende vergleichen, sondern dem Dädalus; man möchte glauben, daß die jetzt von dem Freunde nachträglich ausgesprochene Befürchtung (3), es hätte dem Menipp wie Ikarus gehen können, sich schon im Original fand und dadurch den Anlaß gab zu dem von Lucian gewählten Titel. Daß dieser im Grunde, ob nun durch Menipp's Vermittlung oder ohne diese, auf die Komödie zurückgeht, ist klar. Aristophanes' 'Aiolosikon' ist eine passende Parallele für diese Bildung von Doppelnamen, bei denen der erste die mythische Persönlichkeit, die zum Vergleich herangezogen ist, der zweite die infolge ihrer Schäßbigkeit oft in grellem Kontrast dazu stehende der fingierten Wirklichkeit bezeichnet (Kock I S. 392). Der mythische König Aeolus und der Koch Sikon! Eubulos schrieb eine Komödie *Σφιγγοκαρίων*, in welcher der Sklave Karion sich wie eine Sphinx benahm (Kock II S. 201). Orestautokleides war der Titel eines Stückes des Timokles, in dem Autokleides wegen seiner Zuneigung zu Knaben von den Dirnen verfolgt wurde wie Orest von den Furien (Kock II S. 462).

1) Einen Augenblick scheint es so (30/31), als seien in die Schilderung des unmoralischen Lebenswandels auch die Kyniker mit eingeschlossen, wenn es nicht 32 weiterginge: *οἱ δὲ δὴ Ἐπιπόρευοι πάντων λεγόμενοι*.

2) Vgl. Hirzel, Der Dialog II S. 318. Bruns, Rhein. Mus. XLIII (1888) S. 192. Hense, Festschrift für Gomperz S. 191.

Etwas anders, obwohl dasselbe Bestreben des komischen Gegensatzes vorhanden ist, liegt die Sache bei den Titeln¹⁾, die zwei mythologische Namen zusammenfügen, wie bei des Kratinos 'Dionysalexandros', bei dem uns die jüngst aufgefundene Hypothese deutlich zeigt, daß es sich um den Trojaner Paris handelt, dessen Rolle in diesem Falle Dionysos spielt.²⁾

Der Beziehungen auf die Gegenwart sind im 'Ikaromenipp' wenig. Die Darstellung des Treibens der Philosophen soll natürlich Lucians Zeit selber treffen. Sonst finde ich nur an zwei oder drei Stellen, daß der Verfasser seine eigenen Verhältnisse berücksichtigt. Sie gehen alle Olympia an. Unter den Wünschen, die Zeus entgegennimmt, befindet sich das Gebet um einen Sieg bei den olympischen Spielen (25); in seiner Klage darüber, daß man ihn jetzt vernachlässige, bemerkt er, daß man genug getan zu haben glaube, wenn man ihm alle fünf Jahre in Olympia opfere (24); und in seiner Rede am Schluß lehnt Zeus eine sofortige Bestrafung der Frevler ab, weil Festzeit ist und Einstellung aller Feindseligkeiten verkündet ist. Wir wissen, daß Lucian mehrfach zur Zeit der Spiele in Olympia gewesen ist. In der Schmähschrift gegen Timarch (Pseudolog. 5) wird dessen schwindelhaftes Gebahren in Olympia geschildert, wie es nur ein Augenzeuge tun kann. Dem Tod des Peregrinus an der heiligen Festesstätte hat Lucian selber beigewohnt; und in dem Bericht darüber (35) erwähnt er die Großartigkeit der Spiele, die er beurteilen könne, da er sie viermal mitangesehen habe. Daß er, der Sophist, nicht nur, um seine Schaulust zu befriedigen, die Festversammlung aufsuchte, ist selbstverständlich. Die Zeit der olympischen Spiele, zu denen man aus ganz Griechenland herbeiströmte, war ja zugleich die beste Gelegenheit für Künstler und Literaten aller Art, ihre Werke einer größeren Menge zu präsentieren.³⁾ Es bedarf keines Beweises dafür, daß auch Lucian hier Vorträge gehalten hat. Wir werden uns nur in seinen Schriften nach Indizien umzutun haben, die auf eine Rezitation in Olympia schließen lassen. Mir scheint, der 'Ikaromenipp' bietet sie. In Athen

1) Vgl. Grauert in Niebuhrs Rhein. Mus. II 1828 S. 60 ff., der die beiden Arten von Titeln nicht genau scheidet; für die erste ist ein treffliches Beispiel aus einer Komödie selber das von ihm aus Aristophanes' 'Fröschen' 499 angeführte *Ἡρακλῆοςκαὶ Διῶκος*.

2) Oxyrhynchus Pap. 663 Bd. IV S. 69; vgl. Croiset, Revue des études Grecques XVII (1904) S. 297.

3) Siehe Schömann, Griech. Altertümer⁴ II S. 69. Lucian zeigt das in jener Stelle gegen Timarch.

ist er offenbar nicht vorgelesen, trotzdem der Menipp darin von Athen ausgeht und dorthin zurückkehrt¹⁾; die Bemerkung über das Olympieion (24), in der die spätere Vollendung nicht im geringsten angedeutet ist, verrät eine höchstens oberflächliche Kenntnis der Stadt. Athen scheint ihm überhaupt zu arm gewesen zu sein²⁾, um sich dort aufzuhalten; seine Kunst ging nach Golde. Seine *προλαλιαί* zeigen ihn in Macedonien (Herodot. 7 Scyth. 8), Ionien und Korinth werden genannt (de hist. conscrib. 14, 17), aber Athen nennt selbst die Rhetorik nicht, wo sie seine Wanderungen über Hellas und Italien bis nach Gallien aufzählt (bis acc. 27); und wenn er sich, wie man annimmt³⁾, jemals in Athen niedergelassen hat, so ist das erst ungefähr zur Zeit des Todes des Peregrinus etwa um die Mitte der sechziger Jahre geschehen.⁴⁾ Hält man dagegen Olympia für den Ort, an dem Lucian den 'Ikaromenipp' vortrug, so empfindet man den Scherz der Anspielung, daß jemand den Sieg in Olympia sich wünscht, daß der Göttervater von dem Opfer in Olympia spricht, mit dem man glaube, sich seiner Schuld ihm gegenüber entledigt zu haben, so verbreitet sich vielleicht auch etwas Licht über die rätselhaften Worte am Schluß der Rede des Zeus; als ihm alle Götter zurufen, er solle die Philosophen vernichten, mit dem Blitz erschlagen, sagt er: 'Jawohl, es soll geschehen, wie ihr wünscht. Nur geht's jetzt nicht an. Es ist Festzeit diese vier Monate, und der Gottesfriede ist schon verkündet. Aber im nächsten Jahr, sowie der Frühling anfängt, sollen sie durch einen schrecklichen Donnerschlag zu grunde gehen.' Fritzsche hat, nicht mit Unrecht, geglaubt, hieraus eine Zeitbestimmung entnehmen zu können; nur hat er völlig fehlgegriffen, wenn er dabei aufs Jahr 180 kam; denn damals konnte Lucian einen solchen Dialog überhaupt nicht mehr schreiben. Fritzsche deutet nach dem Vorgang von Gesner die Worte auf den Tod Mark Aurels, der bisher die Philosophen beschützt habe, während sie nun dem Verderben preisgegeben seien⁵⁾; zu Lebzeiten des Philosophenkaisers hätte die Androhung des

1) Was an athenischer Lokalfarbe sich findet, wie die Entfernung von Megara nach Athen (6), die Flugübungen von Athen aus (11) und die Rückkehr zum Kerameikos (34), kann schon aus Menipp entlehnt sein, von dessen Aufenthalt in Athen Lucian wohl eine dunkle Kenntnis hatte nach Totengespr. 1.

2) Siehe S. 99 Anm. 1. Fugitiv. 24.

3) Der 'Eunuch' scheint seinen Aufenthalt in Athen nach 176 vorauszusetzen, das 'Schiff' schon etwa 165.

4) Vgl. Croiset, *Essai sur la vie et les œuvres de Lucien*, Paris 1882, S. 20 ff.

5) Dagegen spricht Bruns, *Rhein. Mus.* XLIII (1888) S. 190 f.

Unterganges aller philosophischen Sekten überhaupt nicht vorgebracht werden können. Das Argument, das dann W. Schmid weiter ausgebeutet hat, um alle gegen die Philosophen gerichteten Satiren nach 180 zu setzen¹⁾, hat aber bei des Kaisers Charakter und der Harmlosigkeit dieses Scherzes gar keine Beweiskraft. Die Dauer des Götterfriedens erklärt Fritzsche durch die Landesträuer, das iustitium, das dem Tode des Kaisers folgte; vielleicht, meint er, schloß Commodus unmittelbar darauf Frieden mit den Markomannen, so daß sich die supplicatio an die Landesträuer anschloß. Mag auch *ισοουηνία* da angebracht sein²⁾, *ἐξεχειρία* scheint nicht am Platze zu sein; und es ist seltsam gedacht, daß Zeus die beiden in keinem Zusammenhang stehenden Ereignisse gleich zusammengefaßt haben sollte: *ισοουηνία γάρ ἐστιν, ὡς ἴσμε, μηνῶν τούτων τεσσάρων*. Noch weniger kann man, wie Du Soul wollte, an die Saturnalien denken. Das Nächstliegende ist doch wohl, die Worte auf die olympischen Spiele zu beziehen.³⁾ Über die Dauer der Ekecheirie wissen wir allerdings nichts Bestimmtes; diejenige für die Eleusinien betrug schon zwei Monate⁴⁾, hier mußte sie ohne Zweifel noch länger sein, da es sich nicht nur um die Reise hin und zurück handelte, sondern die Rosse auch nach ihrer Ankunft nicht unmittelbar zum Rennen verwandt werden konnten; so hat eine *ἐξεχειρία* von rund vier Monaten für Olympia vielleicht nichts Auffälliges, wobei es immerhin möglich ist, daß sie in Wahrheit etwas kürzer war.⁵⁾ Fanden die Spiele nun etwa im August oder gar Anfang September⁶⁾ statt, so ist es begreiflich, daß Zeus meint, für ein Gewitter werde es zu spät im Jahre, und daß er die Exekution auf die Zeit verschiebt, in der ihm die ersten Frühlings-

1) Phil. L (1891) S. 305. Vgl. Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. IX (1902) S. 277.

2) D. Magie, De Romanor. vocabulis sollemnibus in Graecum conversis, Lips. 1905, S. 153.

3) Siehe Pseudolog. 8: *ἐν τοιαύτῃ ἐορτῇ καὶ ἰσοουηνία* ebenfalls von den Olympien.

4) Siehe Stengel, Griech. Kultusaltertümer², München 1898, S. 162. Dittenberger, Sylloge, Lips. 1900, II² 646, 60. 80.

5) Die 4 gehört ja zu den Rundzahlen, wie Hirzel, Sitz.-Berichte der Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 1885, S. 62 ff. gezeigt hat; so könnte Zeus sich allenfalls auch so ausdrücken, wenn die *ἐξεχειρία* nur etwa drei Monate währte, wie das jetzt Weniger, Klio V (1905), S. 209 ff. vermutet, weil auf den Inschriften 3 Theokoloï genannt werden und Pausanias V 15, 6 andeutet, daß in jedem Monat das Amt wechselte.

6) Siehe A. Mommsen, Über die Zeit der Olympien, Leipzig 1891, S. 25. 51. Unger, Zeitrechnung der Griechen und Römer in Iw. Müllers Handbuch I², München 1892, S. 773. Weniger, Klio V (1905), S. 6 ff.

gewitter die günstige Gelegenheit geben werden.¹⁾ In Olympia gesprochen, mußten diese Worte eine große komische Wirkung ausüben. Wir würden damit zugleich eine gewisse Zeitbestimmung gewinnen. Nach der ganzen Entwicklung Lucians, wie sie sich uns darstellt, kann der Dialog nach 165, dem Todesjahr des Peregrinus²⁾, nicht mehr geschrieben sein; es würden uns also die Jahre 157 und 161 allein zu Gebote stehen. Und als das Wahrscheinlichste ergibt sich, daß der 'Ikaromenipp' in demselben Jahre wie die 'Nekyomantie' abgefaßt ist.³⁾ Wir werden sehen, wie die Folgerungen, die sich aus dem Dialog 'Über die Bilder' ergeben, dazu stimmen.

1) Natürlich darf man dem Witz nicht mit scharfer Sonde zu Leibe gehen und sagen, selbst nach Ablauf der *ἐκχειρία* war noch Gewitterzeit. Daß die Gewitter im Frühjahr und Herbst am häufigsten sind, liest man bei Arrian Stob. ecl. phys. I S. 238, 5 Wachsmuth. Serv. in Georg. I 311 (vgl. Neumann-Partsch, Physikal. Geographie von Griechenland, Breslau 1885, S. 72).

2) Das Jahr 165 gibt Hieronymus-Eusebius als Todesjahr des Peregrinus an. Der Ansatz von Nissen auf 167 (Rhein. Mus. XLIII [1888] S. 254 f.) entbehrt der Berechtigung; die Spiele, die Nero auf 67 verschoben hatte, sind nachträglich annulliert worden, und es gibt kein Indizium dafür, daß mit 67 eine neue Ära der Olympien begonnen habe. Die Stelle des Statius Silv. IV 4, 32 beweist nichts dafür, daß 96 Spiele abgehalten seien, wie A. Mommsen, Die Zeit der Olympien, Lpz. 1891, S. 97 ff. gezeigt hat. Croiset (Mémoires de l'académie de Montpellier sect. des lettres VI [1880] S. 490 f.) nimmt einen Irrtum des Eusebius an und setzt den Tod des Peregrinus ins Jahr 169. (Vgl. dagegen Bruns, Rhein. Mus. XLIII [1888] S. 183 Anm.) Begründung dafür ist, daß Lucian 164 auf der Fahrt von Asien nach Griechenland mit Peregrinus zusammengefahren sei (Peregr. 43) und von dieser Reise in der Schrift über das Lebensende des Peregrinus als *πάλαι* geschehen spreche. Das erste ist richtig; das zweite dagegen nicht. Lucian sagt nur: *ἐκείνα μὲν γὰρ πάλαι οἶσθα ἐφ' ὧς ἀκούσας μου*, und das ist etwas wesentlich anderes. Er hat es dem Freunde gleich 164 gesagt; wenn er dann auch nur Herbst 165 die Schrift verfaßte, konnte er im Gegensatz zu den andern dem Freunde neuen Tatsachen ohne Zweifel von der einen ihm bekannten sagen: *ἐκείνα πάλαι οἶσθα*. Man könnte aber vielleicht auch in dem *πάλαι* einen Hinweis darauf sehen, daß die Schrift nicht schon 165, sondern erst später verfaßt ist. Ich verweise dafür auf das zu den *δρακίται* Gesagte und Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. IX (1902) S. 355 ff.

3) Vgl. Bolderman, Studia Lucianea, Diss. Lugd. Bat. 1893, S. 91 f.

Kapitel IV.

Die Widerlegung des Zeus.

Auch in die Göttersphäre führt wie in den Hades nicht nur ein Dialog. Wir haben zunächst zwei, die in deutlicher Beziehung zu dem eben besprochenen stehen, beide durch den Titel miteinander verbunden, 'die Widerlegung des Zeus' und 'der tragische Zeus'. 'Die Widerlegung des Zeus' ist gegen die Dogmen der Stoiker, aber auch gegen die Lehren der Epikureer gerichtet.¹⁾ Wir finden Zeus im Gespräch mit dem uns schon bekannten Kyniskos. Dieser will nicht die törichten Wünsche der Menschen um Reichtum, Herrschaft und dergleichen vorbringen, sondern nur um Beantwortung einer Frage bitten: Gibt es wirklich gegenüber dem, was Heimarmene und Moiren beschlossen haben, kein Entrinnen? Zeus sagt: Nein. Wie paßt dazu aber das homerische *ὕπερ μοῖραν*? Der Göttervater gebraucht die Ausflucht, daß die Dichter nicht in allem Glauben verdienen, sondern nur dann, wenn die Musen ihnen die Gedanken eingeben. Auf die weitere Frage nach dem Verhältnis der Moiren zu Heimarmene und Tyche weigert er sich zu erwidern, bekennt aber auf Verlangen, daß auch die Götter den Moiren unterworfen sind. Kyniskos folgert daraus logisch, daß dann Opfer und Gebete an die Götter zwecklos sind, da ja auch sie nichts zu ändern vermögen. Aber, sagt Zeus, indem er sich die epikureische Anschauung schleunigst zu eigen macht, man ehrt die Götter, weil sie besser sind. Worin denn, fragt der dreiste Kyniskos, wenn sie Sklaven der Moiren sind wie die Menschen? Und als er auf die Ewigkeit und den Besitz aller Güter hingewiesen wird, der den Himmlichen zustehe, macht er seinerseits auf die Leiden des Hephaistos, die Qual des Prometheus und Kronos, auf den Dienst des Poseidon und Apollo bei Admet aufmerksam. Da Zeus Drohungen ausspricht,

1) I. Bruns, Rhein. Mus. XLIV (1889) S. 374 ff. zeigt richtig, daß es weniger gegen die Götter als gegen die Stoiker geht.

so wendet sich das Gespräch, und man kommt auf die Pronoia, die nun plötzlich neben Moiren und Göttern auftaucht; aber der Gott lehnt es ab, darüber zu reden, indem er es tadelt, daß die Fürsorge der Götter geaugnet wird. Worin besteht diese, fragt unbeirrt Kyniskos, da ihr ja auch nur Diener der Moiren seid, also nur ihr Werkzeug und deshalb auch der Verehrung unwürdig? Zeus begründet die Berechtigung auf Verehrung seitens der Menschen mit den Orakeln. Aber diese sind nach Behauptung seines Gegners überflüssig, da an der Notwendigkeit nun einmal nichts zu ändern ist, dann aber auch oft zweideutig und darum zwecklos. Zeus sieht nun ein, daß ihm die Fürsorge für die Erde abgestritten, das Recht auf Opfer geaugnet wird, und er droht mit dem Blitz, was den frechen Kyniskos nur veranlaßt zu fragen, wie es denn kommt, daß so oft die schuldlosen Eichen getroffen werden, während Übeltäter und Meineidige frei herumgehen. Und nun kommt die Frage der Vergeltung für gute und böse Taten, bei der natürlich Zeus auf die Strafen in der Unterwelt verweist. Kyniskos jagt endlich den Gott völlig in die Enge, indem er zum Ausgang des Gesprächs zurückkehrt. Wenn alles vom Schicksal abhängt, so darf der Böse nicht gestraft und der Gute nicht belohnt werden; denn die Schuld trägt nicht er, sondern die Heimarmene und die Moira. Mit einer scherzhaften Bemerkung über das nicht beneidenswerte Los der Moiren, das ein ungünstiges Schicksal über sie verhängt zu haben scheine, schließt der Dialog.

Die kleine Schrift weicht von den bisher besprochenen ab, es fehlt ihr der Rahmen; wir sehen Zeus und den Kyniskos im Gespräch, ohne zu wissen, wie dasselbe möglich geworden ist, ohne zu erfahren, ob Zeus sich zu dem Fragenden hinabgegeben oder dieser auf irgend eine wunderbare Weise zu jenem emporgelangt ist. Man könnte daran denken, daß Kyniskos sich ans Heiligtum des Zeus gewandt hat; nahegelegt wird das vielleicht durch Maximus Tyrius und dessen Fiktion (41, 2): *φέρε μισησάμενοι τοὺς θεωροὺς ἐκείνους, τοὺς κοινούς, τοὺς ὑπὲρ τοῦ γένους ἐπὶ τὰ μαντεῖα σταλέντας, ἐρώμεθα τὸν Δία, τίς τῶν ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν πατήρ καὶ χορηγός, τίνας ἀρχαί, τίνας πηγαί, πόθεν ὀρμηθέντα ῥεῖ*. Aber eine solche Situation ist nicht im entferntesten angedeutet, und daß der Gott, wenn auch in seinem eigenen Tempel, sich zu dem Fragesteller hinabbemüht hat, ist durch nichts klargemacht. So hat sich also Kyniskos zu Zeus begeben. Daß das der Fall ist, geht aus den Worten des Gottes (16) hervor: *σὺ δὲ πολυπράγμων τίς εἶ καὶ οὐκ οἶδ' ὅθεν ταῦτα ἤκεις μοι συμπεφορηκώς*. Wir erkennen also, daß wir uns dieselbe Situation

zu denken haben, wie sie im 'Ikaromenipp' vorliegt, wo ja Zeus mit dem Kyniker längere Zeit sich allein unterhält, als er zur Stätte der Wünsche wandert und mit ihm dann von dort zurückkehrt.¹⁾ Sollte es nun ein Zufall sein, daß dieser Dialog eben an die Wünsche der übrigen Menschen anknüpft: *ἐγὼ δὲ ὦ Ζεῦ τὰ μὲν τοιαῦτα οὐκ ἐνοχλήσω σε πλοῦτον καὶ χρυσίον καὶ βασιλείας αἰτῶν* usw.? Man könnte sogar versucht sein, in dem *δὲ* noch den Überrest der früher vorhandenen Anknüpfung zu sehen, wie bei Apuleius' Roman der Anfang 'at ego' höchst wahrscheinlich darauf zurückzuführen ist²⁾, daß wir hier die Bearbeitung eines Teiles aus einer größeren Sammlung von Metamorphosen haben, bei der jeder Erzähler wie in 'Tausend und eine Nacht', in Boccaccios 'Decamerone' oder wie oft in Ovids 'Metamorphosen' eine Geschichte zum besten gibt, so daß der bewußte Gegensatz der einzelnen sich von selbst ergibt. Aber der Schluß ist zweifelhaft für Lucian, weil hier Nachahmung vorliegen könnte. Xenophon hat, wenigstens nach der heutigen Überlieferung, mehrere seiner Dialoge in dieser Weise mit *δὲ* beginnen lassen, falls es nicht sein Redaktor war, offenbar, indem er sie dadurch gewissermaßen in einen Zusammenhang bringen wollte, wie er ja die Hellenika durch *δὲ* an Thukydides' Geschichtswerk anschließt. So hängen 'Oeconomicus' und 'Apologie' mit den *ἀπομνημονεύματα* zusammen, zumal in jener Schrift bei dem Anfang: *ἤκουσα δὲ ποτε αὐτοῦ* vorausgesetzt wird, daß man unter *αὐτοῦ* Sokrates versteht. Auch bei Dio Chrysostomos findet sich in der 75. und 76. Rede das *δὲ* im Anfang, dort allerdings nicht unwahrscheinlich von Arnim³⁾ erklärt durch die Annahme, daß die *προλαλιαί* in der Überlieferung fortgelassen sind. Lucian hat diese Art zu beginnen bei den kleinen Gesprächen, aber mit anderer Absicht, ein paarmal angewandt⁴⁾; da hat es den Zweck, uns unmittelbar in das Gespräch einzuführen und den Anschein zu erwecken, daß schon mehreres vorher behandelt ist, wir

1) Hirzel, Der Dialog II 322 erkennt richtig den Zusammenhang dieses Dialogs mit dem 'Ikaromenipp', denkt sich aber Kyniskos auf Erden im Gebet mit Zeus redend. Es ist ein Verdienst der Dissertation von Knauer (s. oben S. 15), das Verhältnis der 'Widerlegung des Zeus', des 'Ikaromenipp' und der 'Göttersammlung' S. 43 richtig dargestellt zu haben.

2) Leo, Herm. XL (1905) S. 605 deutet das 'at' ebenso wie das im folgenden besprochene *ἀλλά*; mich hindert daran, die Erscheinungen ganz gleich zu setzen, das 'ego', das mit bewußter Gegenüberstellung gesagt ist.

3) Leben und Werke des Dio von Prusa, Berlin 1898, S. 155.

4) Dial. mort. 7. 18, dial. deor. 15, meretr. 7. 8. 11. 13.

also gleich in die Mitte der Unterhaltung eingeführt werden.¹⁾ Von den platonischen Dialogen zeigt nur der kleinere Hippias diese Art des Anfangs, und da erkennt man, daß dieselbe Absicht vorliegt, uns mit größerer Lebendigkeit sofort mitten in das Wechselgespräch zu versetzen.²⁾ Von den umfangreicheren Gesprächen Lucians hat allein der 'Anacharsis' noch diese Eigenart; und auch da ist ja ohne weiteres klar, daß die Redenden sich im Gymnasion befinden und schon vorher miteinander gesprochen haben.³⁾ Bei unserem Dialog fällt das $\delta\acute{\epsilon}$ darum auf, weil man sich nicht ohne weiteres in die Situation denken kann; klar wird es erst, sobald man sich an den 'Ikaromenipp' erinnert. Und daß Kyniskos sich in einer ähnlichen Absicht wie dort Menipp dem Zeus genähert haben muß, ergibt der Satz (10): *παρὰ τίνος γὰρ ἂν ἄλλου τάληθές ἢ παρὰ σοῦ μάθοιμι;*, der ja ganz auffällig mit dem Beweggrund übereinstimmt, durch den Menipp zu seiner Luftreise getrieben ist. Wenn wir nun erwägen, wie der Kyniskos in der 'Niederfahrt' Lucian als Ersatz gedient hat, um nicht denselben Namen wiederzunehmen, den er in der 'Nekyomantie' gewählt hatte, und dadurch etwas dem Anschein der Wiederholung zu entgehen, so drängt sich die Vermutung auf, daß auch hier dieser Name nur dazu dient, den Menipp der Luftreise zu vertreten; und man fühlt sich in dieser Annahme bestärkt, wenn man das Verhältnis dieser beiden Dialoge dem Inhalte nach überlegt. Wir wiesen darauf hin, daß ja die Hauptsache im 'Ikaromenipp' fehlt; der Anlaß, der ihn zum Himmel geführt hat, der Zweifel an den Dogmen der Philosophen, an ihren Anschauungen betreffs der Götter ist in keiner Weise behandelt. Hier wird wenigstens ein Teil dieser Fragen im Zwiegespräch mit Zeus erläutert: die dort (9) geäußerten Zweifel betreffs des Wesens

1) Etwas anders liegt es bei $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}$ am Anfang der Reden, das gleich größere Lebhaftigkeit bezeichnen soll, bei Dio Chrys. 12. 15. 29, Lucian bis acc., Aristides 5. 9; denn $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}$ wird auch sonst gesetzt, wenn man zu sprechen beginnt (Kühner, Griech. Gramm.³ II 2 S. 287 f.). Schmid, Der Atticismus, Stuttg. 1887, I S. 180 urteilt nach meinem Empfinden nicht ganz richtig, wenn er $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}$ und $\delta\acute{\epsilon}$ zusammenwirft.

2) Der Kunstgriff ist auch später noch beobachtet worden; so fängt Erasmus den Dialog auf die Franziskaner, den er in echt menippischer Weise *πρωτοπλοῖσιον* betitelt hat, an: 'atqui pastorem decet hospitalitas', und der Herausgeber Rabus, Ulm 1712, fügt die richtige Anmerkung hinzu: more comicorum ex abrupto orditur colloquium, quasi iam antea collocuti fuissent.

3) Es entspricht dies $\delta\acute{\epsilon}$ dem Anfang mit 'et', wie er sich bei den Elegikern findet, um uns auch mitten in ein Selbstgespräch zu versetzen (s. Properz I 17, 1 und Rothsteins Anmerkung dazu), auch dem 'ergo', das wenigstens eine längere Überlegung vorspiegelt, deren Schluß laut gesagt wird (s. Norden, Vergils Aeneis VI S. 246 f.).

der Götter und ihrer Einwirkung auf die irdischen Vorgänge, ob die Welt sorgsam regiert oder herren- und führerlos ist, finden hier ihre Erledigung. Da läßt sich der Gedanke kaum abweisen, daß wir in der 'Widerlegung des Zeus' nur einen Ausschnitt aus der größeren Satire Menipps haben, den Lucian bei der Herstellung seines 'Ikaromenipp' übergangen und dann in einem besonderen Dialog nachgeholt hat. Daß er sich dann dabei sehr verbreitert hat, ist selbstverständlich, und dazu stimmt wieder, daß auch diese Schrift wie die 'Niederfahrt' das eigentlich menippische Gepräge nicht aufweist; an Versen finden sich in die Prosa eingemischt nur das Laiosorakel (13: Eur. Phoen. 18 f.) und zwei Homerverse (2: Il. XX 336, 4: Il. VIII 24).

Prüfen wir daraufhin die Anspielungen und Erwähnungen, die in dem Dialog enthalten sind. Hier war ja nun Lucian ganz ungebindert, auch in die Gegenwart zu greifen oder wenigstens die letztvergangenen Jahrhunderte zu streifen, der Kyniskos legte ihm keinen Zwang auf; aber auch hier weist nichts über Menipp hinaus, und die Beispiele sind auch nicht alle derart, daß sie aus dem Brauche der Sophisten allein erklärt werden können. Wir haben zunächst eine Anzahl mythischer Namen wie Tityos und Tantalos (17, 18), Sisyphos (18), Laios (13). Auf historischen Boden kommen wir mit dem Beispiel des Krösus, dessen Sohn den Tod von der Lanze des Adrast fand und dadurch den ihm gegebenen Schicksalsspruch erfüllte (12), und von demselben Krösus wird das zweideutige Orakel vom Halysflusse angeführt (14). Charakteristisch sind die Beispiele, die zum Erweis der Ungerechtigkeit im menschlichen Leben gewählt sind (16). Am weitesten zurück liegt Sardanapal, übrigens eine typische Gestalt der Diatribe¹⁾, der trotz seiner weibischen Natur herrschte, während viele wackere Perser durch ihn umkamen; näher an Lucians Zeit kommen wir mit Aristides und Phokion, Kallias und Alkibiades, die je zwei Beispiele schlecht behandelter Tugend und glückbegünstigter Schlechtigkeit darstellen. Aristides starb 467, Phokion 318, Alkibiades 404. Bei Kallias haben wir an den Sohn des Hipponikos zu denken, den Gönner der Sophisten, der 421 von Eupolis in den 'Schmeichlern' verspottet wurde²⁾ und auch Kratinos zur Zielscheibe des Witzes diente.³⁾ Auch dies sind sämtlich typische Personen. Aber den ohne

1) Vgl. R. Schütze, Iuvenalis ethicus, Diss. Greifswald 1905, S. 59.

2) Maximus Tyr. 20, 7; Kock I S. 296.

3) Kock I S. 110 f. Vgl. Kirchner, Prosopographia Attica I S. 520 f. Nr. 7826. Teles IV B S. 36, 13 ff. H., der ebenso Aristides und Kallias zusammenstellt, denkt an den Großvater (Kirchner a. a. O. S. 519 f. Nr. 7825).

ihr Verdienst mit Reichtum übermäßig Gesegneten gesellt Lucian dann den Meidias und den Ägineten Charops bei; der erste ist der bekannte Reiche, der, auf sein Geld protzend, dem Demosthenes ein gut Teil seines Lebens in gehässigster Feindseligkeit verbittert hat, der einmal von dem Redner wegen Beschimpfung belangt wurde im Jahre 363, dann im Jahre 348 abermals von ihm angeklagt wurde, weil er ihn als Choregen öffentlich geohrfeigt hatte.¹⁾ Unbekannt ist der mit ihm zusammengestellte Charops; man könnte an eine Erfindung Lucians denken, wenn nicht seine Charakteristik als *κλυαυδός ἀνθρώπος* und als Mörder seiner Mutter, die er verhungern ließ, zu bestimmt erschiene. Den Beschluß bilden Sokrates und sein Ankläger Meletos, die deutlich die Ungerechtigkeit des Schicksals gegenüber den Menschen erweisen: Sokrates wurde den Schergen übergeben, Meletos, der es weit eher verdient hätte, nicht.²⁾ Man muß beachten, daß diese Beziehungen nur bis zur Zeit des Demosthenes hinabführen und daß zwei der Beispiele nicht zu den typischen gehören, also ihre Anführung nicht aus sich selbst rechtfertigen.

Der Dialog ist gegen die Stoiker und ihre Lehre von der *εἰμαρμένη* gerichtet, wie sie Chrysipp in einem eigenen Werke dargelegt hatte³⁾; die epikureische Anschauung von den Göttern wird eingeflochten, weil sie sich von selber ergab. Die stoische Lehre wird getroffen, weil sie den Zwiespalt zwischen dem Fatum und den volkstümlichen Göttern nicht zu überbrücken vermag. Das witzige Vorspiel, daß Homer mit seinem *ὑπὲρ μόρον* Torheiten geredet habe, enthält nicht nur einen Hieb auf Chrysipps Verwertung von Dichterzitaten zum Beweis für das Verhängnis⁴⁾, sondern lehnt sich direkt an Zenos Homerkommentare an, in denen er gesagt hatte: *ὅτι τὰ μὲν κατὰ δόξαν, τὰ δὲ κατ' ἀλήθειαν γέγραπεν*⁵⁾, darin übrigens schon Antisthenes folgend.⁶⁾

1) Siehe Schäfer, Demosthenes und seine Zeit, Leipz. 1885, II² S. 86 ff.; Kirchner, Prosopogr. Att. II S. 56 f.

2) Von einer späteren Bestrafung des Meletos, wenn sie stattfand (Diog. Laert. II 43), weiß der Schriftsteller so wenig, wie er des Alkibiades Sturz berücksichtigt. Das würde ja die rhetorischen Gegensätze unmöglich machen.

3) Gercke, Chrysippea, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl. XIV S. 715 ff.; v. Arnim, Stoic. vet. fragmenta II S. 264 ff.

4) Auf das Zitat von Homer II. XX 127: *ἄσσα οἱ αἶσα γενομένη ἐπέησε λίην* nimmt gleich c. 1 bezug; daß es sich auch bei Chrysipp benutzt fand, lehrt Diogenian bei Euseb praep. ev. VI 8, 2 (262^b).

5) Dio Chrysost. 53, 4 (II 276 R. II 110, 29 v. Arnim).

6) Siehe Dümmler, Antisthenica, Bonn. Diss. 1882, S. 24. Dio a. a. O.: *ὁ δὲ*

Der ganze Gedanke, daß auch die Götter Sklaven sind, weil sie der Moira unterworfen sind — *δμοδουλοι των ανθρωπων* nennt sie Kyniskos (7) — kehrt bei Libanius in der Rede *περι δουλειας* wieder¹⁾, die mit ihrer Schilderung menschlicher Unfreiheit, auch sonst mit manchen Einzelheiten deutlich ihre Entstehung aus der kynischen Diatribe verrät.²⁾ Aus dem Zugeständnis, daß auch die Götter dem Fatum sich fügen müssen, folgt von selbst, daß Opfer und Gebete ihnen gegenüber überflüssig sind. Der Gedanke ist ähnlich von Maximus Tyrius (11, 5) in dem Vortrag *ει δει ευχεσθαι* ausgesprochen; das Schicksal ist etwas Unwandelbares, Tyrannisches; selbst Zeus ist ihm unterworfen, darum: *τινα . . . αποινα δόντες τη ειμαρμένη εκλυσομεθα εαυτους της αναγκης και του δεσμου, τινα χρυσον, τινα θεραπειαν, τινα θυσιαν, τινα ευχην;*³⁾ Und Seneca setzt sich mit der 'rigida secta' derjenigen auseinander, die da fragen (nat. quaest. II 35): 'expiationes procurationesque quo pertinent, si inmutabilia sunt fata?'⁴⁾ Man muß sich vergegenwärtigen, daß die Kyniker die Opfer sowohl wie die Gebete im herkömmlichen Sinne ablehnten; und von Diogenes wissen wir, daß er den Tempeln fernblieb.⁵⁾ Wir befinden uns also

λογος ουτος αντιθετους εστι προτερον, οτι τα μεν δοξη, τα δε αληθεια εληται τω ποιητη. Über den Inhalt von Oinomaos' *περι της καθ' Ομηρον φιλοσοφιας* (Suidas s. v. *Οινόμαος*) ist nichts bekannt; ich möchte glauben, daß die Schrift, wie nach Lehrs De Aristarch. stud. Hom.³, Lpzg. 1882, S. 205 der Kyniker Zoilus seine Ironie über die studia doctorum ergoß, so die Neigung, Philosophisches aus Homer zu schöpfen, verspottete. (Saarmann, De Oenomaio Gadareno, Tübing. Diss. 1887, S. 9; Wendlands Besprechung Berl. phil. Woch. 1887 Sp. 1270.)

1) Lib. 25, 7: *λέγει δὲ καὶ ἡ Πυθία . . . : τὴν πεπραμένην μοίρην ἀδύνατον ἔστιν ἀποφυγεῖν καὶ θεῶ;* und dann wird die Gewalt der Moiren geschildert; es geschieht *ὅσα οἱ αἴσα γεινομένων ἐπένησε λίμφ.*

2) Ich verweise auf das zur *βίων προαίσις* Kap. X Gesagte.

3) Lucian Iupp. conf. 5: *ει . . . πάντων αἱ Μοῖραι κρατοῦσι καὶ οὐδὲν ἄν ἐπ' οὐδενὸς ἀλλαγίῃ τῶν ἀπαξ δοξάντων αἰταῖς, τίνος ἕνεκα ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι θέομεν καὶ ἐκατόμβας προσάγομεν . . . ;* In Kürze faßt alle Folgerungen aus der Annahme der *εἰμαρμένη* Alexander von Aphrodisias zusammen de fato 20, 67 (190, 26 Bruns): *τῶ γὰρ τοῦτο πεπιστευκῶτι οὐκ ἐπιτιμησαί τιμι, οὐκ ἐπαινεῖσαι τινά, οὐ συμβουλεύσαι τιμι, οὐ προτρέψασθαί τινα, οὐκ εὐχεσθαι θεοῖς, οὐ χάριν αὐτοῖς γνῶναι περὶ τινων, οὐκ ἄλλο τι ποιεῖν οἷον τε τῶν ὀφειλομένων ἐβλόγως γίνεσθαι ὑπὸ τῶν τοῦ ποιεῖν ἕκαστον ὧν ποιοῦσιν τὴν ἐξουσίαν <ἐχειν> πεπιστευκῶτων.*

4) Anders ist die Begründung bei Sen. epist. 41, 1 (115, 14 H.): *non sunt ad caelum elevandae manus nec exorandus aedituus, ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat.*

5) Zeller, Die Phil. d. Griechen II⁴ 329 Anm. 4. 5. Julian VI 199 B entschuldigt ihn mit seiner Armut, *ὅτι μὴ προσήει μηδὲ ἐθεράπευε τοὺς νεῶς μηδὲ τὰ ἀγάλματα μηδὲ τοὺς βωμούς* (s. oben S. 91 f.).

mit dem Gedanken der Zwecklosigkeit der Opfer durchaus auf kynischem Boden.

Mit dem letzten Schluß war das eigentliche Thema gewonnen: Wodurch ist die übliche Verehrung der Götter seitens der Menschen berechtigt? Daß sie das Schicksal der Menschen ändern können, ist ja nun ausgeschlossen. Die erste Antwort ist: Dadurch, daß sie besser sind als die Menschen und diese die höheren Vorzüge in ihnen anerkennen, die dann noch von Zeus nach epikureischer Anschauung genauer definiert werden als Ewigkeit und Glückseligkeit.¹⁾ Kyniskos beruft sich dagegen einfach auf die Unglücklichen unter den Göttern, wie den lahmen Hephaistos, den gefesselten Kronos, den gemarterten Prometheus und die beiden zum Herrendienst Verurteilten, Apoll und Poseidon. Er hat sich die Widerlegung bequem gemacht, indem er als Beweis die Dichtermythologie heranzieht, offenbar mit Absicht, um die stoische Methode ad absurdum zu führen. Ernster ist dasselbe Problem bei Maximus Tyrius 10 behandelt, wo nach einer Vergleichung der Anschauungen von Dichtern und Philosophen über die Götter die epikureische Auffassung von den sorglosen Göttern allein verworfen wird, weil in der Tätigkeit selber ein Gut liegt und ihr Fehlen den Göttern das Wichtigste nehmen würde.²⁾

Das zweite Argument des Zeus ist die *πρόνοια*, mit der er auf dem Plan erscheint, obwohl sie ja eigentlich durch die angenommene Stellung des Fatums abgetan ist³⁾; aber Chrysipp hatte sie selbst bei der Annahme des Fatums ausdrücklich zu erweisen gesucht⁴⁾, natürlich als dasselbe, nur von einem andern Gesichtspunkt gesehen, und so durfte sie nicht fehlen. Kyniskos faßt die Pronoia als Person.

1) Diog. L. X 123 (Usener, Epicurea 59, 16): *τὸν θεὸν ζῶον ἀφθάρτου καὶ μακάριον*, Cic. de nat. d. I 17, 45: cum et aeterna esset et beatissima.

2) So auch Cic. de nat. d. I 37, 102: at ipsi . . . pueri, etiam cum cessant, exercitatione aliqua ludicra delectantur; deum sic feriatum volumus cessatione torpere, ut, si se commoverit, vereamur ne beatus esse non possit? Haec oratio non modo deos spoliatur motu et actione divina, sed etiam homines inertis efficit, si quidem agens aliquid ne deus quidem esse beatus potest. Vgl. auch I 41, 116.

3) Alexander Aphrod. de fato 17, 61 (188, 1 Bruns): *πῶς δ' ἂν σωζοίεν, τοιαῦτα λέγοντες τῆν ὑπὸ τῶν θεῶν γινομένην τῶν θνητῶν πρόνοιαν*.

4) Chalcid. in Plat. Tim. 144: nonnulli putant praesumi differentiam providentiae fatique, cum reapse una sit: quippe providentiam dei fore voluntatem, voluntatem porro eius seriem esse causarum; et ex eo quidem, quia voluntas providentia est, porro quia eadem series causarum est, fatum cognominatum. ex quo fieri ut quae secundum fatum sunt etiam ex providentia sint eodemque modo quae secundum providentiam ex fato, ut putat Chrysippus (Gercke, Chrysippea S. 719, v. Arnim, Stoic. vet. fr. II S. 268.).

Daß diese Verspottung der Pronoia als Persönlichkeit älter ist als Lucian, zeigt die Rede des Epikureers Velleius in Ciceros de nat. deor. I 8, 18 ff., wo sie als 'anus fatidica' bezeichnet wird¹⁾ in einer Stelle, die durch das 'tamquam ex deorum concilio' uns schon früher an menippischen Ton erinnert hat. Und wenn Zeus jede Auskunft darüber ablehnt (10): *ἤδη σοι καὶ πρότερον ἔφην οὐ θεμιτὸν εἶναι πάντα σε εἰδέναι*, so scheint es, als ob damit ein wirklich von den Stoikern vorgebrachter Ausweg verhöhnt wird; denn ebenso läßt Cicero seinen Bruder de divin. I 18, 35 sagen betreffs der von den Stoikern verteidigten Weissagung, deren natürlichen Grund er nicht zu ermitteln vermag: 'non enim me deus ista scire, sed his tantum modo uti voluit.' Über die *πρόνοια* scheint schon Menander gespottet zu haben, wenn er die *Τύχη* als diejenige ausgibt, der man den Namen *πρόνοια* mit Recht beilegen würde²⁾, wie auch das Fatum, wenigstens in der römischen Posse, also doch wohl auch bei den Griechen, den Gegenstand der Witze gebildet hat.³⁾ Mit der boshaften Bemerkung, daß die Götter bei der vorher aufgestellten Ansicht vom Fatum nur Werkzeuge in dessen Hand seien, daß im übrigen die *πρόνοια* nur diesem zukommen würde, aber auch dieses, weil es unabänderlich sei, keine Opfer verdiene, ist das Argument abgetan. Wirkliche philosophische Gedanken sind, wie man sieht, von Lucian hier überhaupt nicht behandelt.

Es folgt drittens die Mantik, über die Chrysipp ja ebenfalls zwei Bücher geschrieben und die er mit zahllosen Beispielen belegt hatte.⁴⁾ Zweierlei wird gegen diesen Grund der Götterverehrung geltend gemacht; erstens: die Weissagung ist zwecklos, da der Mensch am Verhängnis doch nichts ändern kann, zweitens: die Orakel sind oft dunkel und trügerisch; beide Einwände finden sich auch nach akademischer Quelle in Ciceros Schrift de divinatione; in aller Kürze heißt es II 8, 20: 'si omnia fato, quid mihi divinatio prodest⁵⁾?' entsprechend

1) Vgl. Cic. de nat. d. II 29, 73: existumas ab iis providentiam fingi quasi quandam deam singularem quae mundum omnem gubernet et regat.

2) Kock III S. 139; allerdings handelt es sich da mehr um die menschliche *πρόνοια* (vgl. S. 140 fr. 486). Auch Nikostratos sagte (Kock II S. 225 fr. 19): *τύχη τὰ θνητῶν πράγμαθ', ἡ πρόνοια δὲ τυφλὸν τι κἀσόντακτὸν ἐστίν, ὃ πάτερ.* Das Zitat fand sich offenbar auch in der Diatribe, aus der Libanius *περὶ δουλείας* (25, 11) schöpfte.

3) Cic. de div. II 10, 25.

4) Cic. de div. I 3, 6. 19, 37.

5) Ähnlich sagt Seneca über das Vorherwissen aus den Sternen epist. 88, 15 (351, 18 ff. H.): sive quicquid evenit faciunt, quid inmutabilis rei notitia pro-

dem Wort des Kyniskos (12): *ἄχρηστον . . . προειδέναι τὰ μέλλοντα οἷς γε τὸ φυλάξασθαι αὐτὰ πάντως ἀδύνατον*, und dann wird das an dem Beispiel des Deiotarus ebenso erwiesen wie bei Lucian (12) am Beispiel des Sohnes des Krösus. Scharf lehnt Cicero ab, daß uns die Weissagung irgendwie zu größerer Vorsicht anleiten könnte (21): 'si fato omnia fiunt, nihil nos admonere potest ut cautiores simus; quoquo enim modo nos gesserimus, fiet tamen illud quod futurum est.' Ja, er steigert seine Gegenargumente sogar bis zu der Behauptung (22): 'ego ne utilem quidem arbitror esse nobis futurarum rerum scientiam', denn der Mensch würde keine ruhige Stunde haben, wenn er alles vorherwüßte, was ihn im Leben treffen wird.¹⁾ Auch bei Maximus Tyrius haben wir einen Vortrag über die Mantik (19); es ist bezeichnend, daß wir hier (5) trotz der andern Tendenz — Maximus neigt schließlich zur Verteidigung der stoischen Ansicht von der Willensfreiheit trotz der Richtigkeit der Mantik — dieselben Beispiele wiederfinden, die Lucian benutzt, das Laiosorakel, das dem Krösus gegebene Orakel betreffs des Überschreitens des Halys (Herodot I 53); ja, die Versuchung des delphischen Gottes, die sich Krösus erlaubte, indem er eine Schildkröte unter das Opferfleisch mischte, wird bei Maximus auch angeführt (19, 3)²⁾, allerdings ernstlich mit der Versicherung, daß die Gottheit alles wisse, während bei Lucian damit der Groll des Apollo erklärt wird, der ihn zu einem zweideutigen Orakelspruch veranlaßte. Die dem Krösus gewordene Antwort gehört bei Lucian in den zweiten Einwand, die Undeutlichkeit oder Zweideutigkeit der Orakel. Zu demselben Zweck wird sie bei Cicero de div. II 56, 115 vorgebracht. Es ist klar, daß die beiden Orakelsprüche in diesen Untersuchungen typisch sind. Das Laiosorakel wird ebenso bei dem Kyniker Oinomaos erörtert und daran der Widerspruch zwischen eigenem Wollen und dem Verhängnis gezeigt³⁾; und Alexander von

ficiet? sive significant, quid refert providere quod effugere non possis? scias ista, nescias, fiet. Auch der Epikureer Diogenian kämpft gegen die Orakelsprüche als nutzlos: *τό γε ἀχρεῖον ἔσεσθαι τὴν προαγόρευσιν παντὶ που δήλον ἂν εἴη* (Euseb. praep. ev. IV 3, 10 [138 d]) oder: *τί γὰρ ὄφελος ἡμῖν ἦν προμανθάνειν τὰ πάντως ἑσόμενα δυσχερῆ, ἃ οὐδὲ προφυλάξασθαι δυνατὸν ἂν εἴη* (IV 3, 7 [138 b.]).

1) Ebenso de nat. d. III 6, 14: saepe autem ne utile quidem est scire, quid futurum sit; miserum est enim nihil proficientem angi nec habere ne spei quidem extremum et tamen commune solacium. Vgl. de div. II 51, 105, Gell. XIV 1, 36.

2) Maximus liebt diese auf Krösus bezüglichen Orakel, da er sie auch 11, 2. 17, 6. 36, 7 wieder vorbringt.

3) Euseb. praep. evang. VI 7, 22 (258 a).

Aphrodisias zieht gleichfalls, um das *ἔτοπον* zu beweisen, das bei der Mantik und der Annahme der *εἰμαρμένη* besteht, das Laiosorakel mit den Euripidesversen heran; er widerlegt dabei die Ansicht, als sei das Orakel nötig gewesen, um das Schicksal zu erfüllen, da sonst Laios den Ödipus nicht ausgesetzt hätte.¹⁾ Epiktet (III 1, 16 ff.) benutzt den Laios als Beispiel für Menschen, die dem Besseren nicht folgen wollen, und erklärt, Apoll mußte, obwohl er das vorauswußte, das Orakel geben, weil er die Quelle der Wahrheit ist. Beide Sprüche, der für Laios und der für Krösus, finden sich bei Dio Chrysostomos in derselben Reihenfolge und unmittelbar hintereinander wieder in der 10. Rede (24 ff. 304 R. I 113, 26 v. Arnim) als Argument dafür, daß die Menschen die Orakel nicht zu gebrauchen wissen, und zugleich in feiner Beweisführung auch dafür, daß die Menschen überhaupt kein Orakel nötig haben; denn wer Verstand hat, wird von selber wissen, was er zu tun hat.²⁾ Die kynische Richtung dieser Rede verrät sich nicht nur dadurch, daß Diogenes darin der Sprecher ist, sondern noch mehr durch die Verteidigung der Ehe des Ödipus³⁾, wie ja schon Antisthenes an solchen Verbindungen keinen Anstoß nahm.⁴⁾ Wir wissen ja auch sonst, daß die Mantik, wie von Karneades und den Epikureern, so auch von den Kynikern abgelehnt wurde.⁵⁾ Von Diogenes wird das Wort berichtet (Diog. L. VI 24): Beim Anblick von Steuermännern, Ärzten und Philosophen erscheine ihm der Mensch als das verständigste Geschöpf; wenn er dagegen Traumdeuter und Wahrsager sehe, und Menschen, die nach ihnen sich richten, so käme es ihm so vor, als gäbe es nichts Törichtereres als den Menschen. Und die Gedanken, die Dio in der 10. Rede dem Diogenes gegen die Mantik in den Mund legt, sind für diesen durchaus angemessen. Gegen den Betrug des Orakelwesens ist der ganze Abschnitt gerichtet, den uns Eusebius aus

1) Alex. Aphr. 31, 97 f. (S. 202, 8 Bruns). Der Schluß ist (S. 202, 25): *εἴτα τίς ταῦτα λέγων πῶς ἢ σφίσει μαντικήν ἢ περὶ θεῶν εὐσεβεῖς διδάσκει προλήψεις ἢ χρησίμῳ τι δείκνυσιν ἔχουσαν τὴν μαντικήν;*

2) 10, 28: *γράμματα δ' εἰδώς, καὶ μὴ τοῦ θεοῦ κελεύοντος, κατὰ τρόπον γράφεις καὶ ἀναγνώσῃ ὁμοίως δὲ ἄλλο ὅτιοῦν πράττειν, ἐὰν συμβουλεύσῃ σοι μὴ ἐπισταμένῳ, οὐχ οἷός τε ἔσει, καὶ ζῆν ὀρθῶς οὐ δυνήσῃ μὴ ἐπιστάμενος, οὐδ' ἂν κατὰ τὴν ἡμέραν ἐκάστην τὸν Ἀπόλλω ἐνοχλήσῃ καὶ σοὶ μόνῳ σχολάζῃ. νοῦν δὲ ἔχον γνώσῃ ἀπὸ σεαυτοῦ ὅτι σοὶ πρακτέον ἐστὶ καὶ ὅπως.*

3) 10, 30: *οἱ δὲ ἀλεκτρονέες οὐκ ἀναγκατοῦσιν ἐπὶ τούτοις οὐδὲ οἱ κύνες οὐδὲ τῶν ὄνων οὐδεῖς, οὐδὲ οἱ Πέρσαι.* Vgl. Weber, Leipz. Stud. XI S. 141 ff.

4) Dümmler, Antisthenica, Diss. Bonn. 1882, S. 5.

5) Vgl. Euseb. praep. ev. IV 2, 13 (136 b). 3, 14 (139 bc). Cic. de nat. deor. II 65, 162.

der 'Schwindlerentlarvung' des Oinomaos erhalten hat (praep. ev. VI 7 255 b).¹⁾ Eine Abweisung der Weissager durch den Kyniker Demonax ist in dessen Lebensbeschreibung (37) enthalten. Auch diesen Abschnitt schließt Kyniskos damit, daß, wenn in der Mantik überhaupt ein Verdienst läge, dieses dem Schicksal zukäme, das durch die Vermittlung der Götter waltet.

Wie zu der Erörterung der *πρόνοια* ein kleiner Salto mortale führte, so wird durch die Drohung des Zeus mit dem Blitzstrahl ein vierter Punkt angeregt, der schon in Aristophanes' 'Wolken' (399 ff.) in gleicher Weise gestaltet ist²⁾: Warum trifft der Blitz so oft Unschuldige, seien es Menschen oder Gegenstände, während er die Räuber und Übeltäter verschont?³⁾ Und weiter: Warum geht es den Guten so oft schlecht, den Schlechten aber gut auf Erden? Zeus' eigene Theodicee fällt sehr mangelhaft aus; über die zwecklosen Blitze äußert er sich gar nicht; und doch war dieser Vorwurf nicht ungewöhnlich. Er kehrt z. B. wieder bei Lucrez VI 396 ff. und Cicero de div. II 19, 44 f.; Philo de providentia I 38 sucht das Argument zu entkräften, indem er die vergeblichen Blitzschläge gleichsam als Mahnungen und Warnungszeichen ausgibt.⁴⁾ Der Zeus benimmt sich überhaupt recht

1) Auf einzelne Übereinstimmungen mit Plutarch de Pyth. orac. macht Wendland aufmerksam, Berl. phil. Woch. 1887 S. 1271; so finden sich unter den Vorwürfen gegen die Orakel c. 24 die *γλώσσαι καὶ περιφράσεις καὶ ἀσάφεια*, was sich ja auch mit Lucian (14) berührt. Dagegen die Entrüstung des Kynikers Didymus in Plutarchs de def. orac. 7 ist ganz anders geartet und von Saarmann, Adnot. ad Oen. cyn. fr., Progr. Dortmund 1889, S. 36 und Wendland a. a. O. nicht mit Recht gleichgestellt. Der Kyniker ereifert sich über die Verworfenheit und Frechheit der Menschen, die ihre sündigen Gedanken den Göttern gegenüber äußern und zu Fragen gestalten, die schon längst die Götter hätten veranlassen müssen alle Orakelstätten zu schließen. Die Entrüstung ist dieselbe wie Pers. II 21 ff.

2) Πῶς εἶπερ βάλλει τοὺς ἐπιόρκους, δῆτ' οὐχὶ Σίμων' ἐπέπρησεν, οὐδὲ Κλεώννημον οὐδὲ Θέωρον; καίτοι σφόδρα γ' εἰς' ἐπιόρκοι. ἀλλὰ τὸν αὐτοῦ γε νεῶν βάλλει καὶ Σούτιον, ἄκρον Ἀθηναίων, καὶ τὰς θρῦς τὰς μεγάλας· τί καθῶν; οὐ γὰρ δὴ θρῦς γ' ἐπιόρκει.

3) Iupp. conf. 16: τί δήποτε τοὺς ἱεροσέλους καὶ ληστὰς ἀφέντες καὶ τοσοῦτους ἔβριστὰς καὶ βιαίους καὶ ἐπιόρκους θρῦν τινα πολλάκις κεραινοῦτε ἢ λίθον ἢ νεῶς ἰσθὸν οὐδὲν ἀδικοσύνης;

4) De prov. I 38: in ligna ac saxa fulmina mittit, haud materiam dolore volens afficere, sed prudentem providentiae disciplinam ostendere hominibus, und I 54: benignitatis est argumentum id quoque, quod super saxa lignaque identidem cadant fulmina; monitionis enim causa ita disponit providentia nolens penitus delere genus humanum. (Vgl. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung, Berlin 1892, S. 13. Seneca quaest. nat. II 42, 1. 51.) Der Vorwurf liegt auch

einfältig, oder Lucian hat es sich sehr leicht gemacht. Keiner der sonst üblichen Auswege wird eingeschlagen. Zeus ist nicht auf die Erklärung gekommen, die der treffliche Arethas¹⁾ in seinem Kommentar zum Lucian vorbringt, wenn er zur Verteidigung der ungerechten Verteilung in der Welt sagt: Die Weisen selber ziehen ein gerechtes und tugendhaftes Handeln den äußeren Gütern, den *Adiaphora*, vor, und die Götter sollten törichter als die Menschen urteilen und sie in ihrer Tugend durch Verleihung von Reichtum stören? Er weist auch nicht darauf hin, daß äußerliches Unglück für den Weisen ja gar keine Kränkung ist, wie das nach stoischem Vorbild Philo²⁾ zur Rechtfertigung anführt. Er erklärt nicht das Leid als Schulung des Guten, die ihm zur Ausbildung förderlich ist, während sie ihm nichts anhaben könne, wie Seneca³⁾ das tut. Er beruft sich nur auf die Vergeltung nach dem Tode; worauf ihm der Kyniker natürlich antwortet: Das Jenseits soll mich wenig kümmern. Wir befinden uns mit dem ganzen Gedanken, wenngleich auch die Epikureer⁴⁾ und Carneades dieselben Argumente gegen die göttliche Vorsehung ins Feld führten, doch auch auf kynischem Gebiet. Cicero *de nat. deor.* III 34, 83⁵⁾ beruft sich in der Rede des Skeptikers, nachdem er ebenso Beispiele der göttlichen Ungerechtigkeit aufgezählt hat, seiner Gewohnheit gemäß meist aus der römischen Geschichte, obwohl auch Sokrates' Tod vorkommt wie bei Lucian, auf einen Ausspruch des Diogenes, der gesagt habe, das äußere Glück des Harpalos lege ein deutliches Zeugnis ab für die Nichtexistenz der Götter.⁶⁾ Gegen Zeus'

der Argumentation bei Persius II 24 ff. zugrunde: *ignovisse putas (sc. Iovem), quia, cum tonat, ocus illex sulfure discutitur sacro quam tuque domusque?*

1) Rabe, *Gött. Nachr.* 1903, S. 645 f. Schol. in Luc. 81, 26. Ähnlich widerlegt Philo (*Euseb. praep. ev.* VIII 14, 22 [390 a]) den bei dem herkömmlichen Vorwurf vorschwebenden Gedanken, daß die äußeren Güter wirklich Güter sind: *τίς δ' οὐκ ἂν ἀλογῆσαι νόθων ἕνεκα προνομίας τῶν γνησίων;*

2) *Phil. de prov.* I 62 (vgl. Wendland a. a. O. S. 19 f.).

3) *Dial. I (de provid.)* 2, 1: *nihil accidere bono viro mali potest nec hoc dico: non sentit illa, sed vincit et alioqui quietus placidusque contra incurrentia attollitur. omnia adversa exercitationes putat.*

4) Usener, *Epicurea fr.* 370 (*Lact. div. inst.* III 17, 8). Wendland a. a. O. S. 49.

5) Mit Benutzung der Cicerostelle auch Minucius Felix 5, 12: *quodsi mundus divina providentia et alicuius numinis auctoritate regeretur, numquam meretur Phalaris et Dionysius regnum, numquam Rutilius et Camillus exilium, numquam Socrates venenum.*

6) Verallgemeinert auch Cic. *de n. deor.* III 86, 88: *inproborum prosperitates secundaeque res redarguunt, ut Diogenes dicebat, vim omnem deorum ac potestatem.* Vgl. Wendland a. a. O. S. 48.

Argument von der Strafe nach dem Tode greift Kyniskos wieder auf die Heimarmene zurück und hebt das *ἄτοπον* hervor, das Alexander von Aphrodisias (de fato 13ff.) erwähnt, wo die *εἰμαρμένη* als im Gegensatz zu dem *ἐφ' ἡμῖν εἶναι* stehend erwiesen wird. Hier wird die Konsequenz gezogen, die auch Alexander (16, 59) gezogen hat¹⁾: Gesetzt einmal, die Bestrafung und Belohnung erfolgte nach dem Tode, wie kann irgend eine Sühne eintreten für das, was der Mensch ja unter dem Zwange des Verhängnisses getan hat? Auch diese Erwägungen betreffs der Bestrafung der Bösen bewegen sich auf kynischem Gebiet. Bion hat darüber gehandelt und im Kampf gegen die Stoiker²⁾ die Annahme abgewiesen, als könnten die Götter Kinder und Enkel die Sünden vergangener Geschlechter büßen lassen.³⁾ Der Gedanke, daß Vergeltung für menschliches Handeln ungerechtfertigt sei, weil ja das Schicksal, nicht der eigene Wille herrscht, überhaupt der ganze Konflikt in der stoischen Lehre zwischen Willensfreiheit und Verhängnis, kehrt bei dem Kyniker Oinomaos wieder.⁴⁾ Den Konflikt hat auch Maximus Tyrius in jener 19. Rede (8) besprochen, aber er schließt sich den Versuchen der Stoiker an, ihn zu beseitigen, wenn er sagt, der Mensch sei gleichsam ein Amphibium, und freier Wille und Zwang in ihm vereint, wie ein gefesselter Mann doch freiwillig zu folgen vermöge; das Bild erinnert an das bei Hippolytos (refut. haer. 1, 21 [Diels Doxogr. Gr. 571, 12ff.]) angeführte von dem an den Wagen gebundenen Hund, der auch in der Lage ist, freiwillig zu folgen.

Es sind im ganzen eigentlich nur zwei Motive in dem Dialog.

1) *Λέγοιεν ἄν γὰρ δικαίως πρὸς αὐτούς, εἰ αἰτιῶντο αὐτούς, ὅτι μὴ οἷόν τε ἦν αὐτοῖς τῶν περιεστώτων ὄντων τοιοῦτων ἀλλοῖόν τι πράττειν. οἷς πῶς ἐπιτιμήσουσιν εὐλόγως οἱ διὰ τῶν δογμάτων τούτων αὐτοῖς διδάσκαλοι γεγονότες; usw.;* vgl. 19, 64.

2) Cotta bei Cic. de deor. nat. III 38, 90: quem vos praeclare defenditis, cum dicitis eam vim deorum esse, ut etiamsi quis morte poenas sceleris effugerit, ex-

3) Plutarch de ser. num vind. 19 (561 C). Vgl. Philo de prov. II 7; Wendland a. a. O. S. 49 f. weist mit Recht hier größere Stücke der Darstellung bei Philo der kynischen Diatribe und Bion zu.

4) Eus. praep. ev. VI 7, 23 (258 b): *ἐκείνο γὰρ δὴ τὸ καταγελαστότατον ἀπάντων, τὸ μέγα καὶ ἡ σύνοδος τοῦ καὶ ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις τι εἶναι καὶ εἰρημὸν οὐδὲν ἦτρον εἶναι, 35 (260 b) τί αἰτιοὶ ἡμεῖς. ἀλλ' οὐχ ἡ ὑμετέρα ἀνάγκη. Ἄλη-* lich ist der Gedanke auch ausgedrückt bei Plut. de Stoic. repugn. 35: *ἡ μὲν κακία πάντως ἀνέγκλητός ἐστι κατὰ τὸν Χρυσίππου λόγον, ὁ δὲ Ζεὺς ἐγκλητός.* Philo de prov. I 80: quae illa est iustitia eos qui inviti peccarunt poenis tradere. quum ea facinora non voluntarie pegerint, haud habentes ipsi potestatem supra mores proprios (Wendland a. a. O. S. 24 ff.).

Das erste ist ziemlich plump und possenhaft. Zeus wird lächerlich gemacht, weil seine Stellung neben dem Fatum ihn jeder Macht beraubt. Aber die Stoiker stellten ihn auch nicht neben oder unter das Fatum, sondern identifizierten ihn damit. Nur durch eine beabsichtigte Verzerrung stoischer Lehre ist der größte Teil des Dialogs möglich; oder, wie Bruns¹⁾ sagt, es ist nicht die Gottheit ersten Ranges, die hier verspottet wird, sondern es ist der Repräsentant der niederen oder gewordenen Götter, mit dem wir es zu tun haben. Das andere Motiv ist der Widerspruch zwischen Verhängnis und Willensfreiheit, der in der Tat in der stoischen Lehre vorhanden ist. In das erste ist hineingearbeitet, was über Mantik, Vorseungsglauben usw. zu sagen war. Daß die vorgebrachten Argumente im ganzen zu der kynischen Richtung stimmen, ist klar und ist von Bruns durch Vergleichung des Oinomaos erst recht beleuchtet worden.²⁾ Die Beweisgründe finden sich zum Teil auch bei den Epikureern; aber es ist bezeichnend, daß auch diese mit ihren theologischen Ansichten verhöhnt werden.³⁾ Wir wissen, daß Menipp seine Angriffe gegen die Epikureer gerichtet hat⁴⁾, und wir können ebenso sicher sagen, daß Lucian eine gewisse Zuneigung für sie hat⁵⁾, obwohl das bei ihm nicht viel beweist. Immerhin scheint es, als übernahm er auch dies Motiv, weil er's vorfand, wenn nicht aus kynischen, dann aus akademischen Schriften. Auch die gewählten Beispiele stammen aus kynischen Quellen; die Gegenüberstellung von Aristides und Kallias findet sich ebenso bei Teles IV B S. 36, 10 ff. H.; Kallias und Alkibiades kommen wie hier, wenngleich in anderem Sinne, zusammen als Beispiele vor bei Maximus Tyrius 39, 5, und ebendort ist Sokrates der Typus des Armen, Häßlichen, Entehrten, der von Kallias

1) Rhein. Mus. XLIV (1889) S. 375.

2) Vgl. a. a. O. S. 386 ff. Knauer a. a. O. [oben S. 15] S. 39 ff.

3) Bruns hat hier nach meiner Ansicht einen Fehlschluß getan; er findet es merkwürdig, daß, diese epikureische Ansicht zu widerlegen, der Kyniker nicht in eigener Person spricht, sondern die *κατάπεροι σοφισταί* für sich reden läßt, d. h. die Epikureer, und benutzt das als Argument für kynischen Ursprung des Ganzen, da Lucian den Sprecher zum Kyniker mache, während er sich doch auf eine epikureische Meinung beruft. Aber in Wahrheit wird ja, wie Bruns selbst sagt, die epikureische Ansicht widerlegt. Wie kann man also für diese Widerlegung sich auf einen Epikureer berufen? Kyniskos kommt nur darauf, den Ausdruck *σοφισταί* zu benutzen, weil Zeus ihn gebraucht (6) hat, der allerdings mit Bezug auf die Epikureer.

4) Diog. L. VI 101.

5) Siehe Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum IX (1902) S. 263 ff.

im Besitz, von Alkibiades an Schönheit übertroffen wird; auf die Anführung bei Philo und Cicero wiesen wir schon hin. Aristides, Sokrates und Phokion werden als Gute, denen es schlecht ergangen ist, bei Plutarch de profect. in virtut. 15 (84 F) genannt.

Es ist selbstverständlich, daß nicht jeder Gedanke aus der 'Widerlegung des Zeus' sich in dieser Form und in dieser Breite bei Menipp gefunden hat¹⁾; im Gegenteil, das Fehlen des eigentlichen Charakteristikums menippischer Satire, das Farblose des Ganzen, die Oberflächlichkeit der Gründe beweist deutlich, daß die Entlehnungen nur sehr gering sein können. Und wer die Argumentation im 'tragischen Zeus' geprüft hat wird keinen Zweifel haben, daß Lucian sehr vieles aus skeptisch-akademischer Quelle ergänzt hat, was in der kynischen höchstens angedeutet war, wie wir diese Möglichkeit auch für den 'Ikaromenipp' offen lassen mußten. Bruns hat einige Ähnlichkeiten zwischen Lucian und Oinomaos nachgewiesen²⁾ und möchte danach es für denkbar halten, daß Lucian jenen benutzt und aus ihm die Anregung zu seiner Komposition empfangen hat. Denkbar wäre das³⁾; dann hätte Lucian eben kombiniert, was ihm aus jenem und aus Menipps Himmelfahrt wertbar schien. Aber beweisen läßt sich diese Benutzung nicht, und Bruns selber gibt es zu, daß beiden Schriften ein gemeinsames Vorbild zugrunde liegen kann, das schon bis in menippische Zeit reicht.

1) Sehr richtig sagt Bruns a. a. O. 388: 'Ich behaupte damit aber keineswegs, daß diese andere dem Oinomaos ähnliche Schrift (das gemeinsame Vorbild) etwa eine größere wörtliche Ähnlichkeit mit dem Iuppiter confutatus gehabt haben müsse.'

2) Die Schrift heißt *Zeús éλεγχόμενος* und als *έλέγχων* bezeichnet sich der Sprecher Eus. pr. ev. VI 7, 8. Wenn Oinomaos den Gott anredet: *ή δ λέγω σπινής*; (33), so stimmt das zu der Rolle, die Zeus in Lucians Satire spielt. Bei Lucian (6) heißt es: *εἰ σοι σχολή τὰ τοιαῦτα ληρεῖν*, bei Oinomaos (9): *ἀλλ' ἐπισχολήν ἄγειν εἰκόκαμεν*.

3) Vorausgesetzt ist natürlich dann, daß der Ansatz des Eusebios richtig ist, der den Oinomaos unter Hadrian aufführt, was ja trotz der selbstbewußten Verteidigung von Buresch, Klaros, Leipzig 1889, S. 63 ff. nicht ganz sicher ist, da Suidas ihn kurz vor Porphyrios setzt. (Vgl. Rohde, Rhein. Mus. XXXIII [1878] S. 170 f. Saarmann, De Oinomaos Gadareno, Diss. Lips. 1887, S. 5 f. 20 und die Anzeige von Wendland, Berl. phil. Wochenschr. 1887 Sp. 1269.)

4) An eine Darstellung wie die des Oinomaos knüpft Maximus Tyrius 41 im Vortrag: *τοῦ θεοῦ τὰ ἀγαθὰ ποιούντος πόθεν τὰ κακά*. Besonders das *θεῶν* (3) *Zeῦ καὶ Ἀπολλων καὶ ὅστις ἄλλος θεὸς μαρτυρῶν καὶ κηδεμῶν τῆς τῶν ἀνθρώπων ἀγέλης δεομένοις εἶπατε, τίς κακῶν ἀρχή, τίς αἰτία, πῶς φολαξόμεθα, πῶς λάθμεν*. Bei beiden ist die Darstellung von der gleichen Lebhaftigkeit beseelt, die eine direkte Anrede der Götter veranlaßt. Auch der Inhalt steht sehr nahe und berührt sich wie der bei Oinomaos mit Lucian.

Schließlich erstreckt sich die Berührung zwischen beiden doch nur auf einen kleinen Teil der 'Widerlegung des Zeus'; und die Benutzung skeptisch-akademischer Schriften ist für den Verfasser des 'Hermotimos' selbstverständlich. Aber abgesehen von den Einzelheiten, das Motiv der Unterredung des Zeus mit dem Kyniker stammt aus Menipp. Ich glaube nicht, daß der Geist unseres Zwiegesprächs in einem unvereinbaren Widerspruch steht zu der Unterredung im 'Ikaromenipp', die Menipp auf dem Weg zu der Opferstätte mit Zeus hat ('Ikarom.' 24), und zu seinen Worten: 'Alle Menschen haben die frommste Auffassung von dir und halten dich für den Götterkönig'; das ist ja nur eine *captatio benevolentiae* von seiner Seite, um gnädige Auskunft zu erhalten, und stimmt im übrigen nicht einmal zu dem Anfang des Dialoges, wie ihn Lucian gestaltet hat. Ein gewisser Widerspruch zeigt sich ja auch schon in der Eigenartigkeit der Komposition unserer Satire, die es verlangte, daß derjenige, dessen Existenz im Grunde geleugnet wird, durch die dem Ganzen gegebene Fiktion als existierendes Wesen anerkannt werden mußte. Es scheint mir wohl möglich, daß unmittelbar im Anschluß an den Besuch der Gebet- und Opferstätte Menipp seine Zweifel äußerte, dem Zeus nachwies, daß die von ihm gewährten Versprechen keinen Sinn hätten, da ja die Moire darüber entscheide, und sich den Grund für die Götterverehrung angeben ließ, um seine Gegenargumente vorzubringen. Lucian hätte dann diese kleine Szene weiter ausgesponnen mit der Routine, die er sich nach dem Vorbilde Platons angeeignet hatte. So wurde mit Übertreibung der sokratischen Ironie der Zeus zu dem Dümmling wie der Hermotimos im gleichnamigen Dialog. Ein oder das andere Argument wurde, sei es aus ähnlichen kynischen oder gar Menippischen, sei es aus skeptischen Schriften hinzugefügt, dem Ganzen ein Titel gegeben, der an Komödientitel anklang¹⁾, und die Satire war fertig.

Aber in Einzelheiten wird man sich bescheiden müssen. Leider reichen auch die Varronischen Fragmente nicht hin, um unserer Vermutung eine feste Stütze zu geben; vielleicht führt auf eine ähnliche Kritik, wie sie in der 'Widerlegung des Zeus' vorliegt, Varros 'Cynicus', von dem das einzige Fragment heißt: 'si mehercule pergunt et deorum cura non satisfacitur rei publicae'; aber es ist fraglich, ob auch hier den Göttern Vernachlässigung der irdischen Vorgänge vorgeworfen und ihnen der Verlust der Verehrung seitens der Menschen

1) Man denkt an Platons Ζεύς κακοῦμενος.

angedroht wird.¹⁾ Immerhin, wer Lucians Arbeitsweise durchschaut, wird nicht zweifeln können, daß die Anregung zu unserm Dialog und die äußere Situation aus dem 'Ikaromenipp' und seinem Vorbild übernommen ist. In bezug auf die Abfassungszeit der beiden Schriften wird dadurch klar, daß die 'Widerlegung des Zeus' später geschrieben ist.²⁾

1) Der Gedanke würde erläutert durch die Worte des Momus in Lucians 'trag. Zeus' 22: *τοιγαροῦν εἰκότα τὸν πάσχοντα καὶ ἐτι πεισόμεθα, ἐπειδὴν καὶ ὀλίγον οἱ ἄνθρωποι ἀνακίπτοντες εὐρίσκωσιν οὐδὲν ὄφελος ἔν, εἰ θύοιεν ἡμῖν τὰς πομπὰς πέμποιεν.*

2) Die spätere Abfassung des Iupp. conf. vermutet auch Hirzel, Der Dialog II, S. 321 f. Hense, Festschr. f. Gomperz S. 198.

Kapitel V.

Der tragische Zeus.

In den Olymp führt uns weiter der 'tragische Zeus', der ja schon durch den Namen deutlich an die eben besprochene Satire anknüpft. Zeus ist in Gedanken versunken und sitzt kummervoll da; Athene und Hermes fragen ihn nach dem Grunde seiner trüben Stimmung; er antwortet nur mit allgemeinen Ausdrücken seiner Verzweiflung. Hera vermutet, daß eine neue Liebschaft ihn quäle; da weist er den Verdacht von sich; nicht um ihn, nein, um die Existenz der Götter handelt es sich, ob sie noch fürder geehrt werden sollen oder nicht. Die neue Gefahr droht nicht von den Giganten oder Titanen: alles hängt vom Redekampf des Epikureers Damis und des Stoikers Timokles ab, die miteinander über das Dasein der Götter und ihre Einwirkung auf die Welt disputieren. Hermes rät eine Versammlung der Götter zu berufen und dringt mit diesem Vorschlag durch. Er ruft als Herold die Himmlischen herbei, von Zeus belehrt, in poetischer Rede. Sie kommen in Scharen und sollen sich nun ordnen je nach dem Stoff, aus dem sie, d. h. ihre berühmten Standbilder gefertigt sind. Weil dadurch gerade die Barbarengötter den Vorsitz erhalten, erhebt sich ein Streit, in den Zeus beständig eingreifen muß, so daß endlich bestimmt wird, es sollen alle durcheinander sitzen, die Platzfrage aber soll ein andermal erledigt werden. Endlich ist Schweigen hergestellt, und Zeus soll reden; aber er hat den Anfang vergessen. Hermes rät ihm mit einer Demosthenischen Volksrede zu beginnen, und so fängt er denn mit den Worten der 1. olynthischen Rede an; dann erzählt er, wie er gestern nach dem spärlichen Opfer bei Mnesitheos auf den Kerameikos gegangen sei. Auf seinem Spaziergange habe er an der Stoa Poikile einen ungeheuren Menschauflauf angetroffen, der durch die Disputation des Damis und Timokles veranlaßt war. Die Nacht habe der Unterredung ein Ende gemacht, und so sei die Fortsetzung auf heute verschoben. Gegenüber dieser Gefahr,

die droht, alle Götter der Opfer zu berauben, sollen die einzelnen ihre Meinung sagen und auf Abwehr sinnen. Als erster tritt Momus auf; er findet es begreiflich, wenn man an den Göttern zweifelt, da sie die Guten auf Erden leiden lassen und die Bösen durch äußere Güter belohnen, da sie sich durch Orakelsprüche diskreditieren, da sie endlich die Erzählungen des Epos zulassen, als ob sie gegenseitig von Liebe und Haß erfüllt wären, an Kämpfen teilnahmen und Wunden davontrügen. Zeus hat nichts für die Erde getan, wohl aber Theseus, wohl Eurystheus, indem er sie durch Herakles von Ungeheuern reinigen ließ. An den Göttern liegt es also zuerst sich zu ändern, wenn sie Verehrung von seiten der Menschen erwarten wollen. Zeus geht auf diese Rede nicht ein; auch Poseidon, der den Damis unschädlich zu machen droht, kann er nicht zustimmen, da die Moiren darüber zu bestimmen haben. Es bittet darauf Apoll ums Wort, wenn er es wagen dürfe trotz seiner Jugend und Bartlosigkeit zu reden. Momus gesteht ihm das spottend zu, da er ja seinem Alter nach fast zum Rat des Kronos gehöre und einen so bärtigen Sohn habe wie den Asklepios. Apoll läßt sich dann auf Erlaubnis des Zeus über den braven Stoiker Timokles aus, der im Kreise der Seinen sehr überzeugend zu sprechen wisse, aber vor andern seine Rede nicht so einzurichten vermöge, daß ihn die Hörer verstehen, und das sei doch die Hauptsache. Die letzte Bemerkung trägt ihm den Spott des Momus ein wegen seiner eigenen dunkeln Orakelsprüche. Er schlägt dann vor, dem Timokles einen Beistand beim Reden zu geben. Momus höhnt diesen Rat und fordert den Apoll auf, lieber seine Weissagerei zu zeigen und zu verraten, wie die Sache ablaufen wird. Der Sehergott hat zwar seinen Orakelapparat nicht zur Stelle, aber auf Zureden des Zeus entschließt er sich doch. Unter schrecklichen Augenverdrehungen, während sein Haar sich sträubt, bringt er die Verse heraus, über die sich Momus vor Lachen schüttelt und die dann unbeachtet bleiben. Herakles als Metöke im Götterrat macht darauf den Vorschlag, falls Damis siege, wolle er die Stoa einwerfen, daß sie über dessen Kopfe zusammenbreche. Auch er wird auf die Moiren verwiesen. Der Heros sträubt sich gegen diese Auffassung, die ihm selber das Verdienst seiner Taten rauben und jedem Tempelräuber Straflosigkeit zusichern würde. Wenn dem so ist, so will er lieber als Idol in der Unterwelt die Schatten schrecken als hier die himmlischen Ehren genießen. Unterdessen kommt der Bruder des Hermes, Hermagoras, der Hermes vom Markt, der sich täglich mit Pech überschmieren lassen muß behufs Abformung, und dieser Hermagoras er-

zählt, zunächst in Versen, daß die Disputation begonnen habe. So gibt denn Zeus den Befehl das Tor zu öffnen und vom Himmel herab zuzuhören. Es beginnt der zweite Teil der Satire, der zugleich im Himmel und auf Erden spielt. Während Zeus rät für Timokles zu beten, beginnt dieser, fragend und schimpfend, die göttliche Vorsehung zu vertreten, die Damis ruhig, aber fest leugnet. Endlich läßt er sich dazu bringen, seine Gründe für die Annahme göttlicher Vorsehung anzuführen, zuerst die Ordnung im Weltall. Die erkennt der Epikureer an, bezweifelt aber die Beweiskraft dieses Arguments. Nun flüchtet Timokles zu dem Zeugnis des Homer; aber da kommt er gut an, denn Damis zählt ihm diejenigen Geschichten her, die für die Götter wenig schmeichelhaft sind. So greift denn Timokles zum Euripides, der ja die Götter einschreiten läßt, um die Guten zu belohnen und die Bösen zu bestrafen; doch Damis lacht ihn erst recht aus, und der freisinnige Euripides macht es ihm nicht schwer, Belege gegen diese Ansicht vorzubringen. Es folgt der Beweis ex consensu gentium, der von dem Epikureer entkräftet wird durch den Hinweis auf die Verschiedenartigkeit der von den einzelnen Völkern angenommenen Götter, wobei besonders die ägyptischen Gottheiten dazu herhalten müssen, um diesen Volksglauben ins rechte Licht zu stellen. Hier findet Momus droben in der Götterversammlung Gelegenheit auf seine früher ausgesprochenen Vorwürfe zurückzukommen; Zeus verspricht denn auch, wenn diese Gefahr nur erst vorüber sei, die Angelegenheit zu ordnen. Unterdessen führt Timokles die Orakel als Argument für das Vorhandensein der göttlichen Vorsehung an, Damis verspottet sie mit ein paar Beispielen; weiter das Vorhandensein der Altäre, auch hier denkt der Epikureer nur an die blutigen Menschenopfer der taurischen Artemis, die nicht dazu angetan sind, den Glauben an göttliches Wohlwollen den Menschen gegenüber aufkommen zu lassen. Auch der Donner des Zeus wird von ihm angezweifelt, da die Kreter Zeus' Grab zeigen. In kurzer Rede und Gegenrede wird so Schlag auf Schlag der ganze Haufe von Beweisen zertrümmert, während in höchst lebendiger Weise ein Zwiegespräch zwischen Zeus und Momus jedesmal den Eindruck der Götter wiedergibt. Als eine Hauptstütze holt der Stoiker endlich den Vergleich der Welt mit dem Schiff hervor, um auf das Vorhandensein eines göttlichen Steuermanns schließen zu können; aber Damis zeigt, wie wesentlich die Ordnung auf dem Schiff von der Unordnung und Ungerechtigkeit im menschlichen Leben verschieden ist. So bleibt denn dem Timokles nur der eine Notanker, seine Syllogismen; er folgert:

Wenn's Altäre gibt, gibt's auch Götter; nun gibt's Altäre, also auch Götter. Aber da birst der Epikureer schier vor Lachen und gibt es spottend auf, weiter zu disputieren; er geht davon, während der Stoiker noch durch Geschimpf das Gewicht seiner Argumente zu vergrößern sucht. Die Götter aber im Himmel trösten sich leicht über ihre Niederlage; sie denken an die Masse des Volkes, die trotzdem an sie glauben wird; denn die Dummen sterben ja niemals aus.

Der 'tragische Zeus' ist eine der kunstvollsten Satiren Lucians durch die doppelte Szenerie und die gleichzeitige Parodie auf Götter und Philosophen. Es ist zugleich eine menippische Satire in echtem Stil. Die Götter reden anfangs nur in Versen, epischen wie tragischen; Hermes ruft mit Versen die Himmlischen zur Versammlung (6); Zeus beginnt seine Ansprache zunächst poetisch (14)¹); Momus verwünscht in einem Hexameter die übrigen Götter (19)²), Orakel werden in Versen angeführt (20) und persifliert (31); auch der Hermes vom Markt verkündet den Beginn des Redekampfes in jambischen Trimetern (34), und auch sonst werden noch Verse zitiert. Das Charakteristische ist aber, daß die Zitate unter diesen Versen nur einen Bruchteil bilden, und auch die werden nur selten als Zitate eingeleitet, sondern fast immer in die Rede selber eingeflochten. Oft genug aber, vor allem am Anfang sind es Verse, die jeden Anschein des Zitates meiden, der Handlung selber dienen und wohl mit Reminiszenzen irgend welcher bekannten Dichterworte hergestellt sind. So sind deutliche Homerparodie die Worte der Athene³), mit denen sie den Kroniden bittet ihr den Grund seines Kammers mitzuteilen, die Aufforderung des Zeus für Damis zu beten⁴), der Heroldsruf des Hermes⁵), die Besorgnis des Zeus vor der alles vernichtenden

1) Benutzt sind unverändert die Worte aus Π. VIII 5. XIX 101.

2) Benutzt ist Π. VII 99.

3) *Ναι | πάτερ ἡμέτερε, Κρονίδη, ἔπατε κρειόντων* (Od. I 45, 81. XXIV 473)
γουνούμαι σε (Π. XXI 74. Od. XXII 312 u. s.) *θεὰ γλανκῶπις* (Od. I 44)
τριτογένεια (Π. IV 516)

ἑξάδα, μὴ κεύθε νόσῳ ἵνα εἶδομεν (Π. I 363) ἤδη.

τίς μῆτις δάκνει σε | κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν (Π. I 193)

ἦ τί βαρὺ στενάχεις (vgl. Π. I 364: *βαρὺ στενάχων*) *ἄχρός τέ σου εἶλε*
παρειάς; (vgl. Π. III 35).

4) Iupp. trag. 34: *σιγῇ ἔφ' ἡμείων, ἵνα μὴ Τρωῆς γε πύθωνται* (vgl. Π. VII 196).

5) Iupp. trag. 6: *μήτε τις οὖν θήλεια θεὸς . . . μήτε τις ἄρσην* (Π. VIII 7)
μήτ' αὐτῶν ποταμῶν μενέτω νόσφ' Ὀκεανοῖο (vgl. Π. XX 7 ff.), sodann *εἰς ἀγορήν*
(Od. VIII 12), *ὄσσοι τε κλυτὰς δαίνυσθ' ἑκατόμβας* (vgl. Π. IX 535).

Redekunst des Epikureers¹⁾; und deutliche Euripidesparodie enthält die Antwort des Zeus, die den Anfang des Orestes nur wenig verändert (1); Phönissen V. 117 wird von Zeus ebenso zur Antwort umgemodelt (3); andere Parodien lassen sich heute nicht mehr sicher feststellen²⁾, weil die Überlieferung uns nicht die entsprechenden Verse der Tragiker erhalten hat. Die Parodie des Orakels (31) ist nach dem Muster der aristophanischen in den 'Rittern' (197 ff.) fertig.³⁾ |

Was sonst an Zitaten vorkommt, die nur dem Inhalt nach wiedergegeben sind, bezieht sich ebenso auf die alte klassische Literatur. Ohne irgend welche Verweisung werden aus der Mythologie erwähnt Prometheus als Menschenbildner (1), die Geliebten des Zeus (2, 5), Danae, Semele, Europe, Antiope, in Erinnerung an 'Göttergespräch' 24, 2, der Sturm der Giganten und Titanen auf den Olymp (3), die Taten des Theseus und Herakles (21). Ausdrücklich auf Homer (40) als Gewährsmann wird hingedeutet für die Verschwörung der Götter gegen Zeus und seine Errettung durch Briareos und Thetis (Il. I 396 ff.), Agamemnons Traumbild (Il. II 16 ff.), die Verwundung von Aphrodite und Ares (Il. V 336, 855 ff.), Artemis' Groll wegen der Übergehung seitens des Öneus (Il. XX 72), der sie zur Entsendung des Ebers veranlaßt. Auch das bei Lucian so beliebte Zitat⁴⁾ von der Vermessenheit des

1) Iupp. trag. 44: Il. XV 137 mit Veränderung des Wortes *μάρψει* in *μάρπτει*.

2) Eur. fr. Nauck² 939 und 940 sind nicht ohne Grund aus den Anfangsversen des Dialogs hergestellt; für 940 ist ja eine der Lucianischen Ausdrucksweise ähnliche durch den Scholiasten (Rabe S. 249, 7) bezeugt: *τοῦτο δὴ τὸ τῶν τρεῖς ἰσθῶν πρὸς οἰκίον χορὸν ἐρσις*. Auch des Zeus Antwort (2): *οὐκ οἶσθ', ἐπεὶ τοι κἄν ἐκόκνευς μέγα* ist zweifellos, wenn auch mit einer kleinen Änderung, aus einer Tragödie übernommen, und nicht ohne Grund hat Porson den Vers für Euripides in Anspruch genommen (Nauck² adespota 293).

3) Mit Aristophanes stimmt die äußere, übrigens homerische Form *ἄλλ' ὅταν* — *δὴ τότε* wie das Bild vom Ergreifen (*μάρψη*) eines Tieres durch einen Vogel, nur daß Lucian den Spott weiter treibt und nicht eine Schlange, sondern eine Heuschrecke die Beute sein läßt. Die Form des Satzes ist als Orakelform belegt durch die Sprüche bei Hendeß, *Oracula Graeca*, Halle 1877, 7. 97. 151. 166 (*ἄλλ' ὅπταν*) (vgl. das von Diels, *Sibyllin. Blätter* 133, herausgegebene Sibyllenorakel zum Säkularfest und das Sibyllenorakel, sowie das parodierende Bakisorakel in Lucians *Peregrin.* 29, 30). 101. 105. 110 (*ἄλλ' ὅταν*). 148. 166. 212 (*δὴ τότε*); auch das parodierende Orakel in Aristophanes' 'Vögeln' 983/985 hat die Form *ἀντάρ ἐπὶν . . . , δὴ τότε*. Aus Hendeß 97 (Hdt. I 55) erkennt man auch den Anlaß, die Maulesel in den Spruch zu bringen; das *αἰγυπιδὸς γαμφώροχος* stammt aus Homer (Od. XXII 302) (s. v. Leeuwen zu Aristoph. equ. 197).

4) Dial. deor. 21, 1. Hermot. 3. Iupp. conf. 4, trag. 14. Quomodo hist. conscr. 8, vgl. Kap. I S. 43.

Zeus, der die ganze Erde am goldenen Seil emporziehen will (II VIII 18), kehrt hier wieder (45). Mit Namen genannt sind von Dichtern nur Homer und Euripides (1, 41), Menander wird nur als *ὁ κωμικός* (53, vielleicht auch 32, 38)¹⁾ bezeichnet. Von Demosthenes wird ein Ausspruch (1. olynth. Rede 16) in etwas veränderter Form zitiert (23) und in köstlichster Weise die 1. olynthische Rede parodiert, die es dem erschreckten Zeus allein ermöglicht, vor der Versammlung der Himmlischen seinen Gedanken Ausdruck zu verleihen (15). Von Philosophen sind nur Epikur und Metrodor genannt.²⁾ Die als Verfertiger von Götterbildnissen genannten Künstler gehen nicht übers 4. Jahrh. hinaus; wir finden (7) zusammen genannt Phidias, Alkamenes, Myron, Polyklet, Euphranor, und dann werden noch Praxiteles und Lysipp (9 f., 12) hinzugefügt.

Die historischen Beziehungen sind nicht anders geartet wie in den bisher besprochenen Dialogen. Zeus vergleicht sich zum Schluß (53) mit Darius und erinnert an dessen Wort über Zopyrus nach der Einnahme Babylons (Hdt. III 160); auch er möchte lieber einen Bundesgenossen wie den Epikureer Damis haben als 10000 Städte wie Babylon. Den Orakelspruch des Apollo findet Momus so klar, daß es keines Themistokles bedürfe³⁾, ihn zu deuten (31), wie einst zu dem Spruch von den hölzernen Mauern; Themistokles gehört in diesem Zusammenhang zu den typischen Beispielen, wie Maximus Tyrius 19, 1 zeigt. Unter den Schlechten, die sich auf Erden im Wohlleben ergötzen, gewahren wir wieder Sardanapal, Kallias, Meidias, unter den Guten, die zu leiden hatten, abermals Sokrates, Aristides und Phokion (48). Aber auch unsere Bekannten, die Schauspieler, kehren hier wieder; dem Polos und Satyros ist noch ein anderer Vertreter der demosthenischen Zeit beigelegt, Aristodem. Dieser wurde nach dem Fall von Olynth als Gesandter an Philipp abgeschickt.⁴⁾ Demosthenes behauptet, daß Äschines, als er noch Schauspieler war, bei jenem die Rolle des Tritagonisten übernommen habe. Die Namen werden genannt, als ob

1) Siehe Kock III S. 52 fr. 179. S. 165 fr. 545 (vgl. S. 451) S. 497 fr. 476.

2) Epikur und Metrodor sind 270 und 277 gestorben (Susemihl, Gesch. d. Litt. i. d. Alexandrinerzeit I S. 94. 99; Jacoby, Apollod. Chronik S. 354); sie bilden die letzte Erwähnung auf literarischem Gebiet. Daß Metrodor genannt ist, dessen Schriften schon zu Ciceros Zeit nur seine Schüler noch lasen (Tusc. II 3, 8), könnte zu denken geben. Aber Lucian führt beide auch Alexand. 17 an, und so kann man glauben, daß beider Namen gleichsam zusammengehören.

3) Lucilius nimmt in ähnlichem Sinne den Karneades (V. 31 Marx).

4) Siehe Aesch. *περὶ παραπρεσβ.* 15. Demosth. *περὶ παραπρεσβ.* 12.

sie allbekannt und eine Bezeichnung für den Begriff Schauspieler wären: Wenn du die Tätigkeit der Götter bei Euripides auf der Bühne als Beweis göttlicher Einwirkung aufs menschliche Leben ausgeben willst, sagt Damis (41), so mußt du vielmehr Polos und Aristodem und Satyros für Götter halten. Und ebenso legt Hera dem beständig in tragischem Pathos Tragödienverse deklamierenden Zeus die Frage vor (3), warum er plötzlich den Göttern als Polos und Aristodemos erscheine. War der Schluß bei der 'Nekyomantie' richtig, so muß er's auch hier sein. Wohl könnte Lucian die Schauspielernamen, nachdem er sie einmal verwandt hatte, in sein Repertoire aufgenommen haben; aber er fügt hier den Aristodem hinzu, den er vorher in keiner Schrift und erst im Alter wieder in der 'Apologie' (5) mit Polos zusammen nennt. Doch konnte Lucian die Namen alle in Menipps 'Nekyia' gefunden und erst hier zusammen verwertet haben. Und ebenso ungewiß ist das Argument, das uns das Auftreten des Helioskolosses von Rhodos (11) bietet; er streitet mit um den Platz, und während das Material der berühmtesten Bildnisse jedes Gottes den Maßstab für die Reihenfolge der einzelnen abgeben soll, ist Hermes bei ihm im Zweifel, ob er das Material oder die Größe berücksichtigen soll; kein Wort davon, daß der Koloß gestürzt ist; und wie leicht hätte der Satiriker gerade daran seine Witze knüpfen können. Dabei fehlt hier der Grund, den im 'Ikaromenipp' die Rücksicht auf den auftretenden Menipp bilden konnte. So möchte man schließen, daß das Original dieser Szene vor 227 v. Chr. verfaßt ist, — wenn nicht etwa die Riesenstatue schon zu des Schriftstellers Requisiten gehörte, die er nach eigenem Belieben und ohne weiteres Nachdenken verwandte.

Der historischen Beziehungen sind wenig, wie man sieht; das hängt offenbar damit zusammen, daß dieser Dialog sehr viel Lucianisches enthält, obwohl gerade er in der äußeren Form am meisten an Menipp erinnert. Betrachten wir die einzelnen Szenen, so haben wir am Anfang ein etwas ausgesponnenes Göttergespräch, das seinen Zusammenhang mit den andern nicht verleugnet und in das die homerischen Motive deutlich hineinspielen. Das Verhalten der Hera zum Zeus ist nach den bekannten Szenen gestaltet, in denen der Zwist des Götterpaares geschildert ist¹⁾ und die dem 5. und 18. 'Göttergespräch' zum Vorbild gedient haben.²⁾ Als zweite Szene folgt die Berufung und

1) Il. I 520 f. IV 37 f. VIII 408. Vgl. Nestle, Götterburleske bei Homer, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. XV (1905) S. 168.

2) Man vergl. Iupp. trag. 2: *εἶτα βουλευέσθαι ταῦρον ἢ σάτυρον ἢ χρυσόν*

Versammlung aller Götter; der Ton ist völlig burlesk. Hermes als Herold, wie auch sonst bei Lucian, voller Scheu, in Versen zu sprechen, durch die schlechten Verse in den Orakelsprüchen Apolls abgeschreckt, dann die komische Idee, daß gleichsam die Statuen der Götter erscheinen und nach ihrem Material geordnet werden, endlich der Streit um die Plätze, der sich schließlich doch nicht lösen läßt! Sonst haben die Götter ihre bestimmten Sitze, wie Plutarch *Quaest. conv.* I 4 zu beweisen sucht.¹⁾ Hier ist das Motiv aus der Volksversammlung hineingetragen, mit der ja diese Götterberatung identifiziert wird; man denke an die Szene im Anfang der 'Acharner', wie sie von Dikaiopolis mit schildernden Worten begleitet wird.²⁾ Auch hier wirken die 'Göttergespräche' nach, wenn sich die Zeussöhne Dionysos und Herakles um den Vorrang streiten (12), wie dort (13) Herakles und Asklepios. In der burlesken Vorstellung der belebten Standbilder liegt aber ein tiefer Sinn; es ist der echt kynische Protest gegen die beim Volk im Altertum wie heutzutage sich leicht einbürgernde Anschauung, daß die Statue selber die Gottheit sei. Mit einem Vorwurf, den man auch heute angesichts des abgeküßten Fußes von St. Petrus im Petersdome zu Rom erheben könnte, heißt es in der Schrift über die Opfer, die durchaus den Geist der kynischen Diatribe³⁾ zeigt (11): 'Die in den Tempel strömen, glauben nicht mehr das indische Elfenbein zu sehen oder das in Thracien gewonnene Gold, sondern den Kronossohn selber, den Phidias auf irgend eine Weise vom Olymp auf die Erde versetzt hat.'

In der Beratung selbst begegnen wir bekannten, auch von Lucian schon benutzten Motiven. Zeus' Furcht, die Götter könnten Hungers sterben, wenn die Menschen aus Unglauben ihnen nicht mehr opfern (18), erinnert an die entsprechenden Besorgnisse in Aristophanes' 'Vögeln' (1515ff.), war aber auch schon im 'Ikaromenipp' (32) geäußert worden.⁴⁾ Von da ab ruft uns Momus immer aufs neue die

γενόμενον ὄνειρον διὰ τοῦ δρόφου, dial. deor. 5, 2: *ἐπὶ τὴν γῆν κάτει μοιχεύσων χρυσίου ἢ σάτυρος ἢ ταύρος γενόμενος*.

1) 617 BC: Poseidon, obwohl zuletzt gekommen, ἴξεν ἄρ' ἐν μέσσοισιν; und Athene scheint dauernd ihren Platz neben dem Vater zu haben. Gegen eine Darstellung wie die Lucians polemisiert im geheimen, wie wir oben (S. 74) sahen, Julian.

2) V. 24: *εἶτ' ὥστιοῦνται πῶς δοκεῖς ἐλθόντες ἀλλήλοις περὶ τοῦ πρώτου ξύλου* und V. 41f.: *οὐκ ἠγόρευον; τοῦτ' ἐκεῖν' οὐγὰρ λέγον· ἐς τὴν προεδρίαν πᾶς ἀνὴρ ὥστίζεται*. Über die Parodierung der Volksversammlung vgl. Kap. VI.

3) Vgl. Anhang I.

4) Icarom. 32: *οὐ μετρίως ἡμῶν καθάπτονται μήτε ἐπιμελεῖσθαι τῶν ἀνθρώπων*

'Widerlegung des Zeus' ins Gedächtnis, deren Motive aufs ergiebigste wieder verarbeitet sind.¹⁾ Gleich im Beginn der Versammlung (14) müssen wir an jenen Dialog (4) denken, wenn Hermes dem Zeus Mut macht mit der Erwähnung seiner früheren Großsprecherei; auffälligerweise ist dasselbe Homerzitat noch einmal in derselben Satire verwendet (45), wo Momus höhnisch an diese Prahlerei erinnert.²⁾ Derselbe Momus macht sich dann gegen die Götter die Argumente des Kyniskos zu eigen; man muß an der Einwirkung der Himmlischen zweifeln, da sie es zulassen, daß die Guten leiden, die Schlechten reich und geehrt sind, Tempelräuber frei ausgehen, aber Unschuldige erschlagen werden (19), ein Gedanke, der in der 'Widerlegung des Zeus' (16) teilweise mit denselben Worten ausgedrückt war.³⁾ Der zweite Vorwurf, den Momus den Himmlischen macht und den er nachher noch einmal dem Wahrsagergott gegenüber wiederholt (28), bezieht sich auf die dunkeln und darum nutzlosen Orakel (20), und als Beispiel gilt wieder das Halysorakel wie im vorigen Dialog (14), während auf den ebendort erwähnten Spruch des delphischen Gottes, als Krösus ihn auf die Probe stellte, bei den Weissagekünsten Apolls mit Spott hingewiesen wird (30). Auch das Verhältnis der Götter zur Moire wird wieder in den Bereich der Satire gezogen; Poseidons Vorschlag, den lästigen Damis zu beseitigen, muß Zeus ablehnen (25); denn die Moiren, nicht die Götter bestimmen dem einen den Tod durch den

πίναν λέγοντες τοὺς θεοὺς μήτε ὄλωσ τὰ γιγνόμενα ἐπισκοπεῖν ὥστε ὦρα ὑμῖν
 λογῆσθαι, διότι ἦν ἀπαξ οὗτοι πείσαι τὸν βίον θνητῶσιν, οὐ μετρίως πεινήσετε.
 γὰρ ἂν ἔτι θύσειεν ὑμῖν. Iupp. trag. 18: εἰ δ' οὗτοι πεισθεῖεν ἢ μηδὲ ὄλωσ
 τίς γάρ ἂν ἔτι θύσειεν ὑμῖν. Iupp. trag. 18: εἰ δ' οὗτοι πεισθεῖεν ἢ μηδὲ ὄλωσ
 ἡμᾶς εἶναι ἢ ὄντας ἀπρονοήτους εἶναι σφῶν ἀντῶν, ἅθνητα καὶ ἀγέραστα καὶ ἀτί-
 ματᾶ ἡμῖν ἔσται τὰκ γῆς καὶ μάτην ἐν οὐρανῷ καθεδόμεθα λιμῶ ἔχομενοι.

1) Siehe Hirzel, Der Dialog II S. 326. Knauer a. a. O. [oben S. 15] S. 45 ff.

2) Iupp. trag. 14: ἐδεδίειν γε ἀκούων σου δημηγοροῦντος καὶ μάλιστα
 ὅτι ἀπειλοῖς ἀνασπάσειν ἐκ βάθρων τὴν γῆν καὶ τὴν θάλατταν ἀντοῖς θεοῖς
 τὴν σειρᾶν ἐκείνην τὴν χρυσὴν καθεῖς. Iupp. conf. 4: ἔφησθα γὰρ ἀντὸς μὲν
 τὴν σειρᾶν καθήσειν ἐξ οὐρανοῦ σὲ δέ, ὅποταν ἐθελήσης,
 ὅπως ἅπαντας ἀντὴ κεν γαίῃ ἐρύσαι ἀντὴ τε θαλάσση, τότε μὲν δὴ
 ἀμείσιος ἰδόκεις μοι τὴν βίαν καὶ ὑπέφριττον μεταξὺ ἀκούων τῶν ἐπῶν.
 Iupp. trag. 45: ἀλλὰ σὺ, ὦ Ζεῦ, ὅποταν ἐθελήσης, σειρῆν χρυσεῖην καθεῖς
 ἅπαντας ἀντὸς ἀντὴ κεν γαίῃ ἐρύσαις ἀντὴ τε θαλάσση.

3) Iupp. conf. 16: ὑπερπλούτου (Meidias und Charops) καλοὶ κἀγα-
 τοὶ ἄνθρωποι ἀνεσκολοπιζόντο ἵνα μὴ . . . λέγω . . . ἀγομένους
 καὶ φερομένους τοὺς χρηστοὺς ἐν πενίᾳ καὶ νόσοις, Iupp. trag. 19: τοὺς
 χρηστοὺς . . . ἐν πενίᾳ καὶ νόσοις . . καταφθειρομένους, παμπονήρους
 . . . ὑπερπλουτοῦντας . . . ἀνασκολοπιζομένους δὲ . . . τοὺς οὐδὲν
 ἀδικούντας.

Blitzschlag, dem andern durchs Schwert, dem dritten durchs Fieber. Würden sonst die Götter, wenn's in ihrer Macht läge, die Tempelräuber ungestraft davonlaufen lassen? Gerade diese Fortführung des Gedankens ist bezeichnend, weil sie sich in der 'Widerlegung des Zeus' (15'6) ebenso findet und zwar dort als beweiskräftiges Argument des Kyniskos, hier als eine überflüssige und widerspruchsvolle Selbstverspottung des Gottes.¹⁾ In drastischer Weise wird dasselbe von Zeus noch einmal dem Herakles gegenüber ausgesprochen (32), als dieser, falls Damis siegt, die Stoa einzureißen droht, damit sie den Frevler unter ihren Trümmern begrabe; aber Herakles will sich das nicht gefallen lassen, daß seine Taten auf diese Weise dem Schicksal angerechnet werden, nicht seiner persönlichen Tapferkeit. Da ist ein krasses Beispiel vor Augen geführt, wohin dieser Glaube an das Fatum bringen muß, und so eine Erläuterung zu dem Schluß des Gesprächs zwischen Zeus und Kyniskos (18) gegeben; und derjenige, der so energisch Einspruch erhebt gegen die Macht des Fatums, ist Herakles, der Schutzheilige der Kyniker.²⁾ Der Spott auf den Anthropomorphismus der Götter war in der 'Widerlegung des Zeus' (8) durch den Hinweis auf den lahmen Hephaistos wenigstens schon berührt; hier richtet sich die Satire gegen den bartlosen Apollo, der einen so bärtigen Sohn wie Asklepios hat (26). Daß dieser Spott alt ist, zeigt die Anekdote bei Cicero de nat. deor. III 34, 83, nach der Dionys dem Äskulap in Epidaurus den goldenen Bart abnehmen ließ, weil es sich für den Sohn nicht schicke, einen langen Bart zu tragen, wenn der Vater unbärtig sei. Derselbe Angriff kehrt bei den christlichen Apologeten wieder.³⁾

Der zweite Teil des Dialoges enthält die Disputation zwischen den Vertretern der feindlichen Schulen, die sich mit den Vorwürfen des Momus nahe berührt; und das ist der Hauptfehler dieser Satire. Auch hier kehren die Gedanken aus der 'Widerlegung des Zeus' ständig

1) Iupp. conf. 15 f.: *καὶ σὲ οὐδὲν αἰτιάσομαι τῆς πληγῆς, ἀλλὰ τὴν Κλωθὴν τὴν διὰ σοῦ τιρώσκουσαν τί δήποτε τοὺς ἱεροσύλους . . . ἀφέντες . . . δρῶν τινα πολλάκις κεραννοῦτε.* Iupp. trag. 25: *ἐπιλέησαι ὡς οὐδὲν τῶν τοιοῦτων ἐφ' ἡμῖν ἐστίν, ἀλλ' αἱ Μοῖραι ἐκάστῳ ἐπικλώθουσι ; ἐκεῖ εἴ γέ μοι ἐπ' ἐξουσίας τὸ πρᾶγμα ἦν, εἴασα ἂν οἶμι τοὺς ἱεροσύλους πρῶτον ἀκλιθεῖν ἀκεραννώτους;* Widerspruchsvoll ist Zeus' Gedankengang hier, weil bei dem Zugeständnis der eigenen Ohnmacht des Momus Einwurf (19) überhaupt nicht gemacht werden konnte.

2) Siehe Hirzel, Der Dialog II S. 327.

3) Minuc. Felix 22, 5: *Vulcanus claudus deus et debilis, Apollo tot aetatis levis, Aesculapius bene barbatus, etsi semper adolescentis Apollinis filius.*

wieder; die Rolle des Gottes dort hat hier der Stoiker, sein irdischer Verfechter, die des Kyniskos der Epikureer übernommen. Gleich die ersten Worte, die das Thema enthalten (35), erinnern an das, was Zeus dort (6) den verwünschten Sophisten vorwirft. Homer tritt hier (39) wie dort (1) als Zeuge auf, und beide Male werden gegen die Götter diejenigen Erzählungen vorgebracht, die ihr Ansehen zu verringern geeignet sind. In beiden Dialogen werden die Orakel als Beweis für die Betätigung der Götter herangezogen, und beide Male muß das Krösusorakel herhalten, obwohl es schon in den Vorwürfen des Momus (20) Verwendung gefunden hatte; ja, sogar die Fassung der Worte ist fast die gleiche.²⁾ Auch daß Zeus den Donner wirkt, wird bezweifelt, hier (45), weil auf Kreta das Grab des Zeus gezeigt wird, dort (15), weil in Wahrheit die Moire verantwortlich ist.

Die Argumente, die Timokles für das Vorhandensein der Götter anbringt, entsprechen den τόποι, wie sie Sextus Empiricus adv. math. IX zusammengestellt hat.³⁾ Der Stoiker beginnt mit dem zweiten (38): ἡ τάξις πρῶτον τῶν γινομένων ἔπεισεν. Der Epikureer setzt an Stelle der Gottheit, welche diese Ordnung im Weltall bewirkt, die ἀνάγκη. Es folgt das nächste Beweismittel, ex consensu gentium. Timokles beruft sich zuerst auf die Dichter (39 ff.); auch bei Sextus werden Poeten und Schriftsteller als Zeugen an dieser Stelle eingeseht⁴⁾; daß er ebenso wie Lucian über den Brauch spottet, sie auf diese Weise zu benutzen, zeigt er adv. math. I 280.⁵⁾ Es ist beson-

1) Iupp. conf. 6: οἱ μὴδὲ προνοεῖν ἡμᾶς τῶν ἀνθρώπων φασίν, trag. 35: τί φῆς . . . θεοῦς μὴ εἶναι μὴδὲ προνοεῖν ἀνθρώπων;

2) Iupp. conf. 14: καὶ ἀμφίδοξα καὶ ἐπαμφοτερίζοντα τοῖς πολλοῖς χρᾶν εἰδῶτατε οὐ πάνυ ἀποσαφοῦντες, εἰ δὲ τὸν Ἄλυν διαβᾶς τὴν αὐτοῦ ἀρχὴν καταλύσει ἢ τὴν τοῦ Κύρου, trag. 43: ἀκριβῶς ἀμφήκης ἦν καὶ διπρόσωπος, οἰοί εἰσι τῶν Ἐρμῶν ἔτιοι, διττοὶ καὶ ἀμφοτέρωθεν ὅμοιοι . . . τί γὰρ; μᾶλλον δὲ Κροῖσος διαβᾶς τὸν Ἄλυν τὴν αὐτοῦ ἀρχὴν ἢ τὴν Κύρου καταλύσει;

3) Sext. Emp. adv. math. IX 60: οἱ τοίνυν θεοῦς ἀξιοῦντες εἶναι πειρῶνται τὸ προκείμενον κατασκευάζειν ἐκ τεσσάρων τρόπων, ἐνὸς μὲν τῆς παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις συμφωνίας, δευτέρου δὲ τῆς κοσμικῆς διατάξεως, τρίτου δὲ τῶν ἀκολουθούτων ἀτόπων τοῖς ἀναιροῦσι τὸ θεῖον, τετάρτου δὲ καὶ τελευταίου τῆς τῶν ἀντικιπτόντων λόγων ὑπεξαιρέσεως.

4) A. a. O. IX 63: πάρεστι τὴν ποιητικὴν ὄραν μὴδὲν μέγα μὴδὲ λαμπρὸν ἐκφέρουσαν, ἐν ᾧ μὴ θεός ἐστιν ὁ τὴν ἐξουσίαν καὶ τὸ κράτος τῶν γινομένων πραγμάτων ἐνημμένος.

5) A. a. O. I 280: ποιητικοῖς τε μαρτυρίοις χρῶνται οὐχ οἱ γνησίως φιλοσοφοῦντες — τούτων γὰρ ὁ λόγος ἀντάρκης ἐστὶ πρὸς πειθῶ — ἀλλ' οἱ τὸν πολλὴν καὶ ἀγοραῖον φανακίζοντες ὄχλον. οὐ γὰρ δυσχερὲς ποιητῆς μαχομένους καὶ

ders in der Stoa üblich, die Dichter als Zeugen zu vernehmen, und gerade Homer und Euripides waren offenbar besonders beliebt.¹⁾ Es ist dem Epikureer ein Leichtes, aus den Dichtern Gegenbeweise zu bringen. Interessant ist es, daß Lucian dabei diejenigen Euripidesverse²⁾ verwendet, die von den Stoikern selber benutzt sind. Das beweist Cicero de nat. deor. II 25, 65, wo der Stoiker dies Zitat seiner Erklärung volkstümlicher Auffassung der Götter ex ratione physica einfügt; diese Erklärungsweise wird von Cicero schon auf Zeno, Kleantes und Chrysipp zurückgeführt (II 24, 63).³⁾ Es ist danach sehr wahrscheinlich, daß schon sie diese Verse als Beleg benutzt haben für die Urkraft, den Äther oder das alles durchdringende Feuer, während die Gegner dieselben Worte verwandten, um ihnen den Widerspruch zwischen ihrem Pantheismus und dem Beibehalten der Volksreligion zu demonstrieren. Möglich ist auch hier wie in der 'Widerlegung des Zeus' die Argumentation des Gegners nur, weil er sich den Zeus in der Persönlichkeit des Volksglaubens denkt.

Der zweite Teil dieses Beweises ex consensu gentium wird gebildet durch die allgemeine τῶν θεῶν ἔννοια, wie Sextus Empiricus IX 62 sagt, der sie widerlegt, indem er zeigt, daß die ebenso allgemein herrschende Ansicht von den Vorgängen im Hades falsch ist, also die Allgemeinheit auch in dem andern Falle nichts besagt. Bei Lucian wird die Verschiedenheit der Anschauung von den Göttern bei den einzelnen Völkern, indem das Lächerliche dabei hervorgehoben wird, schon allein als Gegenargument betrachtet (42). So opfern die Skythen dem Schwert, natürlich nur als einem Symbol des Kriegsgottes (Hdt. IV 62 Clem. Al. protr. IV 46, 1 V 64, 5), die Thraker dem Zamolxis, einem ehemaligen Menschen (Hdt. IV 94—96), der in Samos Sklave gewesen war, die Phrygier verehren den Mond (s. Roschers Lex. d. Myth. II 2 S. 2708 ff.), die Äthioper den Tag (Hdt. III 18), die Kyllenier den Phales (siehe Roscher III 2 S. 2242), die Assyrer die Tauben (hier liegt eine Verwechslung mit den Syrern vor: Xen. An. I 4, 9 [Luc.] de dea Syr. 14 Sext. Emp. Pyrrh. III 223 Clem. Al. protr. II 39, 8), die Perser das

εἰς ὃ, τι ἂν θέλωσιν ἄδοντας δεῖξαι. Das zeigt ja eben Lucian am Homer und Euripides.

1) Man sehe nur den Index von Gercke nach zu seinen Chrysiptea Fleckeisens Jahrb. Suppl. XIV S. 758 und denke an die 'Medea des Chrysipp' (Diog. L. VII 180).

2) Nauck, Trag. Gr. Frgm.² Eurip. fr. 941.

3) Hic locus a Zenone tractatus post a Cleanthe et Chrysiippo pluribus verbis explicatus est.

Feuer (Hdt. I 131 Clem. Al. protr. V 65, 1), die Ägypter das Wasser, gemeint ist der Nil (Plut. de Is. et Osir. 5). Die mannigfachen Götter der Ägypter fordern aber bei Lucian noch besonders den Hohn heraus. In Memphis, bemerkt Damis, halten sie den Stier für heilig (Diodor I 85¹⁾), in Pelusion die Zwiebel²⁾, sonst Ibis (Hdt. II 65 Plut. de Is. et Osir. 73 Clem. Al. protr. V 65, 2), Krokodil (Hdt. II 69 Plut. de Is. 75), Hundsaffen³⁾, Katzen⁴⁾ (Hdt. II 67), Affen (Strab. XVII 1, 40 [812]). Als das Lächerlichste aber erscheint ihm die Verehrung der rechten Schulter im einen, der linken im andern Dorf, sowie die Anbetung eines halben Kopfes, eines irdenen Trinkgefäßes; gemeint ist die Heiligung der einzelnen Gliedmaßen des zerstückelten Osiris (Diodor I 21,5 ff. Plut. de Is. 18), die nur durch die angenommene Halbierung des Kopfes ins Grotteske verzerrt ist, und bei dem Trinkgefäß ist offenbar an das im Festzug des Osiris vorangetragene Wassergefäß gedacht (Plut. de Is. 36). Auch diese Art der Polemik hat aber Lucian nicht etwa erst aus der Komödie geschöpft oder selber geschaffen; sie findet sich auch bei Cicero, der den Akademiker auf dieselbe Weise die Ansichten der Barbarenvölker gegen die Stoiker verwenden läßt, um den Schluß *ex consensu gentium* zu entkräften.⁵⁾ Allerdings weist dort auch der Epikureer die Fabeln der Dichter und die ungeheuerlichen Erfindungen der Ägypter als unvereinbar mit einer reineren Gottesauffassung zurück⁶⁾; aber da kann der Gegner gerade die ägyptischen

1) Vgl. Partheys Ausgabe von Plut. de Is. et Osir., Berlin 1850, S. 261 ff.

2) Die Bemerkung beruht offenbar darauf, daß die Zwiebel von den Priestern nicht gegessen wird (Plut. de Is. et Osir. 8. Min. Felix 28, 9. Sext. Emp. Pyrrh. III 224. Juv. XV 9, der in den vorhergehenden Versen auch die heiligen Tiere aufzählt).

3) Thots heiliger Affe: Plut. de Is. 73 (Parthey S. 155).

4) Ibis, *κίτων* und *αίλιονρος* sind auch bei Timokles in den *Αλύπτιοι* genannt, die offenbar der Verspottung ägyptischer Gottheiten dienen (Kock II S. 451). Auch Antiphanes (Kock II S. 71) und Anaxandrides (Kock II S. 150) verspotteten diese ägyptischen Göttertiere (Ath. VII 299 e—300 b).

5) De nat. deor. III 15, 39: Nec vero volgi atque imperitorum inscitiam despicere possum, cum ea considero quae dicuntur a Stoicis; sunt enim illa imperitorum: pisces Syri venerantur, omne fere genus bestiarum Aegyptii consecraverunt. III 19, 47: quid autem dicis, si di sunt illi, quos colimus et accipimus, cur non eodem in genere Serapim Isimque numeremus? quod si facimus, cur barbarorum deos repudiemus? boves igitur et equos, ibis, accipitres, aspidas, crocodilos, pisces, canes, lupos, felis, multas praeterea beluas in deorum numerum reponemus.

6) De nat. deor. I 16, 43: cum poetarum autem errore coniungere licet portentosa magorum Aegyptiorumque in eodem genere dementia.

Götter als Argument gegen die Epikureer ins Feld führen: jene haben doch eine Berechtigung, da sie den Menschen nützen, die epikureischen dagegen nicht.¹⁾ Bei Lucian staunt man, daß ein Anhänger der epikureischen Schule diese Argumente gegen den Götterglauben im allgemeinen vortragen muß. Die Epikureer haben ja selber die Götter der Volksreligion mit ihrem Anthropomorphismus beibehalten und den Schluß *ex consensu gentium* mitgemacht.²⁾ Als Argument gegen die Existenz der Götter durfte also Damis den ganzen Abschnitt überhaupt nicht vorbringen; in seinem ganzen Umfang paßt er nur für Karneades³⁾, aus dessen Lehren durch Vermittlung des Klitomachus sowohl Cicero wie Sextus geschöpft haben.⁴⁾

Der dritte Beweis für das Dasein der Götter wird von Sextus bezeichnet als die *ἄτοκα*, die sich beim Aufgeben dieses Glaubens ergeben würden. Darunter zählt er selber das Aufhören der Mantik (IX 132) mit auf. So führt denn auch Timokles die Weissagungen als deutliche Betätigungen der Götter und ihrer Fürsorge an (43). Damis bekämpft diese Ansicht mit den Argumenten, die wir aus der 'Widerlegung des Zeus' kennen.

Was weiter folgt, schließt sich nicht einer durchsichtigen Disposition an. Der Epikureer wird an die Altäre erinnert (44), die bei seiner Anschauung beseitigt würden; worauf er meint, um Altäre wie den der taurischen Artemis mit den Menschenopfern sei es nicht schade. Dasselbe Argument wird am Schluß der Disputation noch einmal vorgebracht in der Form eines Syllogismus (51), um dadurch am Ende einen Haupteffekt zu erzielen; aus dem Vorhandensein der Altäre wird auf die Existenz der Götter geschlossen. Das ist im Grunde nur die Wiederholung des Beweises *ex consensu gentium*; aber zugleich wird der Glaube der Stoiker verspottet, derartige außerhalb der menschlichen Erkenntnis liegende Dinge durch eine einfache Schlußformel bindend beweisen zu können.

Den letzten Baustein in dem Gottesbeweis des Timokles bildet endlich der Vergleich mit dem Schiff (46 ff.); auch das ist nur eine

1) De nat. deor. I 36, 100 f. Die epikureischen Götter sind ganz überflüssig, da sie nicht wirken; *ipsi qui inridentur Aegyptii nullam beluam nisi ob aliquam utilitatem, quam ex ea caperent, consecraverunt*; und nun folgt die Begründung im einzelnen.

2) Cic. de nat. deor. I 16, 43: *quae est enim gens aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum? quam appellat πρόληψιν* Epicurus. Vgl. I 23, 62. 3) Zeller, Die Phil. d. Griech. III 1^s S. 505.

4) Siehe Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros phil. Schriften, Leipz. 1877, I 32 ff. Vick, Hermes XXXVII (1902) S. 228 ff.

Wiederholung des Argumentes aus der *κοσμική διάταξις*. Sextus Empiricus (IX 27) gibt denselben Vergleich: Wie derjenige, der vom Schiffswesen etwas versteht, sobald er aus der Ferne ein Fahrzeug vom Winde getrieben und mit allen Segeln wohl ausgestattet erblickt, daraus den Schluß zieht, daß jemand da ist, der es lenkt und in die Häfen leitet, so suchte man beim Anblick des Himmels und beim Anschauen der Sonne und Gestirne nach einem Schöpfer dieser herrlichen Ordnung. Und auch hier zeigt Cicero in der Darstellung des Stoikers de nat. deor. II 34, 87 Übereinstimmung mit Sextus.¹⁾ Der Vergleich der Welt mit dem Schiff und des Weltenlenkers mit dem Steuermann²⁾ ist bei den Stoikern sehr beliebt, wie sie überhaupt Bilder aus der Seefahrt häufig verwenden³⁾, und ist dann von den christlichen Apologeten weiter verwertet.⁴⁾ Es ist bezeichnend, daß Athenagoras in seiner Schrift für die Christen (22 S. 28, 23 Schwartz) dem Stoiker Mark Aurel gegenüber sich ihn zu eigen macht. Widerlegt wird der aus dem Vergleich gezogene Schluß von Damis, indem er nachweist, wie ungleich die verglichenen Dinge sind; und das Hauptargument gegen die Ordnung auf dem Weltenschiff ist das von Sextus Empiricus für solche Fälle als das gewöhnliche bezeichnete⁵⁾, die Ungerechtigkeit in der Verteilung der Lebenslose, die hier durch die bekannten, wie wir oben sahen, aus der 'Widerlegung des Zeus' übernommenen Typen gezeigt wird.

Wir finden also im 'tragischen Zeus' nur wenig neue Gedanken, die aus der skeptischen Polemik entnommen sind; sonst sind es die alten Motive. Wir haben die Götterversammlung, ausführlicher dargestellt und mit den witzigen Pointen versehen, die wir im 'Ikaronenipp' nur kurz angedeutet sahen, und wir haben, nur auf die Erde übertragen, eine Dublette zu der Unterredung zwischen Zeus und

1) Cic. de nat. d. II 34, 87: Cumque procul cursum navigii videris, non dubitare, quin id ratione atque arte moveatur, Sext. Emp. IX 27: ἅμα τῷ θεάσασθαι πῶρωθεν ναῦν οὐρίῳ διακομμένην συνήσιν ὅτι ἔστι τις ὁ κατευθύνων αὐτήν.

2) Auch in Iupp. conf. 11 findet sich das Bild vom Schiff, aber doch in wesentlich anderem Sinne.

3) Vgl. Prächter, Der Stoiker Hierokles, Leipzig 1901, S. 88. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung S. 23. H. Weber, De Senecae phil. dicendi genere Bioneo, Diss. Marburg 1895, S. 57.

4) Clem. Al. protr. X 100, 4: τὸν οὐράνιον κυβερνήτην παρακαλῶν.

5) Sext. Emp. Pyrrh. I 32: ὅταν πρὸς τὸν κατασκευάζοντα, ὅτι ἔστι πρόνοια ἐκ τῆς τάξεως τῶν οὐρανίων, ἀντιτιθῶμεν τὸ τοὺς μὲν ἀγαθοὺς δυσπραγεῖν πολλάκις, τοὺς δὲ κακοὺς εὐπραγεῖν.

Kyniskos, zu der ebenfalls schon im 'Ikaromenipp' die Anregung gegeben war. Für das Motiv, das in der Götterversammlung die Hauptsache bildet, den Streit um die Sitze, könnte man in jenem Dialog sich sehr wohl den Platz denken. Und wenn Momus hier und dann in der 'Götterversammlung' betitelten Satire gerade diese Rolle spielt, so ist es wohl kein Zufall, daß in der kurzen Zeusrede im 'Ikaromenipp' (31) sich die Erwähnung seines Namens und seiner Tadelsucht erhalten hat; man möchte das vielmehr als durch das Original veranlaßt und somit als Überbleibsel der ausführlicheren Rolle ansehen, die Momus im Menippischen Vorbilde des 'Ikaromenipp' gespielt hat.¹⁾ Der Momus ist durchaus keine sehr häufig auftretende Persönlichkeit.²⁾ Hesiod (theog. 214) führt ihn mit Moros und Thanatos, Hypnos und den Träumen als Sohn der Nacht an. In den Kyprien war Momos Ratgeber des Zeus und gab ihm Mittel und Wege an, die gar zu sehr belastete Erde von der Masse der Menschen zu befreien.³⁾ Sophokles und Achaios schrieben Satyrdramen des Namens. Bekannter ist nur die Fabel (Babr. 59), in der Momos die Werke von Zeus, Poseidon und Athene, den Menschen, den Stier und das Haus, kritisiert.⁴⁾ Als Persönlichkeit in bestimmter Situation tritt er uns sonst vor Lucian nicht entgegen.⁵⁾ Beachtenswert ist vielleicht, daß Kallimachos ihn häufiger anführt⁶⁾; das geschieht in dem Zeitalter Menipps. Aber mehr als vermuten kann man hier nicht.

Für die Disputation des Stoikers und Epikureers lag Lucian auf jeden Fall das Vorbild der Wirklichkeit vor: aber wahrscheinlicher

1) Zeus wirft ja dort dem Momus gleichsam vor, daß er den Menschen ein schlechtes Beispiel gegeben habe: nun sagt mancher: ὥσπερ ὁ Μῶμος τὰ ἐκ τῶν ἄλλων γιγνόμενα συκοφαντῶ.

2) Vgl. Tümpel in Roschers Myth. Lex. II 2 S. 3117 ff.

3) Schol. zu Π. I 5: συμβούλω τῷ Μῶμῳ χρησάμενος.

4) Ausführlich bei Arist. part. an. III 2, 663a, 35 und Lucian Hermot. 20.

5) Aristides 49, 136 (II S. 184, 18 ff. Keil) berichtet, Momus habe, weil er sonst an der Aphrodite nichts zu tadeln fand, wenigstens ihren Schuh getadelt. — Hasenclever, Festschr. z. 25jähr. Bestehen des hist.-phil. Vereins, München 1905, S. 74 ff. meint, daß in Momus bei Lucian die historische Persönlichkeit des Demosthenes aufgegangen ist, weil 'Göttervers.' 2 die Worte aus περὶ τῶν ἐν Χερρονήσῳ 24 benutzt und im 'trag. Zeus' 23 die Worte der 1 olynth. Rede (I 16) auf Momus bezogen sind. Der Schluß ist ebenso falsch wie die weitere Konsequenz, daß hinter den übrigen Göttern sich das große athenische Publikum verstecke.

6) Hymn. II 113. Epigr. fr. 70 (Schneider II 222).

ist es, daß er auch hier schon literarisch fixierte Muster hatte. Cicero benutzt in der Darstellung des Streites zwischen Epikureer und Stoiker Ausdrücke, die an das Mimische der Menippischen Satire gemahnen; mit Vorliebe gebraucht er das Verbum clamare¹⁾, und in dem von Augustin c. acad. III 7, 15 ff. erhaltenen Fragment gibt er völlig die Schilderung einer Disputation mit Streit und Geschrei, wie sie bei Lucian vorliegt; dem Stoiker erscheinen die Epikureer mit ihrer Ansicht von der Lust wie das liebe Vieh; und diese wieder stürzen auf ihre Gegner wie Bacchanten, bereit, sie mit Mund und Nägeln zu zerfleischen. Zeno nennt den Epikur Bestie, und dieser sagt von jenem, er sei verrückt.²⁾ Man muß beachten, daß das in den *Academica* stand, die Varro, dem Verfasser menippischer Satiren, gewidmet sind. Da ist es vielleicht auch nicht geringfügig, daß die spitze Bemerkung, der Epikureer rede, als ob er gerade aus der Mitte der Götter käme und deshalb genau Bescheid wüßte, bei Cicero *de nat. deor.* I 8, 18 lebhaft an den ähnlichen Spott des Damis gegenüber Timokles erinnert.³⁾ Unschwer ließen sich die Bäche finden, mittels deren beiden Schrift-

1) *De nat. deor.* I 34, 95. *Ac. post. fr.* 20 (S. 89, 7. 23. 26 Mueller).

2) Man muß die ganze Stelle nachlesen, um den Eindruck zu gewinnen:

clamat Zeno, et tota illa porticus tumultuatur, hominem natum ad nihil aliud esse quam honestatem, ipsam suo splendore ad se animos ducere nullo proorsus commodo extrinsecus posito et quasi lenocinante mercede, voluptatemque illam Epicuri solis inter se pecoribus esse communem, in quorum societatem et hominem et sapientem trudere nefas esse. Contra ille convocata de hortulis in auxilium quasi Liber turba temulentorum, quaerentium tantum quem incomptis unguibus bacchantes asperoque ore discerpant, voluptatis nomen, suavitatem, quietem teste populo exaggerans instat acriter, ut nisi ea beatus nemo esse posse videatur. In quorum rixam si Academicus incurrerit, utrosque audiet trahentes se ad suas partes, sed si in illos aut in istos concesserit, ab eis, quos deseret, insanus, imperitus temerariusque clamabitur, itaque cum et hac et illac aurem diligenter admoverit, interrogatus, quid ei videatur, dubitare se dicet. Roga nunc Stoicum quis sit melior, Epicurusne, qui delirare illum clamat, an Academicus . . . , nemo dubitat Academicum praelatum iri. Rursus te ad illum converte et quaere, quem magis amet, Zenonem, a quo bestia vocatur, an Arcesilan . . . , nonne apertum est totam illam porticum insanam, Academicos autem prae illis modestos cantosque homines videri Epicuro? Vgl. Usener, *Epicurea*, Leipz. 1887, S. LXX.

3) *Cic. de nat. deor.* I 8, 18: Velleius fidenter sane . . . tamquam modo ex deorum concilio et ex Epicuri intermundiis descendisset, *Luc. Iupp. tr.* 45: εἰ δ' ὁ Ζεὺς ὁ βροντῶν ἐστὶ, σὸ ἄμεινον ἂν εἰδείης ἐκεῖθεν ποθεν παρὰ τῶν θεῶν ἀφαιγμένος. Auch hier geht, genau wie wir oben sahen, Pseudojustin mit Lucian, wenn er *Parän.* 5 von Platon sagt: ὡς ἄνωθεν κατελήλυθὼς καὶ τὰ ἐν οὐρανοῖς ἅπαντα ἀκριβῶς ἑωρακώς, τὸν ἀνωτάτω θεὸν ἐν τῇ πυρῶδει οὐσίᾳ εἶναι λέγει. Vgl. oben S. 42 ff.

stellern derartige Motive aus einer gemeinsamen Urquelle zugeströmt sind, wenn man an eine Einwirkung Varros auf Cicero denkt.¹⁾ Bei Varro scheint eine Disputation zwischen Stoiker und Epikureer in der *λογουαζία* vorgelegen zu haben. Man könnte auch in Menipps 'Symposion' sich derartige Redekämpfe vorstellen, die dann für Lucian wenigstens ein Muster abgaben.²⁾

So sehen wir, wie Lucian die beiden alten Motive wiederbenutzt hat: die Götterversammlung hat er ausgestaltet, die Form der Disputation hat er mit einem Trank aus skeptischer Quelle gefüllt. Die geschickte Gruppierung beider Motive, die packende Inszenierung ist sein Verdienst.³⁾ Dazu hat er noch ein paar Hiebe auf die Sophisten neu angebracht, zu denen er selber einmal sich gezählt hat und deren Angehöriger er im Grunde Zeit seines Lebens geblieben ist. Er spottet über diejenigen, die, wenn die Säulenhalle mit ihren Gemälden vernichtet wäre, nicht mehr Gelegenheit haben würden, über die Marathonkämpfer zu sprechen. Von Polemon, dem Haupt der Rhetorenschule in Smyrna, die Lucian vermutlich selber in seiner Jugend besucht hat, besitzen wir noch die Reden auf die Marathonkämpfer Kallimachus und Kynägirus, deren Väter sich um die Ehre streiten, die Grabrede zu halten: gerade den Kynägirus empfiehlt Lucian aus Hohn als wirksamen Stoff auch dem Rhetorenschüler (rhet. praec. 18). Noch deutlicher wird der Hieb, wenn Hermes dem Zeus vorschlägt, sich bei seiner Ansprache an eine Demosthenische Rede zu halten (14). Sowohl für Polemon, wie für Herodes Atticus ist Demosthenes das Vorbild; Älius Aristides (26, 19 II S. 430, 21 Keil) träumt sogar von ihm und bildet sich ein, ihn übertroffen zu haben. Lucian spottet im 'Rhetorenlehrer' (21) darüber, daß sich jeder dem großen Pānier vergleicht. In unserem Dialog bemerkt er boshaft, daß Zeus ja nur ein paar Phrasen des Demosthenes mit geringen Veränderungen aneinandereihen brauche: denn so reden ja heutzutage die meisten. Allerdings ist auch da vielleicht eine Entlehnung aus Menipp⁴⁾ nur

1) Es ist bezeichnend, daß Cicero ac. post. I 4, 14 ganz in Menippischer Weise einen Vers zur Schilderung der Handlung einfügt.

2) Vgl. Kap. XI.

3) Auf diese Weise wird wohl auch Knauer (s. oben S. 15) S. 38 sein Urteil verstanden wissen wollen: Iuppiter tragoedus Luciano soli tribuendus est. Im übrigen verbreitert er nur etwas die schon von Bolderman, *Studia Lucianea*, Lugd. Bat. 1893, S. 80 aufgestellte Parallele, die ihre Berechtigung hat: *deorum conc. = Iupp. trag. 1—35, Iupp. conf. = Iupp. trag. 35 — fin.*

4) Daß auch das plötzliche Abbrechen 15) *βούλομαι δὲ ἤδη . . . ἀπὸ ὁμῶν δηλώσαι σαφῶς* auf ein Menippisches Motiv zurückzugehen scheint, und die Ähn-

durch die Zeitumstände wieder aktuell geworden.¹⁾ Ganz allgemein auf das endlose Geschwätz der Sophisten geht die nicht weniger boshafte Bemerkung (14), die Hermes macht, nachdem es ihm endlich gelungen, Ruhe herzustellen: 'Sie sind stummer geworden als die — Sophisten'; die Umbiegung des üblichen Ausdrucks: 'stummer als die Fische' ist überraschend und um so wirkungsvoller. Diese Angriffe trugen gewiß mit dazu bei, die ohnehin schon große Lebhaftigkeit der Satire zu erhöhen und die Lachlust des Publikums herauszufordern.

lichkeit mit Seneca apocoloc. 1 wird noch zu Kap. XII bemerkt werden, wo die Rede der Rhetorik im 'Doppeltverklagten' eine gleiche Erscheinung zeigt.

1) Vgl. S. 159.

Kapitel VI.

Die Götterversammlung.

Wir kommen zum letzten Dialog, der zu dem Olymp in Beziehungen steht, zur 'Götterversammlung'. Zeus gibt gleich im Beginn das Thema; es gilt die Unwürdigen, die Metöken und Fremdlinge, aus dem Götterhimmel auszustoßen. Der uns schon bekannte Momus tritt auf und klagt zunächst, daß einige, nicht zufrieden, selbst unter die Olympischen aufgenommen zu sein, auch noch einen ganzen Schwarm von Anhängern mitgebracht haben; als Beispiel nennt er Dionysos mit Pan, Silen und Satyrn. Zeus verbietet ihm darauf sofort, seine andern Söhne, Asklepios und Herakles, in gleicher Weise anzugreifen. Infolgedessen wendet sich Momus gegen Zeus selber; von seinem Grab in Kreta und ähnlichen Fabeln will er nicht reden, aber seine Liebschaften mit irdischen Weibern sind schuld daran, daß der Himmel mit Halbgöttern bevölkert werde. Ihm haben's alle nachgemacht, selbst die Göttinnen; man brauche ja nur an Anchises, Tithonus, Endymion u. a. zu denken. Auch hier fällt Zeus ein und untersagt, etwa auch noch gegen Ganymedes Injurien zu richten. Momus folgt dem Wink; aber Attis, Korybas, Sabazios, Mithras, Zalmoxis und die ägyptischen Götter wie der hundsköpfige Anubis, der Apis, woher haben sie, fragt er, eine Berechtigung zur Aufnahme? Zeus erklärt diese Gottheiten als nur dem Eingeweihten verständlich. Momus mag sich zwar dabei nicht beruhigen; er geht aber weiter zu Trophonius, Amphiloehus, die Orakelstätten haben, zu Polydamas, Theagenes, Hektor und Protesilaus, denen man Opfer darbringt. Endlich kommen die vergötterten Begriffe an die Reihe wie Tugend, Natur, Schicksal, Glück, die dahin führen, daß den Göttern kein Opfer mehr zuteil wird, weil die Menschen ja wissen, daß doch alles vom Schicksal und der Tyche bestimmt wird. Dann liest Momus mit Zeus' Erlaubnis ein Dekret vor in den Formen attischer Volksbeschlüsse, in dem zu einem bestimmten Termin eine Prüfung der Götter und

ihrer Berechtigung durch eine Siebenerkommission angeordnet wird. Dabei sollen die falschen Götter ausgemerzt und im Fall ihrer Rückkehr mit dem Sturz in den Tartarus bedroht werden. Außerdem aber soll hinfort jeder Gott nur seines Amtes walten und sich nicht Übergriffe in den Beruf des andern erlauben. An die Philosophen soll ein Verbot ergehen, leere Begriffe zu bilden und über Dinge zu reden, die sie nicht verstehen. In die durch Vertreibung ihres Inhabers leer gewordenen Tempel sollen Standbilder alter Götter gestellt und sie zu Besitzern gemacht werden. Zeus nimmt den Beschluß an und bekräftigt, daß es also geschehen soll.

Die kleine Szene enthält nach dem 'tragischen Zeus' nichts Neues; sie hat sich aus ihm entwickelt, und wir sind dort schon auf sie vorbereitet worden, wenn Zeus (42) den Momus beschwichtigt, er wolle die Frage nach all den seltsamen Göttern, wie sie die Ägypter z. B. haben, und nach ihrer Berechtigung erledigen, sobald die augenblickliche Gefahr beseitigt sei. Hier haben wir die Erfüllung des Versprechens. Aber auch im einzelnen wird kaum etwas geboten, was nicht schon der umfangreichere Dialog gebracht hätte. Dem ausführlicheren Angriff, dem ja Zeus zum Teil vorbeugt, gegen Herakles, Dionysos, Asklepios¹⁾, Ganymed (4 ff.) entspricht dort der kurze Seitenhieb, wenn Momus sagt (21): 'Ich kann ja offen reden; denn wir sind ja unter uns und kein Mensch zugegen außer Herakles, Dionysos, Ganymed und Asklepios.' Der Vorwurf gegen die fremdländischen Götter (10 ff.) ist im ganzen derselbe wie im 'tragischen Zeus' (8, 42), nur etwas kürzer gehalten in bezug auf die ägyptischen, etwas erweitert in bezug auf die andern. Beim Streit um die Plätze fanden wir dort Anubis, Attis und Mithras, die hier wiederkehren, aus der Rede des Damis sind uns bekannt als Gottheiten die hier wiedergenannten Zamolxis, Apis, Ibis, Affe; aber dort ist Damis weit redseliger in der Aufzählung seltsamer Götterkulte, hier kürzt Momus ab mit *καὶ ἄλλα πολλῶ γελοιότερα*²⁾; neu hinzu kommt die Erwähnung des Bockes als Gegenstand der Verehrung in Ägypten³⁾,

1) Dieselbe Zusammenstellung des Herakles, Dionysos, Asklepios, dann auch die Erwähnung des Grabes des Zeus hat Celsus bei Orig. c. Cels. III 42. 43 (Keim, Celsus' Wahres Wort, Zürich 1873, S. 39 f.), um heidnische und christliche Lehre gegenüberzustellen. Das Abbrechen bei Erwähnung des in jener Zeit mächtigen Asklepios ist vielleicht bezeichnend für Lucians Vorsicht (Vgl. v. Wilamowitz, Die Kultur der Gegenwart I Abt. VIII, Berlin-Leipz. 1905, S. 173).

2) Iupp. tr. 42: *ταῦτα πῶς οὐ γέλως ἐστίν;*

3) Plut. de Is. 73, Parthey S. 261; Herodot II 42; auch Luc. imag. 11 und zweifellos nicht zufällig in demselben Gedankengang Celsus bei Orig. c. Cels. III 17

sowie des Sabazios und Korybas, die uns jedoch schon im 'Ikaromenipp' (27) als Teilnehmer am himmlischen Symposion begegnet sind. Die Anspielung auf das Grab des Zeus (6) hörten wir ebenso¹⁾ im 'tragischen Zeus' (45). Auch die ganze Rolle, die Momus hier spielt, hat ja ihr Vorbild in jenem Dialog. Die drohende Gefahr, die Momus in Aussicht stellt (13), es möchte infolge der aufklärenden Reden der Philosophen niemand den Göttern mehr opfern, führt uns ebenso zum 'Ikaromenipp' (32) wie zum 'tragischen Zeus' (18), wo diese Anspielung ja hauptsächlich den Göttervater zur Berufung der Versammlung veranlaßt, wie endlich zur 'Widerlegung des Zeus' zurück, wo ja die Zwecklosigkeit der Hekatomben gefolgert war (5 ff.); an den letzten Dialog (15, 4) erinnert besonders der Hinweis (13) auf die Bedeutung des selbst den Göttern übergeordneten Fatums, die ja im 'tragischen Zeus' (25, 32) nur nebenbei gestreift war. Das einzige ganz Neue, das hier gebracht wird, ist die Aufzählung der verschiedenen Orakel und wundertätigen Stätten in Kap. 12. Wir lesen hier von Trophonios und Amphilochos²⁾, die beide Verehrung genießen und Weissagen geben (Paus. I 34, 2 f.); für den letzten, den Momus als Sohn des Mördermörders Alkmaion bezeichnet³⁾, wird ausdrücklich Cilicien als Gegenstand des Kultes bezeichnet, und hier opferte ihm Alexander der Große⁴⁾; das Heiligtum genoß also damals bedeutenden Ruf. Unter den Wundertätigern figuriert weiter in der Aufzählung des Momus Polydamas in Olympia (Paus. VI 5), Theagenes in Thasos (Paus. VI 11), Hektor in

(Keim S. 36 und 290): die ägyptischen Tempel sind außen prachtvoll, aber, wie Celsus sagt (Koetschau S. 215, 20): *ἐνδοτέρω γινόμενα θεωρεῖται προσκυνοῦμενος αἰλουρος ἢ πίθηκος ἢ κροκόδειλος ἢ τράγος ἢ κύων*, wie Lucian sagt: *ἐνδοθὲ δὲ ἦν ζῆτης τὸν θεόν, ἢ πίθηκός ἐστιν ἢ ἴβις ἢ τράγος ἢ αἰλουρος*. Der Unterschied ist nur, daß Celsus einfach diese Götterverehrung mit der christlichen zusammenstellt, Lucian den Gedanken nur als Vergleich benutzt für äußerlich hübsche, innerlich minderwertige Menschen. Für die Identität des Celsus mit dem Akesates von Lucians 'Alexander von Abonuteichos' beweist die Übereinstimmung natürlich um so weniger, als die Schrift des Celsus erst 177—180 geschrieben ist (K. J. Neumann, Der römische Staat u. die allgemeine Kirche I, Lpz. 1890, S. 58 Anm. 1; Harnack, Altchristl. Literaturgeschichte, Lpz. 1893, I S. 869).

1) Deor. conc. 6: *ἐν Κρήτῃ μὲν οὐ μόνον τοῦτο ἀκοῦσαι ἐστίν, ἀλλὰ καὶ αἰλοῦσι περὶ σοῦ λέγουσι καὶ τάφον ἐπιδεικνύουσιν*, Iupp. tr. 45: *οἳ γε ἐκ Κρήτης ἤκουτες ἄλλα ἡμῖν διηγούονται, τάφον τινὰ κείθι δεικνύσθαι*.

2) Die Zusammenstellung der beiden ist gewöhnlich. Aristides 7, 21 (II S. 318 Keil): *Ἀμφιάρκος μὲν γὰρ καὶ Τροφόνιος ἐν Βοιωτίᾳ καὶ Ἀμφίλοχος ἐν Αἰτωλίᾳ χρησμοδοῦσά τε καὶ φαίνονται*; auch bei Celsus Orig. III 34 (Keim S. 389).

3) Roscher, Myth. Lex. I S. 306; Immisch, Jahrb. f. kl. Phil. Suppl. XVII S. 185.

4) Strabo XIV 5, 17 (676); Arrian Anab. II 5, 9.

Ilion (Philostr. heroic. 2, 10, vgl. Roscher, Myth. Lex. I 2 S. 1927) und Protesilaos auf dem thrakischen Chersones (Paus. I 34, 2). Irgend einen zeitlichen Hinweis finden wir nicht; allenfalls könnte der Wortlaut bei Polydamas darauf führen; dieser war Sieger in Olympia in der 93. Olympiade (408 v. Chr.)¹). Momus sagt: 'Schon heilt auch des Athleten Polydamas Bildsäule in Olympia die Fiebernden.' Das 'Schon' gibt 500 Jahre nach Polydamas kaum rechten Sinn, da die Wunderkraft doch nicht so spät eingesetzt haben wird, sondern sieht ganz so aus, als ob hier nicht Lucians eigene Rede, sondern eine um mehr als 400 Jahre ältere vorliegt.

Man sieht, die 'Götterversammlung' ist ziemlich kahl, und historische Anspielungen fehlen ebenso völlig wie Zitate. Es fehlt auch die Umrahmung, die andere Dialoge haben. Beim 'tragischen Zeus' führt uns erst der Kummer und die Sorge des Göttervaters zu der Berufung einer Versammlung; hier werden wir mitten in die tobende Masse hineingesetzt, und die Beratung beginnt. Wir haben wieder denselben Unterschied, den wir schon oben beobachtet haben; auch die 'Widerlegung des Zeus' entbehrte dieser Einleitung und kennzeichnete sich dadurch als erweiterter Ausschnitt aus einem größeren Dialog, aus dem die Umrahmung nicht ohne starke Wiederholungen hätte mitherübergenommen werden können. Auch hier liegt die Sache ebenso. Die Beziehung auf den 'tragischen Zeus' zeigt zum mindesten, daß wir hier nur einen Gedanken ausgesponnen finden, der dort in einem größeren Zusammenhang berührt war. Daß die 'Götterversammlung' jenem Dialog gefolgt ist, wird dadurch so gut wie sicher. Wäre sie vorangegangen, so würde sie die äußere Umrahmung mit dem Streit um die Plätze erhalten haben, die jetzt in jenem Dialog vorweggenommen war; für die spätere Abfassung spricht auch die zusammenfassende Kürze bei Aufzählung der ägyptischen Gottheiten. Auch in unserm Dialog werden wir also auf die Versammlung der Götter zurückgewiesen, die im 'Ikaromenipp' so dürftig behandelt war, die aber in der Menippischen Vorlage höchstwahrscheinlich einen bedeutenderen Umfang hatte und allerlei Anregungen mannigfachster Art bot.²)

1) Euseb. chron. I S. 203 Schoene.

2) Das Verhältnis von 'Götterversammlung', 'Widerlegung des Zeus' und 'Ikaromenipp' hat Knauer (s. oben S. 16) S. 45 ff. richtig erfaßt: *deorum consilium et Iovem confutatum ex una Menippi satira, quae deorum concilium quod in Icaromenippo invenitur planius fusiusque describebat, esse deprompta; be-treffs des 'trag. Zeus' s. oben S. 150.*

Ob nun erst auf Lucian, oder schon auf Menipp, sicherlich kann man bei dem ganzen Motiv, das unser Dialog behandelt, die Einwirkung der Komödie konstatieren, die sich mehrfach mit dem Eindringen der fremden Kulte beschäftigt hat. Bei Apollonophanes in den 'Kretern' fand sich eine Aufzählung der *θεοὶ ξενικοί*, die doch nur dem Zwecke gedient haben kann, sich darüber lustig zu machen (K. I S. 799). Aristophanes hat den Kult der Bendis besonders in den 'Lemnierinnen' verhöhnt (Kock I S. 488, 489 fr. 365, 368), und Kratinus schrieb seine 'Thrakerinnen' mit Bezug auf sie (Kock I S. 34 ff. fr. 80, 82); vom Bendiskult aber redet Zeus im 'Ikaromenipp' 24, und Bendis macht mit Anubis, Attis, Mithras, Men im 'tragischen Zeus' (8) den alten Göttern den Platz streitig; und wenn sie in der gleichartigen Aufzählung 'Götterversammlung' 9 fehlt, so ist das nur Zufall, da Attis, Sabazios und Mithras dort wiederkehren. Eine Verspottung der ägyptischen Götter haben wir in des Anaxandrides 'Städten'; dort erklärt ein Bürger, warum er keine Kampfgenossenschaft mit den Ägyptern mag (Kock II S. 150): 'Du verehrst ein Rind, ich opfere es; du hältst den Aal für eine große Gottheit, wir für den größten Leckerbissen beim Mahle; du ißt kein Schweinefleisch, ich freue mich besonders drüber. Du ehrst den Hund, ich schlag' ihn, find' ich ihn, wie er meine Kost verzehrt. Siehst du, daß eine Katze krank ist, weinst du; ich schlag' sie tot und häute sie ab mit Freuden.' Diese heiligen Tiere zählt Momus in der 'Götterversammlung' (10) und der verwünschte Damis im 'tragischen Zeus' (42) auf. Daß besonders Trophonius, den Momus ebenso unter den fremden Eindringlingen nennt ('Göttervers.' 12), wiederholt in der Komödie verspottet worden ist, dafür zeugen die zahlreichen Stücke, die wir oben angeführt haben.¹⁾ Auch andere Dramen, in denen der Aberglaube der Lächerlichkeit preisgegeben wurde, wie Aristophanes' 'Amphiaraus', 'Polyidus' und die 'Telmesser' könnten in Betracht kommen; aber besonders zwei Stücke verdienen hier Erwähnung.²⁾ Das eine von Aristophanes hat man vermutungsweise als die 'Horen' bezeichnet. In den 'Horen' wurde verächtlich von Sabazios gesprochen, dem Phryger, dem Flötenspieler (Kock I S. 535), der ja im 'Ikaromenipp' (27) sich auch im Kreise der Himmlichen aufhält. Diese Erwähnung bildet die Brücke, um den 'Horen' zuzuschreiben, was Cicero de legg. II 15, 37 berichtet, ohne den Namen des Stückes zu nennen: Bei Aristophanes würden Sabazios und andere

1) S. 59 Anm. 2. Vgl. den Index bei Kock III S. 707.

2) Vgl. Bolderman, *Studia Luciana*, Lugd. Bat. 1903, S. 79.

Götter als Fremde verurteilt und aus dem Staate gejagt. Es kommt nicht darauf an, ob sie aus dem Staat Athen oder dem Götterstaat verwiesen werden, das Motiv ist das gleiche, das unserer 'Göttersammlung' zugrunde liegt. In anderer Hinsicht läßt sich das zweite Stück heranziehen, des Euphron *θεῶν ἀγορά*; man sieht ja sofort, wie der Titel zu unserem *θεῶν ἐκκλησία* stimmt. Das einzige erhaltene Bruchstück lehrt leider nichts über den Inhalt; aber die Anschauung von der Göttergemeinde, die auf der Agora tagt, scheint doch durch den Titel nahegelegt zu sein (Kock III S. 320). So wäre es möglich, daß Lucian über sein Menippisches Vorbild hinaus zur Komödie griff und daraus das Motiv ergänzte.

Aber auch hier kommt wie bei den vorigen Dialogen eine akademisch-skeptische Quelle hinzu, aus der Lucian den Gedankengang des Momus umgestaltet hat. Es wäre sonst ein seltsamer Zufall, daß die Deduktion des Akademikers Cotta in Ciceros 3. Buch de natura deorum in den Hauptzügen mit der des Momus übereinstimmt. Da wird zunächst (III 17, 43) eine Polemik des Carneades angeführt, die dem Pan und den Satyrn, gegen die ja auch Momus (4) seine Angriffe richtet, die Gottheit abspricht. Darauf werden den anerkannten Göttern die neuen wie Herkules, Asklepius, Liber, Castor und Pollux gegenübergestellt (III 18, 45), wie Momus (6f.) diese Halbgötter ihrer Würde beraubt, indem er zeigt, daß ihre Verwandten Menschen geblieben sind; genau so folgert auch Cotta, daß, was dem Herkules und den andern recht, auch dem Theseus oder Orpheus und Rhesus billig sei. Diese Art der Schlüsse wird von Sextus Empiricus direkt auf Carneades und Klitomachus zurückgeführt.¹⁾ Weiter nennt er die Furien; wenn man die für Gottheiten ansehe, so könne man auch Honos, Fides, Spes usw. dafür halten 'omniaque quae cogitatione nobismet ipsi possumus fingere' (III 18, 47); das berührt sich mit den *ξένα ὀνόματα* oder, wie Momus auch sagt (13), *κενὰ πραγμάτων ὀνόματα ὑπὸ βλακῶν ἀνθρώπων τῶν φιλοσόφων ἐπινοηθέντα*. Ferner, sagt Cotta, wenn jene, die wir als solche übernommen haben, Götter sind, warum nicht Serapis und Isis? Warum sollen wir die Gottheiten der Barbaren zurückweisen? Boves igitur et equos, ibis, accipitres, aspidas, crocodilos, pisces, canes, lupos, felis, multas praeterea beluas in deorum numerum reponemus (III 19, 47). Ebenso zählt Momus auf: *καὶ ὁ ποικίλος οὗτος ταῦρος ὁ Μεμφίτης προσκυνεῖται . . . , αἰσχρόν μοι δὲ ἰβιδας καὶ πιθήκους εἰπεῖν καὶ τράγους καὶ*

1) Sext. Emp. adv. math. IX 182, vgl. Marx Lucilii rell., Lips. 1905, II S. 17.

ἄλλα πολλῶ γελοιότερα (10) und sucht so ihre Gottheit zu widerlegen. Endlich werden auch bei Cicero (III 19, 49) Amphiarus und Trophonius als solche zweifelhaften Götter genannt, wie Momus (12) den Trophonius und Amphilochus neben wundertätigen Statuen und Opfer heischenden Heroen anführt. Es ist danach klar, daß diese Aftergötter in der akademischen Beweisführung gegen die stoische Theologie einen ziemlich breiten Raum einnahmen und daß daher vervollständigt werden konnte, was in der Darstellung Menipps etwa nur angedeutet war.

Unsere Vermutung betreffs der weitgehenden Benutzung einer Menippischen Götterversammlung durch Lucian oder einer lebhaften Anregung durch dieselbe würde eine starke Stütze erhalten, wenn sich auch anderweitig erweisen ließe, daß bei Menipp eine solche existiert haben muß. Ich glaube, daß Spuren von der Nachwirkung dieser auch sonst nicht mangeln. Beginnen wir mit des Lucilius Götterversammlung im 1. Buch seiner Satiren; sie enthielt eine Homer- oder Enniusparodie¹⁾, wie bei Lucian ja zum größten Teil das alte Heldenepos parodiert ist. Daß es sich um einen Spott bei Lucilius handelt, ist, wenn wir's nicht aus den Fragmenten ersehen würden, durch Lactanz deutlich bezeugt.²⁾ Es ist von vornherein nicht sehr wahrscheinlich, daß der Römer eine Verspottung der Götter vorgenommen hätte, wenn ihm nicht ein griechisches Vorbild vorgelegen hätte; dies in dem etwa ein Jahrhundert älteren Menipp zu sehen, ist eine naheliegende Vermutung, da die Römer bei ihren Nachahmungen sich gern an die griechischen Schriftsteller anschlossen, die ihnen ziemlich kurz vorausgingen. Das Charakteristische der Götterberatung bei Lucilius war, daß auf die Götter dabei völlig die irdischen Formen, natürlich einer Senatssitzung, übertragen waren; die Götter sagten einzeln ihre Meinung, und dann wurde abgestimmt³⁾; das entspricht ganz der Art, wie Zeus in der Lucianischen Götterversammlung (19) zunächst anordnet: *ὄτῳ δοκεῖ ἀνατεινάτω τὴν χεῖρα*, sich dann aber eines Besseren besinnt und fortfährt: *μᾶλλον δὲ οὕτω γιγνέσθω*, d. h. 'ohne Abstimmung, auf meinen Willen hin'; *πλείους γὰρ οἶδ' ὅτι ἔσονται οἱ μὴ χειροτονήσοντες*; und in gleicher Art hat Seneca in seiner menippischen Satire, die wir gleich betrachten werden, die Beratung über den Claudius abgeschlossen, er natürlich wie Lucilius in römischer

1) Über die Götterversammlungen in Ennius' Annalen im 1. und 8. Buch s. Vahlen, *Ennian. poes. reliq.* praef. S. CLIX und CLXXXIX.

2) Lact. inst. div. IV 3, 12: quod Lucilius in deorum concilio inridet. Vgl. I 9, 8.

3) Serv. Aen. X 104: Marx a. a. O. I S. 3 II S. 3 f.

Weise (apoc. 11): pedibus in hanc sententiam itum est. In der vorangehenden Schilderung der Sitzung finden sich trotz der geringen Anzahl von Bruchstücken bei Lucilius einige Züge, die uns an Lucian erinnern. Die Götter scheinen sich selbst angegriffen oder über die Benennung seitens der Menschen beschwert zu haben. Apoll will nicht immer 'der Schöne' genannt werden, und daß alle Götter 'Vater' heißen, war zur Zielscheibe des Spottes gemacht.¹⁾ Dabei gedenkt man der Szene im 'tragischen Zeus' (26), da Apoll ums Wort bittet, obwohl er zu den Jungen und Unbärtigen gehört²⁾, Momus ihn aber ob dieser Entschuldigung verhöhnt, weil er der Vater eines so großen und bärtigen Sohnes wie Asklepios sei. Unter die Vorwürfe gehört auch V. 32: stulte saltatum te inter venisse cinaedos, was nach der Erklärung von Marx die Bedeutung hat von *γλαῦκ' εἰς Ἀθήνας* und durch die eigentümliche Ausdrucksweise ganz zum Ton der Rede des Momus im 'tragischen Zeus' (19 ff.) stimmt. Auf einen ehelichen Zwist zwischen Zeus und Hera, wie er im Anfang dieses Lucianischen Dialoges durch Heras Eifersucht wenigstens begonnen wird, möchte ich V. 24 f. deuten³⁾: 'daß ich meine Gestalt der Schönheit der Leda und Dia vergleichen könnte.' Die Namen stammen aus einem Katalog der Liebschaften des Zeus, der Versschluß direkt aus der Aufzählung bei Homer (Il. XIV 317); und so schmäh't ja auch Hera bei Lucian (tr. Zeus 2), indem sie ihrem ungetreuen Gemahl seine Lieben vorhält. Bei beiden Schriftstellern machen sich die Götter die Künste der Rhetorik zu eigen; so beginnt einer bei Lucilius (V. 26) — und das ist vielleicht einer der auffallendsten Züge —: *vellem cumprimis, fieri si forte potisset*, was nach Ciceros Zeugnis dem Anfang einer alten Rede entsprach, Zeus aber bei Lucian benutzt das Proömium der 1. olynthischen Rede: *ἀντὶ πολλῶν ἂν ὦ ἄνδρες θεοὶ χορημάτων* usw. Beachtenswert ist, daß Apolls Sehergabe bei dem römischen (V. 33 ff.) ebenso verspottet ist⁴⁾ wie bei dem griechi-

1) Marx a. a. O. I S. 4 V. 20 ff.

2) Auch im 'Ikaromenipp' 28 kehrt dieselbe Verspottung wieder; so zieht sich auch hier deutlich ein Faden von einer Lucianischen Götterversammlung zur andern.

3) Auf Apollo, der sich den Beinamen 'pulcher' verbittet, bezieht die Worte Marx a. a. O. II S. 13.

4) Siehe Marx a. a. O. II S. 18. Das von Apoll bei Lucian vorgebrachte Orakel, spottet Momus ('tr. Zeus' 31), ist so klar, daß es keines Themistokles bedarf; Neptun sagt mit aktuellem Hinweis auf einen zu Lucilius' Zeit hervorragend scharfsinnigen Philosophen V. 31 M.: Die Sache kann nicht entwirrt werden, non Carneaden si ipsum Orcus remittat.

schen Satiriker (tr. Zeus 30 ff.). Gegenüber der drohenden Gefahr, welche die Disputation des siegreichen Epikureers im 'tragischen Zeus' über den Götterhimmel heraufbeschwört, gesteht Zeus ein (42), daß Momus mit seinen früheren Mahnungen recht gehabt hat¹⁾; bei Lucilius scheint einer der Götter eine ähnliche Zustimmung zu erhalten (V. 30): *concilio antiquo sapiens vir solus fuisti*. Auch insofern besteht eine Ähnlichkeit zwischen den beiden Szenen, als es sich in beiden, auch im 'Ikaromenipp' (33), um die Vernichtung eines oder mehrerer Menschen handelt; allerlei Vorschläge werden gemacht, aber immer wieder verworfen²⁾, nur daß im 'tragischen Zeus' diese Beratung abgebrochen werden muß, weil die Disputation beginnt, im 'Ikaromenipp' die Ausführung der Strafe witzig verschoben wird, bei Lucilius dagegen man zu dem Beschluß kommt, Lupus soll an einem Fischgericht zugrunde gehen. Die Vergleichungspunkte mögen im einzelnen gering und unsicher sein, da nur wenig Bruchstücke des Lucilius zur Verfügung stehen; immerhin wird man gerade mit Rücksicht auf diese kleine Anzahl doch eine beachtenswerte Übereinstimmung in den Motiven zugeben müssen, die um so auffälliger ist, wenn man bedenkt, daß Lucilius doch weit freier mit dem Gebotenen umgehen mußte, weil er alles auf römische Verhältnisse und auf ein bestimmtes geschichtliches Faktum übertrug; wörtliche Übereinstimmungen darf man da nicht erwarten. Daß bei Lucilius Menippnachahmung vorliegt, hat nach andern F. Leo in seinem Aufsatz über die literarhistorische Auffassung der Satura³⁾ bei den Römern und bei Varro

1) Iupp. trag. 42: *ἔλεγες ὦ Μῶμε καὶ ἐπιτίμας ὀρθῶς*.

2) Vgl. Ribbeck, Geschichte der röm. Dichtung I S. 237; man fühlt sich bei dieser Beratung an die der Räuber bei Apuleius met. VI 31 erinnert. Aber mehr noch stimmen Einzelheiten aus dem Psychemärchen zu der Menippischen Satire. Da haben wir den Mercur als Ausrufer (met. VI 7 f. und 23), wie bei Lucia. Da ist zum Schluß die Götterversammlung, in der Juppiter die Seinen anredet (VI 23): *Dei conscripti Musarum albo*, und dann mit einem Demosthenischen Anfang fortfährt: . . . *profecto scitis omnes* (vgl. Marx a. a. O. II S. 15). Da ist endlich die Schilderung vom Göttermahl (VI 24), die mit dem im 'Ikaromenipp' 27 Ähnlichkeiten aufweist in der Schilderung dessen, was die einzelnen Götter darbieten, und der Kurzweil, die den Schmaus begleitet: *ἐν δὲ τῷ δείπνῳ ὃ τε Ἰκαίλων ἐκιδάρισε καὶ ὁ Σείληνος κόρδακα ὠρχήσατο καὶ αἱ Μοῦσαι ἀναστᾶσαι τῆς τε Ἡσιόδου Θεογονίας ἦσαν ἡμῖν καὶ τὴν πρώτην ᾠδὴν τῶν ὕμνων τῶν Πινδαροῦ*, bei Apuleius: *Musaeque uoce canora personabant; . . . Apollo cantauit ad citharam, Venus suauis musicae suppari gressu formonsa saltauit, scaena sibi sic concinnata, ut Musae quidem chorum canerent aut tibias inflarent, Saturus et Paniscus ad fistulam dicerent.*

[Marbg. 1888, S. 23.]

3) Herm. XXIV (1889) S. 84; vgl. Birt, Zwei polit. Satiren des alten Rom,

hervorgehoben, und daß Quintilians stolzes Wort: 'satira tota nostra est' nur sehr bedingt und zum kleinsten Teil wahr ist, weiß jeder Kenner der römischen Satire; die Gleichartigkeit des Lucilius und Lucian, die sich durch gemeinsame Quelle aufs leichteste erklärt, hat schon Lactanz erkannt, wenn er beiden die Bezeichnung zukommen läßt: qui diis et hominibus non pepercit (div. inst. I 9, 8).

Das zweite Beispiel einer Götterversammlung, die mit Wahrscheinlichkeit auf Menipp zurückzuführen ist, bietet Senecas menippische Satire. Wir haben schon oben auf Einzelheiten hingewiesen, die zu Lucians 'Ikaromenipp' stimmen. Leider ist der Anfang der eigentlichen Götterberatung, die sich um des Claudius Aufnahme dreht, in der Überlieferung verloren gegangen. Nachdem man zunächst in Claudius' Gegenwart verhandelt hat, mahnt Juppiter, die alte, gute Sitte zu wahren, die verbietet, in Anwesenheit von Privatpersonen Sitzungen in der Curie abzuhalten (9); bei Lucian erwähnt Momus mit einem gewissen Hohn, daß er ja offen reden könne: *μόνοι γάρ ἐσμεν καὶ ὑδαίς ἄνθρωπος πάρεστι τῷ ξυλλόγῳ* (Iupp. tr. 21). Für die Verhandlung sind die üblichen Formen beratender Versammlungen gewählt, hier des Senates, dort der Ekklesie; darum redet Zeus in komischer Weise die Anwesenden mit *ὦ ἄνθρωες θεοί* (15) und 'patres conscripti' (apoc. 9) an. Der Gegenstand der Beratung bei Seneca ist dem der 'Götterversammlung' sehr ähnlich; es handelt sich um die Reinigung des Götterhimmels oder um die Reinhaltung von Elementen, die nicht hineingehören. Der Antrag des Momus, daß die falschen Götter ausgesondert und hinfort keine neuen, etwa von den Philosophen, geschaffen werden sollen, daß, wer sich der endgültigen Entscheidung nicht fügt, in den Tartarus geworfen werden soll (Göttervers. 14f.), hat seine vollständige Parallele an der gleichartigen Rede des Janus bei Seneca (9). Augustus benutzt mit satirischer Anspielung die homerische Erzählung, daß Juppiter den Vulcan zur Erde geschleudert und ihm dabei das Bein gebrochen habe, daß er die Juno zwischen Himmel und Erde schweben ließ (11), bei Lucian spielen dagegen die vermessenen Worte des Zeus, daß er die Erde und alle Götter an einer goldenen Kette emporziehen könne, eine besondere Rolle¹⁾, und wenn auch nicht der Hergang der Bestrafung, so wird doch die Lahmheit des Hephaistos erwähnt (Iupp. conf. 8); den Vers über Hephaistos, den Seneca zitiert (Hom. II. I 591), hat Lucian zwar nicht hier, aber im 'Charon' (1) benutzt. Wenn Janus (9) sagt:

1) S. oben S. 137 Anm. 4.

‘Einst war’s etwas Großes, ein Gott zu werden, jetzt habt ihr’s gemein gemacht’ und wenn Augustus in gerechter Entrüstung ausruft (11): ‘dum tales deos facitis, nemo vos deos esse credet’, so ist das dem Gedanken des Momus entsprechend (Göttervers. 12): ἀφ’ οὗ δ’οὖν τοσοῦτοι γερόναμεν, ἐπιδέδωκε μᾶλλον ἐπιτορκία καὶ ἱεροσυλία καὶ ὄλως καταπεφρονήκασιν ἡμῶν εὖ ποιοῦντες. Der Fortgang der Satire lehnt sich, wie wir schon sahen, an die Menippische Unterweltdarstellung an. Auch hier darf man nicht genauere Übereinstimmungen erwarten bei der ausgesprochen römischen Färbung, die Seneca seiner Darstellung gibt, und bei der eigenartigen persönlichen Beziehung auf den toten Kaiser, der hier Menipp’s Rolle in Himmel und Orkus übernehmen muß; schon dadurch ergab sich ja eine völlige Umänderung der Hauptmotive. Aber daß Seneca seine durchaus in menippisches Gewand gekleidete Satire in den Olymp wie in die Unterwelt gelangen läßt, kann wohl zum Beweise dafür dienen, daß die beiden großen Satiren des Kynikers Menipp, die wir aus Lucian erkannt haben, wirklich vorlagen; und das Vorkommen der Beratung der Himmlichen in den Formen der Senatssitzung kann Zeugnis ablegen für die bei Menipp existierende Götterversammlung.

Eine dritte Schrift hat Birt¹⁾ in diesen Zusammenhang gerückt, die Varronische Satire mit dem Titel ‘Pseudulus Apollo περὶ θεῶν διαγνώσεως’; aber leider lassen die Fragmente gar keinen Schluß auf den Inhalt zu, und aus dem Titel kann man wohl allenfalls eine Sonderung²⁾ der Götter entnehmen, ob diese uns aber in den Olymp führte, ist doch recht zweifelhaft. Varro ist ganz besonders frei mit dem von Menipp entlehnten Gute umgegangen; und Ciceros Zeugnis Ac. I 2, 8: ‘Menippum imitati, non interpretati’ wird gerade durch eine Vergleichung Varros mit Lucian außer Zweifel gestellt. So wird es geratener sein, von einer Verwertung jener Satire abzusehen. Ebenso müssen wir auch darauf verzichten, aus der Ähnlichkeit von Julians Kaisersatire Folgerungen zu ziehen, weil es, wie wir oben³⁾ sahen, zu nahe liegt, daß sie mit Erinnerung an Lucian geschrieben ist.

Es ist auf jeden Fall zweifellos, daß Lucian auch in dieser Satire alte Motive verarbeitet hat; auch die Form der Volksversammlung.

1) Zwei polit. Sat. (s. S. 160) S. 31 und 24.

2) Daß die Schrift gegen Serapis gerichtet war, vermutet Bücheler, Rhein. Mus. XIV (1859) S. 430; und es ist nicht unmöglich, daß so das Menippische Motiv wieder benutzt war (Tertullian ad nat. I 10: Serapem et Isidem et Arpocraten et Anubem prohibitos Capitolio Varro commemorat).

3) Siehe S. 73 ff.

die er dem Ganzen gegeben hat, ist durch Menipps Vermittlung schon aus der Komödie entlehnt, die es liebt, die bekannten Formeln auf die Bühne zu bringen.¹⁾ Der Herold im 'tragischen Zeus' (18) verkündet Stille mit den Worten: *ἄκουε σίγα* und fährt dann fort mit der Aufforderung zur Meinungsäußerung: *τίς ἀγορεύειν βούλεται τῶν τελειῶν θεῶν, οἷς ἔξεστι*; beides kehrt in der 'Götterversammlung' (1) genau so wieder; beides hat in der Komödie des Aristophanes und Kratinos seine Belege.²⁾ Das Dekret der Götter selber, ganz in den staatsrechtlichen Formen gehalten wie jenes komische in der 'Nekyomantie' (20), hatte ebenfalls in Komödien wie den 'Thesmophoriazusen' (373 ff.) seine Parallelen. Wenn Herakles und die übrigen Zeussöhne hier unter die Metöken gerechnet werden, so erinnert das lebhaft an die Szene in Aristophanes' 'Vögeln' (1649 ff.), in welcher der Heros als *νόθος*, erbunfähig und nicht in die Phratrie aufgenommen erwiesen wird. Die ganze Auffassung dieser Aftergötter im Olymp als Metöken, die sich widerrechtlich Bürgerrecht angemaßt haben, möchte man geneigt sein einer früheren Zeit zuzuweisen; denn der rechtliche Begriff der Metöken ist zu Lucians Zeit verschwunden.³⁾ Verwandt ist jedenfalls die Anschauung, die schon Cicero hat, wenn er von diesen erst später aufgenommenen Göttern den Ausdruck gebraucht: 'novi et adscripticii cives' (de nat. deor. III 15, 39).

Noch eine andere Beobachtung zeigt die Abhängigkeit Lucians von älteren Quellen. Wenn Fehlangaben in grammatischen und lexicographischen Studien wesentlich sind, so mögen sie auch hier nicht ganz wertlos sein. Nicht nur der Verehrung des Antinous, die bei

1) Vgl. oben S. 36 ff.

2) Der Herold in den 'Thesmophoriazusen' (373) beginnt die Vorlesung des Dekrets mit der Mahnung *ἄκουε πᾶς*; bei der nächsten Rednerin übernimmt es der Chor mit *σίγα σιώπα πρόσεχε τὸν νοῦν* (382) Stille zu erwirken. In den 'Acharnern' ruft der Herold das *κάθησο σίγα* (59, 63) dem störenden Dikaiopolis zu. In Kratinos' Dramen kam das feierliche: *ἄκουε σίγα πρόσεχε τὸν νοῦν* (Kock I S. 96 fr. inc. fab. 284) ebenso vor. Die Aufforderung: *τίς ἀγορεύειν βούλεται*; spricht der Herold aus Acharn. 45, Thesmoph. 379, Praxagora in den 'Ekklesiazusen' 130. Vgl. Aeschin. I 23: *μετὰ ταῦτα ἐπερωτᾷ ὁ κῆρυξ: τίς ἀγορεύειν βούλεται τῶν ὑπὲρ πεντήκοντα ἔτη γεγονότων; ἐπειδὴν δὲ οὗτοι πάντες εἶπωσι, τότε ἤδη κλέβει λέγειν τῶν Ἀθηναίων τὸν βουλόμενον, οἷς ἔξεστι*. Hermann-Thumser, Griech. Staatsaltert. I 2 S. 512; Busolt, Griech. Staats- u. Rechtsaltert.², München 1892, S. 260.

3) Siehe v. Wilamowitz, Herm. XXII (1887) S. 253; Clerc, Les métèques Athéniens, Paris 1893, S. 363 f. Die Bezeichnung als Metöke findet sich aber noch 37—41 n. Chr. in Kyzikus (Dittenberger, Sylloge² 366, 25).

Celsus (Orig. c. Cels. III 36) Erwähnung gefunden hat, wird mit keinem Worte gedacht, was der Neigung der Sophisten¹⁾, die Gegenwart zu meiden, und Lucians Vorsicht, nicht etwa beim Kaiser anzustoßen, entspringen könnte, sondern auch der Gott Serapis ist bei der Aufzählung exotischer Gottheiten von Lucian nirgends genannt, während Tertullian²⁾, Aristides³⁾, Clemens von Alexandrien⁴⁾, Celsus⁵⁾, Sextus Empiricus⁶⁾ seine Bedeutung in jener Zeit beweisen. Sollte diese Tatsache nicht ins richtige Licht gerückt werden, wenn man sich vergegenwärtigt, daß der Serapiskult erst unter Ptolemäus Soter geschaffen ist⁷⁾, sich also erst später ausgebreitet hat und zu Menipps Zeit für außerägyptische Länder überhaupt nicht vorhanden war?

So erkennen wir denn in allen diesen Dialogen, die auf den Olymp Bezug haben, einen engen Zusammenhang untereinander und mit dem Menippischen Vorbild, das sich ergibt. Auch in der eben besprochenen Satire werden wir auf die Versammlung der Götter zurückgeführt, die im 'Ikaromenipp' so dürftig behandelt war, aber in der Vorlage höchstwahrscheinlich einen bedeutenderen Umfang hatte. Und auch was nicht direkt nachgeahmt ist, hat sich doch aus jener Quelle entwickelt. Wenn man sich klar macht, was denn in diesen drei Dialogen, die mit dem 'Ikaromenipp' zusammenhängen, behandelt wird, so sieht man, es sind gerade die, oder doch denen sehr naheliegende Besprechungen, die wir in jener Schrift vergeblich erwartet haben; es wird das Problem erörtert von der Bedeutung der Götter, von *πρόνοια* und *μοίρα*, in zweiter Linie die Frage nach der Bevölkerung des Götterhimmels mit allerlei seltsamen, ungriechischen Wesen. Es zeigt sich dieselbe Erscheinung, die wir in den 'Totengesprächen' so deutlich gewahren:

1) S. oben S. 16.

2) Ad nat. I 10 wird das Serapeum neben dem Capitol genannt.

3) Ich verweise besonders aus der Lobrede *εἰς Σάραπιν* auf die Worte (8. 14 II S. 356 Keil): *σὲ γὰρ δὴ πᾶς τις ἐν παντὶ καιρῷ βοηθὸν καλεῖ, Σάραπι καὶ πάντα γὰρ πανταχοῦ διὰ σοῦ τε καὶ διὰ σὲ ἡμῖν γίνεσθαι ἃ μάλιστα ἄν ἡμῖν γίνεσθαι βουλοίμεθα.*

4) Protrept. IV 52, 4 (S. 40, 28 Stählin) wird Serapis mit dem olympischen Zeus, dem epidaurischen Asklepios und der Athene Polias zusammengestellt (vgl. S. 41, 12).

5) Orig. c. Cels. V 34 (II 37, 5 Koetschau), 37 (II 41, 17), 38 (II 42, 23).

6) Pyrrh. hyp. III 220 wird die Tatsache, daß dem Serapis kein Ferkel geopfert wird, als bekannt hingestellt.

7) Vgl. Bouché-Leclercq, Histoire des Lagides, Paris 1903, I S. 113 ff.; Orig. c. Cels. V 38 (II 42, 23 ff. K.) und die von Koetschau zitierten Belege.

eine Anregung wirkt immer weiter und gibt Anlaß zu immer neuen **Nachträgen**, immer neuen Betrachtungen des gleichen Gegenstandes **von anderer Seite**. Auch die Form für die 'Widerlegung des Zeus' und für die 'Götterversammlung' ergab sich aus Menipp von selbst. Nur im 'tragischen Zeus' zeigt sich eine größere Freiheit mit dem **alten Gute** zu schalten, nur hier hat Lucian eigene Erfindungsgabe **bewiesen**, als er geschickt die irdische Disputation mit der **Versammlung der Olympier** vereinte.

Kapitel VII.

Charon.

Es liegt nahe, nachdem wir Lucians Abhängigkeit von der Menippischen Himmel- und Hadesfahrt festgestellt haben, auch die übrigen auf die Unterwelt bezüglichen Dialoge mit Rücksicht auf etwaige Anlehnung an ein älteres Vorbild zu prüfen. Es bleibt uns der 'Charon' und die 'Totengespräche'. Der 'Charon' wiederholt ein schon bekanntes Motiv. Der greise Fährmann der Unterwelt will sich einmal die Welt und die Menschen besehen, Hermes muß ihm dabei als Cicerone dienen. Sie türmen auf den Olymp den Ossa und Pelion, dann darauf den Parnaß, auf dessen zwei Spitzen sie Platz nehmen. Charon beklagt sich, daß er zu wenig vom Treiben der Menschen selber sieht; mit einem als Zauberformel gebrauchten Homervers macht der Gott ihn scharfsichtig wie Lynkeus, und nun beginnt die Beobachtung der Sterblichen nach dem Muster der Teichoskopie; sogar ihre Gespräche werden belauscht. Ergriffen von der Nutzlosigkeit ihres Sorgens und Mühens, möchte Charon, der hier Menipps Rolle hat, ihnen zurufen: Ihr Toren, was quält ihr euch! Ihr werdet ja nie ewig leben. Aber Hermes zeigt ihm, daß die Mahnung vergeblich sein würde. Staunend sieht der Fährmann des Hades die Grabstätten der Menschen und hört von ihren Bestattungsgebräuchen, verwundert sieht er die großen Städte, die in Trümmer sinken, und kopfschüttelnd erblickt er Argiver und Spartaner, wie sie um ein Fleckchen Land in blutigem Kampfe ringen. Dann kehrt er in die Tiefe zurück voll Bedauern über diese unglücklichen Menschen, die alles Erdenkliche tun und sich um den Charon nicht kümmern, dem sie doch verfallen sind.

Wie Charon hier der Kyniker ist und kynische Gedanken vertritt, so haben wir deutlich auch die Wiederholung des Motivs, das wir im 'Ikaromenipp' beobachtet und bei dem wir uns an die Aufgabe des Kynikers als *κατάσκοπος* erinnern haben.¹⁾ Auch Menipp kann

1) Siehe oben S. 90 f.

zunächst vom Monde nichts sehen, wird dann aber scharfsichtiger als Lynkeus¹⁾, und was er sieht, ist mit denselben Worten bezeichnet.²⁾ Die Bilder, die zum Vergleich für das menschliche Treiben herangezogen werden, sind mit Absicht verschieden gewählt, im 'Ikaromenipp' (17) der in Verwirrung geratene Chor, bei dem jeder nach Belieben sein eignes Lied singt, der Mischtrank (17), der Ameisenhaufen (19), hier der Wespenschwarm (15), die Wasserblasen (19).³⁾ Aber in beiden Schriften findet sich dabei die Beziehung auf Homer, hier (Char. 19) auf seinen Vergleich der Menschen mit Blättern (Il. VI 146), dort (Ikar. 16) auf seine Schildbeschreibung und die dabei angebrachte Darstellung menschlichen Lebens (Il. XVIII 491 ff.); und in beiden wird die Beobachtung geschlossen mit der Erwähnung des Kampfes zwischen Argivern und Spartanern um Kynuria (Ikar. 18, Charon 24). Daß die doppelte Behandlung desselben Motivs nicht ohne Anlehnung der einen Schrift an die andere erfolgt ist, leuchtet danach ein. Welche sich näher an das nachgeahmte Menippische Vorbild anschließt, kann nicht zweifelhaft sein, da wir im 'Ikaromenipp' die auf Menipps Lebenszeitweisenden Anspielungen haben.

Um den dort schon ausgebeuteten Stoff, den er nicht gut wiederholen konnte, anderweitig zu ersetzen, hat Lucian in diesem neuen Dialog zur Wiedergabe von Herodotenzählungen gegriffen. Das geht so weit, daß selbst das allbekannte Gespräch zwischen Solon und Krösus (Hdt. I 30 ff.) eingeflochten und also von Hermes und Charon gerade belauscht wird (10). Erwähnung finden (11) die goldenen Plinthen, die Krösus dem Gotte in Delphi weihet (Hdt. I 50), dann der Untergang seines Reiches (Hdt. I 84 ff.), der Tod seines Feindes Kyros durch Tomyris (Hdt. I 214), und in aller Kürze wird daran der Tod des Kambyzes und die Geschichte des Polykrates angefügt (14),

1) Icar. 12: *καθάπερ Αυγχεύς τις ἄφνω γενόμενος*, Charon 7: *τυφλὸς ὁ Αυγχεύς ἔκείνος ὡς πρὸς ἐμέ*. Die Steigerung ist bezeichnend.

2) Icar. 12: *ἅπας ὁ τῶν ἀνθρώπων βίος ἤδη μοι καταφαίνεται, οὐ κατὰ ἔθνη μόνον καὶ πόλεις, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ σαφῶς οἱ πλείοντες, οἱ πολεμοῦντες, οἱ γεωργοῦντες, οἱ δικαζόμενοι*, Char. 15: *τὴν δὲ πλεθρὴν ὄρας, ὃ Χάρων, τοὺς πλείοντας αὐτῶν, τοὺς πολεμοῦντας, τοὺς δικαζομένους, τοὺς γεωργοῦντας, τοὺς δανείζοντας, τοὺς προσαιτοῦντας*; der Schluß stammt aus Ikar. 16: *τί γὰρ ἂν τοὺς ἄλλους λέγοιμι, τοὺς τοιχορροῦντας, τοὺς δεκαζομένους, τοὺς δανείζοντας, τοὺς ἐπαιτοῦντας*;

3) Wie sehr der Vergleich zur kynischen Anschauung von dem geringen Wert alles Irdischen paßt, ist klar; er ist aber sprichwörtlich. So sagt Varro *rer. rust. I 1, 1: cogitans esse properandum, quod, ut dicitur, si est homo bulla, eo magis senex*, Petron. 42: *nos non pluris sumus quam bullae* (vgl. Friedländer z. d. Stelle). Otto, *Archiv f. lat. Lexikogr.* IV S. 23.

selbst die berühmte Erzählung vom Ringe, den der Koch wiederbringt (Hdt. III 40 ff., 122 ff.). Man empfindet klar den Zusammenhang mit Lucians früherer sophistischer Tätigkeit, den wir bei den 'Totengesprächen' noch eingehender beleuchten werden; man sieht, wie er aus seiner literarischen Kenntniss den Stoff gesucht hat, den er für den verbrauchten einsetzen könnte. Die Abfassung des 'Charon' nach dem 'Ikaromenipp' ist danach sicher.

Aber einzelnes fällt aus dem Rahmen Herodotischer Erzählungen heraus. So gleich zum Beginn der Erdenschau die Erwähnung des Milon von Kroton, dessen übermäßig kraftvolle Erscheinung einen scharfen Kontrast bildet zu seinem künftigen Aussehen nach dem Tode und der deshalb als krasses Beispiel des Hinschwindens aller Stärke für kynische Darstellung besonders geeignet ist. Kynisch scheint ja auch das Wortspiel zu sein, mit dem Hermes ihn einführt.¹⁾ Milo war das typische Beispiel für Körperkraft und findet sich so z. B. bei Maximus Tyrius 7, 5, Cic. Cato m. 10, 33 und neben Krösus, so daß Kraft und Reichtum zusammenstehen, bei Epiktet I, 2, 37; und Juvenal hat ihn in seiner poetischen Diatribe über die Verkehrtheit menschlicher Wünsche als warnendes Exempel angeführt, daß auch die körperliche Stärke zum Verderben werden kann (10, 11). Unabhängig von Herodot ist auch die Aufzählung der großen Städte hinzugefügt (23), die soweit zugrunde gegangen sind oder gehen werden, daß kaum eine Spur übrig ist. Der Gedanke ist auch sonst ausgesprochen worden, um die Hinfälligkeit alles Irdischen zu bezeichnen. Verwandt ist die Ausführung in Ovids Metamorphosen (XV 424 ff.), wo Troja, Sparta, Mykene, Athen und Theben als Bilder der Vergänglichkeit aufgezählt werden. Lykurg (in Leocr. 62) hebt von demselben Troja, das auch bei Lucian eine Rolle spielt, und von Messene hervor, wie es zu einem Nichts herabgesunken ist.²⁾ Es scheint also auch dieser Gedanke von

1) Char. 8: *Μίλων οὗτος ὁ ἐκ Κρότωνος ἀθλητῆς ἐπικροτοῦσι δ' αὐτῷ οἱ Ἕλληες*, und nachher sagt Charon: *οὐ μῶξεταί ἡμῖν δηλαδὴ μεμνημένος τῶν στεγάνων τούτων καὶ τοῦ κρότον.* Verallgemeinert zum Typus kehrt dieser *πάχιστος ἀνήρ* mit seinen *στέγαροι* im 'Totengespräch' 10, 5 wieder: *σὺ δὲ ὁ παχὺς, ὁ πολύσαρκος τίς εἶ; Λαμασίας ὁ ἀθλητῆς;* ihm gilt dann der Zuruf: *τοῦς στεγάνους τούτους ἀπόρριψον.*

2) An Lykurg erinnert auch das Wort des Hermes (23): *ἀποθνήσκοσι γὰρ ὡ πορθμεῦ καὶ πόλεις ὡσπερ ἄνθρωποι;* denn er sagt an derselben Stelle (61): *πόλειώς ἔστι θάνατος ἀνάστατον γενέσθαι.* Die gleiche Anschauung, obwohl von Nachahmung nicht die Rede ist, zeigt Libanius 12, 50, wo Förster unsere Lucianstelle notiert hat: *τὸ χροῖμα τῶν πόλεων οὐ ταύτῶν ἀνθρώπων πάσχει, τοῖς μὲν γὰρ ἄλλοις ἢ τελευτῇ, τὰς δὲ ἔστιν ἀναβιώσασθαι.*

unserem Satiriker, sei es nun aus sophistischem Vorrat¹⁾, sei es aus der kynischen Diatribe, entlehnt zu sein. ¶

Kynisch-stoisch ist auch der in das Gespräch zwischen Krösus und Solon eingelegte Gedanke, daß für die Götter das Gold wertlos ist (12). Die Stoiker haben diesen äußeren Tand für unvereinbar mit einer wahren Verehrung der Gottheit erklärt, niemand schöner als Persius in dem herrlichen Geburtstagsgedicht an Macrinus mit den wenigen Worten (2, 68 f.): 'at vos dicite, pontifices: in sancto quid facit aurum?' Die Kyniker heben es aufs schärfste hervor, daß die Götter überhaupt nichts bedürfen²⁾, nach dem Vorgang des Sokrates³⁾, der sich bei Platon im Euthyphron (14 E) ganz ähnlich wie Persius äußert: *φράσον δέ μοι, τίς ἢ ὠφέλεια τοῖς θεοῖς τυγχάνει οὐσα ἀπὸ τῶν δῶρων ἧν παρ' ἡμῶν λαμβάνουσιν.*⁴⁾ Speziell Gold und Silber nimmt Platon in den Gesetzen (XII 955 E) aus von dem, was man den Göttern weihen dürfe.⁵⁾ An unserer Stelle ist diese Ausführung verbunden mit einer anderen durchaus kynischen: Gold und Silber verdienen die ihnen gezollte Wertschätzung um so weniger, je mehr sie an Nutzen hinter dem Eisen und dem Erz zurückstehen; aus Eisen schmiedet man Waffen und Ackergeräte, aus Gold nur Schmuckstücke. Besonders bei Reden gegen den Tafelluxus findet sich der Gedanke wieder; so sagt der Stoiker Musonius (S. 111, 11 Hense, Stob. flor. 85, 20): *τὰ κεραμεῖα καὶ τὰ σιδηρᾶ καὶ ὅσα τοιαῦτα, πολλῶ κρείττω τῶν ἀργυρῶν τε καὶ χρυσῶν*, und von ihm hat es Clemens von Alexandrien übernommen, nur durch jenes Platonzitat verstärkt (Paedag. II 3, 35 [188 P]⁶⁾, aus ihm hat auch Tertullian (de cult. fem. I 5) seine Ausführungen geschöpft.⁷⁾ Lucian hat sich sehr kurz gefaßt, aber doch kehren z. T. dieselben Ausdrücke wieder, die sich auch sonst in

1) Babylon und Ninus als Beispiele vergangener Größe führt auch Himerius an II 32.

2) Luc. Cyn. 12: *οἱ θεοὶ . . . οὐδενὸς γὰρ δέονται.* Vgl. Zeller, Die Phil. d. Griech. II⁴ S. 329.

3) Xen. mem. I 6, 10: *τὸ μὲν μηδενὸς δέεσθαι θεῖον εἶναι.*

4) Vgl. Val. Milio, Le satire di Aulo Persio Flacco tradotte e commentate, Messina 1905, S. 16.

5) Die Stelle ist von Clemens Paedag. II 3, 35 (188 P) wörtlich benutzt worden: *χρυσός τε γὰρ ἀπαξικλῶς καὶ ἀργυρός ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ ἐστὶν ἐπίφθονον κτήμα* in der Darlegung gegen den Luxus im Geschirr.

6) Vgl. P. Wendland, Quaestiones Musonianae, Diss. Berlin 1886, S. 29 ff.

7) Quodsi de qualitate usus gloria est auro et argento, atquin magis ferro et aeri, quorum ita disposita est utensilitas, ut et proprias operas plures et necessariores exhibeant rebus humanis et Vgl. Wendland a. a. O. S. 48 ff.

dieser Darlegung finden. Das Erz, sagt Hermes, οὐ πᾶν σπουδά-
ζεται ὑπ' αὐτῶν dem Golde gegenüber, wie es bei Musonius (S. 110, 8
Hense) umgekehrt von goldenen und silbernen Trinkgefäßen u. dergl.
heißt: καὶ σπουδάζεται ταῦτα πάντα. Die Mühe des Auffindens
und der geringe Erfolg der Arbeit wird wenigstens angedeutet: ὀλίγον
ἐκ πολλοῦ τοῦ βάθους οἱ μεταλλεύοντες ἀνορύττουσι wie bei Tertullian
(de cult. fem. I 5): in maledictorum metallorum feralibus officinis poe-
nali opera deplorata nomen terrae in igni reliquit. Das Gold wird
als ein βαρὺ κτῆμα bezeichnet ganz entsprechend wie bei Musonius
vom Gegenteil, dem eisernen und irdenen Geschirr gesagt ist (S. 111,
12 Hense): ἡ κτήσις τούτων εὐμαρεστέρα . . . ἢ τε χρῆσις πλείων . . . ἢ
τε φυλακὴ ἤτιτων oder bei ihm (S. 111, 8) und nach seinem Vorbild
bei Clemens II 3, 38 (190 P): ἀ δὲ καὶ κτώμεθα μὴ χαλεπῶς καὶ χρώ-
μενοι εὐκόλως ἐπαινοῦμεν καὶ φυλάττομεν ὀσδῶς. Die Anlehnung
an ein älteres Original ist danach für Lucian sicher; er wie Musonius
gehen auf die kynische Schriftstellerei zurück. Ob der Gedanke bei
Menipp sich fand oder aus der kynischen Diatribe hineingearbeitet
ist, muß natürlich dahingestellt bleiben. Wir kommen beim 'Gast-
mahl' darauf zurück.

In den kynischen Ideenkreis gehört endlich auch der Hinweis auf
die Torheit des Totenkultus, als ob die Verstorbenen essen und trinken
könnten und also von den ihnen dargebrachten Spenden irgend einen
Genuß hätten (22). Es ist bekannt, wie wenig Diogenes auf die Art
gab, wie er etwa bestattet würde, ja, daß er seine Bestattung ge-
radezu verbot.¹⁾ Unter den Schriften Lucians selber befindet sich in
der Art kynischer Diatriben nicht nur eine Rede *περὶ θνσιῶν*, die
mit dem kurz zuvor besprochenen Stoff sich berührt, sondern auch
eine *περὶ πένθους*, die in den Gedanken mit den Ausführungen des
'Charon' sich kreuzt.²⁾ Man sieht auch hier, wie Lucian arbeitet und
wie er die Lücke, die durch einmalige Benutzung des Motivs entstan-
den war, durch anderswoher entlehnte Ergänzungen zu füllen wußte.

Daß er sich bei der Gestaltung des Stoffes dieser Erdschau der
Anlehnung an ein kynisches Vorbild bewußt war, zeigt deutlich der

1) Siehe Zeller, Die Phil. d. Griech. II⁴, 1 S. 319 Anm. 4.

2) Ich verweise für die beiden Schriften auf den Anhang, da, was über
sie zu sagen ist, die Anmerkung sprengen würde. Die Übereinstimmung zeigt
sich Charon 22: τί οὖν ἐκεῖνοι στεφανοῦσι τοὺς λίθους . . . , οἱ δὲ καὶ . . . εἰ-
τὰ ὀρύγματα οἶνον καὶ μέλικρατον . . . ἐκχέουσιν; de luctu 19: τί δὲ ὁ ὑπὲρ τοῦ
τάφου λίθος ἐστεφανωμένος; ἢ τί ὑμῖν δύναται τὸν ἄκρατον ἐπιχεῖν; Char. 22
τὰ πρὸ τῶν πόλεων ἐκεῖνα τὰ χρώματα ὀρεῖς καὶ τὰς στήλας καὶ πυραμίδας
de luct. 22: χρώματα μὲν γὰρ καὶ πυραμίδες καὶ στήλαι . . . πῶς οὐ περιττά

Umstand, daß er die in dieser Schriftstellerei beliebte Homerparodie gewählt hat. Charon bedient sich der dem veränderten Gegenstand entsprechend zugestutzten Fragen, mit denen in der Teichoskopie Priamos von der Helena Auskunft heischt über die Fürsten der Griechen; so benutzt er die Worte, mit denen Aias bezeichnet wird (Il. III 226 f.), für seinen Milo (8). Besonders charakteristisch aber ist die Umwandlung der Homerverse in Kap. 22, mit denen Charon die Vergänglichkeit alles Irdischen und die Gleichheit aller nach dem Tode ausdrückt.¹⁾ Sie sind ein schlagendes Beispiel der bei den Kynikern üblichen parodischen Verwendung von Homerischen Versen und Versteilen, wie wir sie in dem bekannten Lobe des Krates auf seinen Ranzen haben.²⁾ Durchaus kynisch ist auch der Vergleich des von den Hoffnungen angaukelten und angelockten, immer betrogenen Menschen mit dem unglücklichen Tantalus, der umsonst nach dem Tropfen Wasser hascht (15). Der Vergleich kehrt in ähnlicher Weise bei Maximus Tyrius (4, 4), wieder, sowie bei Horaz (sat. I 1, 68), wo er zweifellos auf kynische Darstellung zurückgeht³⁾, auch in dem von Fulgentius zitierten Petronfragment (82). Den kynischen Ursprung beweist auch Teles IV a (S. 25 H.), bei dem derselbe Vergleich sich findet, um die *δυσελπίστία* der Menschen zu geißeln. Man sieht, daß die Ausführung dieser ganzen Szene sich eng an Menipps Himmelfahrt angelehnt haben muß, wenn man des Aufenthaltes auf dem Monde dort gedenkt.

Erkannten wir in dem zweiten Teil unseres Dialoges das Motiv aus dem 'Ikaromenipp' wieder, so ist der erste Teil, der zugleich die Begründung für jenen enthält, neu; aber er knüpft doch auch an Motive aus der 'Nekyomantie' und der 'Niederfahrt' an, insofern dort Hermes und Charon in Berührung miteinander kommen. An die 'Nekyomantie' erinnert ja auch im Schluß der Hinweis des Charon auf den einen Fuß Landes, den Äakus den Toten zuerteilt.⁴⁾ Andererseits zieht sich von hier wie von dem Anfang der 'Niederfahrt' ein deutlicher Faden zu den 'Göttergesprächen'. Hermes ist dargestellt in der Art des aus der Komödie bekannten vielgeplagten Dieners, der

1) Die Verse sind zusammengestüekelt und zurechtgemacht aus Il. IX 319 f. Od. X 521. XI 573.

2) Poet. phil. fragm. ed. Diels S. 218.

3) Vgl. Kießlings Anmerkung zu der Stelle und Heinze, De Horatio Bionis imitatore, Diss. Bonn 1889, S. 20. (Otto, Sprichwörter der Römer, S. 340 Anm.)

4) Char. 24: *μόγις ἐν ποδιαίον λάβοιεν τόπον παρὰ τοῦ Αἰακοῦ*, necyom. 17: *ἐπειδὴν γὰρ . . . ὁ Αἰακὸς ἀπομετρήσῃ ἐκάστῳ τὸν τόπον (δίδωσι δὲ τὸ μέγιστον οὐ πλεον ποδός).*

beständig der Gefahr ausgesetzt ist, gescholten oder gar geschlagen zu werden; nur mit Not und Mühe läßt er sich überreden, dem Charon seine Zeit zu widmen, aber mit dem sichern Bewußtsein, daß ihm seine Pflichtversäumnis einige Ohrfeigen einbringen wird. Das ist die Zeichnung, wie sie unter den 'Göttergesprächen' Dialog 24 enthält, wo sich auch dieselben oder ähnliche Ausdrücke wiederfinden.¹⁾ Auch die Auffassung des Zeus ist die gleiche. Dabei hat sich Lucian (1) die Beziehung auf den Homervers nicht entgehen lassen, der die Bestrafung des Hephaistos schildert (Il. I 591) und den wir oben in Senecas menippischer Satire (11) verwertet fanden. Homer muß überhaupt in dieser ganzen Szene die Kosten der Darstellung tragen; seine Verse werden gleichsam als Zauberformel benutzt. Wenn die Worte über den Versuch der Aloiden, den Himmel zu stürmen (Od. XI 315 f.), zitiert werden, so ist damit allein die schwere Arbeit getan, den einen Berg auf den andern zu türmen (4). Die Beziehung auf Otos und Ephialtes findet sich auch im 'Ikaromenipp' (23), so daß es also nicht unmöglich wäre, daß Lucian aus jener Menippischen Vorlage die Anregung auch zu der Gestaltung dieser Situation schöpfte. Dieselbe Art, den Homer zu persiflieren, wird gleich darauf (7) bei dem zweiten Wunder angewandt, durch das einfach infolge des Zitates von Ilias V. 127 f. dem Charon der Schleier von den Augen genommen wird, der ihm bis dahin den Ausblick auf die Erde entzog. Aber recht begreifen kann man diese Erfindung wohl erst, wenn man darin eine Verspottung der magischen Verwendung sieht, welche die Homerverse zu finden pflegten.²⁾

Sicherlich auf ein älteres Vorbild läßt sich die geschmacklose Fiktion zurückführen, mit der Charon (7) seine Kenntnis homerischer Brocken begründet. Als Homer über den Totenfluß fuhr, sang er von dem Unwetter, das Poseidon heraufbeschwor; infolgedessen — also zum dritten Male diese Art der Verspottung — brach auch wirklich ein Sturm aus, der das Schiff beinahe umwarf. Homer wurde seekrank und gab die meisten seiner Gesänge mitsamt der Cha-

1) Maia rät (dial. deor. 24, 2) ihrem Sohn, seinen Auftrag zu erfüllen, *μη και πληγῆς βραδύτων λάβης· ὀξύχολοι γὰρ οἱ ἐρῶντες*. Hermes ahnt (Char. 2): *τοῦτο τὸ πρᾶγμα πληγῶν αἴτιον καταστήσεται μοι* und nennt den Zeus selber *ὀξύθυμος* (1).

2) Siehe Heim, *Incantamenta magica*, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl. XIX S. 514 ff. 495 ff., wo mit Recht unsere Stelle angeführt ist; verglichen wird die Heilung der Augen mit Hilfe des Verses: *ἥλιος ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει* bei Marcell. de med. VIII 58. Man denke auch an die *ἐκφῶδι Ὀφθαλμοῦ* Eur. Cycl. 646.

rybdis und Skylla, mitsamt den Kyklopen von sich. Dabei hat der Fährmann einiges erhascht und behalten. Ist es Zufall, daß diese wenig anziehende Erfindung sich in einer anderen Schrift wiederfindet, die wenigstens äußerlich die Form der menippischen Satire angenommen hat? Bei Martianus Capella II 135 ff. muß die Philologie vor ihrer Vermählung mit Merkur erst ihre Buchweisheit von sich geben, die die Musen sorgsam auffangen. Daß Martianus diesen Gedanken nicht aus Lucian hat, ist ja selbstverständlich.¹⁾ Er läßt sich aber auch über Lucians Zeit hinaus verfolgen. Älian (v. h. XIII 22) sowie der Scholiast zu unserer Stelle wissen von einem Maler Galaton, der die Szene gemalt hatte, wie Homer sich übergibt und die andern Dichter das zu sich nehmen, was er von sich gegeben. Es handelt sich dabei schließlich nur um eine sehr grobe verhöhnende Weiterbildung des schon von Äschylos angeführten Wortes (Ath. VIII 347e), seine Dramen seien *τεμάχη τῶν Ὀμήρου μεγάλων δειπνῶν*. Watzinger hat in seiner Besprechung der Homerapotheose²⁾ das Bild als eine Parodie auf die in Alexandria herrschende übertriebene Homer-verehrung bezeichnet und etwa in die Zeiten des Ptolemäus Philopator gesetzt. Es dünkt mich bei der ganzen Art des Bildes nicht unwahrscheinlich, daß es zuerst literarisch geschaffen wurde, ehe es der Pinsel des Malers an der Wand gestaltete. Daß es die Spottlust eines Kyriakers erfand, der sich über alles ästhetische Empfinden hinwegsetzte, ist wohl möglich. Wenn nicht literarische Anregung vorliegt, so müßte man annehmen, daß Lucian in anderer Weise zur Kenntnis dieses Bildes gelangt ist. Indessen ließe sich leicht denken, daß Charon in der 'Nekyia', als er Menipp überfuhr, Homer zitierte und dafür die Begründung beibrachte, die nun Lucian liefert.

Bei der größeren Freiheit, die sich in der Komposition dieses Dialoges zeigt, ist es begreiflich, daß Zeitanspielungen nicht vorkommen, die irgend einen Schluß auf Entlehnung aus Menipp zuließen; denn die historischen Beispiele sind ja, wie wir sahen, von Lucian selber aus Herodot eingefügt; auch die Aufzählung der untergegangenen Städte scheidet in dieser Hinsicht aus, von denen übrigens nur Babylon in Betracht kommen könnte.³⁾ Man erkennt deutlich den

1) Vgl. Hirzel, Der Dialog II S. 346.

2) Winckelmannsprogramm, Berlin 1903, S. 20.

3) Die Stadt prunkt noch mit ihren schönen Türmen und ihrem weiten Umfang; aber bald (*ὄν μετὰ πολὺν*) wird auch ihre Stätte gesucht werden, wie die Ninives (23). Daß der Ausspruch sich nicht auf Kyros' Zug gegen Babylon bezieht, zeigt c. 9, wo es von Kyros heißt: *Ἀσσυρίων δ' ἑναγχος οὗτος ἐκράτησε*

sophistischen Charakter des ganzen Dialogs, der im Grunde nichts ist als ein ausführlicherer Götterdialog oder ein Mittelding zwischen Götter- und Unterweltdialog, weiter ausgesponnen in der Art des 'Prometheus' und der 'θεῶν κρίσις' (dial. deor. 20). Das Menippische Motiv, das die Himmelfahrt lieferte, ist z. T. mit sophistischen Gedanken gefüllt, z. T. mit kynischen, die aus Menipp selber oder aus Diatriben stammen.

καὶ Βαβυλιῶνα παρεστήσατο. Für die Folge aber paßt die Prophezeiung ebenso wenig auf Menipps wie auf Lucians Zeit; denn verschwunden war die Ansiedlung auch im 2. Jahrhundert n. Chr. noch nicht, obwohl auch Maximus Tyrius 22, 6. wo er sehenswerte Stätten aufzählt, von *Βαβυλῶν κειμένη* redet. Berechtigt zu dieser rhetorischen Übertreibung war jedoch auch schon Menipp, nachdem die Stürme der Diadochenkämpfe über die Stadt dahingebraust waren (s. Baumstark, Pauly-Wissowa Realencycl. II 2 S. 2679 f.); schon Strabo bezieht auf Babylon den Komikervers: 'Eine große Einöde ist die große Stadt', falls nicht, wie Baumstark mit Recht als möglich annimmt, schon die Quelle des Geographen dieses Zitat auf Babylon angewandt hatte. Plinius sagt (n. h. VI 122): *ad solitudinem rediit.*

Kapitel VIII.

Totengespräche.

Die 'Totengespräche' ¹⁾ tragen ebenso wie der 'Charon' das Zeichen einer gewissen Verbindung mit der menippischen Satire an der Stirn. Aber behielt jener Dialog die menippische Form ziemlich deutlich bei, so haben diese sich derselben völlig begeben; und ihr Hauptgewicht liegt dort, wohin uns auch der erste Teil des 'Charon' schon wies, wenn wir die Ähnlichkeit mit den 'Göttergesprächen' konstatieren mußten. Es ist nötig weiter auszugreifen und in eine frühere Periode der Schriftstellerei Lucians zurückzublicken, in die Zeit seiner sophistischen Tätigkeit.

Wir haben unter den Reden Dios von Prusa ein paar, die so recht zur Erkenntnis dieser Literaturgattung beitragen. Hierher gehört die 59.(42.) Rede, das Gespräch zwischen Odysseus und Philoktet. Odysseus setzt auseinander, wie seine Klugheit ihm zur Last wird, da er zu allem Schwierigen ausgesucht wird, wie er nun auch die bedenkliche Aufgabe hat übernehmen müssen den Philoktet ins Griechenlager zu schaffen; unter Athenes Schutz ist er zu diesem Zwecke gekommen. Philoktet tritt auf, und Odysseus sucht ihn für sich zu gewinnen, indem er sich als Freund des Palamedes hinstellt und vorgibt mit in dessen Untergang hineingezogen zu sein. So begrüßt ihn Philoktet als Gefährten im Elend. Der Dialog ist nichts anderes als die Paraphrase einer dramatischen Szene und zwar aus Euripides' Philoktet. ²⁾ Auch die vorhergehende Schrift (58 v. A. [41]), die eine Unterredung zwischen Achill und Chiron enthält und die Kunst des Bogenschießens verteidigt, gehört in diese Gattung, wie v. Arnim richtig erwiesen hat. ³⁾ Wir sehen, daß derartige Wiedergaben poetischer Szenen in Prosa in den Bereich sophistischer Tätigkeit fielen. Es ist selbstverständlich, daß man dabei mit größerer oder geringerer Freiheit zu Werke gehen

1) Hirzel, Der Dialog II S. 319 f. Knauer (s. S. 15) S. 4 ff. Wasmannsdorf S. 12.

2) v. Arnim, Leben u. Werke des Dio von Prusa, Berlin 1898, S. 164 f.

3) Ebendort S. 165 f.

konnte; auch Dio weicht von Euripides' Philoktet ab, indem er den Diomedes fortließ, der als Begleiter des Odysseus vorkam und mit Übergang der Parodos des Chores sofort die Begegnung mit Philoktet anschloß. Man muß sich vor Augen halten, daß die Benutzung des Dialoges in der Sophistenliteratur alt ist. Nach Philostratus¹⁾ hat schon Hippias, wie gering auch immer das eigentlich Dialogische gewesen sein mag, doch das Motiv des Dialogs in dem Vortrag benutzt, in dem Nestor dem Neoptolemos Unterweisungen gab. Einen Ausläufer dieser sophistischen Literatur haben wir bei Dio Chrysostomus (2) in der Unterredung zwischen Philipp und Alexander, von wo uns die Zusammenstellung der Personen sofort zu Lucian hinüberführt.²⁾ Auch hat sich der Dialog bei den Sophisten bis zu Himerius erhalten, der für seine Schrift 'Diogenes' oder das 'Propemptikon' die Form des Zwiegespräches gewählt hat.

Unter Lucians Werken gehören hierher die *Hetärendialoge*. Jeder Leser hat sofort die Empfindung, daß sie, obwohl keine Paraphrasen, beständig Szenen der neuen Komödie zur Grundlage haben: aber die Namen sind geändert, die Motive hier und da verschoben und erweitert. So kann es nicht wundernehmen, daß sich kein einziges Gespräch mit Sicherheit auf ein bestimmtes Stück zurückführen läßt³⁾, obwohl die Personennamen aus der Komödie entlehnt sind.⁴⁾ Da die Stoffe die im *Mimus* vorherrschenden sind, Kuppelei, Unterweisung der jungen Mädchen in ihrem neuen Gewerbe, Eifersuchtsszenen, wahre Liebe mitten im Sumpf tiefster Gemeinheit und ähnliches, so wäre hier auch die Anregung durch das zeitgenössische Schauspiel nicht gerade ganz undenkbar, obwohl dessen Einfluß nicht überschätzt werden darf.⁵⁾ Von Satire ist bei diesen Dialogen keine Rede, und mit der menippischen Schriftstellerei haben sie nichts zu tun. Wir müssen zufrieden sein, daß die zufällige Existenz ähnlicher Erzeugnisse bei Dio uns über die ganze Gattung und ihren Ursprung richtig urteilen läßt.

Lucian führte seine Neigung, ein einmal gewonnenes Motiv bis

1) Philostrat. vit. sophist. I 11 (S. 14, 4 Kayser). Hirzel, Der Dialog I S. 59. Dümmler, Akademika S. 259 hält es für möglich, daß der größte Teil des Dialoges zusammenhängender Vortrag des Nestor war; noch energischer spricht dafür Norden, Herm. XL (1905) S. 523. Aber ein schwacher Ansatz zum Dialogischen lag doch zum mindesten in der gedachten Situation vor.

2) Totengespräch 13. 14.

3) Siehe Leo, Plautin. Forschungen, Berlin 1895, S. 127 ff. 134.

4) Siehe Wendel, Fleckeisens Jahrbücher Suppl. XXVI S. 39 Anm. 84.

5) Vgl. oben S. 30 Anm. 2.

aufs äußerste auszubeuten, zu den Meeres- und Göttergesprächen, in denen ja die Liebschaften eine Hauptrolle spielen. Unter den Meeresdialogen ist die aus alexandrinischer Poesie entnommene Liebe des Polyphem zur Galatea an die erste Stelle gesetzt; der enge Anschluß verrät sich darin, daß selbst der junge Bär als Geschenk des werbenden Liebhabers aus der alexandrinischen Fassung¹⁾ beibehalten ist; aber doch ist die ganze Situation nach eigener Phantasie frei umgewandelt in ein Zwiegespräch zwischen Galatea und Doris und sogar die Stimmung der Galatea gegenüber dem ungeschlachten Liebhaber wesentlich verschoben. Dagegen schließt sich die Unterredung zwischen Polyphem und Poseidon (2) völlig an Homers Odyssee IX an. Auf Homer gehen auch noch andere Szenen zurück wie die zwischen Xanthos und Thalatta (11). Es ist aber bei den Meeresgesprächen sehr fraglich, ob man stets auf eine bestimmte literarische Quelle schließen darf; die tändelnden Szenen sind im Grunde so wenig vertieft durch genauere Charakteristik oder eingehendere Angabe von Neben Umständen, daß die leiseste Anregung irgend welches mythologischen Handbuches genügt. Für die Schilderung der an Perseus' Hand vom Felsen schreitenden Andromeda (14, 3) und der vom Stier über das Meer getragenen Europa (15, 2) hat man trotz der für den letzten Fall ähnlichen Darstellung in Moschos' Europe (125 ff.) die deutliche Empfindung, daß der Schriftsteller Bilder schildert, die er mit eigenen Augen gesehen hat.²⁾ Es mündet hier also ein anderer Kanal sophistischer Tätigkeit: das Bestreben, die Kunst in der Wiedergabe von Gemälden zu zeigen, vereint sich mit dem, nur den Inhalt literarischer Werke nachzugestalten. Lucian selber hat in der Beschreibung des Bildes des Apelles, das die Verleumdung darstellt, ein Muster solcher Sophistenkunst gegeben, wie er überhaupt Bilder gern schildert³⁾; er hat in dem Vortrag *περὶ τοῦ οἴκου* (22 ff.)

1) Theokr. XI 40 f. Ovid met. XIII 833 ff.

2) Vgl. Blümner, Archäolog. Studien zu Lucian, Breslau 1867, S. 77 ff., der diese Dialoge noch für satirisch hält und sogar eine Verspottung der Kunst darin sieht.

3) Calumn. non tem. cred. 2 ff.; die Hochzeit Alexanders Herodot 5 ff., das Kentaurengemälde Zeuxis 4 ff., Orest und Pylades Toxaris 6, Herakles Hercul. 1 ff.; vgl. Förster, Lucian in der Renaissance, Kiel 1886, S. 16 ff. Besonders für die kunstvollen sophistischen Einleitungen sind solche *ἐκφράσεις* sehr geeignet; so liebt sie auch Himerios, Ecl. XIII (208 Wernsdorf), XIV (241), XXXII, 11 (302), XXXVI 4 (308), der auch sonst an Lucian erinnert. Er begründet den Vergleich mit den Göttern bei Schilderung des Basilius (III 7) mit Homers Beschreibung des Agamemnon (Il. II 477), wie Lucian diese Stelle Pro

eine ausführliche Anzählung der in dem Saal vorhandenen Wandgemälde nach ihrem Inhalt geliefert. In der späteren sophistischen Literatur haben wir an den beiden Philostratos ja das charakteristischste Beispiel dieser Gattung.

Man hat diese kleinen Werke gröblich verkannt, wenn man sie als Satiren ausgab.¹⁾ Da ergab sich die Frage von selbst, wie sie Blümner a. a. O. S. 81 stellt: 'Wenn die Fabel von Perseus, von der Europa usw. in allem Ernste erzählt wird, fast wie von einem Mythographen oder wie eine in Prosa umgesetzte Dichterstelle, wo liegt da der Spott?' Jetzt hat man längst richtig erkannt, daß Lucian hier nur Sophist ist und den in der Schule üblichen Aufgaben nachgeht²⁾; aber er zeigt doch dabei eine gewisse Freiheit und Phantasie, die man anerkennen muß, indem er von der einfachen Wiedergabe einer dramatischen Szene, von der einfachen Beschreibung eines Bildes fortschritt zu selbständig konzipierten kleinen Szenen; und seine hervorragende Befähigung, die Wechselrede zu gestalten, ermöglichte es ihm, über alles die zierliche Anmut auszubreiten, die wir jetzt noch empfinden. Das war sein eigenstes Verdienst.

Gehen wir weiter zu den Göttergesprächen, so haben wir hier dieselbe rein sophistische Absicht; auf den Unterschied dieser Schriften etwa von der 'Widerlegung des Zeus' hat K. F. Hermann klar und deutlich hingewiesen.³⁾ Man tut unrecht, wenn man darin einen beabsichtigten Kampf gegen den alten Götterglauben zu finden meint⁴⁾ und Lucian wohl gar zumutet, er habe wie ein anderer Don Quixote gegen Windmühlen gestritten. Daß er auch hier das Komische bevorzugt und diejenigen Szenen sich aussucht, die zu humoristischer Behandlung Anlaß geben, beruht auf seiner Veranlagung, die selbst

imag. 25 benutzt; er verwendet auch den Dädalusmythus XIV 35 (vgl. Icaromenipp 2 f.), den Dionysoszug XIV 26 (vgl. Bacch.), den Anacharsis, der im Gespräch mit Solon begriffen und bestrebt ist, athenische Einrichtungen kennen zu lernen XXX 1 (vgl. Anacharsis und Scytha); über den Vergleich der Mysterienfackeln mit denen der Eumeniden s. S. 71; auch das Bild vom einsam wachenden Steuermann (XIV 32) stimmt zu Lucian bis acc. 2, Iupp. trag. 46.

1) Martha, *Les moralistes sous l'empire Romain*, Paris 1872, S. 351 schreibt bei dieser Auffassung mit Recht wie Blümner: 'On se demande: où est la satire?' Aber die Konsequenzen daraus hat er nicht gezogen.

2) Hirzel, *Der Dialog* II 295.

3) Gesammelte Abhandl. S. 212 ff., in der Anzeige von Jacob, *Charakteristik Lucians von Samosata*.

4) Siehe Martha, *Les moralistes* S. 344 5. Die Anschauung von Lucian als idealem Kämpfer gegen Aberglauben und Aberwitz beruht ja zum guten Teil auf dieser falschen Auffassung.

sophistischen Stoffen etwas Interessantes abzugewinnen weiß und zum Beispiel den köstlichen 'Prozeß des Sigma gegen das Tau' geschaffen hat, im Grunde nichts als eine sophistische Übung, aber mit recht humoristischer Tendenz. Man muß sich dem gegenüber nur einmal solche Besprechungen wie die in Plutarchs 'Quaestiones convivales' vergegenwärtigen: 'Warum das Alpha im Alphabet die erste Stelle einnimmt' (IX 2) oder das 'Gespräch über die Vokale und Halbvokale' (IX 3), und man empfindet, was Lucian aus einem solchen Thema gemacht hat.

In diese Gattung freierer sophistischer Szenen mit recht humoristischem Beigeschmack gehören die beiden Wochenstuben des Zeus (Göttergespr. 8 und 9), die sich zweifellos nicht eng an ein literarisches Vorbild halten, so daß sie nur die Paraphrase einer poetischen Szene böten; sondern Lucian hat auf irgend eine geringe Anregung hin mit eigener Phantasie witzig diese kleinen Gespräche geschaffen. In allgemeinen folgte er bei den 'Göttergesprächen' einer Zusammenstellung ihrer Liebschaften; so ist behandelt Zeus' Verhältnis zu Io, Ganymed, Semele, Alkmene, das Verhältnis Heras zu Ixion, Selenes zu Endymion, Apollon zu Hyakinth. Auch hier ist schon charakteristisch, was wir noch mehr bei den 'Totengesprächen' beobachten werden, wie derselbe Stoff von verschiedenen Seiten erschöpft wird. Die Liebschaften des Zeus gaben Anlaß eine Szene darzustellen, in welcher der Göttervater sich bei dem kleinen Schelm Eros beschwert, allerdings nicht, daß er überhaupt in ihm die Liebe erweckt, sondern daß er ihm die Erfüllung seiner Wünsche so schwer macht und immer erst durch Verwandlungen ermöglicht (2). Der Raub des Ganymedes (4) ruft eine Eifersuchtsszene seitens der Hera hervor (5). Die Geburt des Dionysos (9) hat das Gespräch 18 angeregt, in dem Hera diesen Weichling schmäht. Weiter hat die Behandlung der verliebten Götter den Schriftsteller dazu geführt, auch einmal die von der Liebe nicht berührten in einem Dialog zwischen Aphrodite und Eros (19) aufzuzählen. Schon diese Ausnutzung des Stoffes nach mehreren Richtungen zeigt klar, daß wir meist nicht mehr die Paraphrase einer dramatischen Szene vor uns haben. Möglich wäre der Gedanke etwa bei der Klage des Hermes gegenüber der Maia (24), wo wenigstens das Motiv der Beschwerde aus der Komödie entlehnt sein könnte; das Gespräch zwischen Pan und Hermes (22) erinnert an Dramen wie die *Πανός ποιά* des Araros¹⁾ und Philiskos oder Stücke mit dem Titel 'Pan', wie von Amphis, und könnte einem solchen entstammen. Aber

1) Kock II 217. 244. 443. III 356.

für die meisten dieser harmlosen Szenen würde man gewiß zu weit gehen, wenn man eine Einwirkung der Parodien der mittleren Komödie¹⁾ annähme, die ja mythologische Stoffe vielfach behandelt hat.²⁾ Sicher ist der Einfluß Homers in dieser Hinsicht; fast keine der Szenen mit bursleskem Anstrich³⁾ aus Ilias und Odyssee hat Lucian nicht irgendwo benutzt. Auch alexandrinische Dichter haben hier wie bei den 'Meeresgesprächen' eingewirkt.⁴⁾ Sicher ist ferner der Einfluß von Kunstwerken der Plastik und Malerei zu konstatieren, wie er sich ja bei Selene und Endymion (11) jedem sofort aufdrängt.⁵⁾ Man sieht, die Motive ergaben sich für Lucian von selber, wenn er nur mit offenen Augen um sich blickte und seinen künstlerischen Interessen nachging. Und noch eine Anregung, die wir schon erwähnten, bot ihm die Gegenwart, ohne daß er erst literarische Studien zu machen brauchte; ich meine Mimen⁶⁾ oder vielmehr Pantomimen, die ja lebende Bilder waren. Gerade für die ausführlichste Szene in den 'Götterdialogen', das Urteil des Paris (20), haben wir in Apuleius' Metamorphosen (X 30 ff.) den trefflichsten Beweis, daß der Stoff pantomimisch aufgeführt wurde; denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß dieser Zeitgenosse Lucians seine außerordentlich plastische Schilderung nach eigener Anschauung geliefert hat. Gerade die von Lucian bevorzugten Stoffe, Liebesgeschichten pikantester Art, wie Ares und Aphrodite im Netz des Hephaistos, gehören zu den beliebtesten Sujets des Pantomimus⁷⁾; in der Schrift *περὶ ὀρχήσεως*, die unter den Lucianischen überliefert ist, wird (37 ff.) eine ganze Reihe von den Stoffen, die in den 'Götter- und Meeresgesprächen' behandelt sind, als für Pantomimen geeignet aufgezählt.⁸⁾ /

1) Denis, *La com. Grecque*, Par. 1886, II 354. Meineke, *Hist. crit. com. Graec.* 283.

2) Eine Anzahl möglicher Benutzungen von Komödien zählt Bolderman auf: *Studia Luciana*, Lugd. Bat. 1903, S. 76.

3) Vgl. Nestle, *Die Götterburleske bei Homer*, *Neue Jahrb. f. Phil. u. Paed.* XV (1905) S. 161 ff., der auf Lucian nur im Vorbeigehen hinweist. Ich erinnere besonders an Göttergespr. 15 und 17 (Hom. Od. VIII 266—369).

4) Siehe Knaack, *Quaest. Phaethont.* (Kießling u. v. Wilamowitz, *Phil. Untersuchg.* VIII) S. 24, Herm. XXXVII (1902) S. 606, der aus der Übereinstimmung von dial. deor. 25 und Ovid met. II 130 ff. die alexandrinische Quelle folgert.

5) Blümner a. a. O. S. 69 ff. Für 9, die Geburt des Dionysos, muß man etwa an des Ktesilochos Bild denken, das den Zeus in Kindesnöten mit Bacchus darstellte (Plin. n. hist. XXXV 140).

6) Vgl. Schmid, *Bursians Jahresberichte* 108 S. 247: 'Hetären-, See- und Göttergespräche sind attizistisch zubereitete *μίμοι*.'

7) Friedländer, *Sittengeschichte Roms* II⁶ S. 452 f.

8) *Διόνυσου ἀμφοτέρας τὰς γυνάκας* dial. deor. 9.

Diese Dialoge, die an und für sich nur Erzeugnisse der Sophistentätigkeit sind und mit Satire oder Menipp noch nicht das geringste zu schaffen haben, kann man aber in gewisser Hinsicht als Vorbereitung für die späteren menippischen Satiren bezeichnen. Die fortschreitende Vervollkommnung zeigen die größeren Szenen. Von den 'Göttargesprächen' gehört hierher das 20., *θεῶν κρίσις* betitelt; hier haben wir schon eine zusammenhängende Reihe von Szenen, und wenn die *βίων προῦσις*, der 'Doppeltverklagte', die 'Entlaufenen' in gleicher Weise wie dies Parisurteil und der 'Timon' nachher den Auftrag des Zeus an Hermes enthalten, so werden wir den Zusammenhang mit diesen sophistischen Leistungen nicht verkennen. Die Wanderung des Hermes mit den Göttinnen hat in den beiden letzten Dialogen ebenso wie die ähnliche aus dem 'Timon' nachgewirkt.¹⁾ Als dritte Szene schließt sich dann das eigentliche Urteil an.

Zu diesen größeren Gesprächen sophistischer Gattung, wenn auch wohl etwas später geschrieben, ist auch der 'Prometheus' zu rechnen. Den Hauptbestandteil bildet die Verteidigungsrede des gefesselten Titanen, in der er zeigt, daß er unschuldig leidet. Zu den bei Hesiod vorhandenen Klagepunkten des Betrugs beim Opfer und der Entwendung des Feuers tritt der dritte der Erschaffung der Menschen, den wir bei Apollodor I 45 (7, 1) finden. Die Rede des Prometheus ist scharf gegliedert und steigt von dem unwichtigsten Punkt, dem Betrug beim Opfer, bis zum Feuerraub; sie steht völlig auf derselben Stufe wie des Gorgias 'Palamedes', des Antisthenes 'Odysseus' oder Lucians 'Phalarisreden'. Die Auffassung des Prometheus als Sophisten²⁾ findet sich ebenso bei Dio 8, 33 (I 286 R. I 102, 3 v. A.) und ist von Buecheler³⁾

Io d. mar. 7 deor. 8, *Δανάης παρθένουσιν* mar. 12, Perseus und Andromeda mar. 14, *τὸν Ἰάκινθον καὶ τὸν τοῦ Ἀπόλλωνος ἀντραστὴν Ζέφυρον* deor. 14, *τὸν Πάριδος ξενισμὸν . . . μετὰ τὴν ἐπὶ τῷ μῆλῳ κρίσιν* deor. 20, *Πανὸς γοναί* deor. 22, *Europe* mar. 15, *Φαέθων* deor. 25, *πρὸ πάντων δὲ τὰ περὶ τοὺς ἔρωτας αὐτῶν* (der Götter) *καὶ αὐτοῦ τοῦ Διὸς* (s. oben); den Pantomimus Ares und Aphrodite (dial. deor. 15, 17) beschreibt *περὶ ὄρχ.* 63, wie er zu Neros Zeit aufgeführt wurde. Über die Hereinziehung der Götter in den Bereich des Mimus s. H. Reich, *Der Mimus*, Berlin 1908, I S. 111 ff. Über die Echtheitsfrage der Schrift *περὶ ὄρχήσεως* werden wir später sprechen (s. Anhang).

1) Am bezeichnendsten bis acc. 9: *ἀλλὰ μετὰξὺ λόγων ἤδη πλησιάζομεν τῇ Ἀττικῇ καὶ ἐπειπερὶ καταβεβήκαμεν . . . deor. dial. 20, 5: ἀλλὰ μετὰξὺ λόγων ἤδη πολὺ προϊόντες ἀπεσπάσαμεν τῶν ἀστέρων ἐπεὶ δὲ καταβεβήκαμεν . . .*

2) Prom. 20; *οὐ ῥᾶδιον ὦ Προμηθεῦ πρὸς οὕτω γενναῖον σοφιστὴν ἀμιλλᾶσθαι*, Dio 8, 33: *τὸν δὲ Προμηθεῖα, σοφιστὴν τινα, ἐμοὶ δοκεῖν, καταλαβὼν ὑπὸ δόξης ἀπολλύμενον.*

3) Rhein. Mus. XXVII (1872) S. 450 Anm. 1.

wenigstens vermutungsweise auf Antisthenes zurückgeführt worden. Aber auch hier hat Lucian mehrere Aufgaben der sophistischen Tätigkeit miteinander vereint, indem er diese Rede in einen Rahmen spannte, der eine dramatische Szene wiedergab. Es ist ungefähr der Anfang des äschyleischen 'Prometheus'¹⁾, nur daß an Stelle des etwas farblosen Kratos für den Dialog Hermes eingesetzt ist. Im einzelnen verrät sich allerdings die humoristische Neigung des Schriftstellers, so, wenn Hesiod (3) und Homer (4) von den Göttern zitiert werden, wenn die Anklagepunkte auf Hermes und Hephaistos verteilt werden, Hephaistos dann aber auch sein Teil dem rodegewaltigeren Bruder überträgt. Der Stoff ist aber auch vor Lucian komisch behandelt worden. Abgesehen von dem Satyrdrama des Äschylos, kennen wir den 'Prometheus' des Sophron²⁾ oder Epicharm; und unter Varros Satiren steht der 'Prometheus liber'. Auch hier ist Übereinstimmung mit Äschylos zu bemerken³⁾; auch hier ist der Vorwurf wegen der Schöpfung der Menschen besprochen, allerdings in weit drastischerer Weise als bei Lucian. Es wäre nicht unmöglich, daß Menipp in irgend einer Weise dem Römer wie dem Griechen die Anregung gegeben hat.⁴⁾ Allerdings ist spezifisch Menippisches abgesehen von den Zitaten aus Homer, Hesiod und Arat (14) und der Auffassung des Hermes als *στωμύλος*, sowie der allgemeinen Stimmung nicht zu beobachten, und die sophistische Ausführung des Hauptteils ist jedenfalls Lucians Eigentum.

Gewaltig ist der Fortschritt, den der 'Timon' verrät, zumal der

1) Ähnlichkeit zeigt der Ausdruck *φάραγξ* Luc. 1. Aesch. V. 15, das Mitleid des Hephaistos V. 14 ff. und Luc. 1 (*τὸν ἄθλιον τουτονί*), die Furcht dem Befehl des Zeus zuwiderzuhandeln V. 17 (*εὐωριάξειν γὰρ πατὴρ λόγους βαρῆ*) Luc. 2: *τοῦτο φῆς . . . τὸ κατελήσατε ἀντὶ σοῦ ἀνασκολοπισθῆναι ἀτίκα μᾶλα παρακούσαντας τοῦ ἐπιτάγματος*; endlich das Hervorheben der Entfernung von den Menschen V. 20: *προσπασσαλέϊσω τῷδ' ἀπανθρώπων πάγῳ*, Luc. 1: *οὔτε γὰρ ταπεινὸν καὶ πρόσγειον ἀνεσταυρῶσθαι χρή, ὡς μὴ ἐπαμύνειν ἀπὸ τὰ πλάσματα αὐτοῦ*. Andererseits ist vom *ἀνασταυρῶν* und *ἀνασκολοπίζειν* die Rede, zeigt sich also noch eine Spur von der Vorstellung wie bei Hesiod Theog. 522 und in der älteren Kunst, während Äschylus den Titanen einfach anschmieden läßt (Bothe, Prolegom. zur Geschichte des Theaters, Leipzig 1896, S. 94).

2) Poet. Graec. Fragm. VI 1 S. 163. Kaibel s. Bergk, Griech. Literaturgesch. IV S. 40 Anm. 71.

3) J. Vahlen, In M. Ter. Varronis sat. Men. coniectanea, Lips. 1858, S. 168.

4) Ich sage das trotz des Einspruchs von Hirzel, Der Dialog II 296 Anm. 1; aber wer Lucians und Varros Arbeitsweise erkannt hat, wird die vorsichtige Fassung oben verstehen. An eine Satire Menipps 'Prometheus' braucht deshalb nicht gedacht zu werden, wie Riese, Varr. Sat. Menipp, Lips. 1865, S. 25 tut.

Gedankengang über das rein Sophistische hinausgeht und durchaus satirisch ist, so daß es schon darum höchst wahrscheinlich wird, daß dieser Dialog zeitlich mit den menippischen zusammenfällt, obgleich er seiner Gattung nach mit den eben besprochenen eng zusammenhängt. Formell fällt schon die Fülle der Szenen auf, die dieser Dialog gegenüber den andern bietet. Wir sehen Timon allein mit Hacke und Karst arbeiten, während er den Zeus mit seinen Schmähungen zu wecken sucht. Wir hören die Zwiesprache des aufmerksam gewordenen Gottes mit seinem allzeit bereiten Diener Hermes, die Verhandlung mit Plutos, der in Hermes' Begleitung zu dem ungerechterweise Vergessenen gehen soll und nun schildert, wie er früher von ihm schönede behandelt worden ist, sodann die Wanderung nach Attika, auf der Plutos seine Lahmheit und Blindheit begründet. Wir gelangen mit den beiden zu Timon, wo ihnen zunächst die Penia mit ihrer Begleitung entgegentritt, die indessen das Feld räumen muß. Es folgt das Gespräch mit dem Menschenfeind selber, das Emporrufen des Thesauros und die Auffindung des Schatzes, die bei dem wieder reich Gewordenen nur den Beschluß hervorruft, nun erst recht jeglichen Umgang zu meiden. Daran reihen sich dann die Szenen mit den Schmeichlern und dem Philosophen, die, durch die Kunde von Timons neuem Glücke herbeigelockt, sich wieder einfinden, um an seinem Gut teilzunehmen, aber von dem Erbosten mit Schlägen und Steinwürfen verjagt werden.

Es ist klar, daß dieser Dialog mehr noch als der 'Prometheus' hoch über den sophistischen steht, von denen wir sprachen; er zeigt auch zahlreiche Berührungspunkte mit den eigentlichen Satiren. Wir sehen Lucian also schon völlig im Banne Menipps; nicht nur in der äußern Routine; denn die doppelte Szenerie, im Himmel und auf Erden, finden wir ebenso im 'tragischen Zeus', sie kehrt auch im 'Doppeltverklagten' und den 'Ausreißern' wieder, wo auch die Wanderung vom Göttersitz zu den Menschen in gleicher Weise geschildert ist wie hier¹⁾; und die Form des Volksbeschlusses (42 ff.) ist hier nachgeahmt wie in der 'Nekyomantie' (20) und in der 'Götterversammlung' (14 ff.). Aber auch der Vorwurf, der gegen Zeus gerichtet wird (2), daß er die Frevler und Meineidigen nicht beachte und strafe²⁾, steht in der

1) Siehe oben zur θεῶν κρίσις S. 181.

2) Daß er die Tempelräuber nicht bestraft hat, wird im 'tr. Zeus' durch die Moira begründet (25): εἴασα ἔν, οἴει, τοὺς ἱεροσόλους πρόφην ἀπειθεῖν ἀκερανότους ἐκ Πίσης δύο μόν τῶν πλουάμων ἀποκείραντας; damit ist zu vergleichen Tim. 4: ἐὼ λέγειν, ποσάκις ἤδη σοι τὸν νεῶν σεσυλήμασιν, οἱ δὲ καὶ αὐτῷ σοι τὰς χεῖρας Ὀλυμπίασιν ἐπιβεβλήμασι ἀλλ' . . . ἐκάθησο τοὺς πλουάμους περικειρόμενος ὑπ' αὐτῶν, δεκάπηχρον κεραννὸν ἔχων ἐν τῇ δεξιᾷ.

'Widerlegung des Zeus' (16) und im 'tragischen Zeus' (19). Die Klage des Göttervaters (9) über die Philosophen und ihre Redekämpfe erinnert an seine Worte in der Versammlung am Schluß des 'Ikaromenipp' (29)¹⁾; dem Verfasser scheint auch sonst, als er unsern Dialog schrieb, die Darstellung der olympischen Szenen vorgeschwebt zu haben.²⁾ Überhaupt ist die Schilderung des Treibens der Philosophen an dieser Stelle wie in der Rede Timons (54 ff.) ganz gleichartig denen, die wir in den gegen die Philosophen gerichteten Satiren³⁾ finden; wie ihre Lehre des Morgens zu ihrem Benehmen am Abend in einem sehr scharfen Widerspruch steht, ist in ganz ähnlicher Weise im 'Totengespräch' 10 (11) und 'Hermotimos' (11) gezeichnet. Ebenso ist der Geizhals, den Plutos (14) beschreibt, mit denselben Farben gemalt wie der Simon⁴⁾ im 'Hahn' (29 ff.); auch der plötzlich durch Erbschaft reich Gewordene, den Hermes und Plutos in ihrem Zwiegespräch (20 f.) vorführen, hat die Züge des Simon, selbst bis auf die Sucht, durch einen volltönderen Namen seiner neuen sozialen Stellung gerecht zu werden. So ist es gewiß kein Zufall, so geläufig auch sonst der eine oder der andere sein mag⁵⁾, daß die beiden im 'Hahn' (7, 14) zitierten Verse des Pindar und Euripides, die das Gold preisen, im Timon (41)

1) Tim. 9: *πολὸν ἤδη χρόνον οὐδ' ἀπέβλεψα ἐς τὴν Ἀττικὴν, καὶ μάλιστα ἐξ οὗ φιλοσοφία καὶ λόγων ἔριδες ἐπεπόλασαν αὐτοῖς*, Icar. 29: *γένος γάρ τι ἀνθρώπων ἐστὶν οὐ πρὸ πολλοῦ τῷ βίῳ ἐπιπολάζον ἀργὸν φιλόνηκον* usw.

2) Die Worte in Kap. 9: *οὐδὲ ἐπακούειν ἔστι τῶν εὐχῶν. ὥστε ἢ ἐπιβυσάμενον χρῆ τὰ ὄτα καθῆσθαι ἢ* usw. setzen die Situation von Icarom. 26 voraus: *ἔιθα ἔδει αὐτὸν καθῆζόμενον διακοῦσαι τῶν εὐχῶν*. Vgl. auch ebendort: *καὶ αὐτὸς ἐπήκουον ἅμα τῶν εὐχῶν καὶ ἐπακούων δὲ ὁ Ζεὺς καὶ τὴν εὐχὴν . . . ἐξετάζων*.

3) Tim. 9: *μαχομένων γὰρ πρὸς ἀλλήλους καὶ κεκραγῶτων οὐδὲ ἐπακούειν ἔστι τῶν εὐχῶν*, b. acc. 11: *ἀκούω γε αὐτῶν αἰεὶ κεκραγῶτων καὶ ἀρετῆν τινα . . . καὶ ἀσώματα διεξιόντων*, Tim. 9: *ἀρετῆν τινα καὶ ἀσώματα καὶ λήρους μεγάλη τῇ φωνῇ ξυνειρόντων*, gall. 11: *ἀρετῆν τινα πρὸς με διεξιὼν καὶ διδάσκων . . . τοιαῦτα πολλὰ οὐδὲν δεομένην προσφιλοσοφῶν συνείρει*, Necyom. 4, Icar. 8; Tim. 54: *ἐκπετάσας γούνην τὸν πάγωνα καὶ τὰς ὄφρῆς ἀνατείνας*, Icarom. 29: *τὰς ὄφρῆς ἐπάραντες καὶ πάγωνας ἐπισπασάμενοι*.

4) Tim. 14: *τὸν κακοδαίμονα . . . δεσπότην πρὸς ἀμαυρόν τι . . . καὶ διψαλίον θρυαλλίδιον ἐπαγρυπνεῖν ἕσας τοῖς τόκοις*, gall. 29: *ὄφρῆ . . . πρὸς ἀμαυράν τε καὶ διψῶσαν τὴν θρυαλλίδα*, 31: *ὄφρῆς ἐπαγρυπνοῦντα καὶ αὐτόν . . . ἀναλογιζόμενον τοῖς τόκοις*; Tim. 14: *ἀλλὰ φησὶν εἶναι ἐργηγορίας*, gall. 29: *ἄριστον οὖν ἄγρυπνον αὐτόν διαφυλάττειν ἅπαντα*. Und für das *ἐς τὸ σημεῖον καὶ τὸν μοχλὸν ἀσκιαδαμνκτι βλέποντας* Tim. 14 bietet ja Simons Benehmen gall. 29 die beste Illustration.

5) Der Euripidesvers wird z. B. auch von Sext. Empir. adv. math. XI 122 zitiert. (Nauck, Trag. Graec. fr.² S. 456 fr. 324.)

nebeneinander wiederkehren und die Verwandlung des Zeus in Gold in beiden Schriften (Tim. 41 Hahn 13) als Beweis für seinen Wert beigebracht wird, um so mehr, als das im 'Timon' ziemlich gesucht erscheinen muß.¹⁾ Nimmt man endlich den Ausfall gegen die Dichter (1), die aus Versnot all die schönen Beinamen für Zeus erfunden haben, noch hinzu, so leuchtet ein, daß dieser Dialog mit den sophistischen nur entfernt zusammenhängt, vielmehr von Lucian nach mehreren menippischen verfaßt ist und daß der Schriftsteller, weil er sich dort für eine Weile erschöpft hatte, zu diesem allgemein menschlichen Stoffe und der sophistischen Wiedergabe eines Dramas zurückgriff; immerhin ist der 'Timon' hoch erhaben über die früheren Erzeugnisse dieser Art, weil er sich nicht einfach auf die, wenn auch noch so freie Nachgestaltung einer Szene beschränkt hat.

Es erscheint mir zweifellos, daß Lucian eine Komödie als Vorlage gehabt hat²⁾, — nur richtig verstanden; denn das ist nach dem früher über die sophistischen Dialoge Gesagten ohne weiteres klar, daß er

1) Man muß die Stellen vergleichen, um zu sehen, daß, so richtig das Argument im 'Hahn' ist, so unberechtigt und unvermittelt Timon ausruft: *ὄν κείθομαι γε καὶ διὰ κατὰ γενέσθαι χρυσόν*. Für die Zeitbestimmung ist das von Wert. Vgl. den Anhang über die Schrift 'Vom Parasiten'.

2) Leo, Die griech.-röm. Biographie, Leipz. 1901, S. 116 f. lehnt das ab, natürlich nur für die erste der beiden oben besprochenen Möglichkeiten; zugrunde liegt nach ihm die Biographie Timons, wie sie von Neanthes festgelegt worden ist. Aber auffällig wäre dann, daß Lucian nicht die bei Plutarch Anton. 70 aus Neanthes berichteten Erzählungen, überhaupt nichts Anekdotenhaftes benutzt hat (nicht einmal das Aufhängen am Feigenbaum, das so leicht verwertbar war). Ich glaube hier so wenig an eine Biographie wie bei Polemon im 'bis acc.' oder bei den Bemerkungen aus Diogenes' Leben in Epiktets Vorträgen. Daß die Hinzufügung des Vaternamens Echekratides und des Demos *Κολλυτός* Lucians Erfindung ist, wie Leo will, wenn ich ihn recht verstehe, halte ich nicht für wahrscheinlich; der Vatername würde dann wohl bezeichnender sein (Sondag, *De nominibus apud Alciphronem propriis*, Diss. Bonn 1906, S. 78). Daß Alkiphron Bauernbrief 32 (III 34) auf Lucian zurückgeht — aber nicht nur auf ihn, wie der Apemantos zeigt —, ist bekannt, und wird auch durch den Namen des Briefschreibers Gnathon erwiesen, der dem Gnathonides bei jenem (Tim. 46) seine Existenz verdankt. An Alkiphron scheint sich Libanius, der mit Lucian trotz Piccolominis Einspruch kaum Berührungspunkte hat (s. Binder, Über Timon den Misanthropen, Progr. Ulm 1856, S. 14), in seiner Deklamation 'Timon' angeschlossen zu haben. Der Satz IV 194, 20 f. Reiske: *ὄνα ἐπὶ τῆς ἐσχατιᾶς ᾠκεις; τί δὲ ὄνα ἐβάλλες ταῖς βόλοις προσιόντα με;* entspricht dem bei Alkiphron 2: *καταλαβὼν γὰρ τὴν ἐσχατιᾶν ταῖς βόλοις τοὺς παριόντας βάλλει*. Libanius hat wohl auch für seinen 'Parasiten' Anregungen aus Alkiphron (vgl. Parasitenbrief 34 und 38) empfangen.

sie nicht einfach paraphrasiert hat. Es gibt zwei Möglichkeiten: entweder könnte eine Komödie 'Timon' selber das Vorbild sein, oder Lucian hat irgend ein anderes Stück mit der Timonlegende kombiniert. Die Berechtigung zu der ersten Annahme gibt weniger die Hervorhebung, deren Timon schon bei Aristophanes, bei Phrynichos, auch bei Plato gewürdigt worden ist¹⁾, als das Vorhandensein einer gleichnamigen Komödie des Antiphanes.²⁾ Dafür spricht auch, was an chronologischen Bestimmungen eingestreut ist und was Lucian kaum selbständig zur Belebung eingefügt haben würde; wir hören von Perikles und Anaxagoras (10), doch eine Anspielung auf den Prozeß, in den der Philosoph verwickelt wurde und der seine Verbannung zur Folge hatte, von dem reichen Kallias und Hipponikos (24), von Hyperbolos und Kleon (30)³⁾, vom peloponnesischen Krieg (50)⁴⁾, und selbst die Erwähnung der Diasien (7) möchte man nach dem, was wir zu 'Ikaromenipp' 24 beobachteten, für entlehnt aus der Vorlage halten, falls sie der Schriftsteller nicht bloß aus seiner Erinnerung an jenen Dialog übernommen hat, wie wir ja mehrfach Reminiszenzen aus anderen Schriften erkannten. Eine Vermutung bis ins einzelne, wie weit nun etwa eigene Erfindung Lucians vorliegt, wie weit Benutzung dieser angenommenen Quelle, würde unmöglich sein, schon eben deshalb, weil er sich selber ausgeschrieben und anderswo benutzte Motive wieder verwandt hat. Es ist aber wahrscheinlich, wie

1) Aristoph. Vögel 1549. Lysistr. 808. Phryn. Monotrop. Kock I S. 375, Plato nach Plutarch Kock I S. 660.

2) Kock Com. fr. II S. 100. Ob das die einzige Komödie gewesen ist, in der Timon die Hauptrolle spielte, ist natürlich fraglich, und darum nicht Antiphanes als sicheres Vorbild anzusetzen. Daß Timon aber in diesem Stück die Hauptperson war, scheint mir die natürlichere Annahme (vgl. Meineke hist. crit. com. Graec. S. 327 f.; anders Hirzel, Der Dialog II 298, auch Leo, Gr.-röm. Biogr. 116 Anm. 4). Piccolomini, Studi di fil. greca I fasc. 3 S. 69 des Sonderabdrucks Sulla leggenda di Timone il misantropo glaubt, daß auf Antiphanes die Fabel von dem Undank der Freunde und der Verarmung Timons zurückgeht, die jedenfalls vorlucianisch ist, da Antonius sie kannte (Plut. Ant. 69), den Umschwung durch Auffinden des Schatzes will er Lucians Phantasie zuschreiben, S. 40, 67 f., 70.

3) Obwohl die Namen zum Teil typisch sind, s. oben S. 119. 138. Max Tyr. 11, 7. 13, 4. Besonders Kleon und Hyperbolos, aber auch Kallias und Hipponikos sind durch die Komödie auch für die Folgezeit allbekannt geworden.

4) Damit wird natürlich nicht erwiesen, wie Hirzel S. 299 anzudeuten scheint, daß die etwaige Vorlage der alten Komödie angehörte, wenn die Vorlage selbst ein 'Timon' war; die Erwähnungen würden dann ja durch die Person des Helden und seine Zeit veranlaßt.

Hirzel (Dialog II S. 300) mit Recht hervorhebt, daß die in den 'Göttergesprächen' erworbene Fähigkeit hier in der Unterredung des Zeus mit seinem Diener in eigener, von dem Vorbild unabhängiger Gestaltung sich äußerte. Dagegen müßte man den Monolog des Timon im Anfang wohl auf die gleichnamige Komödie zurückführen; und ebenso müßte die Auffindung des Goldes¹⁾ doch wohl auch dort vorhanden gewesen sein; denn erst sie bietet ja den Stoff zu komischen Szenen, da sie die Menschen, die sich von dem Armen mit Verachtung abgewandt hatten, dem Reichen nun aufs neue als Schmeichler zuführt. Darum halte ich Piccolominis Hypothese, Antiphanes habe zwar die Armut, aber nicht den Umschwung gehabt, für unbegründet; denn ich vermag mir dabei den Inhalt des Dramas nicht vorzustellen. Timons ernsthafteste Person allein kann man sich nur schwer als Träger einer lustigen Handlung denken; seine charakteristische Eigenschaft ist und bleibt der Menschenhaß. Timon selber macht wie bei Shakespeare das Drama eher zum tragischen, und je mehr man seinen Charakter beleuchtet, um so mehr tritt die Komik der gemeinen Menschenseelen hinter der ergreifenden Tragik des durch den Undank um seinen Glauben an die Menschen betrogenen, nun in grimmem Haß sich verzehrenden Unglücklichen²⁾ zurück, wie er nach dem Zeugnis Plutarchs

1) Vgl. Kock, Rhein. Mus. XLIII (1888) S. 49. Sie findet sich allerdings, wie Hemsterhuys in seiner Zusammenstellung der Zeugnisse über Timon (Lucian ed. Lehmann I, Lips. 1822, S. 351 ff.) hervorhebt, sonst nicht belegt, wenn man nicht die bei dem Horazscholiasten zu Sat. I 1, 64 ff. vorkommende fälschliche Beziehung auf Timon als Beweis für die zweite Periode seines Reichtums annehmen will. Man könnte bei den durch die Auffindung des Schatzes veranlaßten Szenen an Verse denken, wie sie unter Antiphanes' Fragmenten stehen (232 Kock), gipfelnd in den Worten: *πλοῦτος δὲ βέβαιός ἐστιν ἀνθρώπων τρόπον.*

2) Hirzel S. 300 scheint mir den Timon nicht ganz richtig zu beurteilen, wenn er sagt, daß sich die Misanthropie als bloßer Schein erweist, unter dem sich gemeiner Geiz verbirgt, und dafür Kap. 44 anführt, wo Lucian den Timon selbst erklären lasse, daß Misanthropos ein bloßer Name sei. Davon enthalten die Worte nichts, die im Gegenteil den Höhepunkt seiner Verwünschungen bilden: 'Eine Freude soll es mir sein, der Menschenhasser zu heißen, und die Kennzeichen meiner Art sollen sein mürrisches Wesen, Hartherzigkeit, Unfreundlichkeit, Grimm, Menschenscheu.' Die scheinbare Wandlung, daß Timon zunächst den Reichtum abwehrt, dann aber freudig begrüßt, war in einem Drama 'Timon' durch den Gang der Handlung selber bedingt. Auch Shakespeare ist ja trotz aller Vertiefung des Psychologischen um diese Klippe nicht herumgekommen. Bei Lucian (und eventuell auch in der Komödie) war diese scheinbare Wandlung durch die Anrufung des Zeus im Anfang erleichtert, die ja doch Gerechtigkeit verlangt und damit selbstverständlich Aufbesserung seines Loses. Erst diese bietet ihm Gelegenheit, sich an seinen Feinden zu rächen (40: *ὀπίστηθι*

schon vor Lucian, also doch wohl durch die Komödie geschaffen war. Das Lachen konnte nur durch Szenen der Art erregt werden, wie sie sich bei Lucian an die Auffindung des Schatzes knüpfen.

Man muß das im Auge behalten, wenn man Übereinstimmungen mit Aristophanes beobachtet, bei denen es schwer ist zu sagen, wie weit sie etwa in der griechischen Komödie 'Timon' vorhanden gewesen sein mögen, wie weit sie der spätere Satiriker erst durch Kontamination geschaffen haben mag. Allerdings sind diese Übereinstimmungen, wie gleich im voraus gesagt werden muß, so allgemeiner Art, daß es höchst unwahrscheinlich ist, direkte Aristophanesbenutzung bei Lucian anzunehmen. Plutos beklagt sich in der gleichnamigen Komödie über die schlechte Behandlung, die ihm zuteil wird, da man ihn, wo er hinkommt, entweder vergräbt, ohne seine Gaben auch nur irgendeinem mitzuteilen, oder mit verschwenderischen Händen seine Mittel ausstreut und ihn so zur Tür hinaustreibt (V. 234 ff.). Der Gedanke ist ähnlich in der Zwiesprache, die Zeus und Plutos im 'Timon' (12—14) pflegen, aber Wortanklänge sind kaum beizubringen.¹⁾ Beachtenswert ist vielleicht bei beiden Schriftstellern der Hinweis auf die außerordentlich geringe Anzahl von guten Menschen, die einen Besuch des Plutos verdienen würden.²⁾ Ebenso geht bei beiden dem Einzug des Plutos die Vertreibung der Penia voraus; aber von dem langen Redekampf bei Aristophanes, der den Sophisten besonders hätte locken müssen, hat Lucian jedenfalls auffälligerweise keine Verwendung gemacht, und kaum eine Andeutung des Gedankens, wieviel Gutes die Armut schafft, kehrt wieder.³⁾ Noch allgemeiner ist die Übereinstimmung, daß der

... ὅπως οἱ κόλακες ἐκείνοι διαρραγῶσιν ὑπὸ τοῦ φθόρου). Es ist nicht Geiz, sondern Freude, die lungernden Menschen nun kränken zu können, was ihn erfüllt. Wenn er das Gold dabei gar zu eifrig begrüßt, so mag das bei Lucian daran liegen, daß ihm, wie wir gezeigt haben, die Stelle aus dem 'Hahn' ins Gedächtnis kam. An und für sich sind Menschenhaß und Abneigung gegen das Geld nicht unbedingt verbunden.

1) Allenfalls Vers 243 f.: πόρναισι καὶ κέρβοισι παραβιβημένος γυμνὸς θέρας, ἐξέπεσον und Tim. 12: ἐξεώθει με τῆς οἰκίας αὐθις οὖν ἀπέλω παρασίτοις καὶ κόλαξι καὶ ἐταίραις παραδοθησόμενος;

2) Vers 97 ff.: ὡς τοὺς δικαίους δ' ἂν βαδίζεις; — πάνν μὲν οὖν πολλοὶ γὰρ αὐτοὺς σὺ ἐόρακ' ἐγὼ χράνον. — καὶ θαῦμά γ' οὐδέν· οὐδ' ἐγὼ γὰρ ὁ βλέπων, bei Luc. Tim. 25: τυφλὸν ὄντα εἰδὼς ἔπεμπεν (Zeus) ἀναζητήσοιτα δυσερέτερον οὕτω χρῆμα καὶ πρὸ πολλοῦ ἐκλειοπὺς ἐκ τοῦ βίου, ὅπερ οὐδ' ὁ Ἀγκυρὸς ἂν ἐξεύροι ῥαδίως (nämlich τοῦ πλουτεῖν ἀξίους).

3) Ar. Plut. 469 f.: ἀγαθῶν ἀπάντων οὐσαν αἰτίαν ἐμὲ ὄμην δι' ἐμὲ τε ζῶντας ὑμᾶς, Tim. 33: τάχα εἶσεται οἶαν με οὐσαν ἀπολείψει. ἀγαθὴν συνεργόν καὶ διδάσκαλον τῶν ἀρίστων. Eine ähnliche Darstellung fand sich bei Pherekrates in den

reich Gewordene sofort von allerlei angeblichen Freunden umdrängt wird; auch bei Aristophanes haben nicht alle Glück damit, sondern der Sykophant wird mit Schimpf und Schanden fortgejagt (V. 850 ff.) gerade wie die guten Freunde Timons (46 ff.). Aber man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß das Vorbild für diese Szene weit eher in Aristophanes' Vögeln zu suchen ist, wo in ähnlicher Weise der Priester (V. 864 ff.), der Dichter (904 ff.), der Orakelkünder (960 ff.), der Landmesser (992 ff.), der Aufseher (1021 ff.), der Verkäufer von Volksbeschlüssen (1035 ff.) nacheinander abgefertigt werden.¹⁾ Mit neuen Dithyramben erscheint ja auch Gnathonides (Tim. 46), mit einem Volksbeschluß der Rhetor Demeas (50 ff.). Aber auch hier kommt der Satiriker weder in den Motiven noch etwa im Ausdruck dem Meister der alten Komödie so nahe, daß man mit Sicherheit direkte Entlehnung annehmen könnte.

Andererseits sagt uns das einzige Fragment, das aus des Antiphanes Komödie 'Timon' überliefert ist, nichts für die Beurteilung der Lucianischen Satire. Unter den Adespota weisen ein paar Fragmente darauf hin, daß er auch das Verhältnis von Reichtum und Armut beleuchtet hatte. Fragment 258 (Kock) scheint aus einer ähnlichen Rechtfertigung der Armut zu stammen²⁾, wie sie Aristophanes liefert, obwohl hier offenbar nicht die Argumente gegen den Sozialismus wie im 'Plutos', sondern die Vorzüge der Armut behandelt sind wie in Lucians 'Hahn'. Ein anderes Fragment (259 Kock) spricht davon, daß der Reichtum auch selber blind macht, ein Gedanke, an den sich bei Lucian wenigstens noch ein Anklang findet.³⁾ Es wäre nach diesen wenigen Berührungspunkten verwegen behaupten zu wollen,

'Persern' (Kock I S. 181 ff.). Auch die kynische Schriftstellerei bot mehrfach Verherrlichungen der Penia gegenüber Anklagen oder Verkleinerungen des Plutos, z. B. Teles II (S. 4, 6 ff. Hense) und aus späterer Zeit Stob. flor. 91, 33, 93, 31 (MS. 177, 186 Mein.) (vgl. von Wilamowitz, Phil. Untersuch. IV 293 ff. Weber, Leipz. Stud. X S. 165 ff.). Für den Mimos scheint das Thema Laberius' 'Paupertas' (Ribbeck, Scaen. Poes. Fr.³ II S. 352) zu bezeugen, wo offenbar jemand die Wohlhabenheit gegenüber der Armut rühmen will. Lucian hat das Thema aber nicht weiter ausgeführt.

1) Siehe Hirzel, Der Dialog II 299. Piccolomini S. 72. An Acharn. 1020 ff. erinnert auch Bolderman, Studia Lucian., Diss. Lugd. Bat. 1893, S. 74.

2) Καλῶς πένησθαι μᾶλλον ἢ πλουτεῖν κακῶς· τὸ μὲν γὰρ ἔλεον, τὸ δ' ἐπιτίμησιν φέρει.

3) Ὁ δὲ πλοῦτος ἡμᾶς καθάπερ ἰατρὸς κακὸς πάντας βλέπωντας παραλαβὼν τερφίους ποιεῖ, Tim. 27: εἰ μὴ τυφλοὶ καὶ αὐτοὶ πάντες εἰσίν. — οὐ τυφλοὶ, . . . εἰ ἢ ἄγνοια καὶ ἡ ἀπάτη . . . ἐπισκιάζουσιν αὐτούς.

daß gerade des Antiphanes Komödie die Quelle gewesen sei; aber die Möglichkeit muß man doch zugeben.

Es ist jedoch auch denkbar, wenn man Lucian eine größere Selbständigkeit zutraut, daß er die Person Timons in den Hergang einer andern Komödie einfügte; denn wenn er den Umschwung in Timons Lage nicht bei Antiphanes oder einem andern Verfasser eines Stückes 'Timon' vorfand, aus eigener Phantasie hat er ihn nicht. Man wird um so eher für diesen ganzen Teil der Satire Komödienbenutzung annehmen müssen, als der plötzlich reich Gewordene in Nachwirkung der Komödie eine stehende Person der Posse geworden ist¹⁾; man muß auch des Archippos 'Plutos' erwähnen, der sich mit ähnlichen Motiven befaßt hat; denn es war jemand vorgeführt, der unerwartet zu großem Reichtum gelangt war.²⁾ Dabei ergaben sich doch wohl von selbst ähnliche Situationen der herandrängenden Schmeichler, wie wir sie im 'Timon' finden. Für eine solche Szene plötzlichen Reichtums bei Menander spricht das Fragment bei Eustathius (S. 1833, 58 in Hom. Od. XVIII 1).³⁾ Daß wir im letzten Teil der Satire Typen der Komödie vor uns haben, haben wir schon gesehen; auch der geldgierige Philosoph ist in der neuen Komödie zu Hause. Der Bericht der Hetäre in Phönikides' Drama⁴⁾ über den knauserigen Liebhaber hat seine deutliche Parallele in dem Benehmen des Philosophen bei Lucian. So sehr wir bei den wenigen Berührungen mit erhaltenen Komödien oder Fragmenten auch im Unsicheren tasten mögen, das Gesamturteil steht jedenfalls fest, und wir sehen, wie Lucian bei der Abfassung dieser Satire sich zwar im Zusammenhang befindet mit der sophistischen Tätigkeit, aber doch durch Einschreibungen neuer Teile, Vereinigungen und Umgestaltungen eigene Wirksamkeit verrät und sich von einer einfachen Paraphrase meilenweit entfernt.

Es war nötig so weit auszuholen, um die Art dieser sophistischen Dialoge und die Entwicklung, die sie bei Lucian erfahren, genau zu zeigen. Wie der 'Timon' auf einer Anzahl früher geschriebener Satiren fußt und seine Abfassung ohne jene jedenfalls nicht in dieser Weise erfolgt wäre, so sind die Totengespräche nicht denkbar ohne

1) Cic. Phil. II 65: *persona de mimo, modo egens, repente dives.*

2) Kock III S. 687 fr. 37 vgl. Meineke hist. crit. S. 208 f.

3) Kock III S. 207 fr. 731: *ἄνθρωπε, πέρυσι πτωχὸς ἦσθα καὶ νεκρός, νῦν δὲ πλουτεῖς* und Tim. 5: *ὡσπερ τινὰ στήλην παλαιοῦ νεκροῦ ἑπταίαν ἐπὶ τοῦ χρόνου ἀνατετραμμένην παρέρχονται* haben doch eine gewisse Ähnlichkeit im Vergleich.

4) Kock III S. 334, Vers 16—21 ist zu vergleichen mit Tim. 56.

die menippischen Satiren, welche uns in die Unterwelt geführt haben, und bilden gleichsam eine Ergänzung zu jenen. Auch aus anderem Grunde ist es nötig, sie zu besprechen, wenngleich sie der Form nach und z. T. auch dem Inhalt nach nicht mehr zur Gattung der menippischen Satiren gehören; denn gerade hier und in den 'Kronosbriefen' zeigt sich am deutlichsten, wie Lucian jedes Motiv von allen irgend denklichen Seiten aus zu behandeln sucht. Das kann als Bestätigung dienen für die von uns beobachtete Ausnutzung einer Menipp-tire für mehrere Schriften in der Weise, daß immer wieder ein noch nicht völlig ausgeführtes Motiv neu aufgenommen wird.

Beginnen wir mit den an die 'Niederfahrt' sich anschließenden Szenen! Gespräch XXVII wiederholt in gewisser Weise das eine Motiv daraus, nur mit größerer Ausmalung und Häufung der Typen. Die drei Kyniker, Antisthenes, Diogenes und Krates, gehen den Eingang der Unterwelt, um das Benehmen der ankommenden Toten zu sehen und zu belachen. Auf dem Wege erzählen sie sich, was sie selber geschaut haben, als sie herabkamen. Krates weiß zu berichten von einem Reichen, einem Mederfürsten Arsakes und einem armenischen Reiter Oroetas, — offenbar mit einem Seitenhieb auf die über den Partherkrieg umlaufenden Darstellungen, die Lucian selber in der Schrift 'Wie man Geschichte schreiben muß' verspottet, — Diogenes von dem Wucherer Blepsias, der Hungers gestorben, dem Soldnerführer Lampis, der sich aus unglücklicher Liebe das Leben genommen, und dem reichen Damis, der von seinem Sohn vergiftet ist. Alle fordern den Spott der Kyniker heraus. Aber in dem Totenreigen würde etwas fehlen, wenn nicht auch ein Armer aufträte, der ebenfalls am Leben hängt. Lucian läßt also einen Menschen dieses Typus eben ankommen, als sie an den Eingang zum Hades gelangen. Neunzigjährig und Zeit seines Lebens vom höchsten Elend bedrückt, klagt er doch, daß er von der Erde hat scheiden müssen. Dieses Bestreben, den Stoff völlig auszuschöpfen, ist ebenso beachtenswert wie die Wiederholung aus andern Dialogen, für die schon die Namen lehrreich sind. Einen Arsakes fanden wir im 'Ikaromenipp' (15), einen Oroetas im 'Charon' (14), ein geldgieriger Blepsias begegnet im 'Timon' (58) und Damis heißt der Epikureer im 'tragischen Zeus'. Auch die Motive sind z. T. aus andern Dialogen entnommen. Wie der Wucherer sich abzehrt in seinem Geiz, wird uns im 'Hahn' vorgeführt¹⁾; der

1) Gall. 29: ὄχρὸς δ' ἐστὶν οὐκ οἶδ' ὄθεν . . . κατέσκηκεν ὄλος ἐκτετηκώς,
31: ἦδη κατεσκηκότεα, 31: ἐκτέτηκεν ὄλος ὑπὸ τῶν λογισμῶν, catapl. 17: ὡς

Giftbecher spielte auch 'Ikaromenipp' 15 eine Rolle wie in der 'Niederfahrt' 11, der Selbstmord aus Liebe begegnete uns in der 'Niederfahrt' 6 mit denselben Worten¹⁾; er hängt dem Sujet nach mit den 'Hetärendialogen' zusammen, wo wenigstens der *ξεναγός* (9, 4) sich findet wie hier (7). Auch zu der Todesart des Arsakes erscheint eine Parallele in der bramarbasierenden Rede des Leontichos (Hetärend. 13, 1), der Roß und Reiter mit einem Lanzenwurf durchbohrt haben will. So stückerelt Lucian, was er anderswo verarbeitet hatte, hier aufs neue zusammen. Daß er dabei etwas von Menipp hat, kann für all jene Punkte, wo Ausbeutung seiner eigenen Schriftstellerei vorliegt, geleugnet werden; für einen Punkt wäre es möglich. Die Hetäre Myrtion, um derentwillen sich Lampis getötet hat, war im 3. Jahrh. v. Chr. eine berühmte Persönlichkeit; Ptolemäus Euergetes zählte sie nach Athen. XIII 576 f. in seinen 'Denkwürdigkeiten' unter den Liebschaften seines Vaters Philadelphus auf. Schon ältere Erklärer haben auf sie aufmerksam gemacht, den Gedanken an sie aber wieder fallen lassen, weil Diogenes hier der Redende ist. Es wäre aber nicht undenkbar, daß in der Menippischen Szene, die wir ja glaubten aus der 'Niederfahrt' erkennen zu können²⁾, wie der zeitgenössische Arzt Agathoklea, so die gleichzeitige Hetäre Myrtion vorkam, so daß Lucian auch hier nachträglich etwas aus Menipps 'Nekyia' benutzt hätte, was er zunächst übergibt.

An die gleiche Szene der 'Niederfahrt', an die wir uns eben erinnert fühlten, schließt sich noch augenscheinlicher Dialog X an, der eine Überfahrt in Charons Kahn ganz in der dort vorgeführten Weise wiedergibt. Hermes und Charon verhandeln miteinander; der morsche Kahn verträgt es nicht, daß man so viel unnötigen Ballast mitbringt. Es muß also jeder das überflüssige Gepäck vor dem Einsteigen niederlegen. Die Szene hat Hans Sachs dazu begeistert, die Tragödie 'Charon mit den abgeschiedenen Geistern' zu schaffen, indem er dabei die Moral des Griechen noch etwas ins Biedere steigerte. Als erster

ὠχρός αἰεὶ καὶ ἀνήμερός ἦν, dial. mort. 27, 7: ὁ δὲ Βλεψίας λιμῶ ἄθλιος ἐλέγετο ἀπεσκληρέναι καὶ ἐδύλον ὠχρός ἐς ὑπερβολὴν . . . φαινόμενος. Für das τὰ χρήματα ἐφ' ἵατε τοῖς οὐδὲν προσήκουσι κληρονόμοις ist zu vergleichen gall. 31: ὄν δεήσει μετ' ὀλίγον πάντα ταῦτα καταλιπόντα σίλφην ἢ ἐμπίδα . . . γενέσθαι, catapl. 17: ὅτι μὴ ἀπέλιανσε τῶν χρημάτων, ἀλλ' ἄγευστος αὐτῶν ἀπέθανε τῷ ἀσώτῳ Ῥοδοχάρει τὴν οὐσίαν καταλιπών.

1. Catapl. 6: δι' ἔρωτα αὐτοῦς ἀπέσφαξαν ἐκτὰ καὶ ὁ φιλόσοφος Θεαγένης διὰ τὴν ἑταίραν τὴν Μεγαρόθεν, dial. m. 27, 7: δι' ἔρωτα Μυρτίου τῆς ἑταίρας ἀποσφάξας ἑαυτόν.

2) Siehe S. 67 ff., 77.

erscheint Menipp, der Ranzen und Stab fröhlich in die Fluten wirft und den Platz neben dem Steuermann erhält, um alles zu überschauen.¹⁾ Der schöne Charmolaos muß seine Schönheit lassen. Schwerer geht's mit dem Tyrannen von Gela Lampichos, der nur mit Widerstreben sich nacheinander seines Reichtums, seines Diadems, seiner Hoffart, seiner Gewalttätigkeit entäußert. Es folgt der aufgeschwemmte Athlet Damasias, der Muskeln, Kranz und Siegesurkunden zurücklassen muß, der reiche und vornehme Kraton, sowie ein unbekannter Krieger, der raun auf Waffen und Siegesdenkmäler verzichten muß. Den Schluß bilden der falsche, scheinheilige Philosoph, der hinter äußerer Würde innere Gehaltlosigkeit verbirgt und dessen Bart mit einem Beil beseitigt werden muß, und der Rhetor mit all seinen Antithesen, Parisosen, Perioden usw. Die Fahrt hebt an, zugleich das Klagen, bei dem sich besonders der Philosoph hervortut; von der Erde schallt das Frohlocken über den Tod des Tyrannen, die Leichenrede für Kraton und die Totenklage der Mutter um den gestorbenen Damasias. So kommen sie an, um sich zur Stätte des Gerichts führen zu lassen. Das Ganze ist eine Wiederholung der Szene, die schon kurz in der 'Nekyomantie' (10) angedeutet, ausführlich in der 'Niederfahrt' (5 ff.) geschildert war und die wir glaubten der Menippischen Hadesfahrt zuschreiben zu dürfen. Die Fahrt, das Jammern²⁾, der Gang zum Gericht erinnern ja sofort an jene Stellen, und z. T. berührt sich der Wortlaut. Der geringe Raum in Charons Kahn im Gegensatz zu der Fülle der Andrängenden wird alle drei Male hervorgehoben. Menipp nimmt hier die Stelle ein, die in der 'Niederfahrt' der Kyniskos hat.³⁾ Sonst wird dort in besonderer Weise nur der Tyrann behandelt; hier dagegen wird die Ergänzung in Gestalt der übrigen Typen hinzugefügt; schon die Namen verraten sofort das Typische, Charmolaos der Schöne, Lampichos der Tyrann, Damasias der Athlet⁴⁾, Kraton der vermögende,

1) 2: *ὡς ἐπισκοπῆς ἀπαντας* mit Bezug auf die Aufgabe des Kynikers, s. S. 90 f.

2) Hier nur: *τί οἰμώξετε;*, weil schon in der 'Niederfahrt' 20 ausführlich gegeben.

3) Wir benutzten das oben für die Argumentation betreffs der 'Niederfahrt' S. 70.

4) Lucian hat den Namen im 'Lexiphanes' 11 wieder benutzt; an einen der Sieger im Lauf zu Olympia braucht man nicht zu denken (Pauly-Wissowa, Real-Encycl. IV 2037/8). Sollte es Zufall sein, daß in dem eben besprochenen Dialog XXVII Lampis und Damis (trotz der verschiedenen Ableitung!) sich finden? Oder ist auch die Wiederkehr der Namen ein Zeugnis für die mehrfache Ausbeutung einer Vorlage?

einflußreiche Bürger. Die Schilderung des Philosophen berührt sich mit der im 'Timon' (54) und ist von Alkiphron (Parasitenbrief 28, 2 [III 64]) benutzt in einer Stelle, die sonst gewisse Ähnlichkeit mit der Szene von dem Bauernlummel im 'Hermotimos' (80 ff.) hat.¹⁾ Möglich geworden ist diese Wiederholung desselben Stoffes nur durch Hervorkehrung des neuen Motivs, daß der überflüssige Ballast zurückgelassen wird; angedeutet war auch das schon in der 'Niederfahrt', wo Mikyllos triumphierend von dem Tyrannen erzählt (16): *ἐπεὶ δὲ ἀπέθανεν, αὐτός τε παργέλοιος ὄφθη μοι ἀποδυσάμενος τὴν τρυφήν* usw. und ebenso in der 'Nekyomantie' 12.²⁾ Es zeigt sich auch hier, wie Lucian an einem einzelnen Punkt einsetzt, um von dort aus einen anders behandelten Stoff aufs neue vorzunehmen. Daß er sich dabei an eine ähnliche Menippdarstellung anlehnte, scheint kaum zweifelhaft. Daß das Wehklagen der Zurückbleibenden bzw. ihr Spott ans Ohr der Toten klingt, mag auch schon bei Menipp gestanden haben; wenigstens läßt Seneca, allerdings mit etwas veränderter Situation, auch den Claudius (apocol. 12) die Klageanapäste vernehmen. Wenn die Gerichtsszene mit der Entkleidung und Prüfung der Brandmale in der 'Niederfahrt', wie wir oben glaubten, aus Menipp's Hadesfahrt stammt, so könnte man vermuten, daß dort vor der Fahrt nur wirklich unnützer Tand zurückgelassen wurde, Lucian aber das Motiv bis auf die Kleidung erst zum Zweck unserer Szene ausgedehnt hat; obwohl die Entkleidung erst vor dem Richterstuhl für das in der 'Niederfahrt' verwandte Motiv nicht unbedingt erforderlich war.

In denselben Gedankenkreis gehört weiter Gespräch IV, das zugleich an die 'Götterdialoge' erinnert. Jeder tiefere Gedanke liegt fern. Es ist eine komische Abrechnung zwischen Hermes und Charon. Der Gott hat für Ausbesserung und Ausrüstung des Kahn's allerlei Auslagen gemacht und dringt nun bei dem Fährmann auf Erstattung dieser Schulden. Es liegt auf der Hand, wie leicht sich diese Szene aus der Begegnung zwischen beiden in der 'Niederfahrt' ergeben konnte, auch ohne daß noch eine besondere Vorlage existierte. Die Komik wird erhöht dadurch, daß Charon nicht zahlen kann, weil sein Geschäft augenblicklich nicht blüht; es sterben zu wenig, denn es herrscht

1) Alc. III 64, 2: *νόκτωρ δὲ περικαλύπτοντα τὴν κεφαλὴν τριβωνίῳ καὶ περὶ χαμαιτυπεῖα εἰλούμενον*, dial. mort. X 11: *νόκτωρ ἐξίων ἅπαντας λανθάνων τῷ ἱματίῳ τὴν κεφαλὴν κατελήσας περίεσιν ἐν κύλῳ τὰ χαμαιτυπεῖα.*

2) Vgl. dial. mort. 10, 3: *ἀπόδυσθι . . . τὸ κάλλος καὶ τὰ χεῖλη αὐτοῖς φιλήμασι*, necyom. 12: *οἱ δὲ ἀποδυσάμενοι τὰ λαμπρὰ ἐκεῖνα πάντα, πλοῦτους λέγουσιν καὶ γένη καὶ θναστέας* (nach Plato Gorgias 523 C ff.).

Friede. Notwendig ist es nicht, daß diese Bemerkung zu den Verhältnissen der Abfassungszeit des Gespräches stimmen muß, aber doch nach den Beobachtungen, die wir sonst in dieser Hinsicht machen, sehr wahrscheinlich. Du Soul schloß daraus, daß die 'Totengespräche' erst nach Ende der Markomannenkriege unter Commodus geschrieben seien; richtiger nahm Nissen (Rhein. Mus. XLIII [1888] 244) die Zeit zwischen diesen und dem Partherkrieg an, etwa 166/7. Nur darf man eine Folgerung allein für dies eine Gespräch ziehen; denn daß alle zugleich entstanden sind, ist durch nichts verbürgt, und zeitliche Zwischenräume selbst über ein paar Jahre sind nicht unmöglich, wenn gleich nicht wahrscheinlich.

In Menipps 'Nekyia' fanden sich natürlich auch die großen Büßer erwähnt, die ja seit Homer zu jeder Katabasis gehören und auch in der 'Nekyomantie' (14) ihren Platz gefunden haben. Der dabei genannte Tantalus forderte eine eigene Besprechung heraus, sobald man den Mythus kritisch betrachtete. Das ist im Gespräch XVII geschehen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Lucian den Gedanken, den er ausführt, schon bei Menipp vorfand, da er ihn aber in der 'Nekyomantie' übergegangen hatte, hier in einem besondern Dialog nachtrug. Wenigstens geeignet er uns schon bei Dio ähnlich in einer der von kynischem Wesen durchtränkten Reden, der VI., die gleich zum Beginn angibt, wessen welcher Quelle sie geschöpft ist, wenn sie mit dem Namen des Diogenes anhebt.¹⁾ Dio vergleicht dort den Tyrannen mit Tantalus²⁾; aber dem Haupte beider hängt die drohende Gefahr, aber Tantalus braucht nicht mehr zu fürchten, daß er noch einmal sterben muß, dem irdischen Herrscher dräut die Furcht während seines ganzen Lebens. Lucian hat den Gedanken, so weit er Tantalus anging, zu einer Kritik der Sage gewandt, indem er bei der gewöhnlichen Auffassung von dem ewig Dürstenden und Hungernden bleibt.³⁾ Menipp

1) Weber, Leipz. Stud. X S. 85 ff., Hahn, De Dion. Chr. 5rat. Gött. Diss. 1896 S. 10 ff.

2) Der Vergleich scheint schon auf die Sokratiker zurückzugehen; denn Xenophon oecon. 21, 12 stellt ebenso das Leben derer, denen das ἀκόντων τυραννικήν zuteil geworden ist, dem Tantalus gleich, der fürchtet, zweimal den Tod zu erleiden. Dio oder seine unmittelbare Vorlage hat also demgegenüber neu hervorgehoben, daß der Tyrann noch schlimmer dran ist, weil die Besorgnis für Tantalus in Wahrheit ausgeschlossen ist.

3) XVII 2: ἡ δέδρας μὴ ἐνδεία τοῦ ποτοῦ ἀποθάνης, Dio Chrys. VI 55 (I 216 R I 94, 11 v. A.): οὐ γὰρ δὴ ἐτι φοβεῖται ὁ Τάνταλος μὴ ἀποθάνῃ, Xen. oecon. 21, 12: ὥσπερ ὁ Τάνταλος ἐν Αἴδου λέγεται τὸν αἰὲ χρόνον διατρίβειν φοβούμενος μὴ δις ἀποθάνῃ; die Stellen hat schon Hemsterhuys vereinigt.

weist dem Tantalus nach, wie töricht es ist, sich um Hunger und Durst zu grämen, da er ja keinen zweiten Tod erleiden kann und es keinen zweiten Hades gibt. Die gleiche Kritik des Mythos zeigen die den Kynikern vielfach so verwandten Skeptiker, so Sextus Empiricus *adv. math.* IX 69f., wo im Anschluß an den Tityosmythos auch die Tantalossage als in sich widerspruchsvoll erwiesen wird; 'denn wenn Tantalos ohne Speise und Trank blieb, während er ihrer bedurfte, wie konnte er bestehen? Wenn er aber unsterblich war, so konnte er überhaupt nicht in solcher Verfassung sein; denn die Natur der Unsterblichen verträgt sich nicht mit Schmerzen und Prüfungen.'¹⁾ Man muß sich erinnern, daß Bion die Danaidensage einer ähnlichen Kritik unterwarf, wenn er (*Diog. L.* IV 50) meinte, ihre Strafe würde weit größer sein, wenn sie in ganzen und nicht durchlöcherten Gefäßen Wasser tragen müßten. }

Das Motiv der Herumführung in der Unterwelt benutzt Lucian im Gespräch XVIII, um eine Andeutung aus der 'Nekyomantie' (15) etwas deutlicher auszuführen. Dort heißt es kurz: 'Ich wußte nicht, woran ich Thersites von dem schönen Nireus unterscheiden sollte': hier läßt sich Menipp von Hermes die berühmten männlichen und weiblichen Schönheiten der Oberwelt zeigen. Zu Nireus kommen Hyakinth, Narziß, Achill, von Frauen Tyro, Leda und Helena hinzu. Bei der letzten wird besonders hervorgehoben, wie töricht es war, um einer so kurze Zeit währenden Schönheit willen so viel Mühsal zu übernehmen und so viel Verderben über die Erde bringen. Die Erwähnung der Tyro und Leda stammt direkt aus Homers *Nekyia* (*Od.* XI 235 ff., 298 ff.).

Und noch einmal ist derselbe Stoff im Gespräch XXV behandelt mit noch näherem Anschluß an die Stelle der 'Nekyomantie': denn hier streiten sich Nireus und Thersites selber, wer der Schönerer von beiden ist, und Menipp wird zum Schiedsrichter gewählt. Da erhalten wir nun die Antwort auf die in der 'Nekyomantie' gestellte Frage; der Schädel des Nireus ist daran von dem des Thersites zu unterscheiden, daß er leichter zerbrechlich ist.²⁾ Das Gespräch

1) Mit Recht hat Hemsterhuys den Blick auf die bei Photius *bibl. cod.* 230 (S. 443 Bekker) erhaltene Angabe über den Peripatetiker Agatharchidas gelenkt; von ihm ist im 1. Buch *περί της ἐν θράς θαλάσσης* bei Gelegenheit der Perseussage eine kritisierende Aufzählung anderer nicht minder ungläublicher Mythen gegeben; da wird in ganz gleicher Weise der Widerspruch zwischen der Körperlosigkeit der Toten und der Furcht vor Gefahren, die nur dem Körper drohen können, klar gelegt. Am ähnlichsten ist unserer Stelle 443^b, 7: *ἐτέρους δὲ φοβέσθαι τὸν σίδηρον οὐκέτι δυναμένους τραθῆναι.*

2) *Necyom.* 15: *ἡπόρουν πρὸς ἑμαυτὸν, ὃ τινι διακρίναίμι τὸν Θερσίτην*

ist bezeichnend wie wenige für die stets ergänzende Arbeitsweise Lucians.

Eine vollständigere Periegesis, wie in der 'Nekyomantie', nur in kleinerem Stil, liefert Gespräch XX; Menipp läßt sich von Äakus die Unterwelt weisen. Sein Hauptinteresse erwecken die Kriegshelden von Troja, sodann Kyros, Krösus, Sardanapal, Midas, Xerxes; es sind die früher beobachteten typischen Beispiele, die wir in der 'Nekyomantie' 15f., sowie im 'tragischen Zeus' 48 fanden. Selbst die Beziehung auf das homerische *ἀμεινὰ κάρηνα* ist von dort herübergenommen.¹⁾ Dem Sardanapal möchte Menipp einen Schlag ins Gesicht versetzen, wie das in der 'Nekyomantie' 17 angedeutet ist.²⁾ Dann folgt die Besichtigung der Philosophen; die Verspottung des Pythagoras lehnt sich deutlich an den 'Hahn' und die 'Versteigerung der Lebensarten' an.³⁾ Der halbverbrannte Empedokles ist uns schon im 'Ikaromenipp' 13 begegnet.⁴⁾ Sokrates sehen wir mit Nestor und Palamedes plaudern wie in der 'Nekyomantie' 18. Und zum Schluß geht Menipp zu Krösus und Sardanapal, um sich an ihrem Wehklagen zu ergötzen, gerade wie es dort (18) Diogenes mit Sardanapal und Midas macht.⁵⁾ Äakus aber

ἀπὸ τοῦ καλοῦ Νιρέως, dial. mort. XXV 2: τὸ δὲ κρανίον ταύτη μόνον ἂν δια-
κρίνοιτ' ἀπὸ τοῦ θεοσίτου κρανίου, ὅτι εὐθραπτον τὸ σόν.

1) XX 2: κόνις πάντα καὶ λήρος πολὺς, ἀμεινὰ ὡς ἀληθῶς κάρηνα,
Necyom. 15: ἐρωτιῶντας καὶ ὡς φησὶν Ὅμηρος ἀμεινηούς.

2) XX 2: τὸν Σαρδανάπαλλον . . . πατάξει μοι κατὰ κόρης ἐπίτροπον,
Necyom. 17: ὅπῃ τοῦ τυχόντος ὑβριζομένους καὶ κατὰ κόρης παιομένους.

3) Das Bohnenverbot wird in gleicher Weise verhöhnt gall. 5: τὸ
ἴσον ἡσεβημένα κνάμων φραγόντα ὡς ἂν εἰ τὴν κεφαλὴν τοῦ πατρὸς ἐδηόκεις
τῶσι μὲν οὐκ ἡσθιον τῶν κνάμων, ἐφιλοσόφουν γάρ· νῦν δὲ φάγοιμ' ἂν. dial.
mort. XX 3: ἄλλα παρὰ νεκροῖς δόγματα. ἔμαθον γάρ, ὡς οὐδὲν ἴσον κνάμοι καὶ
κεφαλαὶ τοκήων ἐνθάδε. Die Anrede: χαίρει ὦ Εὐφορβε ἢ Ἄπολλον ἢ ὅτι ἂν
ἐθέλεις hat ihre Vorlage gall. 20: ὦ Πυθαγόρα ἢ ὅτι μάλιστα χαίρεις καλούμενος
— οἰοῖται μὲν οὐδέν, ἦν τ' Εὐφορβον ἦν τε Πυθαγόραν ἢ Ἀσπασίαν καλῆς . . . ;
in den 'Wahr. Geschicht.' II 21 ist wieder darauf Bezug genommen: ἐνεδοιάζετο
ὅτι ἔτι πρότερον Πυθαγόραν ἢ Εὐφορβον χερὶ αὐτὸν ὀνομάζειν. Der goldene
Schenkel findet in gleicher Weise Erwähnung XX 3: οὐκ ἔτι χρυσοῦς ὁ μηρός
ἐστὶ σοι; und vit. auct. 6: ὦ Ἡράκλεις, χρυσοῦς αὐτῷ ὁ μηρός ἐστὶ, dann 'Wahr.
Gesch.' II 21: ἦν δὲ χρυσοῦς ὅλον τὸ δεξιὸν ἡμίτομον. Man beachte die Steigerung.
4) Icarom. 13: ἀνθρακίας τις ἰδεῖν καὶ σποδοῦ πλέως καὶ κατοπητήμενος,
dann: ἐπεὶ γὰρ ἐς τοὺς κρατήρας ἔμεινον φέρων ἐνέβαλον, dial. mort. XX 4: ὁ δὲ
σποδοῦ πλέως . . . τίς ἐστίν; — Ἐμπεδοκλῆς . . . ἡμίφθοσ ἀπὸ τῆς Ἀίτης
παρῶν. — τί παθῶν σαυτὸν ἐς τοὺς κρατήρας ἐνέβαλες; Dann wieder benutzt
'Wahr. Gesch.' II 21: ὁ μέντοι Ἐμπεδοκλῆς ἦλθε μὲν καὶ οὗτος, περιέφθοσ καὶ
τὸ σῶμα ὅλον ὀπητήμενος.

5) Necyom. 18: Διογένης παροικεῖ μὲν Σαρδαναπάλλῳ τῷ Ἀσσυρίῳ καὶ Μίδα

verabschiedet sich, um aufzupassen, daß nicht etwa ein Toter heimlich davonläuft; wir fühlen uns an die Szene der 'Niederfahrt' (3) erinnert. Man sieht deutlich, wie das Ganze, abgesehen von kleinen Nachträgen, nichts ist als eine Zusammenfassung aller sonst benutzten Motive, die durch geschickte Gruppierung noch einmal komisch wirksam schienen. Selbst die 'Ausreißer' sind schon verwertet.¹⁾

An die letzten Gedanken dieses Gesprächs schließt unmittelbar Dialog II an; auch hier sind die Fäden der Phantasie nur zu deutlich. Krösus, Midas, Sardanapal — wir finden also die Namen aus der 'Nekyomantie' (18) und dem 20. Gespräch (2) bezeichnenderweise vereint — erheben beim Gott der Unterwelt Beschwerde, daß Menipp sie ob ihres Klagens beständig verspottet; sie erklären dies Klagen für völlig berechtigt, während Menipp sie auf das kynische²⁾ Lösungswort *γνώθι σαυτόν* hinweist.

Auch Gespräch XXII verrät deutlich seine Entstehung aus der 'Niederfahrt'. Dort wirft sich Mikyllos ins Wasser, um Charons Kahn nachzuschwimmen, zumal es ihm auch an dem notwendigen Obolus mangelt, den er dem Fährmann entrichten müßte (18)³⁾; er erreicht dadurch, daß er in den vollen Kahn noch aufgenommen wird; beim Aussteigen weist er dann den seinen Lohn heischenden Charon zurück (21). In unserem Gespräch ist die Szene mehr ausgeführt, und an

τῷ Φρυγί . . . ἀκούων δὲ οἰωζόντων αὐτῶν γελᾷ τε καὶ τέρεται. dial. m. XX 6: *ἐπεὶ παρὰ τὸν Κροῖσον καὶ τὸν Σαρδανάπαλλον ἄπειμι πλησίον οἰκῆσαν αὐτῶν· ἔοικα γοῦν οὐκ ὀλίγα γελάσασθαι οἰωζόντων ἀκούων.* Diese Beobachtung wird wohl zeigen, was es mit der Bemerkung von I. Bruns auf sich hat (Rhein. Mus. XLIII [1888] S. 192), die auch Hense (Festschr. f. Gomperz S. 190) gebilligt hat: 'Die Figur des Menippos, wie er sonst bekannt ist und von Lucian in den 'Totengesprächen' geschildert wird als cynischer Zelot, ist hier (im 'Ikaromenipp') ganz umgewandelt zu der komischen Gestalt eines behaglich fabulierenden Aufschneiders, der in gar keiner Beziehung zur Philosophie steht.' Der Zelot kam erst heraus durch einseitige Wiederholung von Motiven der 'Nekyia' und der Aufschneider ohne Beziehung zur Philosophie durch Fortlassung der in der Himmelfahrt erörterten Probleme, die jetzt die 'Widerlegung des Zeus' bietet—

1) Empedokles sagt (4), ihn habe *μειγαχολία τις* in den Ätna getrieben = Menipp erwidert: *οὐ μὰ Δία, ἀλλὰ κερδοξία καὶ τῦφος καὶ πολλὴ κόρησα, ταῦτα σε ἀπηνθράκωσεν.* Fug. 2 fragt Apollo betreffs des Peregrinus: *τί τὸ ἀγαθὸν ἀπαιθρακωθήναι;* und nach Erwähnung des Empedokles geht es weiter: *μειγαχολίαν τινὰ δεινὴν λέγεις.* Die 'Ausreißer' müssen ja dem Anfang nach Ende 165 oder spätestens Anfang 166 geschrieben sein; dazu stimmt der Nissensche Ansatz für die 'Totengespräche'.

2) Siehe Weber, Leipz. Stud. X S. 101.

3) Catapl. 18: *Ἄλλως τε οὐδὲ τὸν ὀβολὸν ἔχω τὰ πορθμεῖα καταβαλεῖν.*

des Mikyllos Stelle tritt Menipp. Gleich der Anfang erinnert auch im Wortlaut¹⁾ an die Stelle der 'Niederfahrt', und in ganz ähnlicher Weise macht der Ferge seinem Unmut über diese Fahrt ohne Gewinn Luft. Die weitere Ausschmückung besteht nur darin, daß Menipp verlangt, Hermes solle für ihn auslegen; doch der Gott weigert sich. Da beruft sich Menipp auf seine Hilfe beim Rudern und seinen Gesang im Gegensatz zu dem Wehklagen der andern; auch das ist nur eine Reminiszenz aus der 'Niederfahrt' (19) und zwar an den Kyniskos, der gleichfalls ohne den schuldigen Fährlohn übersetzt, sich ihn aber durch seine Unterstützung des Charon verdient.²⁾ Auch in dem Ranzen des Kynikers findet sich nichts, woran sich Charon schadlos halten könnte. Mit einem Lob seitens des Hermes, einer Drohung seitens des greisen Fährmanns endet das kleine Gespräch.

Endlich gehört in diesen Gedankenkreis der XXIV. Dialog, eine Unterredung zwischen Diogenes und Mausolus, in welcher der Kyniker dem einstigen Tyrannen klar macht, daß er keinen Grund hat, auf irgend etwas stolz zu sein, daß der Tod alles gleich macht. Der Gedanke ist angedeutet in der 'Nekyomantie' (17), und gleich die hiesigen Eingangsworte spielen auf jene Darlegung an³⁾; an beiden Stellen wird ganz gleichmäßig auf die Zwecklosigkeit des großen Grabmals hingewiesen, das nur den einen Erfolg hat, die Toten mehr zu drücken.⁴⁾ Auch die Bemerkung von der Gleichheit der Schädel (2) ist uns ja schon in der 'Nekyomantie' wie in den 'Totengesprächen' begegnet.

1) Catapl. 21: ἄγε δὴ τὰ πορθμεῖα πρῶτον ἡμῖν ἀπόδοτε· καὶ σὺ δὸς· παρὰ πάντων ἤδη ἔχω. δὸς καὶ σὺ τὸν ὀβολόν, ὦ Μικνίλλε, dial. mort. XXII 1: ἀπόδος ὃ κατάρσας τὰ πορθμεῖα.

2) Catapl. 19: τὰλλα δὲ ἀντιλεῖν, ἦν ἐθέλης, ἔτοιμος καὶ πρόσκωπος εἶναι, dial. mort. XXII 2: καὶ γὰρ ἠντιλησα καὶ τῆς κόπης συνεπελαβόμεν. Beide Male tut der Kyniker nach Lucians Darstellung, wenn er dem Charon hilft, etwas Auffälliges, etwas Ungewöhnliches, das ihn von den gewöhnlichen Toten unterscheidet. Ich kann also Furtwängler, Archiv für Religionswissenschaft VIII S. 197 u. 201 nicht beistimmen, wenn er Lucian als Zeugen einer volkstümlichen Vorstellung bezeichnet, die er dort aus einem schwarzfigurigen Vasenbild erschließt und die das Rudern der toten Seelen selber voraussetzt.

3) Necyom. 17: εἰ γοῦν ἐθεάσω τὸν Μάσωλον αὐτόν — λέγω δὲ τὸν Κάρα . . . — εὖ σὶδ' ὅτι οὐκ ἂν ἐπάσω γελῶν, dial. mort. XXIV 1: ὦ Κάρα, ἐπὶ τίνι μέγα φρονεῖς . . . ;

4) Necyom. 17: τοσοῦτον ἀπολαύων τοῦ μνήματος, παρ' ὅσον ἐβαρύνετο τηλικούτον ἄχθος ἐπικείμενος, dial. mort. XXIV 1 Mausolus: τὸ δὲ μέγιστον ὅτι ἐν Ἀλικαρνασσῶ μνήμα καμμέγεθες ἔχω ἐπικείμενον, dann Diogenes (2): σὴ ὁρῶ ὅτι ἀπολαύεις αὐτοῦ, πλὴν εἰ μὴ τοῦτο φῆς, ὅτι μᾶλλον ἡμῶν ἄχθοφορεῖς ἢ τῶν τηλικούτοις λίθοις πιεζόμενος.

Wie diese an die Unterweltsdialoge, so reihen sich ein paar Dialoge an die 'Widerlegung des Zeus' an. Die Frage nach der Einwirkung der Moira behandelt mit deutlicher Polemik gegen die Stoa Gespräch XIX. Protesilaos verfolgt die Helena als Ursache seines frühen Todes¹⁾; Äakus weist ihn vielmehr an Menelaos, der den Zug gegen Troja angeregt habe, Menelaos an Paris, dieser an Eros. Für den Eros aber wirft Äakus sein Wort in die Wagschale; denn er ist nur an Paris' Liebe schuld, die Ursache zu Protesilaos' frühem Tode dagegen liegt in seinem eigenen Benehmen und seinem Ehrgeiz, der ihn zuerst ans Land trieb. So erkennt Protesilaos, daß vielmehr die Moire es ist, die alles so gelenkt hat. Die Frage, die in gewisser Weise mit der ältesten Sophistik sich berührt, erinnert an die Themen, die Perikles mit Protagoras besprochen hat²⁾; aber der Schluß macht das Ganze zu einer Illustration des stoischen Satzes, der in der 'Widerlegung des Zeus' (I) ausgesprochen war: *πάντα φησὶ ἐκ τῶν Μοιρῶν γίνεσθαι*. Der Gedanke war von Chrysipp verfochten worden, indem er zum Beleg fast die ganze 'Medea' des Euripides zitierte, so daß jemand den Witz machen konnte, er habe des Chrysipp Medea in Händen³⁾; gegen ihn hatte Karneades polemisiert, dessen Polemik durch Klitomachus zu Cicero⁴⁾ und weiter zu Clemens von Alexandria gelangt ist. Es ist nicht unmöglich, daß Lucian auch hier aus skeptischer Quelle geschöpft hat.⁵⁾

1) Man fühlt sich betreffs des Beispiels an Epiktet I 28, 12 erinnert: *ἐφάνη τῷ Ἀλεξάνδρῳ ἐπάγειν τοῦ Μενελάου τὴν γυναῖκα, ἐφάνη τῇ Ἑλένῃ ἀκολουθήσαι αὐτῷ. εἰ οὖν ἐφάνη τῷ Μενελάῳ παθεῖν ὅτι κέρδος ἐστὶ τοιαύτης γυναίκος στερεθῆναι, τί ἂν ἐγένετο ἀπολώλει ἢ Ἰλιάς οὐ μόνον ἀλλὰ καὶ ἡ Οδύσσεια.*

2) Plutarch Pericl. c. 36.

3) Diog. Laert. VII 180.

4) Cic. de fat. 15, 34 ff.: 'nec quod in campum descenderim, id fuisse causae, cur pila luderem, nec Hecubam causam interitus fuisse Troianis, quod Alexandrum genuerit, nec Tyndareum Agamemnoni, quod Clytaemestram' bezieht sich auf den troischen Sagenkreis; das weitere geht auf die Medeassage, die Cicero nach Ennius zitiert. Dem Gehalte nach stimmt zu unserer Darstellung, obwohl von der Medea die Rede ist, Clemens Alex. Strom. VIII 9, 27 (930 P): *οὐ γὰρ ἂν ἐτεκνοτόνησεν Μήδεια, εἰ μὴ ὠργίσθη, οὐδ' ἂν ὠργίσθη, εἰ μὴ ἐξήλωσεν, οὐδὲ τοῦτο, εἰ μὴ ἠράσθη, οὐδὲ τοῦτο, εἰ μὴ Ἰάσων ἐπέλευσεν εἰς Κόλχους, οὐδὲ τοῦτο, εἰ μὴ Ἀργῶ κατεσκευάσθη, οὐδὲ τοῦτο, εἰ μὴ τὰ ξύλα ἐκ τοῦ Πηλίου ἐτμήθη. ἐν τούτοις γὰρ ἅπασιν τοῦ δι' ὃ τυγχάνοντος, οὐ πάντα τῆς τεκνοτορίας αἰτία τυγχάνει, μόνη δὲ ἡ Μήδεια.* Über Ciceros Quelle s. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa. Berlin 1892 S. 171. Über Clemens Christiane von Wedel, Symbolae ad Clement. Al. strom. librum VIII, Berl. Diss. 1905, S. 27 f.

5) S. oben S. 87, 143 ff., 157, auch K. Prächter, Archiv f. Gesch. d. Philosophie X (1898) S. 505 ff.

Bei dem Namen des Protesilaos fiel dem Schriftsteller ein, daß sich auch die Bitte um Rückkehr auf die Oberwelt für eine besondere Darstellung eigene; erinnert wurde er an diese Gestalt schon durch seinen eigenen Dialog 'Charon', in dem der Fährmann (1) sich mit dem Helden vergleicht, weil er für einen Tag aus dem Orkus Urlaub erhalten hat. So entstand Dialog XXIII ohne jede satirische oder kynische Tendenz, ganz in der Art der früheren sophistischen Gespräche, nur um Protesilaos' Gesuch an den Beherrscher der Toten darzustellen. Für die Erkenntnis, wie Lucian die Motive ausnutzt, ist auch das außerordentlich lehrreich.

Deutlich auf die 'Widerlegung des Zeus' greift Dialog XXX zurück, wo sich der Räuber Sostratos gegen die Strafe wehrt, die ihm Minos bei dem Urteilsspruch zudiktirt. Er fragt: Habe ich im Leben freiwillig gehandelt oder wie die Moire es bestimmte? Minos muß das letzte zugeben. Dann ist aber der Räuber nur ein Werkzeug in der Hand einer höheren Macht¹⁾ und verdient so wenig Strafe für seine Untat wie der Gute Belohnung für das, was er auf höheren Antrieb Edles getan hat. Minos sieht das ein und entbindet den Sostratos von der über ihn verhängten Buße. Es sind die Gedanken, die in der 'Widerlegung des Zeus' (18) allgemein ausgesprochen sind und dort den Schluß der Unterredung bilden, hier an einem bestimmten Beispiele nachgewiesen, z. T. mit Wiederholung der gleichen Worte.²⁾ Als Sophist wird dort (19) Kyniskos, hier (3) Sostratos bezeichnet.³⁾ Als Totenrichter fungiert beide Male Minos; auch die Art, wie Zeus und Minos zu Anfang um Antwort gebeten werden, stimmt überein.⁴⁾ Den Namen Sostratos lieferte offenbar eine bekannte Persönlichkeit.⁵⁾

1) Vgl. Aesch. Choephor. 910: ἡ μοῖρα τούτων ὦ τέκνον παραίτια.

2) Iupp. conf. 18: Οὐδένα τοίνυν, ὦ Ζεῦ, οὔτε τιμᾶν οὔτε κολάζειν αὐτῷ προσήκει, dial. mort. XXX 3: οὐκοῦν ὁρᾷς ὅπως ἄδικοι ποιεῖς κολάζων ἡμᾶς . . . καὶ τούτους τιμᾶν; Iupp. conf. 18: οὐδὲν ἐκόντες οἱ ἄνθρωποι ποιοῦμεν, ἀλλὰ τιμὴν τὰ γὰρ ἀφόντων κεκλεισμένοι . . . καὶ ἦν φορεῦν τις, ἐκείνη ἐστὶν ἡ φορεῦσα, καὶ ἦν ἱεροσυλῆ, προστεταγμένον αὐτῷ δεῖν, dial. mort. XXX 2: οὐκοῦν καὶ ἡμεῖς ἄπαντες καὶ οἱ πονηροὶ δοκοῦντες ἡμεῖς ἐκείνη ὑπηρετοῦντες ταῦτα θεῶμεν; — ναί, τῇ Κλωθοῖ, ἢ ἐκάστῳ ἐπέταξε γεννηθέντι τὰ πρακτέα. — εἰ τοίνυν ἀναγκασθεῖς τις ὑπ' ἄλλον φορεῦσεί τινα . . ., τίνα αἰτιάσῃ τοῦ φόνου;

3) Θρασὺς γὰρ εἰ καὶ σοφιστῆς und οὐ ληστῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ σοφιστῆς τις εἶναι δοκεῖς.

4) Iupp. conf. 1: ἀπόκριναί μοι πρὸς τινα οὐ χαλεπὴν ἐρώτησιν, dial. mort.

5) ὁμοῦ ἀπόκριναί μοι, ὦ Μίνως· βραχὺ γὰρ τι ἐρήσομαι σε.

6) Vgl. Alexand. 4: ὑπὲρ τὸν Εὐρέβατον ἢ Φρονώνδαν ἢ Ἀριστόδημον

Eine Reminiszenz an die 'Götterversammlung' (12) enthält das III. Gespräch. Dort führt Momus voller Entrüstung unter den neuen Göttern Trophonios und Amphilochos an, die jetzt orakelten; daran knüpft unmittelbar die Anrede Menipps in unserem Dialoge an: Trophonios und Amphilochos, wie ihr dazu gekommen seid, daß man euch Tempel baute und euch für Propheten hält, begreife ich nicht. Amphilochos erwidert einfach: Was können wir für die Dummheit der Menschen! Aber Trophonios beruft sich darauf, daß er ein Heros sei. Menipp höhnt über diese Doppelnatur in einer Person; denn vor ihm stehe ein ganzer Toter, wie könne da zu gleicher Zeit der Heros in Bötien weissagen? Der Spott ist eine gewisse Dublette zu der über des Herakles göttliches und menschliches Wesen (XVI). Das Trophoniosorakel kommt auch am Schluß der 'Nekyomantie' (22) vor, und die Worte sind z. T. dieselben.¹⁾

Zu der Satire 'der Hahn' führt uns die Unterhaltung zwischen Tiresias und Menipp im Dialog XXVIII. Erörtert wird die Frage, ob das Leben des Weibes oder des Mannes angenehmer sei. Menipp verspottet die ganze Verwandlung des Tiresias und fragt ihn schließlich, ob er auch als Weib geweissagt habe. Dieser berichtet darauf vom Streit des Zeus und der Hera, aber Menipp erklärt das für Lügen, wie sie ja bei einem Wahrsager natürlich sind. Die Hauptfrage kehrt im 'Hahn' (19) ebenso wieder, nachdem dieser seine mannigfachen Verwandlungen, darunter auch in die Person der Aspasia, erzählt hat; schon die Worte zeigen die Anlehnung.²⁾ An beiden Stellen wird auf den bekannten Ausspruch der euripideischen Medea (V. 251) verwiesen: *τρὶς ἄν καρ' ἀσπίδα στῆναι θέλοιμ' ἄν μᾶλλον ἢ τεκεῖν ἄπαξ*, aber in unserem Dialog nur allgemein, ohne das Zitat wiederanzubringen, ein deutlicher

ἢ Σώστρατον: das zeigt jedenfalls, daß der Name typisch war für einen Betrüger und Schurken. De Soul hat ihn identifiziert mit dem Räuber aus der Zeit Philipps (Philippi epistula Demosth. XII 13, s. Fritzsche, Prolegom. III 2 S. XXIX).

1) Necyom. 22: *χαλεπῶς μάλα διὰ τοῦ στομίου ἀνερπύσας οὐκ οἶδ' ὅπως ἐν Λεβαδείᾳ γίγνομαι*, dial. mort. III 2: *εἰ μὴ ἐς Λεβαδείαν παρήλθω καὶ ἐσερπύσω διὰ τοῦ στομίου ταπεινοῦ ὄντος ἐς τὸ σπήλαιον*. Ein Widerspruch zwischen dieser Stelle und dem Schluß der 'Nekyomantie', wie ihn Hirzel, Der Dialog II 320, 1 annimmt, besteht nicht; denn Menipp sagt gar nicht, daß er nie in Lebadeia gewesen sei. Wenn es der Fall wäre, so könnte man noch mit größerem Recht das Gespräch für einen Ausschnitt aus Menipps Hadesfahrt halten, wofür man die Möglichkeit auch jetzt konstatieren kann.

2) Gall. 19: *τί οὖν: πότερος ὁ βίος ἡθίων σοι ἦν, ὅτε ἀνὴρ ἦσθα, ἢ ὅτε σε ὁ Περικλῆς ὤπνευ*, dial. mort. XXVIII 1: *εἰπέ μοι, ὀποτέρου ἡθίους ἐπειράθης τῶν βίων, ὅτε ἀνὴρ ἦσθα, ἢ ὁ γυναικίους ἀμείνων ἦν;*

Beweis, wenn es dessen sonst noch bedürfte, an welcher Stelle die **Priorität** liegt. Daß ein Spott dieser Art sich auch in Menipps 'Nekyia' befand, ist jedenfalls sehr gut möglich.¹⁾

Mit dem 'Hahn', der ja das Glück der Armen lehrt im Gegensatz zu dem Unglück des Reichtums, hängt in gewisser Weise auch die Reihe von Dialogen zusammen, die sich mit der Erbschleicherei befassen. Es ist gewiß kein Zufall, daß der Name des Eukrates, der dort (9 ff.) den vermögenden, Neid erweckenden Mann repräsentiert, im Dialog V sich wiederfindet. Da gibt Pluton dem Hermes den Auftrag, den Eukrates inmitten seiner Besitztümer recht lange leben zu lassen, damit die Erbschleicher, die ihn umschwärmen, vor ihm sterben. Dasselbe Motiv ließ sich auch verwerten, indem man den so früh aus dem Leben Gerissenen und um den Erfolg seiner Kriecherei Betrogenen in den Vordergrund stellte. Das geschieht im Gespräch VI, wo sich Terpsion über seinen Tod und das lange Leben des Theokritos beklagt und wenigstens hofft, daß seine Nebenbuhler das gleiche Mißgeschick treffen wird. Es gehört auch nicht viel Phantasie dazu, sich vorzustellen, daß der Erbschleicher das Leben des Alten durch künstliche Mittel zu verkürzen sucht, z. B. durch das romanhafte Mittel des Gifttrankes, und dabei selber durch ein Versehen ums Leben gekommen ist. Das berichtet Kallidemides dem Zenophantos im VII. Dialog. Der vorzeitige Tod war dem Erbschleicher besonders schmerzlich, wenn er, um dem Alten zu schmeicheln, diesen in seinem Testament zum Erben eingesetzt hatte und nun mit ansehen muß, daß ganz im Gegensatz zu seinen Erwartungen jenem seine Güter zufallen. Das ist die Klage des Knemon²⁾ im Gespräch VIII. Man konnte aber auch einmal die Kehrseite der Medaille betrachten, d. h. den Alten einführen, der durch die Bemühungen derer, die ihn zu beerben hoffen, ein sorgloses und höchst angenehmes Dasein führt; so sehen wir im Gespräch IX den Greis Polystratos zum Orkus kommen und über sein glückliches Los auf Erden berichten. Das Motiv der gegenseitigen Erbschleicherei hat dann noch zu einem neuen Gespräch, dem XI., Veranlassung gegeben, in dem Krates und Diogenes sich von dem reichen Moirichos und Aristeas erzählen, die beide an einem Tage starben, nachdem

1) Daß Menipp nicht Bezug nimmt auf seine frühere Unterredung mit Tiresias in der 'Nekyomantie', würde gut dazu stimmen (s. Hirzel, Der Dialog II 320, 1).

2) Den Namen denkt Ribbeck Agroikos (Abhandl. d. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. X 1885) S. 14 aus Menanders *Λύκολος* genommen; auf keinen Fall stammt daher mehr als der Name.

jeder von beiden darauf gerechnet hatte, den andern zu beerben. Es ist das also ein Gegenstück zu Dialog VIII, wo der Jüngere zuerst aus dem Leben geschieden war. Die Unterredung erhebt sich über die andern dieser Gattung durch die Träger des Gesprächs wie durch den Gegensatz, den die beiden über äußere Güter erhabenen Kyniker zu diesem eitlen, geldgierigen Treiben der Menschen bilden. Daß in diesen Schlußteil ein kynisches Vorbild hineinwirkt, ist durch die Gedanken schon bedingt¹⁾, scheint aber auch noch einen Beweis zu finden in dem Vergleich mit dem Geldbeutel, der in etwas anderer Verwendung schon von Bion gebraucht war.²⁾ So ist das Motiv der Erbschleicherei von allen Seiten beleuchtet, und alle Eventualitäten sind ausgenutzt, indem dafür die Anregung aus Platons Staat (X 614 E) verwendet ist, wo von der Begrüßung der Bekannten und der gegenseitigen Berichterstattung im Reiche der Toten die Rede ist.³⁾ In ihrer Farblosigkeit erinnern diese Dialoge mit Ausnahme des letzten völlig an die sophistischen 'Hetärogenespräche'. Ein kynisches Vorbild hatte Lucian dafür nicht. Die Unsitte, sich auf unehrenhafte Weise um das Erbe der Reichen zu bemühen, kam in der Kaiserzeit in Blüte; wir sehen das aus Horaz, aus dem letzten erhaltenen Teil des Petronischen Romans, aus Martial.⁴⁾ Hier bringt Lucian also einmal aktuelle Satire mit Benutzung derjenigen Formen und Situationen, die er aus Menipps 'Nekyia' abgeleitet hatte; aber wieder beachten wir, wie er diese Quelle, die sich ihm eröffnet, selbst zum Überdruß des Lesers vollständig ausschöpft, bis sie versiegt.

Bei diesem durchaus römischen Stoff kann es nicht wundernehmen, daß sich einige nahe Berührungen mit Horaz finden, die man

1) Wenn Diogenes von Antisthenes und Krates von Diogenes unter anderem die Freiheit geerbt hat, so erinnert das an die wahre Freiheit, die in der *Μογένους πρᾶσις* Menipps hervorgehoben war; s. darüber Kap. X.

2) Stob. flor. 91, 32 III 176 Mein. (vgl. Sen. epist. 87, 18. Plut. de cup. div. 526 D): *Βίων ἔλεγεν ὡσπερ τὰ φαῦλα τῶν βαλλαντίων, κἄν μηδεὶς ἦν ἄξια, τοσοῦτου ἐστὶν ἄξια ὅσον ἐν ἑαυτοῖς τὸ νόμισμα ἔχει, οὔτω καὶ τῶν πλουσίων τοῦ οὐδενὸς ἄξιους καρποῦσθαι τὰς ἀξίας ὧν κέρηται.* In unserem Dialog (4) werden die Menschen, welche die kynische Weisheit nicht annehmen, erklärt als *διεργρηκότες ὑπὸ τρυφῆς, καθάπερ τὰ σαθρὰ τῶν βαλλαντίων· ὥστε εἴ ποτε καὶ ἐμβάλοι τις ἐς αὐτοὺς ἢ σοφίαν ἢ παρρησίαν ἢ ἀλήθειαν, ἐξέπιπτεν εὐθὺς καὶ διάρρει.*

3) *Καὶ ἀσπάζεσθαι τε ἀλλήλους ὅσαι γινώριμαι καὶ πυνθάνεσθαι τὰς τε ἐκ τῆς γῆς ἠκούσας παρὰ τῶν ἐτέρων τὰ ἐκεῖ,* obwohl da nicht von irdischen Vorgängen die Rede ist. Vgl. oben S. 33.

4) Für die allbekannte Tatsache genügt es zu verweisen auf Friedländer, Sittengeschichte Roms I⁶ S. 413 ff.

hier nicht durch gemeinsames menippisches Vorbild erklären kann. Der Vergleich des verfolgten Reichen mit dem Fisch, der an dem Köder anbeißt, liegt Hor. sat. II 5, 24 wie Totengespr. VI 4 und VIII vor¹⁾; Lucian hat das Bild übrigens auch 'Timon' 22, wo er bestimmt den Thunfisch nennt, wie Horaz sat. II 5, 44; und 'Timon' und 'Totengespräche' liegen ja zeitlich nur wenige Jahre auseinander.²⁾ Auch das 'corvum deludet hiantem' (V. 56) ist im 'Timon' durch *τοὺς μάτην κεληνότας* wiedergegeben, wie im 5. 'Totengespräch' durch das *προ-απίτωσαν αὐτοῦ μάτην ἐπιχανόντες*. Im 8. Gespräch findet sich die Veröffentlichung des Testaments zum Zweck, den andern zu fangen, bei Horaz sat. II 5, 51 warnt Tiresias direkt sich bloßzustellen durch das Lesen des Testaments, wenn es einem hingereicht wird. Das 9. Gespräch erinnert sehr deutlich an das Testament des Coranus, aus dem sein Schwiegervater ersieht (V. 69): 'nil sibi legatum praeter plorare suisque', wie Polystratos rühmt (IX 3): *ἄλλας δὲ τὰς ἀληθεῖς διαθήκας ἔχων ἐκείνας κατέλιπον οἰμώξειν ἅπασι φράσας*. Ich halte es für ebenso gut möglich, daß Lucian eine gewisse Kenntniss von Horaz³⁾ besessen hat, wie er mit dem Inhalt des Juvenal vertraut gewesen zu sein scheint.⁴⁾

Haben wir in diesen auf die Erbschleicherei bezüglichen Satiren etwas Neues, so ist uns auch das Motiv des Wettstreites in der Unterwelt bisher noch nicht begegnet, das in Gespräch XII den Stoff bildet. Das Vorbild liefern Aristophanes' 'Frösche'; die Ähnlichkeit zeigt sich bis in Einzelheiten der Inszenierung; so kommt auch hier nach Beginn der Disputation zwischen zweien ein dritter hinzu, der sich dem einen unterordnet, den andern aber für geringer erklärt. Alexander und Hannibal erörtern vor Minos wie dort Äschylus und Euripides vor Dionysos, wem der Vorrang gebühre; dem Sophokles dort entspricht dann Scipio⁵⁾, der sich völlig hinter Alexander stellt,

1) Horaz: si uasfer unus et alter insidiatorem praeroso fugerit hamo, dial. m. VI 4: *ὁ δὲ τοσοῦτόν μοι δέλεαρ καταπιὼν ἐφειστήκει θαπτομένῳ*, VIII *ἔχει τὰμὰ ὄσπερ τις λάβραξ καὶ τὸ ἄγκιστρον τῷ δελέατι συγκατασπάσας*; es ist zu beachten, daß bei Horaz wie bei Lucian nicht der Erbschleicher der schnappende Fisch ist, was doch wohl der näher liegende Vergleich wäre.

2) Siehe oben S. 183 ff. Vgl. den Anhang über die 'Schrift vom Parasiten'.

3) Vgl. Heinrich, Lukian und Horaz, Graz 1885, S. 17/8. A. T. H. Fritzsche, Des Q. Horatii Flaccus Sermonen S. 33. Th. Fritzsche, Menipp und Horaz, Güstrow 1871, S. 29. Wieland zu Timon 22, Übersetzung I S. 75. Wasmannsdorf a. a. O. (s. S. 14) S. 40.

4) Siehe S. 60 und 218 ff.

5) Daß Scipio hier kein fremdes Einschlebsel ist, wie nach Croisets (Essai

aber vor dem Punier den Preis beansprucht. Gleich ist die Abneigung des Gewaltigeren, hier des Alexander, dort des Äschylus, sich gegenüber den anmaßenden Forderungen des Nebenbuhlers zu verteidigen¹⁾; gleich, daß der Unterliegende zuerst das Wort ergreift, was nach einer feinen Beobachtung Henses²⁾ der gewöhnlichen Form einer solchen Synkrisis entspricht. Daß dieser Wettkampf sich bei Menipp nicht vorfand, ist klar; er ist, gerade wie die auf die Saturnalien bezüglichen Schriften, eine Konzession an die Römer, wie sie Lucian gemacht hat, nachdem er mit römischem Wesen in nähere Berührung gekommen war.³⁾ Immerhin könnte man vermuten, daß sich bei Menipp wenigstens die Andeutung eines derartigen Wettkampfes fand⁴⁾; die Szene paßte jedenfalls in die 'Nekyia'⁵⁾ und war durch Aristophanes nahe gelegt. Andererseits liegt hier deutlich die Einwirkung der Sophistik vor. Nach Liv. XXXV 14. Appian Syr. 10. Plutarch Tit. Flamin. 21 kam Scipio als Gesandter in Ephesus mit Hannibal zusammen und fragte ihn, wen er für den größten Feldherrn halte; der nannte Alexander und begründete das ähnlich, wie in unserem Dialog der Makedonenkönig sich selbst preist. Als zweiten bezeichnete er Pyrrhus⁶⁾, als dritten sich. Scipio fragte lachend: 'Wie erst, wenn du mich besiegt hättest!', worauf Hannibal erwiderte: 'Dann würde ich für mich die erste Stelle in Anspruch nehmen.' Bei Plutarch Pyrrh. 8 wird berichtet, Hannibal habe den Pyrrhus als den ersten,

sur la vie et les œuvres de Lucien, Paris 1892, S. 60 Anm.) Verdächtigung des Dialogs Thimme, Quaest. Lucian. capita IV, Diss. Göttingen 1884, S. 34—38 wollte, ist danach klar (vgl. Nissen, Rhein. Mus. XLIII [1888] S. 245. Hirzel, Der Dialog II 319 Anm. 1).

1) Ar. ran. 1006 ff.: *θυμοῦμαι μὲν τῇ συντυχίᾳ . . . εἰ πρὸς τοῦτον δεῖ μ' ἀντιλέγειν. ἵνα μὴ φάσκη δ' ἀπορεῖν με . . .*, Lucian dial. mort. XII 4: *ἐχρῆν μὲν . . . μηδ' ἀποκρίνασθαι πρὸς ἄνδρα οὕτω θαρσύν . . . ὅμως δὲ ὄρα . . .*

2) Hense, Die Synkrisis in der antiken Literatur, Freiburg i. Br. 1893, S. 16.

3) Vgl. Croiset a. a. O. S. 32.

4) Julian, Symposion 317 ff. mit dem Wettkampf zwischen Alexander, Caesar, Oktavian, Trajan, Mark Aurel und Konstantin wage ich nicht als Beweis für eine solche Szene bei Menipp heranzuziehen, weil, wie oben (Kap. II S. 73 ff.) gezeigt, die Benutzung Lucians bei ihm denkbar wäre. Über die Übereinstimmung betreffs der Person Alexanders haben wir dort (s. S. 74 Anm. 1) gesprochen.

5) Nach Maximus Tyrius 20, 8 haben die Schmeichler Alexanders Philipp und Herakles in Vergessenheit gebracht; die beiden würden sich etwa als Partner für Alexander in diesem Wettstreit geeignet haben; wir kommen darauf bei Dialog XIV (S. 208) zurück.

6) So auch Lucian pro lapsu inter salut. 11: *Πύρρον . . . ἀνδρὸς μετὰ Ἀλέξανδρον τὰ δεύτερα ἐν στρατηγίαις ἐνεγκαμένον.*

Scipio als den zweiten und sich als den dritten Feldherrn der Welt bezeichnet. Die Form dieser Anekdote lehnt sich zum Teil sehr an die Aufzählung der glücklichen Sterblichen durch Solon und sein Gespräch mit Krösus an (Herodot I 30 ff.). Die Vergleichung großer Männer, wie wir sie in diesem Dialog Lucians haben, entspricht den Neigungen der Rhetorik, denen auch Plutarch Rechnung trägt bei der Anordnung seiner Lebensbeschreibungen; Lucian hat also ein Motiv der rhetorischen Übungen, wie es jene Anekdote darbot, verwertet und in die Unterwelt verlegt, vielleicht angeregt durch eine Bemerkung Menipps.¹⁾

Um Alexander dreht sich auch Gespräch XIII. Diogenes trifft mit dem König zusammen, der ja am gleichen Tage gestorben ist, und wundert sich, daß der Gott ebenfalls aus dem Leben geschieden ist. Alexander muß seine Menschlichkeit zugeben. Auf die Frage nach seiner Grabstätte berichtet er, daß er noch in Babylon ruhe, Ptolemäus ihn aber später nach Ägypten bringen und zum Gott erheben wolle. Diogenes verspottet ihn deshalb, und als er ihn bei der Erwähnung der verlorenen irdischen Güter weinen sieht, fragt er ihn, ob ihn denn Aristoteles nicht unterwiesen habe, alle Erdengüter für nichtig zu halten; aber der König erwidert mit Schmähungen auf den Philosophen, der selbst seinen Vorteil gesucht und auch ihn gelehrt habe äußeres Glück als Gut zu betrachten. Da rät ihm der Kyniker recht viel Lethewasser zu trinken. Neu ist hier die Schärfe der gegen Aristoteles gerichteten Satire; in der 'Lebensartenversteigerung' verhält sie sich noch sehr milde und hat für die Auffassung der äußeren Güter in wenig kynischer Weise noch etwas wie Zustimmung übrig, was allerdings mit auf die Inszenierung des Ganzen kommen mag; hier wird Aristoteles als der geriebenste aller Schmeichler bezeichnet (5). Daß diese Anschauung sich auch sonst findet, zeigt Tatian in seiner Herabsetzung der griechischen Philosophie.²⁾ Ausgeschlossen ist es nicht, daß schon in Menipps 'Nekyia' die Anregung zu unserem Dialog gegeben war; wie jetzt in Lucians 'Nekyomantie' (17) Philipp unter den Großen der Geschichte mitverspottet wird, liegt es nahe, auch die Erwähnung seines Sohnes dort voranzusetzen, sobald man eine umfangreiche Totenschau in der Art der homerischen an-

1) Den Wettstreit zwischen Hannibal und Alexander hat Lucian später wieder angebracht 'Wahre Geschichten' II 9, dort ohne den Scipio, und ebenso entschieden.

2) Tat. ad Graec. 2: *λίαν ἀπαιδέτως Ἀλέξανδρον τὸ μεμηνὸς μειράκιον ἐκολάκευεν.*

nimmt, und dabei konnte sich auch der Angriff auf Aristoteles schon finden.

Die Sage von der göttlichen Abstammung Alexanders ließ sich auch noch von einer anderen Seite verspotten, wenn man den dadurch gekränkten Philipp zum Teilnehmer des Gespräches machte. Diese Verwertung desselben Stoffes hat sich Lucian auch hier nicht entgehen lassen, sondern in Dialog XIV vorgebracht. Philipp macht seinem Sohn spottend jenes Gerücht zum Vorwurf, während Alexander sich damit entschuldigt, die Staatsraison habe ihn veranlaßt, das Orakel, das ihn zum Gotte machte, anzunehmen. Das folgende entstammt einem Wettstreit, wie wir ihn in XII zwischen anderen Personen fanden; Philipp hebt seine eigenen Taten hervor und setzt Alexander herab; selbst in den Beweisen persönlicher Tapferkeit, die jener gegeben hat, sieht er nur Torheit, und den Vergleich mit Herakles und Dionysos verweist er ihm, indem er wie ein Kyniker ihm rät, den Hochmut abzulegen, und ihm das *γνώθι σαυτόν* zuruft. Daß dieser Schluß der Person Philipps nicht ganz zukommt, empfindet man sofort; doch wohl könnte Menipp so in den Streit eingegriffen haben. Auch hier ist die Wiederholung aus XII und XIII charakteristisch für die Ausbeutung eines Motivs von verschiedenen Seiten: aber vielleicht bietet sie auch eine Stütze für die Annahme, daß bei Menipp gerade diese beiden Personen in einem Wettstreit begriffen waren, als der Hadesfahrer dazukam. Auf Menipp führt Prächter¹⁾ die Erwähnung des von Herakles nicht genommenen, aber von Alexander eroberten Aornosfelsens zurück, deren Erwähnung Philipp als *τύφος* seitens seines Sohnes zurückweist. Andererseits muß man auch hier bemerken, daß für die Zusammenstellung von Philipp und Alexander sophistische Vorbilder vorhanden waren. Dio Chrysostomus (II) läßt die beiden sich über das Thema 'Homer als Erzieher der Könige' unterhalten; allerdings fehlt da gerade das Wesentliche des Wettstreits. Beachtenswert ist das von Lucian auch im 'Zeuxis' (10) benutzte Xenophonzitat²⁾, das durch die Vorliebe dieser Zeit für Xenophon begründet ist, auch als ein Zeichen der Achtung für Arrian aufgefaßt werden kann, der sich ja in allem den vornehmen Athener zum Vorbild genommen hatte; Arrian schätzte unser Schrift-

1) Archiv f. Geschichte der Philosophie XI (1898) 512; auch dabei kommen Herakles, Alexander und Philipp in Berührung, was vielleicht als Bestätigung der oben (S. 206 Anm. 5) ausgesprochenen Vermutung dienen kann.

2) Dial. mort. XIV 2 nach Xen. An. I 8, 19: *πρὶν δὲ τόξευμα ἐξικνεῖσθαι ἐκκλίουσιν οἱ βάρβαροι.*

steller, wohl nicht ohne Grund, und von ihm hatte er auch die Ehrfurcht vor Epiktet gelernt¹⁾; so könnte er immerhin auch zu der Anführung des Aornosfelsens, die im 'Hermitimos' (4) und 'Rhetorenlehrer' (7) wiederkehrt, den Anlaß geboten haben.²⁾

Eine Anzahl von Dialogen geht auf die homerische Nekyia zurück³⁾, ob durch das Mittelglied der Menippischen, muß zweifelhaft bleiben; denn eine einfache Erwähnung, eine kurze Verspottung etwa reichte, wie wir sahen, ja aus, einen Dialog anzuregen. Schon im Gespräch XVIII beobachteten wir die Aufzählung der Heroinnen nach Homer neben dem Anschluß an die Menippische, bzw. Lucianische 'Nekyomantie', in Gespräch XVII die Vorführung des Tantalus von den Büßern der homerischen Unterwelt. An Homer lehnt sich nun völlig Dialog XV an. Den Inhalt bildet das bekannte Wort Achills (Od. XI 489 ff.): 'Lieber möchte ich auf Erden Tagelöhner sein bei einem armen Mann als unter den Toten herrschen.' Partner Achills in der Unterredung ist Antilochus, der den Helden durch den Hinweis auf das gleiche Schicksal aller zu trösten sucht. Das Gespräch ist nach Odysseus' Hadesbesuch und mit Beziehung auf ihn angesetzt⁴⁾; und das ist jedenfalls Lucians eigenste Inszenierung.⁵⁾ Daß sich der Dialog unmittelbar an den Alexanderdialog anreihet, legt den Gedanken nahe, Lucian sei mit dadurch angeregt, da ja Alexanders Vorbild Achill war und auch bei Dio Chrysostomus 4, 50 (I 158 R I 64, 21 v. A.) Alexander und Achill zusammengestellt und dieselben Homerverse dabei zitiert werden.

Unmittelbar auf Achill folgt bei Homer Aias, der grollend fern bleibt und des Odysseus Anrede nicht erwidert. Lucian stellt ihn im XXIX. Gespräch mit Agamemnon zusammen, der ja gleichfalls in der homerischen Nekyia 385 ff. auftritt; und den Stoff der Unterhaltung bietet eben der Groll gegen Odysseus. Das Gespräch ist harmlos und nur durch Homer veranlaßt.

In der Odyssee bildet den Beschluß bei der Aufzählung der Helden in der Unterwelt Herakles, dessen Schattenbild im Hades weilt, während er selbst im Olymp bei den seligen Göttern der Unsterblichkeit genießt. Diese Sage reizt zum Spott wie der orakelnde

1) Arrian wird anerkennend erwähnt Alexand. 2; über die Epiktetverehrung vgl. Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. IX (1902) S. 278.

2) Anabasis IV 28 f.

3) Vgl. Wasmannsdorf a. a. O. S. 17.

4) Vgl. 3: *μετὰ μικρὸν δὲ καὶ Ὀδυσσεὺς ἀφίξεται πάντως.*

5) Bei Lucilius Buch XIV (V. 463 Marx) findet sich das Wort Homers auch benutzt, aber in anderem Zusammenhang, so daß man daraus auf das Vorkommen bei Menipp nicht schließen kann.

Trophonios (III); so finden wir im Gespräch XVI den Diogenes, der den Helden mit seinem Doppelleib verhöhnt und ihm schließlich dreifache Existenz vindiziert, da der Gott sich im Himmel, das Idol in der Unterwelt aufhält und der Körper zu Staub zerfallen ist. Die homerische Darstellung hatte schon bei den Homererklärern Anstoß erregt; der Niederschlag davon ist bei Eustathius S. 1702, 45 zu erkennen¹⁾, und eine mystische Erklärung, wie sie schon bei Plutarch (*de fac. in orbe lun.* 30 S. 944 F) vorliegt, versucht Proklus zu Platons Republik III (S. 120, 22 ff. Kroll). Bemerkenswert ist, daß auch bei Proklus das Wort Achills vom Leben der Tagelöhner und das Idol des Herakles aufeinanderfolgt, wie hier Gespräch XV und XVI, wie sich das bei der nicht allzu großen räumlichen Entfernung in der homerischen Nekyia leicht ergab; und als dritter Stoff fügt sich bei Lucian, aus derselben Homerstelle geschöpft, das Tantalosgespräch an, das nicht in der durch Homer gegebenen Reihenfolge geboten wird, sondern hinter den Heraklesdialog gesetzt ist und vielleicht eine Anregung durch Menipp erhalten hat. Ich hebe diesen Sachverhalt hervor, weil der enge Zusammenhang der auch bei Homer zusammenhängenden Gespräche eine Vermutung höchst zweifelhaft machen muß, die im Dialog XVI eine Verwertung von Diogenes' Tragödie Herakles hat sehen wollen.²⁾ Ist es schon an und für sich schwierig, sich mit dem Inhalt unseres Gesprächs eine Tragödie vorzustellen, welcher Art sie auch sein mag, so ist der Grund für diese Annahme noch dazu äußerst windig und beruht nur auf willkürlicher Auslegung der einen Tertullianstelle *apol. 14: sed et Diogenes nescio quid in Herculem ludit et Romanus cynicus Varro trecentos Ioves sive Iuppiteres dicendos introduxit*, woraus Weber gefolgert hat, es müsse auch in bezug auf Herakles die Mehrheit der Personen den Anlaß zum Spott gegeben haben, wie bei dem varronischen Juppiter.³⁾ Aber der Aus-

1) Πρὸς δὲ τὰ ἄλλα ὅσα φασὶν ἐκεῖνοι (nämlich οἱ ὀμηρομάστιγες) ὅτι δηλαδὴ οὐκ ἂν πιθανῶς λέγοι τὴν Ἥβην Ἡρακλέους γυναῖκα ἢν ὁ μῦθος θεοῖς φησὶ παρθένον οὐσαν οἰνοχοεῖν καὶ πῶς οἶόν τε τὸν αὐτὸν ἐν Ἄιδου τε εἶναι καὶ ἐν οὐρανῷ καὶ τοιαῦτά τινα ἐγγειροῦσιν ἕτεροι λυτικῶς ὡς αὐτοὶ ἐθέλουσι. Auch die Scholien zur Od. XI 602 stimmen zu Lucian: ὅτι εἰς τρία διαιρεῖ, εἰς εἶδαιον, σῶμα, ψυχὴν, τοῦτο δὲ οὐκ οἶδεν ὁ ποιητής.

2) Weber, Leipz. Stud. X S. 149 ff., Dümmler, *Akademika* 205 ff., der darin eine Verspottung des Xenokrates sieht; richtig widerlegt ist die Vermutung von Heinze, *Xenokrates*, Leipzig 1892, S. 143 Anm. 1.

3) Wenn wirklich die Mehrheit den Gegenstand des Spottes bildete, würde man immer noch eher an die sechs oder sieben Herkulesse der Götterkataloge denken (z. B. Cicero *de nat. deor.* III 16, 42, übrigens in skeptischer Polemik). Vgl. Michaelis, *De orig. indicis deor. cognom.*, Diss. Berlin 1898, S. 70 ff.

druck Tertullians lehrt im Gegenteil, daß er nichts von der Gleichheit des Motivs bei beiden gewußt hat, und so fällt jede nachweisbare Verbindung zwischen Lucians kleinem Gespräch und Diogenes' Tragödie fort. Wenn sie wirklich vorhanden ist, so ist es immer noch wahrscheinlicher, daß Menipp das Mittelglied gebildet hat. In diesen auf Homer zurückgehenden Dialogen muß man auf jeden Fall die Möglichkeit offen halten, daß Lucian sich unmittelbar an das Epos gewandt hat und daß die Anregung dazu von anderer Seite nur sehr gering gewesen ist; für die Unterredung zwischen Agamemnon und Aias darf man sie direkt leugnen.

Es bleiben drei Gespräche, von denen man das erste ohne weiteres auf ein kynisches Vorbild zurückführen möchte. In Dialog XXI unterhält sich Menipp mit dem Kerberos und läßt sich erzählen, wie Sokrates zur Unterwelt gelangt ist; zunächst war er furchtlos, dann aber im Dunkel klagte und weinte er, bis er endlich, als er das Unvermeidliche einsah, sich faßte. Er wird dadurch in Gegensatz gestellt zu Menipp und Diogenes. In der Vorlage könnte für die Vergleichung Menipp sehr wohl gefehlt haben; das Ganze gewinnt nur durch die scharfe Konfrontierung des Sokrates mit dem eigentlichen Stifter der kynischen Schule¹⁾ und zeigt eben dadurch, daß es kaum Lucians eigener Phantasie entsprungen ist, der bei aller Anerkennung für die Kyniker doch keinen Grund hatte, gerade Sokrates so der Schwäche zu zeihen. Man kann das Gespräch unschwer in die 'Nekyia' Menipp's einreihen. Für Lucian bedurfte es jedenfalls zur Abfassung dieses Dialogs mit der eigentümlichen Gegenüberstellung von Sokrates und Diogenes einer stärkeren Anregung als sie der voraufgehende mit der Unterhaltung zwischen Menipp und Sokrates ihm bot, der zweifellos nicht zufällig an dieser Stelle steht.

Auffällig ist Gespräch XXVI. Chiron ist auch gestorben, ob-

1) Die Nebeneinanderstellung, aber ohne Verkleinerung des einen, und zwar gerade in bezug auf ihren Tod, haben wir auch bei Epiktet II 16, 35: *ποῦ αὐτῷ μοι μέτεστι τούτου τοῦ πράγματος, οὗ Σωκράτει μετὴν τῷ οὕτως ἀποθανόντι, αἴτιος ζήσαντι; οὗ Διογένει μετὴν;* Sokrates und Diogenes sind für Epiktet die einzigen, auf deren Gruß und Wort man besonderes Gewicht legen könnte (IV 7, 29), die man besonders bewundern muß (IV 9, 6). Auch bei Dio Chrysostomus finden sich beide zusammen genannt 72, 11. 13 (II 386 R II 187, 12 v. A. 387 R. 188, 7 v. A.). 64, 17 (II 335 R. II 152, 21. 22 v. A.). Maximus Tyrius 36, 6 (*εἰ προηγούμενος ὁ τοῦ Κυνικοῦ βίος*, also in einer ganz auf kynischer Grundlage ruhenden Diatribe) vergleicht ebenfalls Diogenes und Sokrates; jener ist *ἐλευθερώτερος αὐτοῦ τοῦ Σωκράτους*. Mark Aurel VIII 3 stellt beide mit Heraklit zusammen.

wohl er unsterblich war. Das fügt sich der bei Apollodor II 85 (5, 4, 5). 119 (5, 11, 10) erzählten Sage, nach der er, durch den Pfeil verletzt, seine Unsterblichkeit dem Prometheus überließ und aus dem Leben schied. Aber seltsam ist es, wie farblos bei Lucian dies Gespräch gehalten ist, das auf diese Begründung gar nicht Bezug nimmt. Chiron ist zur Unterwelt gekommen, weil ihm die Annehmlichkeit in der Abwechslung zu liegen scheint und er des Lebens überdrüssig war; mit Recht läßt ihm dabei Menipp die kynische Lehre, die wir aus der 'Nekyomantie' (21) kennen, zuteil werden, die große Lehre: ein Verständiger ist stets zufrieden mit seiner Lage und hält nichts für unerträglich.¹⁾ Wodurch Chiron hier zum Vertreter der ewig Unzufriedenen und nach Veränderung Jagenden geworden ist, weiß ich nicht. Daß die Komödie sich seiner Person bemächtigt hatte, ist wahrscheinlich nach dem Phlyakenbilde, das Heydemann 'die Bade-reise des erkrankten alten Chiron' betitelt hat²⁾; aber auch von dort sind keine Fäden deutlich, die sich zu Lucian hinüberzögen.

Als Lucian diese Menge von kleinen Genrebildern und Satiren fertig hatte, fühlte er das Bedürfnis ihnen das *πρόσωπον τηλαυγές* vorzusetzen, das sofort den Geist des Ganzen zeigen sollte. So schuf er das I. Gespräch, das uns die beiden kynischen Heroen, Diogenes und Menipp, vorstellt, die ja in einem großen Teil der Dialoge das Wort führen; es ist zugleich eine Art Einleitung, weil an Menipp³⁾ hier erst die Aufforderung ergeht, zur Unterwelt hinabzukommen, der er offenbar in den andern Dialogen gefolgt ist. Diogenes gibt sie dem Polydeukes mit, der gerade seinen Tag hat auf die Erde zurück-zukehren, und fügt zugleich Aufträge an die Philosophen, an die Reichen, an die Schönen, an die Starken hinzu, indem er auch dadurch den Inhalt der folgenden Unterredungen vorbereitet; die Menschen sollen dem Irdischen keinen Wert beimessen, denn der Tod macht alles gleich. Das ist das trostvolle Evangelium, das den Armen geschickt wird. Als Typus des Schönen kehrt der Megillus wieder,

1) Wir zeigten oben S. 37 aus der Übereinstimmung mit Mark Aurel zu 'Nekyomantie' 21 den älteren Ursprung dieses Wortes; daß er in der *Διογένους; παραίσις* Menipps ähnlich vorkam, werden wir später sehen, Kap. X.

2) Jahrb. d. K. D. Archäol. Instituts I (1886) S. 287 ff.

3) Menipp soll sich in Athen im Lykeion oder in Korinth am Kraneion befinden. Es ist seltsam, daß das die beiden Stätten sind, deren sich Diogenes rühmt als seines Sommer- und Winterwohnsitzes (Dio Chrysostomus VI Anf. Max. Tyr. 36, 5); es scheint, wie schon von andern bemerkt ist, daß Lucian einfach auf Menipp übertragen hat, was ihm von dessen Vorgänger bekannt war, weil er von ihm selber nichts wußte (s. oben S. 59).

den wir aus der 'Niederfahrt' (22) kennen.¹⁾ Man könnte auch hier mit Leichtigkeit den Anlaß für den Dialog schon in der 'Nekyia' Menipps finden; der Auftrag, der hier durch Polydeukes' Vermittlung an Menipp gelangt, könnte ebenso gut eine Mahnung sein, die Diogenes dem den Hades durchziehenden Jünger selber gibt. Wir haben ja den Philosophen von Sinope auch in Lucians 'Nekyomantie', wie er neben den klagenden Königen liegt und lacht und sich an ihrem Seufzen ergötzt; darauf bezieht er sich im I. Dialog, wenn er sagt: 'Komm herab, denn auf Erden ist das Lachen noch in Zweifel gehüllt, und immer schwebt der Gedanke vor: Wer weiß denn völlig, was nach dem Leben vor sich geht! Aber hier wirst du unaufhörlich lachen können, gerade wie ich jetzt, zumal wenn du die Reichen und Satrapen und Tyrannen so klein geworden siehst.'²⁾

Menippische Satiren sind diese 'Totengespräche' nicht, wie die Betrachtung gezeigt hat. Wohl aber fanden wir, daß sie auf dem Boden der Menippnachahmung erwachsen sind. Daß manche von ihnen unmittelbar aus Menipps 'Nekyia' selber verpflanzt und großgezogen sein können³⁾, haben wir bewiesen, und mehr ist in diesem Falle nicht möglich, wo das Original fehlt und keine anderen Parallelen zu Gebote stehen. Wer aber sieht, wie unser Schriftsteller hier aus seinen eigenen Schriften oft die Fettaggen ausschöpft und zu einer neuen Brühe verwässert, einen anderswo in Kürze geäußerten Gedanken hier erweitert und ausbaut, der wird auch kein Bedenken tragen, oft Schnitzel zu erkennen, die bei der Menippnachahmung übrig geblieben waren, ihm aber eine eigene Behandlung zu verlohnen schienen. Gewiß ist ein Nachklang der sophistischen Tätigkeit, wie sie sich in 'Götter'- und 'Meeresgesprächen', sowie in den 'Hetärendialogen' zeigt, zu bemerken, in manchen Dialogen, wie in XXIII und XXIX, sogar sehr stark; immerhin gilt auch für diese kleinen Schriften, daß sie ohne Menipps 'Nekyia' so nicht geworden wären. Klarer als sonstwo liegt uns Lucians Arbeitsweise hier vor Augen, wie er rast-

1) Der Ringkämpfer Damoxenos erinnert trotz der verschiedenen Etymologie wenigstens äußerlich an den Athleten Damasias aus 'Totengespräch' 10.

2) Wer sich die Entstehung der 'Totengespräche' aus einer derartigen Anregung in Menipps 'Nekyia' klar macht, wird sich nun wohl nicht mehr über den Unterschied zwischen dem in ihnen auftretenden Menipp und dem des 'Ikaromenipp' wundern. Vgl. oben S. 198.

3) Darin urteile ich anders als Hirzel, Der Dialog II 320, der an die Möglichkeit nicht gedacht hat, daß Unterredungen des lebenden Menipp aus der 'Nekyia' in den 'Totengesprächen' auf den Toten übertragen sein könnten.

los in kleinem Umkreis seine Phantasie schaffen läßt, das Objekt beibehält, aber immer wieder von anderer Seite belichtet und so jedes Motiv bis aufs äußerste ausnutzt. Der Leser, der all diese Dialoge hintereinander liest, gewinnt leicht den Eindruck der Wiederholung, trotz der mannigfachen Verschiedenheiten. Man mag von der Erfindungskraft Lucians nicht hoch denken; er hat die Totengespräche allerdings nicht geschaffen, wie man behauptet hat¹⁾ — ihr Erfinder ist ja in gewisser Weise schon der Vater der Poesie, Homer, und bei Menipp waren ihre Keime zweifellos ebenso vorhanden —, aber er hat sie in dieser Art ausgebaut und ihnen selbständige Existenz verliehen. Wenn die Weltgeschichte das Weltgericht ist, so ist für die Literatur aller späteren Zeiten Lucians Verdienst nicht gering anzuschlagen; denn zahllos ist die Reihe der Nachahmungen von den Zeiten der Renaissance bis Voltaire und Wieland, und bis ins letzte Jahrhundert hinein hat das Motiv des Totengesprächs seine Schößlinge getrieben.²⁾

1) Vgl. Martha, *Les moralistes sous l'empire Romain*, Paris 1872, S. 363: Lucien est l'inventeur de cette forme littéraire que les modernes lui ont si souvent empruntée.

2) Rentsch, *Lucianstudien*, Plauen i. V. 1895, Progr. S. 19 ff. — Betreffs der Chronologie der 'Totengespräche' ist nach den zahlreichen Entlehnungen klar, daß sie hinter den größeren Dialogen anzusetzen sind. Mit ein paar allgemeinen Betrachtungen wie bei Croiset [S. 205 Anm. 5] S. 59, Knauer (S. 15) S. 19/20 lassen sich solche Fragen nicht erledigen. Im ganzen trifft der Ansatz von Nissen auf Jahr 167 sicherlich das Richtige mit der oben gegebenen Einschränkung, daß ein oder das andere Gespräch ebenso gut schon 166 wie erst 168 verfaßt sein könnte, und die Annahme von Bruns, *Rhein. Mus.* XLIII (1888) S. 188, die 'Totengespräche' seien vor dem 'Doppeltverklagten' verfaßt, ist durch nichts begründet.

Kapitel IX.

Saturnalienschriften.

Wie die 'Totengespräche' mit den menippischen Unterweltdialogen, so hängen die auf die Saturnalien bezüglichen Schriften in gewisser Weise mit den im Olymp spielenden Satiren zusammen. Auch sie verraten den römischen Einfluß, der in den 'Totengesprächen' hier und dort hervorleuchtet; auch sie wiederholen Motive aus früheren Lucianischen Werken; auch sie zeigen endlich dieselbe Neigung des Schriftstellers, selbst auf Kosten des Interesses den Stoff aufs gründlichste zu erschöpfen und keine Seite unberücksichtigt zu lassen, gerade wie die 'Totengespräche'; aber Menipp stehen sie dem Motiv nach vielleicht noch näher als viele von jenen.¹⁾ Diogenes Laertius VI 101 nennt unter den Schriften Menipps *ἐπιστολαὶ κεκομψευμέναι ἀπὸ τοῦ τῶν θεῶν προσώπων*, deren Nachwirkung man verkehrterweise in den 'Göttergesprächen' hat finden wollen. Weit eher kann man in einem Teil der Saturnalienschriften den Einfluß der menippischen Satire sehen. Wir haben zunächst ein Gespräch zwischen dem Priester und Kronos. Der Priester fragt, um was er bitten soll; es ist ja Saturnalienfest, Geschenke werden ausgeteilt, und die Sklaven genießen der Freiheit. Kronos erwidert, er müsse selbst wissen, was für ihn wünschenswert sei; da fleht er um Reichtum und Gold. Der Gott bedauert, daß seine Macht so weit nicht reicht; das sei Zeus' Befugnis, und an den müsse er sich wenden. Klagend bekennt der Priester, daß Zeus diese seine Bitte schon oft vernommen, aber nie erhört habe und bei der Verteilung von Reichtümern überhaupt sehr urteilslos zu Werke gehe. Da der Mensch in dieser Hinsicht nun abgewiesen ist, so will er doch wissen, welches der Machtbereich des Kronos ist. Der schildert darauf das fröhliche Saturnalientreiben, in dem er regiert und seine Gaben spendet. Das kann dem Priester nichts nützen, und so stellt er,

1) Croiset a. a. O. [S. 205 Anm. 5] S. 60.

wenigstens zur eigenen Belehrung, eine Frage, um deren Beantwortung er bittet, ob die Sage von dem Verschlingen der Kinder, der Rettung des Zeus, dem Sturz des Kronos wahr sei. Der Gott wird zornig und verzeiht die Frage nur um der Saturnalienfreiheit willen; das Zeugnis des Hesiod und Homer läßt er nicht gelten; witzig erklärt er, er habe freiwillig abgedankt, weil ihm die Herrschaft in dieser entsetzlichen Zeit bei so viel Freveln und Verbrechen lästig geworden sei. Der Priester glaubt ihm noch nicht recht und führt seine Teilnahme für Sklaven und Gefesselte auf seine eigene Fesselung zurück. Aber das lehnt der Gott als Geschwätz ab. So bittet denn der Priester nur noch um Auskunft, ob das Würfelspiel auch schon zu Kronos' Regierungszeit beliebt war. Dieser bejaht die Frage, hebt aber hervor, daß man nicht um Geldgewinn spielte. Da ergeht sich der Priester in dem Gedanken, daß Geldgewinn für diese ganz goldenen Menschen auch nicht nötig war, und malt sich aus, wie ein solcher Mensch in moderner Zeit von gierigen Händen zerrissen werden würde, ein zweiter Pentheus, Orpheus oder Aktäon. Den Schluß bildet die Frage, warum sich Kronos für die kurze Zeit seiner Herrschaft gerade die häßlichsten Wintertage ausgesucht hat; aber darauf verweigert der Gott die Antwort, weil es längst Zeit sei zu zechen.

Wer den kleinen Dialog mit Aufmerksamkeit liest, erkennt sofort, daß er in der Ökonomie völlig mit der 'Widerlegung des Zeus' übereinstimmt.¹⁾ An die Stelle des Zeus ist Kronos, an die des Kyniskos der Priester getreten. Der Kyniker lehnt es dort ab, die herkömmliche Bitte um irdisch Gut vorzubringen²⁾, der Priester tut es, nachdem ihn der Gott geheißen selbst zu entscheiden, was ihm wünschenswert scheine.³⁾ Beide haben sie die Erkenntnis, daß Zeus die Gebete um Vermehrung des Reichtums meist überhört.⁴⁾ Wie der Kyniker nur eines erlangen möchte, die Antwort auf die Frage nach der Gewalt des Schicksals und der Moiren, so bittet der Priester um Auskunft über den Machtbereich des Kronos. Die Auskunft befriedigt in beiden Fällen nicht, und in der Frage nach der Berechtigung jener

1) Knauer a. a. O. [S. 15] S. 52.

2) Iupp. conf. 1: οὐκ ἐνοχλήσω σε πλοῦτον ἢ χρυσίον ἢ βασιλείαν αἰτῶν. ἅπερ εὐκταϊότατα τοῖς πολλοῖς.

3) Saturn. 1: τοῦτο μὲν αὐτόν σε καλῶς ἔχει ἐσκέφθαι ὅτι σοι εὐκταῖον. — . . . ἐρῶ γὰρ τὰ κοινὰ ταῦτι καὶ πρόχειρα, πλοῦτον καὶ χρυσὸν πολὺν καὶ ἀγρῶν δεσπότην εἶναι.

4) Iupp. conf. 1: σοὶ δ' οὐ πᾶν ῥάδια παρασχέιν· ὀρῶ γοῦν σε τὰ πολλὰ παρακούντα εὐχομένων αἰτῶν, Sat. 3: ἀλλ' οὐδ' ἐκείνος ῥαδίως καὶ προχείρως. ἐγὼ γοῦν ἤδη ἀπηγόρευκα αἰτῶν . . . , ὁ δ' οὐκ ἐπαίει τὸ παράπαν.

Mythen fühlen wir uns völlig an die 'Widerlegung des Zeus' erinnert. Der Priester beruft sich auf sein Opfer und fordert die Antwort als Lohn dafür, so daß auch die Untersuchung jenes Dialogs (7) nach dem Zweck der Opfer gestreift wird. Die Technik von Frage und Antwort ist in beiden Gesprächen die gleiche.¹⁾ Die Erinnerung an die Mythen weckt des Gottes Zorn, wie Zeus über des Kyniskos beständige Zweifel in Wut gerät und mit dem Blitze droht (9. 15). Die Berufung auf die Dichter Homer und Hesiod (5. 6) findet sich ebenso in der 'Widerlegung des Zeus' (1. 2) als Ausgangspunkt für die Anschauung vom Verhältnis zu den Moiren. Als der Priester trotz der gegenteiligen Versicherung des Gottes auf die Fesselung des Kronos zurückkommt und sie als Erklärung für das Fest sucht, weist ihm dieser sein Schwatzen genau wie Zeus dem Kyniskos.²⁾ Auch der Schluß verrät deutlich durch das plötzliche Abbrechen die Übereinstimmung beider Gespräche, ebenso wie durch die Art, in der sich der Mensch mit dem zufrieden gibt, was er schon gehört hat.³⁾ Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der eine Dialog nach dem Muster des andern geschaffen ist; es kann aber auch kein Zweifel sein, welcher das Vorbild gewesen ist, da der eine nur spielend dieselben Formen und dieselben Motive benutzt, die in dem andern eng mit dem Stoffe verwachsen sind. Indirekt ist also auch hier die Nachwirkung Menipps zu spüren.

Die zweite auf die Saturnalien bezügliche Schrift ist der 'Kronosolon', der Name in seiner Zusammensetzung echt menippisch, um den Priester als Gesetzgeber zu bezeichnen, der des Kronos Aufträge weitergibt. Ihm hat sich der Gott in persönlicher Erscheinung offenbart und ihn, da er den Grund seines Kummers in seiner Armut

1) Iupp. conf. 1: ἀπόκριναί μοι πρὸς τινα οὐ χαλεπὴν ἐρώτησιν. — . . . ἐρώτα ὅποσα ἂν ἐθέλῃς. — . . . εἰπὲ οὖν μοι, εἰ ἀληθὴ ἐστὶ τὰ περὶ τῆς Εἰμαρμένης, Sat. 5: σὺ δὲ ἐκεῖνό μοι ἀπόκριναί — ἐρώτα μόνον, ἀποκρινοῦμαι γάρ, ἦν εἰδώς τύχω. — τὸ μὲν πρῶτον ἐκεῖνο, εἰ ἀληθὴ ταῦτά ἐστιν ἢ περὶ σοῦ ἀκούομεν.

2) Iupp. conf. 6: ἐρώτα εἰ σοὶ σχολὴ τὰ τοιαῦτα ληρεῖν, Sat. 8: οὐ πάσῃ γὰρ τοιαῦτα ληρῶν.

3) Iupp. conf. 19: καὶ τοῦτοις ἀγαπήσομεν οἷς ἀπεκρίνω· ἱκανὰ γὰρ ἐμφανίσαι τὸν περὶ τῆς Εἰμαρμένης καὶ Προνοίας λόγον, und, wie mit scharfem Spott über das Schicksal hinzugefügt wird, um einen Schlusseffekt zu erzielen: τὰ λοιπὰ δὲ ἴσως οὐχ εἰμαρτο ἀκούσαι μοι. Saturn. 9: ἱκανὰ γὰρ ἀποκέρισαι καὶ τὰ πρῶτα· καὶ μοι δοκῶ γραψάμενος εἰς βιβλίον ταύτην ἡμῶν τὴν συνουσίαν ἃ τε αὐτὸς ἠρώτησα καὶ σὺ πρὸς ταῦτα ἰλεως ἀπεκρίνω παρέξειν ἀναγνῶναι τῶν φίλων ὅσοι γ' ἐπακούσαι τῶν σῶν λόγων ἄξιοι.

erkannte, zu trösten versucht. Der Priester hat sich über die ungleiche Verteilung der irdischen Güter beklagt, da sie gerade den Frevlern zufallen — wer denkt nicht an die 'Widerlegung des Zeus' und den 'tragischen Zeus'?¹⁾ —; der Gott hat leider nicht die Macht zu ändern, was Klotho und die Moiren bestimmen — die Rückbeziehung ist deutlich —, aber er will zum Schutze der Armut Gesetze geben für sein Fest und, falls sie ungehorsam sind, die Reichen mit der Strafe bedrohen, die er einst an dem Uranos vollzogen hat. Nun folgen die Gesetze. Zuerst: Nichts soll gearbeitet werden als was fürs Fest nötig ist; allgemeine Freiheit und Gleichheit soll herrschen. Das zweite Gesetz regelt die Versendung der Geschenke, die nach der Entsühnung des Hauses und dem vollbrachten Opfer an die Freunde geschickt werden sollen, und bestimmt, wer zur Überbringung verwandt wird und wie er sich zu benehmen hat, und andererseits wie die Armen die Geschenke anzunehmen und welche Gegengaben sie zu schicken haben. An dritter Stelle folgen Bestimmungen über das Zechgelage, besonders über die wünschenswerte gleichartige Behandlung auch der Armen, denen sich selbst der reiche Wirt an diesen Tagen gleichstellen muß.

Für das ganze Motiv mag es hier genügen an den früher erwähnten νόμος συσσιτικός der Hetäre Gnathaina²⁾ und die lex Tappula³⁾ zu erinnern, die ja mit den Saturnalien auch im Zusammenhang steht. Ob sich bei Menipp, z. B. im 'Symposion', etwas Ähnliches fand? Jedenfalls der Geist, der aus dieser Lucianischen Schrift spricht, ist nicht menippisch; es fehlt der Witz, und das Ganze macht einen etwas greisenhaften Eindruck.

Ins richtige Licht gesetzt werden diese Gesetze, wenn man die Schilderung in Juvenals 5. Satire daneben hält. Die Vorschrift, jeder solle bei Tisch liegen, wie der Zufall es fügt, und es solle kein Ansehen einer Person oder Würde geben, ist gegen Juvenals Bemerkung (V 17) gerichtet, nach der dem Klienten der niedrigste Platz angewiesen wird.⁴⁾ Daß derselbe Wein allen vorgesetzt wird, tut offenbar

1) Iupp. conf. 16, Iupp. trag. 19. 47.

2) Siehe Kap. I S. 36.

3) Vgl. von Premerstein, Lex Tappula, Hermes XXXIX [1904] S. 327 ff., der S. 341 und 347 richtig den Vergleich mit Lucian zieht. Der Zusammenhang mit den Saturnalien ist aus der Angabe des Datums erschlossen S. 334 f.

4) Saturn. 17: κατακείσθω ὄπου ἂν τύχη ἕκαστος· ἀξίωμα ἢ γένος ἢ πλοῦτος ὀλίγον συντελείτω ἐς προνομίην, Juv. V 17: tertia ne vacuo cessaret calcata lecto. Auf die Übereinstimmung weist allgemein hin Friedländer, Sittengeschichte Roms I⁶ S. 391.

sehr not zu befehlen; denn in der römischen Satire liest man (24—37), wie dem armen Gast ein ganz abscheuliches Getränk serviert wird, während der Herr sich die älteste Marke seines Kellers vorsetzen läßt.¹⁾ Den Dienern wird empfohlen nicht nach Gunst oder Willkür zu langsam zu sein oder zu schnell vorüberzufliegen und nicht dem einen große, dem andern kleine Stücke zu verabfolgen; das erinnert an die Verschiedenheit in der Bedienung, die Juvenal von Vers 52 an hervorhebt²⁾, und die Verschiedenartigkeit der Speisen, die der Herr und der Klient erhalten (80 ff.). Der Klage, daß der Reiche dem Armen kaum jemals zutrinkt, der Arme es aber überhaupt nicht wagen darf, jenem vorzutrinken (127 ff.), entspricht die Vorschrift, es solle jedem erlaubt sein, einem anderen einen Trunk darzubringen, und der Reiche solle den Anfang machen.³⁾ Es ist auffällig, daß diese Gesetze sich in ihrer Reihenfolge an die Darstellung der Mißstände in jener Satire genau anschließen; und man kann sich des Gedankens nicht erwehren, daß Lucian durch seine römischen Freunde von Juvenals farbenreicher Darstellung des unglückseligen Klientendaseins Kenntnis gewonnen hat und darauf in freier Weise Bezug nimmt.

Es sei hier vergönnt, auf eine andere Schrift, die durch ihre intime Vertrautheit mit römischem Leben uns ebenso zu Juvenal führt⁴⁾, hinzuweisen; es ist dies das auch in der Form schon an die römische Satire erinnernde Werkchen über die 'Hausphilosophen', das sich darin mit dem 'Nigrinus' berührt. Der ganze Jammer der Klienten beim Morgenbesuch zeigt sich, wie im 'Nigrinus' 22, so hier (10): Da heißt es früh sich erheben und vor der Türe stehen, während man hin- und her-

1) Saturn. 17: *οἶνον τοῦ αὐτοῦ πίνειν ἅπαντας*, Juv. V 24: *vinum quod suida nolit lana pati*, dagegen V 30: *ipse capillato diffusum consule potat*, 51: *non eadem vobis poni modo vina querebar? vos aliam potatis aquam*.

2) Saturn. 17: *οἱ διάκονοι πρὸς χάριν μηδενὶ μηδέν, ἀλλὰ μηδὲ βραδυνέωσαν μηδὲ παραπεπέσθωσαν ἔσθ' ἂν αὐτοῖς δοῦνῃ μηδὲ τῷ μὲν μέγαρα, τῷ δὲ κομιδῇ μικρὰ παρατιθέσθω*, Juv. V 62: *quando ad te pervenit ille? quando rogatus adest calidae gelidaeque minister?*

3) Juv. V 127 ff. *quando propinat Virro tibi sumitve tuis contacta labellis pocula? quis vestrum temerarius, usque adeo quis perditus ut dicat regi 'bibe'?* Saturn. 18: *καὶ ἐξέστω παρέχειν, ἢν τις ἐθέλῃ, φιλοτησίαν. πάντες πᾶσι προπιπέωσαν, ἢν ἐθέλωσι, προπιόντος τοῦ πλουσίου*. Die letzten Worte, an denen man Anstoß genommen hat, werden gerade durch die Juvenalstelle erst erklärt; auch der Reiche soll zutrinken.

4) Schon W. E. Weber in seiner Juvenalübersetzung hat darauf aufmerksam gemacht S. 368, C. F. Hermann, *Ges. Abhandlungen* S. 224 Anm. 58 hat widersprochen. Die angeführten Stellen sind zum Teil schon in Rupertis Juvenal-ausgabe notiert.

gestoßen und ausgeschlossen wird, alle Unverschämtheit anwenden, um eingelassen zu werden, wohl auch gar die Lakaien bestechen, und dazu muß man sich in der Kleidung nach der Würde des Herrn richten, den man besucht, seine Lieblingsfarbe wählen, um nicht anzustoßen. So klagt auch der aus Rom auswandernde Umbricius Juv. III 188: 'Wir Klienten müssen unsern Zoll zahlen und ihr Vermögen mehren den feinen Bedienten'.¹⁾ Er äußert dabei seinen Unwillen über die zahllosen Graeculi, die ja alles verstehen: 'Ich ertrag's nicht, ihr Bürger, daß die Stadt griechisch wird (III 60); jene Griechlein wissen geschickt zu reden und heftiger als Isäus' (73). Lucian führt die Beschwerden an, die von den Römern gegen die griechischen Hausphilosophen erhoben werden (17): 'Allein den Griechen, murrst man, steht Rom noch offen; jedoch weshalb werden sie uns vorgezogen? Wenn sie ihre kläglichen Reden halten, bilden sie sich dann etwa ein wunder was Großes zu nützen?'²⁾ Am deutlichsten ist auch hier die Übereinstimmung mit der 5. Satire. 'Frühmorgens beim Klang der Glocke mußt du aufspringen und gerade den süßesten Schlaf von den Augen schütteln und auf und ab mitherumlaufen. Fehlte es dir denn so sehr an Wolfsbohnen und wildem Gemüse und waren die frischen Wasserquellen so versiegt, daß du dich in deiner Ratlosigkeit zu einem solchen Ausweg entschlosses?' (24). Die Situation ist etwas anders, aber der Gedanke gleich, wenn es bei Juvenal V 18 heißt: 'Da hat nun Trebius seinen Lohn dafür, daß er des Nachts seinen Schlaf abbrechen mußte'; und noch charakteristischer sind des Dichters Worte V 8ff.: 'Ja, gab's denn keine Stufe, die frei war, um sich als Bettler draufzulegen? Nirgends eine Brücke, ein Stück zerrissener Matte? Lohnt sich's darum, soviel Kränkungen beim Mahl zu ertragen? War der Hunger so stark? Besser wär's doch, dort im Freien zu frieren und Hundebrot zu beißen.'³⁾ Die übereinstimmende Fassung des Gedankens

1, De merc. cond. 10: *καὶ μισθὸν τελοῦντα τῆς μνήμης τοῦ ὀνόματος*. Juv. III 188: *praestare tributa clientes cogimur et cultis augere peculia servis*.

2) Juv. III 60: *non possum ferre, Quirites, graecam urbem*, 73: *sermo promptus et Isaeo torrentior*, Luc. de merc. c. 17: *οὐ μόνοις τοῖς Ἕλλησι τοῖτοῖς ἀνάσκει ἡ Ῥωμαίων πόλις; καίτοι τί ἐστὶν ἔφ' ὄρω προτιμῶνται ἡμῶν; μὲν ῥημάτια δόστηνα λέγοντες ὀλοῦνται τι παμμέγεθες ὄφελειν;*

3) Juv. V 19: *habet Trebius propter quod rumpere somnum debeat*, 8: *nulla crepido vacat, nusquam pons et tegetis pars dimidia brevior? tantine iniuria cenae? tam ieiuna fames, cum possit honestius illic et tremere et sordes farris mordere canini?*, de merc. c. 24: *ἔωθ' ἐν τε ἐπὶ κώδωνι ἐξαναστὰς ἀποσεισάμενος τοῦ ὕπνου τὸ ἥδιστον συμπεριθίεις ἄνω καὶ κάτω* (Nigrin. 22: *νυκτὸς μὲν ἐξαναστάμενοι μέσης, περιθιόρτες δὲ ἐν κύκλῳ τὴν πόλιν*). *οὕτως ἀπορία μὲν σε θέρων*

bei beiden Schriftstellern ist jedenfalls auffällig. Wie an dieser Stelle durch das *ἄνω καὶ κάτω*, so macht Lucian nachher (26) noch einmal auf die Beschwerlichkeit des Weges aufmerksam, die durch das hügelige Terrain in Rom erwächst.¹⁾ Dieser Hinweis auf die Hügel steht auch bei Juvenal V 77: 'Das lohnte sich recht, so oft seine Frau allein zu lassen und den steilen Berg und eisigen Esquilin hinanzulaufen!' so seufzt der Klient; und auch bei Lucian kehrt dieser Seufzer wieder (27), den der verachtete Gast in einem Winkel heimlich ausstößt.²⁾ Die ungleiche Bedienung bei Tisch findet sich auch in der Schrift über die 'Hausphilosophen' (26), nicht ohne nähere Berührung mit Juvenal (V 84), und zwar sowohl mit Bezug aufs Essen wie aufs Trinken³⁾; und selbst von dem schlechten Wein bekommt man nicht genug, um den Durst zu löschen; der Sklave erscheint nicht, um dem Armen einzuschenken.⁴⁾ Die gleichen Vorwürfe haben wir in den Saturnalienschriften (17, 22, 38). Und als Beweggrund, solche Kränkung zu ertragen, führen der Grieche (7) wie der Römer (V 166) die Hoffnung auf üppiges Wohlleben an, die jedoch trügt.⁵⁾ Wenn auch Lucian vielleicht dergleichen aus eigener Anschauung schildern

*Ἔσθην ἢ τῶν ἀγρίων λαχάνων, ἐπέλιπον δὲ καὶ αἱ κρῆναι θέουσαι τοῦ ψυχροῦ
πυθίου, ὡς ἐπὶ ταῦτά σε ὑπ' ἀμνηστίας ἐλθεῖν;*

1) De m. c. 26: τὰ δὲ βράδην ἀναντα πολλὰ καὶ κάτωτα (τοιαύτη γὰρ ὡς
εἶδα ἢ πόλις) περιελθόν.

2) Juv. V 76 f.: *scilicet hoc fuerat, propter quod saepe relicta coniuge per
montem adversum gelidasque cucurri Esquilias etc.*, de m. c. 27: *κατακείμενος
πυραγοῦν ἐν μυχῷ τοῦ συμποσίου καὶ ὑπ' αἰδοῦς καταδεδυνκὸς στένεις ὡς τὸ εἰκὸς
καὶ σεαυτὸν οἰκτίρεις.*

3) De m. c. 26: *οὐ μὴν οὐδὲ ἡ ἄλλη ὕβρις ἄπεισιν, ἀλλ' οὔτε ᾧ ἔχεις
εἰκότος οὔτε ἡ ὕβρις ὁμοία ταῖς ἄλλαις, ἀλλὰ τῷ μὲν πλησίον παχεῖα καὶ
πυκνὴ, σοὶ δὲ νεοττοῦς ἡμίτομος ἢ φάρμακον τις ὑπόσκληρος*, Juv. V 84 f.: *sed
tibi dimidio constrictus cammarus ovo ponitur*, und 168 hofft der Klient
wenigstens: *ad nos iam veniet minor altilis*. In bezug auf den Wein bei Juv.
S. S. 219 Anm. 1, de m. c. 26: *καίτοι οὐδέπω ἐκεῖνο ἔφη, ὅτι τῶν ἄλλων ἡδιστόν
εἶναι καὶ παλαιότατον οἶνον πινόντων μόνος σὺ πονηρόν τινα καὶ παχὺν πίνεις.*
Vgl. R. Schütze, *Iuvenalis ethicus*, Gräswld. Diss. 1905, S. 13 f. 18. 90.) Aus
Lucian hat dann Alkiphron, *Parasitenbrief 37* (I 20), seine Darstellung entlehnt.

4) De m. c. 26: *καὶ εἶθε γε κἂν ἐκείνου ἐς κόρην ἦν πειν, νῦν δὲ πολλὰκις
καίτοι οὐδ' αἰσθάνομαι ἔοικεν*, Juv. V 59 ff.: *tu Gaetulum Ganymedem
respice, cum sities: nescit tot milibus emptus pauperibus miscere puer
quando ad te pervenit ille? quando rogatus adest . . . ?*

5) Juv. V 166: *spes bene cenandi vos decipit* (I 133: *quamquam longissima
cenae spes homini*), de m. c. 7: *ἡδονῆς ἕνεκα καὶ τῶν πολλῶν καὶ ἀθρόων ἐλπίδων
ἔσθηδάν αὐτοῦ ἐς τὰ οἴκιας, 7 ex.: πέπρακται δ' οὖν αὐτοῖς οὐδὲν ἐν ἅπαντι τῷ
βίῳ πέρα τῆς ἐλπίδος*. Hier muß auch verglichen werden Luc. Nigrin. 22: *γέρας*

konnte — denn Plinius (ep. II 6) bürgt uns als unparteiischer Augenzeuge für das Vorkommen des Dargestellten —, so ist die Übereinstimmung der Gedanken doch zum Teil so weitgehend, daß man die Kenntnis Juvenals bei ihm voraussetzen möchte.¹⁾

Ließ sich bisher bei diesen Saturnalienschriften der Einfluß Menippis nur ziemlich vage bestimmen, so wird man bei den folgenden 'Kronosbriefen' doch zu deutlich an Menippis *ἐπιστολαὶ κεκομψευμένα* ἀπὸ τοῦ τῶν θεῶν προσώπου erinnert, als daß hier der Zufall mit spielen sollte. Im einzelnen mag und muß wohl alles anders sein als bei dem alten Kyniker, aber das Motiv stammt zweifellos von ihm. Es sind vier Briefe, die für Lucians Art wieder außerordentlich lehrreich sind und unsere früheren Beobachtungen bestätigen. Zunächst schreibt ein Armer an den Saturnaliengott und erinnert ihn an einen früheren, unbeantwortet gebliebenen Brief. Er klagt lebhaft über die Ungleichheit des Besitzes, um so mehr als sie einen schrillen Gegensatz zu Kronos' goldener Herrschaft bildet. Hier kehren die Bemerkungen des Kronos selber aus seinem Gespräch mit dem Priester (7) teilweise wörtlich wieder, darunter der zur Schilderung der glücklichen Zeit verwandte Homervers und der Hinweis auf die goldenen Menschen Hesiods.²⁾ Der Arme würde sich bescheiden wenn er nur ein wenig am Überfluß der Begüterten teilnehmen dürfte, aber wenn sie einen zum Mahle hinzuziehen, so sollen sie dabei nicht hoffärtig und geizig zeigen. Es folgen dieselben Vorwürfe, wie sie dem dritten Gesetz zur Voraussetzung dienen, betreffs der ungleichen Behandlung durch die Diener und der ungleichen Speisen.³⁾

δὲ τῆς πικρᾶς ταύτης αὐτοῖς περιόδου τὸ φορτικὸν ἐκεῖνο δεῖπνον καὶ πολλὸν αἴτιον συμφορῶν und *Juv. V 12 f.*: primo fige loco quod tu discumbere iussus mercedem solidam veterum capis officiorum.

1) Vgl. auch unten S. 224 Anm. 2 und Kap. I S. 60. Ebenso urteilt Gercke, *Gött. Gel. Anz.* 1896, S. 971 f. Der Einspruch von Schütze S. 90 hat keine Berechtigung, da er nur subjektiv ist.

2) *Hom. Od. IX 109, Sat. 7*: ὅποτε ἄσπορα καὶ ἀνήροτα πάντα ἐφέετο αὐτοῖς, 20: ἀλλ' ἢ μὲν γῆ ἄσπορος καὶ ἀνήροτος ἔφενεν αὐτοῖς τὰ ἀγαθὰ. 7: ἀγαθοὶ γὰρ ἦσαν καὶ χρυσοὶ ἄπαντες, 20: τὸ δὲ μέγιστον, αὐτοὺς ἐκείνους φασὶ τοὺς ἀνθρώπους χρυσοῦς εἶναι.

3) *Saturn. 17*: μοῖρα κρεῶν κατ' ἴσον ἄπασιν· οἱ διάκονοι πρὸς χάριν μὴδὲν μηδέν, ἀλλὰ μὴδὲ βραδυνέωσαν μὴδὲ παραπετέσθωσαν . . . μὴδὲ τῷ μὲν μεγάλα, τῷ δὲ κομιδῇ μικρὰ παρατιθέσθω. 22: ἐς τὸ δημοτικώτερον, ὡς ἐπ' ἴσης μετέχουσιν ἄπαντας καὶ μὴ τὸν μὲν ἐμπορεῖσθαι τῶν ὕψων καὶ τὸν οἰκέτην περιμένειν ἐστῶτα, ἐστ' ἂν ἀπαγορεύσῃ ἐσθίων, ἐφ' ἡμᾶς δὲ ἐλθόντα . . . παραμείβεσθαι δείξαντα μόνον τὴν λοπάδα. Auch betreffs des Weines wird für die Bedienung größere Pünktlichkeit empfohlen und vor allem gewünscht (22): τὸν οἶνον δὲ

Sollten die Reichen sich nicht dazu verstehen, ihr Benehmen zu ändern, so würden ihnen die schlimmsten Verwünschungen seitens der Unbemittelten zuteil werden.

In seiner Antwort weist Kronos zunächst die Bitte um Ausgleichung der Lebensschicksale ab, gerade wie in dem Gespräch mit dem Priester (2), da jetzt Zeus Herr darüber sei; doch in bezug auf die sieben Festestage will er seine Macht geltend machen. Die Aufträge an die Reichen, die sich darauf beziehen, sollen erfolgen; aber im ganzen muß der Gott doch die Mahnung aussprechen, die Lage jener nicht falsch zu beurteilen und für beneidenswert zu halten. Er schildert ihre ewige Furcht und Besorgnis, die den Reichtum eher als etwas Meidenswertes erscheinen läßt. Auch ist die Lebensweise der Armen weit gesünder als die der Begüterten und sichert ihnen ein höheres Alter in Rüstigkeit. Diese Äußerungen berühren sich größtenteils mit den Darlegungen im 'Hahn', dessen Schlußbilder die Illustration dazu liefern¹⁾; auch was über die unglückseligen moralischen Verhältnisse bei den Reichen gesagt wird, stimmt genau zu dem dort Gesagten, wo Mikyllus des Eukrates Weib im Ehebruch mit einem Sklaven sieht.²⁾ Und der Vergleich mit den großen Standbildern, die außen glänzen, inwendig aber Balken und Nägel zeigen ('Hahn' 25), ist hier ersetzt durch den von den tragischen Gewändern, die prunkvoll scheinen, sich aber aus billigen Lappen zusammensetzen (28).³⁾ Wenn die Armen, fährt Kronos fort, nicht von selbst eine solche Be-

αὐτὸν πᾶσι τοῖς συμπόταις ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι wie in den Gesetzen 17: οἶνον τοῦ αὐτοῦ πίνειν ἕπαντας.

1) Die Krankheiten, die dem Reichen drohen, werden aufgezählt gall. 23: *οἱ δὲ ὑπ' ἀκρασίας ἄθλιοι τί τῶν κακῶν οὐκ ἔχουσι, ποδάγρας καὶ φθόρας καὶ περιπνευμονίας καὶ ὀδόντους. ταῦτα γὰρ τῶν πολυτελῶν ἐκείνων δειπνῶν ἀπόγονα, Saturn. 28: ἢ φθόρην ἢ περιπνευμονίαν ἢ ὄδον οὐ χαλεπῶς συνελέξαντο ἐκ τῆς πολλῆς τρυφῆς. Die Blässe des ewig von Sorgen gequälten Reichen, sein beständiges Wachen finden wir gall. 29: *ὡχρὸς δ' ἐστὶν οὐκ οἶδ' ὄθον, 30: οἰμῶξε καὶ διαγρόπνυει, 31: ὄρεξ' ἐπαγρυπνοῦντα . . . ὑπὸ φροντίδων, hier 28: ἢ τίνα ἂν αὐτῶν ῥαδίως δελεῖται θύναιο μὴ πάντως ὡχρὸν ὄντα, 26: αἶ' τε γὰρ φροντίδες αἱ περὶ τούτων οὐ μικραί, ἀλλ' ἀνάγκη ἐπαγρυπνεῖν ἐπ' αὐτοῖς.**

2) Gall. 32: *τὴν γυναῖκα δὲ ἐτέρωθι ὑπὸ τοῦ μαγείρου μοιγευομένην καὶ ἀπτήν, 25: κάκεινα λυπεῖ, ὃ ἐρώμενος πρὸς ἀνάγκην ξυνῶν καὶ παλλακίς ἄλλω χαίρουσα, Saturn. 29: ἐὼ λέγειν ὅσα ἄλλα λυπεῖ αὐτούς γυνὴ τοῦ οἰκέτου ἐρώσα ἢ ἐρώμενος πρὸς ἀνάγκην μᾶλλον ἢ πρὸς ἡδονὴν συνῶν.*

3) Saturn. 28: *ὀλόχρυσον μὲν τὰ ἔξω, κατάρραφον δὲ τὰ ἔνδον, ὥσπερ αἱ τραγικαὶ ἐσθήτες ἐκ ῥακῶν πάνυ εὐτελῶν συγκεκαττυμέναι; der Vergleich findet sich auch bei Aristides ὑπ. τ. τεττάρ. 307 (398 D). (Vgl. oben Kap. I S. 52).*

wunderung für die Besitztümer der Reichen äußerten, so wären diese genötigt, sich zu jenen zu begeben; denn der Reichtum bringt keine Freude, wenn ihn niemand sieht und bewundert. Der Gedanke findet sich mit Wortanklängen wieder im 'Nigrinus' (23).¹⁾ Den Beschluß bildet der Mahnruf, an den Tod zu denken, der die Gleichheit völlig wiederherstellt, wie das im ersten 'Totengespräch' (4) ausgedrückt war.

Demselben Stoff ließen sich noch zwei Briefe abgewinnen, wenn auch nicht gerade zum Vorteil des Ganzen und zur Steigerung des Interesses, sobald Kronos nun den Reichen diese Wünsche der Armen mitteilte und sie sich gegen die Vorwürfe verteidigten. Zu diesem Zweck ist ein dritter und vierter Brief angefügt. Kronos beginnt mit dem Wunsch der Armen nach Gleichheit, mit dem er sie an Zeus verwiesen habe; doch betreffs der Saturnalien habe er ihnen seine Vermittlung zugesagt. Die Reichen sollen also zunächst von ihrer Kleidung und ihren Mitteln abgeben. Es folgt die Aufforderung zu größerer Humanität beim Mahle mit einer Wiederholung der früher gemachten Vorwürfe; sie verbindet sich zugleich mit dem Hinweis darauf, daß die Armen den Reichen zu ihrem vollen Glück notwendig sind.²⁾ Als Lohn wird sich dann auch das Aufhören des Neides er-

1) Nigr. 23: *εἰ δὲ κἄν πρὸς ὀλίγον ἀπέσχοντο τῆσδε τῆς ἐθελοδουλίας, οὐκ ἂν οἶει τοῦναντίον αὐτοὺς εἰλεῖν ἐπὶ τὰς θύρας τῶν πτωχῶν δεομένους τοὺς πλουσίους, μὴ ἀθέατον αὐτῶν μηδ' ἀμάρτυρον τὴν εὐδαιμονίαν καταλείπειν μηδ' ἀνόνητόν τε καὶ ἄχρηστον τῶν τραπέζων τὸ κάλλος καὶ τῶν οἴων τὸ μέγεθος; οὐ γὰρ οὕτω τοῦ πλουτεῖν ἐρῶσιν ὡς τοῦ διὰ τὸ πλουτεῖν εὐδαιμονιῆσθαι. καὶ οὕτω δὴ ἔχει μηδὲν ὄφελος εἶναι περικαλλοῦς οἰκίας εἰ μὴ τις αὐτὰ θαναμάζοι. Saturn. 29: *εἰ δὲ ὑπερωρᾶτε αὐτῶν καὶ μῆτι ἐπεστρέφεσθε πρὸς τὴν ἀργυρᾶν ἀρμάμαξαν μῆτι μεταξὺ διαλεγόμενων εἰς τὸν ἐν τῷ δακτυλίῳ σμάραγδον ἀφεωρᾶτε, εὐ ἴστε, αὐτοὶ ἐφ' ἡμᾶς ἴοντες ἐδέοντο (ἂν) συνδειπνεῖν, ὡς ἐπιδείξαιντο ὑμῖν τὰς κλῖνας καὶ τὰς τραπέζας . . . ὡν οὐδὲν ὄφελος, εἰ ἀμάρτυρος ἢ κτήσις εἴη. τὰ γέ τοι πλείστα εὔροιτε ἂν αὐτοὺς ἡμῶν ἕνεκα πτωμένους, οὐχ ὅπως αὐτοὶ χρήσωνται, ἀλλ' ὅπως ἡμεῖς θαναμάζοιτε. (Apul. met. V 10: nec sunt enim beati quorum divitias nemo novit.)**

2) Man vergleiche mit den eben ausgeschriebenen Worten Saturn. 33: *οὐδ' ἂν ἔχοιτε τοὺς θαναμάζοντας ἡμῶν τὸν πλοῦτον, ἦν μόνοι καὶ ἰδίᾳ καὶ ἐπὶ σκότῳ πλουτῆτε. ἰδέτωσαν οὖν πολλοὶ καὶ θαναμασάτωσαν ἡμῶν τὸν ἀργυρον καὶ τὰς τραπέζας ὡς δὲ νῦν ἔχετε, ἀμάρτυρος μὲν ἡ εὐδαιμονία, ἐπιφθονος δὲ ὁ πλοῦτος, ἀηδῆς δὲ ὁ βίος, und Sat. 35: *εἰ μύοντες οἱ πένητες βαδίζοιεν, οὐκ ἂν ἡμᾶς ἠνίασεν οὐκ ἔχοντας οἷς ἐπιδείξαισθε . . . τῶν δακτυλίων τὸ μέγεθος; An Juvenal V erinnert hier noch der Vorwurf (32): *εἰ δὲ ποτε κάκεινον τινῶς ἐσιτῶν διὰ μακροῦ ἐθελήσετε, der auf das Saturnalienfest eigentlich gar keine Beziehung hat, sich aber erklärt durch Juv. 15 f.: ergo duos post s libuit menses neglectum adhibere clientem. Neu ist auch die Ablehnung de***

geben. Zum Schluß werden die Drohungen der Armen berichtet. Es versteht sich von selbst, daß diese Berichte mit den Briefen, aus denen sie stammen, wie im Gedanken, so auch im Wortlaut meist übereinstimmen.

Die Antwort der Reichen besagt, auch Zeus sei schon oft mit denselben Bitten von den Armen behelligt worden, aber er höre nicht drauf.¹⁾ Da Kronos jetzt herrscht, so verstehen sie sich dazu, ihm Bescheid zu sagen. Die Vorteile, die ihnen von seiten der Unbemittelten erwachsen, sehen sie ein; aber deren Unbescheidenheit hat sie gezwungen, dieselben ganz auszuschließen, falls sie nicht selber zugrunde gehen wollten. Wenn jene jetzt versprechen wollen, Maß zu halten, so sollen sie am Gelage teilnehmen.

Von Witz ist in diesen letzten Briefen begreiflicherweise überhaupt keine Spur. Wie schon die Reminiscenzen zeigen, ist ja diese ganze Saturnalienliteratur erst nach den größeren Satiren entstanden; dasselbe verrät der Geist dieser kleinen Schriften, der weder mit dem Kynismus an sich etwas zu tun hat noch mit dessen Schärfe; denn daß es sich um die Lage der Armen handelt, ist doch nur ein rein äußerlicher Berührungspunkt.²⁾ Man sieht, Lucian hat sich ausgeschrieben und weiß auch einem neuen Motiv, wie es die Korrespondenz hier ist, kaum viel neue Seiten abzugewinnen. Dazu stimmt auch der römische Gehalt; denn unter den *πένητες* sind, wie Friedländer richtig bemerkt hat³⁾, durchweg die römischen Klienten zu verstehen. Man wird nicht irreehen, wenn man diese Arbeiten dem höheren Alter Lucians zuschreibt, in dem seine Annäherung an die Römer ihn schließlich bis zur Übernahme eines Amtes in Ägypten führte. In der ganzen Art, den Stoff hin- und herzuwenden, ist er sich gleich geblieben, und auch die Menippische Anregung mangelte nicht; aber die eigene Schaffenskraft ist erlahmt. Gern möchte man aus diesen Götterbriefen, in denen das Menippische Vorbild so nahe liegt, etwas über den Inhalt der gleichartigen Schrift Menipps entnehmen können. Aber gerade hier ist Lucian ganz aktuell geworden, hat sich ganz an die römischen Satiriker angeschlossen und dadurch

μονοφαγία, die Juv. I 135 ff. geißelt, (34): *οὐδὲ γὰρ οὐδὲ ὁμοίως ἢδὲ οἶμαι μόνον ἐπιπλασθαι ὥσπερ τοὺς λέοντάς φασι καὶ τοὺς μοινοῦς τῶν λύκων.* Mit Berücksichtigung dieser *μονοφαγία* hat den obigen Gedanken der Verf. des 'Parasiten-dialoges' (58) ausgesprochen: *πλούσιος ἀνὴρ, εἰ καὶ τὸ Γύγον χερσίον ἔχει, μόνος ἰσθίον πένης ἐστὶ καὶ προῖων ἀνευ παρασίτου πτωχὸς δοκεῖ.*

1) Saturn. 36: *παρακούει αὐτῶν τὰ πολλὰ* wie Iupp. conf. 1: *ὄρω γούν σε τὰ πολλὰ παρακούοντα ἐβγομένων αὐτῶν.* 2) Hirzel, Der Dialog II S. 325.

3) Sittengesch. Roms I⁶ S. 391 Anm. 2.

völlig verdunkelt, was er in seiner Vorlage gefunden. Aber zweierlei bieten doch diese Verhandlungen mit Kronos, was in den Bereich der Satire Menipps wohl passen könnte: die Kritik der Sagen, wie sie scherzhaft in der Unterredung des Priesters mit Kronos angedeutet ist, und die Rechtfertigung des Verhaltens der Himmlischen in bezug auf die Verteilung der irdischen Güter an die Menschen; beides konnte sehr wohl auch in den *ἐπιστολαὶ κεκομψευμέναι ἀπὸ τοῦ τῶν θεῶν προσώπου* einen Platz finden, sobald man sich als die Adressaten dieser Briefe wie hier bei Lucian sterbliche Erdenkinder¹⁾ denkt, die ihren Zweifeln oder ihrer Unzufriedenheit Ausdruck verliehen haben. Bei dieser Annahme wäre es nicht unmöglich, daß ein Teil des Stoffes, der jetzt etwa in der 'Widerlegung des Zeus' und im 'tragischen Zeus' steht, durch Andeutungen in diesen Briefen mit angeregt ist. Aber über eine Vermutung ist es nicht möglich hinauszugelangen. Die Saturnalien haben auch den Stoff von Mimen gebildet, wie der gleichnamige Titel eines Stückes des Laberius zeigt; und vielleicht hat Horaz daher das Motiv für die Satiren II 3 und 7 entnommen. Aber Lucian hat aus dieser Quelle, die den tollen Fastnachtsspek in burlesker Weise auf der Bühne darstellte, nicht geschöpft.

1) Vielleicht war es Menipp selber, der in Berührung mit den Göttern trat. Die eigentümliche Überschrift: *ἐγὼ Κρόνον χαιρεῖν* und *Κρόνος ἐμοὶ τῷ τιμιωτάτῳ χαιρεῖν* legt die Vermutung nahe. Wir würden dann den Zusammenhang mit dem 'Ikaromenipp' und der 'Widerlegung des Zeus' wieder empfinden.

Kapitel X.

Die Versteigerung der Lebensarten.

Man hat die Empfindung, als ob Lucian in den Unterwelts- und Himmelsdialogen sich noch recht eng an sein Vorbild angeschlossen hat, als ob er an ihnen gleichsam diese Gattung der Literatur erlernt hat. Bei den übrigen Satiren fühlen wir wohl hier und dort in Einzelheiten oder im Hauptmotiv die Anlehnung, aber es scheint sich doch eine größere Freiheit zu verraten; er hat nun schwimmen gelernt und kann sich voll Selbstvertrauen mehr seiner eigenen Kraft überlassen. Zu diesen Werken gehört die 'Versteigerung der Lebensarten', da sie, jedenfalls in Menipps Schriften, nur für einen kleinen Teil eine unmittelbare gleichartige Vorlage mit demselben Motiv hat; und sonst läßt sich eine enge Anlehnung an irgend eine andere Quelle für uns nicht mehr konstatieren.

Zeus läßt den Hermes zur Auktion die Käufer herbeirufen; versteigert werden zunächst nur die philosophischen Lebensweisen, die allzu durchsichtig durch die Stifter oder Hauptvertreter der einzelnen Schulen repräsentiert sind. Sie bringen einen Preis, der in gewisser Weise der Verbreitung entspricht, die jede Schule gefunden hatte, im übrigen auch auf die größere oder geringere Vornehmheit derselben Rücksicht nimmt; Heraklit und Demokrit, sowie Aristipp bleiben unverkauft; der platonische Bios kostet zwei Talente, der rüpelhafte des kynischen Bettelphilosophen geht für zwei Obolen ab.¹⁾ Den Stoff für die Satire bilden bald Ereignisse aus dem Leben jedes einzelnen Philosophen, bald Aussprüche oder Gedanken aus seinen Lehren in mehr oder minder einseitiger Beleuchtung. Am ärgsten ist Lucian dabei mit den Stoikern umgesprungen, deren moralische Maximen er direkt in ihr Gegenteil verkehrt²⁾; und hier ist seine

1) Siehe Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. IX (1902) S. 195. Eine Berührung mit dem Motiv zeigt der Ausgabekalender des Krates bei Diog. L. VI 86: *φιλοσόφῳ τριώβολον* (vgl. Hense, Rhein. Mus. LXI [1906] S. 16).

2) Ebendort S. 273 f. 277.

Satire zweifellos aktuell, wie uns die Ausführungen des Stoikers Epiktet zeigen, der selbst darüber klagt, daß man die Philosophie nur in bestimmten Spitzfindigkeiten der Rede, wie der Kenntnis des auch von Lucian (22) genannten *χυριεύων*, sehe, wahre Stoiker aber nicht zu finden seien.¹⁾ Die Reihenfolge der einzelnen Sekten zeigt ein deutliches Bestreben, durch Abwechslung und grelle Gegensätze zu wirken. Auf den ehrwürdigen Pythagoras folgt der schmutzige Diogenes, unmittelbar darauf der Geck Aristipp; unter sich kontrastieren Demokrit und Heraklit, der ewig Lachende und der ewig Weinende. An den erhabenen Platon schließt sich der Schlemmer Epikur und wieder in scharfem Gegensatz der finster blickende Chrysipp, der die Hauptkosten der Satire zu tragen hat, also Epikureer und Stoiker nebeneinander, wie sie im Leben so oft aufeinander stoßen und in beständiger Fehde liegen. Den Beschluß bilden Aristoteles und der Skeptiker, der selbst an dem Faktum zweifelt, daß er verkauft ist. Mit der Ankündigung, am nächsten Tage die übrigen Lebensarten²⁾ der Handwerker und Gewerbetreibenden versteigern zu wollen, hebt Hermes die Auktion auf.

Es ist bei der Eigenart dieser Schrift begreiflich, daß sich Berührungspunkte mit den andern weniger als sonst finden. Der Schluß ist wie im 'Doppeltverklagten' und 'Anacharsis' nach dem Muster Platons gebildet, der ja mehrere Dialoge mit dem Hinweis auf eine angebliche Fortsetzung der Unterredung beendet.³⁾ Die Szenerie im Anfang, das Auftreten des Zeus und seines Dieners Hermes, wie der Auftrag, der diesem zuteil wird, erinnern ganz an den 'Doppeltverklagten'; es ist aber bezeichnend, daß hier die Umrahmung gleichsam nur angedeutet ist, während an und für sich eine genauere Begründung der folgenden Szene hier ebenso gut wie dort möglich gewesen wäre. Man wird daraus schließen dürfen, daß die *'βίων πράσις'* später verfaßt ist und Lucian das Motiv nicht in derselben Breite wiederholen wollte, zumal, wie wir später sehen werden,

1) Epict. II 19, 24: *δείξαι, ἐπιθυμῶ τινα νῆ τοὺς θεοὺς ἰδεῖν Στωικόν* und 19, 28 ganz lucianisch: *περιθέμενοι σχῆμα ἄλλότριον περιπατεῖτε κλέπται καὶ λωποδύται τούτων τῶν οὐδὲν προσηγόντων ὀνομάτων καὶ πραγμάτων.*

2) Die Anregung, die darin liegt, ist in der Tat von Nachahmern benutzt worden; Theodoros Prodromos verfaßte eine *βίων πράσις ποιητικῶν καὶ πολιτικῶν*, in der Homer, Hippokrates, Aristophanes, Euripides, der Jurist Pomponius und Demosthenes versteigert werden (*Notices et extraits de la bibliothèque impériale* VIII 2, 129). Krumbacher, *Gesch. d. byz. Litt.*, München 1897, S. 756.

3) *Εἰσαυθίς* Euthyphr. 15 E, Protag. 361 E, Krat. 440 E, *ἑωθεῖν* Theaet. 210 D, *αὔριον* Lach. 201 C.

noch ein anderes Argument hinzukommt. Auch die Bezeichnung des Stoikers als Gniphon (23) läßt vielleicht einen Schluß auf die Chronologie zu; man möchte glauben, daß die ausführliche Schilderung dieses Wucherers im 'Hahn' (30) und in der 'Niederfahrt' (17) vorhergegangen und der Name dadurch dem Schriftsteller wie seinen Hörern vertraut geworden war. Die Übereinstimmungen beschränken sich sonst fast ganz auf 'Hahn', 'Totengespräche' und 'Wahre Geschichten', von denen die beiden letzten ja zweifellos nach den Stellen der *'βλων πράσις'* geschaffen sind; in Kleinigkeiten berührt sich auch der 'Hermotimos' mit unserer Satire. Zunächst Pythagoras! Mit der Legende von der goldenen Hüfte wird in der 'Versteigerung der Lebensarten' ein Schlußeffekt erzielt (6)¹⁾, sie ist ebenso in dem 'Totengespräch' 20 (3), dem 'Hahn' (18) und den 'Wahren Geschichten' (II 21) verspottet. Das Verbot des Schweigens ist hier (3) wie im 'Hahn' (4) vorgebracht²⁾; ebenso ist das Verbot des Bohnenessens in beiden Schriften berührt, nur mit dem Unterschied, daß hier (6) eine Anzahl von Gründen dafür genannt wird, im 'Hahn' (4) der bekannte dem Orpheus zugeschriebene Vers herangezogen ist: *ἰσὸν τοι κνάμους τε φαγεῖν κεφαλᾶς τε τοκήων*, auf den dann im 'Totengespräch' 20 (3) wieder bezug genommen ist. Wie die Witze über Pythagoras, so ist der über Sokrates' Knabenliebe auch sonst wiederholt; er bekennt sich hier selbst als Knabenliebhaber (15), im 'Totengespräch' 20 (6) weilten Charmides und Phaedrus bei ihm, in den 'Wahren Geschichten' (II 17) Hyacinth, Narciß und Hylas. Platons Staat ist in den 'Wahren Geschichten' (II 17) ganz deutlich nach dem Muster unserer Schrift (17) verspottet³⁾; auch die Weibergemeinschaft im besonderen wird in gleicher Weise behandelt.⁴⁾ Aristipp duftet nach Myrrhen⁵⁾ hier (12) wie 'Totengespräch' 20, 5. Bei dem Skeptiker wird mit dem *καταλαμβάνειν* Scherz getrieben⁶⁾; er kann einen Sklaven nicht verfolgen, weil er ihn nicht 'fassen' kann (27), in den 'Wahren Geschichten'

1) Vit. a. 6: *χρυσοῦς αὐτῷ ὁ μηρός ἐστίν*, dial. mort. 20, 3: *οὐκέτι χρυσοῦς ὁ μηρός ἐστὶ σοι*.

2) Vit. a. 3: *ἀφωνή και πέντε ὄλων ἐτέων λαλέειν μηδέν*, gall. 4: *λάλος εἶ, ὁ δὲ σιωπᾶν ἐς πέντε ἄλλα ἔτη οἶμαι παρήνει*.

3) Vit. a. 17: *οἰκῶ μὲν ἐμαντῶ τινα πόλιν ἀναπλάσας, χρώμαι δὲ πολιτεία καὶ νόμους νομίζω τοὺς ἐμούς, ver. hist. II 17: ἐλέγετο καὶ αὐτὸς ἐν τῇ ἀναπλάσθεισῃ ὑπ' αὐτοῦ πόλει οἰκεῖν χρώμενος τῇ πολιτείᾳ καὶ τοῖς νόμοις οἷς ἐπέγραψεν*.

4) Siehe Neue Jahrb. IX (1902) S. 203 f.

5) Vit. a. 12: *ἀποπνεῖ μύρων*, dial. mort. 20, 5: *ἀποπνέων μύρον*.

6) Siehe Neue Jahrb. IX (1902) S. 208.

(II 18) können die Skeptiker nicht zur Insel der Seligen gelangen, weil sie dieselbe nicht 'erreichen' können, und beide Male wird ihnen Trägheit¹⁾ zugeschrieben. Bei Aristoteles wird die Anerkennung der äußeren Güter erwähnt (26), die dann 'Totengespräch' 13 (5) verhöhnt wird. Epikur heißt angenehm und umgänglich (19) wie in den 'Wahren Geschichten' (II 18); seine Theologie wird hier mit dem einen Wort *ἀσεβέστερος* abgetan, während im 'Doppeltverklagten' (2), in der 'Widerlegung des Zeus' (7 8), im 'tragischen Zeus' (17) und 'Ikaronenipp' (32) die epikureische Ansicht ausgeführt wird, wohl ein Kriterium für die spätere Abfassung der 'Versteigerung'. Die Stoiker werden wegen ihrer *φαντασία καταληπτική* verspottet (21) wie im 'Hermetimos' (82) und im 'Gastmahl' (23); der Syllogismus mit dem Krokodil wird hier ausführlich gegeben, 'Hermetimos' 81 angedeutet. Statt des ganz geläufigen 'Gehörnten' im 'Hermetimos' (81) und 'Hahn' (11) wird hier (25) durch einen Schluß eine Versteinerung bewirkt. Die *ἀδιάφορα*, *προηγμένα* und *ἀποπροηγμένα* bringt die Stoa wie hier (21), so im 'Doppeltverklagten' (22) vor. Das Paradoxon, daß der Weise allein reich, König usw. ist, findet sich hier (20) wie im 'Hermetimos' (16 und 81). Diogenes nennt sich *λατρός τῶν παθῶν* (8), wie der Kyniker in der 'Niederfahrt' (7) als *λατρός τῶν ἀνθρωπίνων ἀμαρτημάτων* bezeichnet wird. Man sieht, die meisten Übereinstimmungen bieten die 'Wahren Geschichten', in denen Lucian bei der Episode auf der Insel der Seligen verwertet hat, was er in der 'Versteigerung der Lebensarten' zusammengestellt hatte.

Besondere Anspielungen historischer Art darf man in dieser Schrift, die sich nur gegen die Philosophen richtet, nicht erwarten, immerhin sind die Namen der als Vertreter der einzelnen Schulen gewählten Männer zu beachten. Karneades und Posidonius sind nicht erwähnt, und über das dritte Jahrhundert geht Lucian auch hier nicht hinaus. Die Skepsis vertritt Pyrrhon, der durch den Sklavennamen Pyrrhias deutlich bezeichnet ist. Der späteste, der genannt ist, ist Chrysipp, dessen Tod in die 143. Olympiade (208—4) fällt. Seine Lebensdauer wird verschieden bestimmt; wenn die *μακρόβιοι* in Lucians Schriften (20) und Valerius Maximus (VIII 7 ext. 10) ihm mit Recht mehr als 80 Jahre zuschreiben, so könnte er um 290 geboren sein.²⁾ Da seine Schriftstellerei ungeheuer groß war³⁾ — Persius soll von ihm 700 Bücher in seiner Bibliothek gehabt haben —, so muß er schon zeitig

1) *Νωθής* und *ὑπὸ νωθείας*. 2) Apollodor bei Diog. L. VII 184 gibt ihm nur 73 Jahre (vgl. oben S. 95 und Jacoby, Apollodors Chronik S. 371).

3) Diog. L. VII 180 gibt mehr als 705 Bücher an.

begonnen haben literarisch tätig zu sein; es wäre also nicht undenkbar, daß Menipp sich schon gegen ihn gewandt hätte. Aber der Ansatz ist zweifelhaft, und die Bedeutung Chrysipps für die Ausbildung der Schule überragte die des Gründers so sehr, daß Lucian seinen Namen auch selber hätte einsetzen können, wo er den des Zeno fand. Ob also Menipp die Auswahl der versteigerten Philosophen veranlaßt hat, muß zweifelhaft bleiben, ebenso wie die Verwendung, die etwa dessen Schrift *πρὸς τοὺς φυσικοὺς* (Diog. L. VI 101) oder sein 'Arkesilaos' (Ath. XIV 644e), der doch eine Verspottung der Skeptiker enthalten mußte¹⁾, bei Lucian finden konnte; jene hätte ohnehin für diesen Stoff wenig oder nichts bieten können, und dieser könnte nur für die Behandlung des Skeptikers am Schluß in Betracht gekommen sein. Aber an einem Punkte, glaube ich, läßt sich die Einwirkung des menippischen Vorbildes deutlich verfolgen und damit die Anregung für das ganze Motiv des Verkaufs auf dieses zurückführen.

Der Kyniker Diogenes wurde, von Seeräubern gefangen, in die Sklaverei verkauft, und es sind bei dem Biographen des Philosophen, Diogenes Laertius, an verschiedenen Stellen Notizen über diese Verkaufsszene erhalten. Wo er zum ersten Male davon spricht, hat er als seinen Gewährsmann (VI 29) *Μένιππος ἐν Διογένους πρόσει* genannt; man wird es um so weniger für Zufall halten, daß auch Lucian den Diogenes hier versteigern läßt, wenn wenigstens das eine Wort sich in der *βίων προῶσις* (8) genau ebenso wiederfindet, wie bei dem Biographen (VI 63), nämlich die Antwort auf die Frage nach seiner Heimat: 'Ich bin Bürger der Welt.' Menipp hatte natürlich eine ausgeführte Szene geschaffen oder ein Gefüge mehrerer Szenen, und hier mußte alles, was mit dem Verkauf in Zusammenhang stand, gesammelt sein; wenn andererseits bei Diogenes L. und sonst mannigfache Züge von jenem Verkauf erzählt werden, so ist man wohl berechtigt anzunehmen, daß sie sämtlich auf eine hervorragende Quelle über dies Ereignis zurückgehen, und als diese ergibt sich eben Menipp. Ich muß den Leser bitten, für einen Augenblick sich die Kompilation der Vita bei dem Biographen anzusehen. Da zeigt sich, daß er mehrere Gewährsmänner — mindestens vier²⁾ — hintereinander ausgeschrieben

1) Die umgekehrte Situation wie bei Lucian, daß der Herr der Skeptiker ist, setzt der Spott Epiktets gegen die Akademiker voraus, das Heilmittel ist das gleiche II 20, 28: *ἔσθιον ποῦ φέρεις τὴν χεῖρα; εἰς τὸ στόμα ἢ εἰς τὸν ὀφθαλμόν; λουόμενος ποῦ ἐμβαίνεις; εἰ τις αὐτῶν δοῦλος ἤμην, εἰ καὶ ἴδαι με καθ' ἡμέραν ὄπ' αὐτοῦ ἐκδέρεσθαι, ἐγὼ ἂν αὐτὸν ἰστέβλων.*

2) Vgl. Bahnsch, Quaest. de Diog. Laert. fontibus, Diss. Königsberg 1868,

hat, wobei er im allgemeinen wohl ergänzen wollte, manchmal indessen sich auch wiederholt hat. Die vorhandene Absicht, nur das Vergessene nachzutragen, verrät sich deutlich in dem Zusatz § 34: *καὶ τᾶλλα ὅσα ἄνω προεῖρηται*, womit auf § 23 zurückgewiesen wird, ebenso in der Phrase § 72: *οἷους ἄνω προεῖρήκαμεν* und § 74: *ὡς δῆλον ἐξ ὧν προεῖρήκαμεν*; gerade der letzte Ausdruck mit seinem Anschluß an den Satz: *εὐστοχώτατος δ' ἐγένετο ἐν ταῖς ἀπαντήσεσι τῶν λόγων* ist bezeichnend; der Verfasser der Biographie fand hier wieder eine Sammlung treffender Apophthegmen, die sich größtenteils mit einer vorher benutzten deckte; er ersetzte also die Darlegung einfach durch den Hinweis auf das früher Gesagte. Eben diese Verweise dienen auch als deutliche Argumente zur Herausschälung der ursprünglichen Bestandteile; die oben erwähnte Zurückbeziehung in § 34 geht auf 23, so daß also 34 zur zweiten, 23 zur ersten Quelle gehört; die Bemerkung in § 72 leitet den Leser zu § 37 zurück, also zur zweiten Quelle, gibt sich also dadurch als aus einer neuen entnommen zu erkennen. Schon dadurch lassen sich drei Gewährsmänner erschließen; aber weiter führt die Beobachtung der Wiederholungen, die natürlich nicht immer ganz gleich sind, aber doch denselben Stoff oder dieselben Namen angehen oder dieselbe Situation zur Voraussetzung haben. Eine Nebeneinanderstellung dieser Übereinstimmungen in den verschiedenen Teilen der Apophthegmensammlung der Vita wird die Übersicht wesentlich erleichtern¹⁾:

I	II	III	IV
<p>22 μὲν θεασάμενος διατρέχοντα πόρον ἐξέυρε τῆς περιστάσεως.</p>	<p>40 πρὸς τοὺς ἐρ- ύσαντας ἐπὶ τὴν τράπεζαν μὲς· ἰδοὺ, φησί, καὶ Διογένης παρασί- τους τρέφει·</p>		
<p>23 θέρους μὲν ἐπὶ ψάμμον ζιτῆς ἐ- κλινοῦτο, χειμῶ- νος δ' ἀνδριάντας κεχιονισμένους περιελάμβανε.</p>	<p>34 γυμνοῖς ποσὶ χιόνα ἐπάτει καὶ τᾶλλα ὅσα ἄνω προεῖρηται.</p>		

S. 30 ff. Leo, Die griech.-röm. Biographie, Leipzig 1901, S. 49 ff. Ich hoffe im folgenden durch die genaue Gegenüberstellung die Kombination von Bahnsch wesentlich zu modifizieren.

1) Die mutmaßlichen Anfangs- und Schlußparagrafen der einzelnen Teile sind durch Umklammerung, bzw. Fettdruck bezeichnet.

I	II	III	IV
24—6 Streit mit Platon	40—1 Streit mit Platon	53 Verspottung von Platons Ideenlehre	67 Platon als heimlicher Bettler dargestellt
24 ἔλεγε καὶ τοὺς δημαγωγοὺς ὄχλου διακόβους.	41 ἔλεγε τοὺς μὲν δημαγωγοὺς ὄχλου διακόβους.		
24 Verspottung der Traumdeuter	43 Verspottung derer, die an Träume glauben		
27/8 καὶ μὴν καὶ τοὺς μουσικοὺς τὰς μὲν ἐν τῇ λύρα χορδὰς ἀρμόττεσθαι, ἀνάρμοστα δ' ἔχειν τῆς ψυχῆς τὰ ἥθη· τοὺς μαθηματικοὺς ἀποβλέπειν μὲν πρὸς τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην, τὰ δ' ἐν ποσὶ πράγματα παρορᾶν.	39 πρὸς τὸν λέγοντα περὶ τῶν μετεώρων· 'ποσταῖος, ἔφη, πάρει ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ;'		73 μουσικῆς τε καὶ γεωμετρικῆς καὶ ἀστρολογίας καὶ τῶν τοιούτων ἀμελεῖν ὡς ἀχρηστων καὶ οὐκ ἀναγκαίων.
28 τοὺς ρήτορας λέγειν μὲν ἐσπουδακέναι τὰ δίκαια, πράττειν δὲ μηδὲ μῶς.		47 τοὺς ρήτορας καὶ πάντας τοὺς ἐνδοξολογοῦντας τρισανθρώπους ἀπεκάλει ἀντὶ τοῦ τρισανθλίου.	
28 εἰναι δὲ αὐτὸν καὶ τὸ θύειν μὲν τοῖς θεοῖς ὑπὲρ ἡγιείας, ἐν αὐτῇ δὲ τῇ θυσίᾳ κατὰ τῆς ἡγιείας δειπνεῖν.	42 ἐνεκάλει τοῖς ἀνθρώποις περὶ τῆς εὐχῆς, αἰτεῖσθαι λέγων αὐτοὺς ἀγαθὰ τὰ αὐτοῖς δοκοῦντα καὶ οὐ τὰ κατ' ἀλήθειαν.	68 θυόντων τινῶν τοῖς θεοῖς ἐπὶ τῷ υἴδιν γενέσθαι ἔφη· 'περὶ δὲ τοῦ ποδαπὸς ἐκβῆ οὐ θύετε;'	
29 ἐπῆναι τοὺς μέλουτας γαμεῖν καὶ μὴ γαμεῖν.		54 ἐρωτηθεὶς ποίῳ καιρῷ δεῖ γαμεῖν ἔφη· 'τοὺς μὲν νέους μηδέπω, τοὺς δὲ πρεσβυτέρους μηδὲ πώποτε'.	

I	II	III	IV
29-30 Aus der Διογίνους πράσις: ἠρωτήθη τί οἶδε ποιεῖν, ἀπεκρίνατο· ἄνδρῶν ἀρχειν'. vgl. Gell. II 18, 9. Philo de sap. lib. 18		63	74
ἔλεγε τῷ Ξενιάδῃ τῷ πριαμένῳ αὐτὸν δεῖν πεῖθεσθαι αὐτῷ, εἰ καὶ δοῦλος εἴη· καὶ γὰρ εἰ λατρὸς ἢ κυβερνήτης ἢ δοῦλος, πεισθῆναι ἂν αὐτῷ.	36 τῷ πριαμένῳ αὐτὸν Ξενιάδῃ φησί· ἄγε ὅπως τὸ προστατιτόμενον ποιήσεις'. τοῦ δ' εἰπόντος· ἄνω ποταμῶν χωροῦσι παγαί', εἰ δὲ λατρὸν ἐπρία νοσῶν, οὐκ ἂν, ἔφη, αὐτῷ ἐπειθῆναι, ἀλλ' εἴπεις ἂν ὡς ἄνω ποταμῶν χωροῦσι παγαί';	ἠρωτηθεὶς πόθεν εἴη, 'κοσμοπολίτης' ἔφη.	τοῦ κήρυκος ἠρωτῶντος τί οἶδε ποιεῖν, ἔφη· ἄνδρῶν ἀρχειν'.
'κήρυσε' ἔφη· εἴ τις ἐθέλει δεσπότην αὐτῷ πριάσθαι'. vgl. Philo a. a. O.			74 δειξας τινὰ Κορίνθιον . . . , ἔφη, 'τούτω με πάλαι οὗτος δεσπότης χρῆσαι'.

30 Erziehung der Kinder des Xenias

Diogenes und Alexander:

32 φασὶ δὲ καὶ Ἀλέξανδρον εἰπεῖν ὡς εἶπερ' Ἀλέξανδρος μὴ ἐγεγόνειν, ἠθέλησα ἂν Διογένης γενέσθαι.

38 ἔλεγεν ἑαυτὸν κύνα εἶναι τῶν ἐπιουμένων, ἀλ-

38 ἐν τῷ Κρανείῳ ἠλιουμένῳ αὐτῷ Ἀλέξανδρος ἐπιστάς φησιν· ἀλήτησόν με ὀθέλεις' καὶ ὅς· ἀποσκότησόν μου' φησί.

60 Ἀλεξάνδρου ποτὲ ἐπιστάτος αὐτῷ καὶ εἰπόντος· ἐγὼ εἰμι Ἀλέξανδρος ὁ μέγας βασιλεὺς', 'κἀγά, φησί, Διογένης ὁ κύων'.

55 ἠρωτηθεὶς ποταπὸς εἴη κύων, ἔφη· πεινῶν μὲν

74 Erziehung der Kinder des Xenias

68 πρὸς Ἀλέξανδρον ἐπιστάτα καὶ εἰπόντα· 'ὄφοβῆ με;' 'τί γάρ, εἶπεν, εἴ; ἀγαθὸν ἢ κακόν;' τοῦ δὲ εἰπόντος· ἀγαθόν', 'τίς οὖν, εἶπε, τὸ ἀγαθὸν φοβεῖται;'

I
 ἢ μηδένα τολ-
 μᾶν τῶν ἐπαι-
 νούτων συνεξ-
 ιέναι ἐπὶ τὴν
 θήραν.

33 πρὸς τὸν εἰ-
 πότα· 'Πύθια
 νικῶ ἄνδρας'
 'ἐγὼ μὲν οὖν,
 εἶπεν, ἄνδρας,
 σὺ δ' ἄνδρά-
 ποδα'.

II
 43 Ὀλυμπίασι τοῦ
 κήρυκος ἀνειπόν-
 τος 'νικᾷ Διὸς
 ξίππος ἄνδρας'
 'οὗτος μὲν δὴ
 ἄνδράποδα,
 ἄνδρας δ' ἐγώ'.

37 τῶν θεῶν ἐστι
 πάντα· φίλοι δὲ
 οἱ σοφοὶ τοῖς θε-
 οῖς· κοινὰ δὲ τὰ
 τῶν φίλων. πάντ'
 ἄρα ἐστὶ τῶν σο-
 φῶν.

39 εὐνοόχου μο-
 χθηροῦ ἐπιγρά-
 ψαντος ἐπὶ τὴν
 οἰκίαν· 'μηδὲν
 εἰσίστω κακόν'
 'ὁ οὖν κύριος, ἔφη,
 τῆς οἰκίας ποῦ
 εἰσέλθῃ;'

40 ἐκ τοῦ βαλανείου
 ἐξιὼν τῷ μὲν πυ-
 θομένῳ, εἰ πολ-
 λοι ἄνθρωποι
 λούνται, ἠρνήσα-
 το· τῷ δ' εἰ πο-
 λὺς ὄχλος, ἠμο-
 λόγησε.

41 πρὸς τὸν ἐν-
 τινάξαντα αὐτῷ
 δοκόν, εἶτα εἰ-
 πόντα· 'φύλα-
 ξαι' 'πάλιν γάρ
 με, ἔφη, παίειν
 μέλλεις;'

III
 Μελίτατος, χορτα-
 σθεῖς δὲ Μολο-
 τικός, τούτων οὖς
 ἐπαινοῦντες οἱ
 πολλοὶ οὐ τολ-
 μῶσι διὰ τὸν πό-
 νον συνεξιέναι
 αὐτοῖς ἐπὶ τὴν
 θήραν'.

47 Θεασάμενος ἐπὶ
 ἀσώτου οἰκίᾳ
 ἐπιγεγραμμέ-
 νον 'πράσιμος'
 'ἦδειν, εἶπεν, ὅτι
 οὕτω κραιπαλῶσα
 ῥαδίως ἐξεμέσους
 τὸν κεκτημένον'.

60 ἐπανήει ἀπ'
 Ὀλυμπίων· πρὸς
 οὖν τὸν πυθό-
 μενον, εἰ ὄχλος
 εἶη πολὺς, 'πολὺς
 μὲν, εἶπεν, ὄχλος,
 ὀλίγοι δ' οἱ ἄν-
 θρωποι'.

IV
 72 πάντα τῶν σο-
 φῶν εἶναι λέγων
 καὶ τοιοῦτους λό-
 γους εἶρων οἴους
 ἄνω προειρηκά-
 μεν· πάντα τῶν
 θεῶν ἐστι usw.
 wie in 37

66 πρὸς τὸν ἐν-
 σείσαντα αὐτῷ
 δοκόν, εἶτα εἰ-
 πόντα· 'φύλα-
 ξαι' πλήξας αὐ-
 τὸν τῇ βακτηρίᾳ
 εἶπε· 'φύλαξαι'.

I

II

III

IV

41 Witz über den
κόνδυλος

44 Ablehnung der
Aufforderung des
Perdikkas

45 πρὸς τὰ περι-
στάνα μαιράκια
καὶ εἰπόντα· 'βλέ-
πωμεν μὴ δάκη
ἡμᾶς'· 'θαρρεῖτε,
ἔφη, παιδία· κύνων
τεντλία οὐκ
ἔσθιει'.

46 ἐπ' ἀγορᾶς πο-
τε χειρουργῶν
'εἶθε, ἔφη, καὶ
τῆν κοιλίαν ἦν
παρατρίψαντα
μὴ πεινῆν'.

46 πρὸς τὸ κεκοσ-
μημένον μαιράκιον
πυθόμενόν τι ἔφη
οὐ πρότερον λέξειν
αὐτῷ, εἰ μὴ ἀνα-
συράμενος δεῖξειε,
πότερον γυνή ἐστιν
ἢ ἀνήρ.

54 Witz nach Emp-
fang eines κόν-
δυλος

57 Ablehnung der
Einladung des
Krateros

61 δύο μαλακῶν
περικροπτομένων
αὐτὸν ἔφη· 'μὴ
εὐλαβείσθε· κύων
τεντλία οὐ τρώ-
γει'.

54 μαιράκιον ἰδὼν
καλλωπιζόμενον
ἔφη· 'εἰ μὲν πρὸς
ἄνδρας, ἀτυχεῖς·
εἰ δὲ πρὸς γυναί-
κας, ἀδικεῖς'.

51 ἀκούσας ποτὲ
ὅτι Διδύμων ὁ
αὐλήτης μοιχὸς
ἔάλω, 'ἄξιός, ἔφη,
ἐκ τοῦ ὀνόματος
κρέμασθαι'.

58 ὄνειδιζόμενός
ποτε ὅτι ἐν ἀγορᾷ
ἔφαγεν, 'ἐν ἀγο-
ρᾷ γὰρ, ἔφη, καὶ
ἐπεινήσα'.

69 χειρουργῶν τ'
ἐν τῷ μέσῳ συν-
εχές· 'εἶθε ἦρ,
ἔλεγε, καὶ τῆν
κοιλίαν παρα-
τριψάμενον τοῦ
λιμοῦ παύσασθαι'.

65 ἰδὼν ποτε γε-
ανίσκον θηλυτό-
μενον 'οὐκ αἰσχέ-
νῃ, ἔφη, χεῖρονα
τῆς γένσεως περὶ
σεαυτοῦ βολιε-
όμενος; ἢ μὲν γὰρ
σε ἄνδρα ἐποίησε,
σὺ δὲ σεαυτὸν βι-
άζῃ γυναῖκα εἶναι'.

68 πρὸς Διδύμων
νατὸν μοιχὸν ἰα-
τρύοντά ποτε κό-
ρης ὀφθαλμόν· 'ἔ-
ρα, φησί, μὴ τὸν
ὀφθαλμὸν τῆς παρ-
θένου θεραπεύων
τὴν κόρην φθει-
ρῆς'.

69 'εἰ τὸ ἀριστὰν
μηδὲν ἐστιν ἄτο-
πον, οὐδ' ἐν ἀγο-
ρᾷ ἐστιν ἄτοπον'.

Wir gewinnen so deutlich vier Teile. Daß man an den Fugen nicht bis aufs Wort die Stelle der Trennung angeben kann, wird keinem wunderbar erscheinen, ebensowenig, daß man zweifeln kann, ob eine Angabe noch zum vorhergehenden oder schon zum folgenden Abschnitt zu ziehen ist; Bedenken bleiben übrig; der Spott über die Aufschrift am Haus § 47 ist nicht so gleichartig mit dem in § 39, daß sie nicht hätten in derselben Quelle stehen können, und da gerade auf dieser Stelle die Absonderung eines neuen Teiles beruht, so ist hier eine Verschiebung um mehrere Paragraphen denkbar. Aber doch ist im ganzen die Trennung klar. Nur der dritte Abschnitt macht Schwierigkeiten, weil er schon in sich Wiederholungen enthält, die kaum durch zufälligen Platzwechsel und Übergang aus einer Quelle in die andere zu erklären sind. Die Bemerkungen, die hier in Betracht kommen, sind folgende:

54 πρὸς τὸν εἰπόντα· 'πολλοὶ σου καταγελώσιν' ἄλλ' ἐγώ, ἔφη, οὐ καταγελώμαί'.

48 μειρακίον ἐπιδεικνυμένον πληρώσας τὸ προκόλιον θέρμων ἀντικρὺ ἔκαπτε· τοῦ δὲ πλήθους εἰς αὐτὸν ἀφορῶντος θαναμάζειν ἔφη πῶς ἐκείνον ἀφέντες εἰς αὐτὸν ὄρωσι.

58 ὀνειδιζόμενός ποτε ὅτι ἐν ἀγορᾷ ἔφαγεν usw.

58 πρὸς τὸν εἰπόντα· 'οἱ πλείους σου καταγελώσι' ἠκείνων τυχόν, εἶπεν, οἱ ὄνοι· ἄλλ' οὐτ' ἐκείνοι τῶν ὄνων ἐπιστρέφονται οὐτ' ἐγὼ ἐκείνων'.

57 διαλεγόμενον ποτὲ τοῦ αὐτοῦ (Ἀναξίμενης) τάριχος προτείνας περιέσπασε τοὺς ἀκροατάς· ἀγανακτοῦντος δέ· 'τὴν Ἀναξιμένους, ἔφη, διάλεξιν ὀβολοῦ τάριχος διαλέλκεν'.

61 ἀριστῶντι αὐτῷ ἐν ἀγορᾷ οἱ περιεστῶτες συνεχῆς ἔλεγον· 'κύον'.

Die Schwierigkeit löst sich, wenn man in diesem die Paragraphen 47—63 umfassenden Teil schon eine nicht ganz geschickte Kompilation mehrerer Quellen annimmt, die Diogenes L. jedenfalls schon vorfand. Im ganzen wird man an der Vierteilung 22—33, 34—46, 47—63, 65—74 festhalten dürfen, da sich drei sichere Indizien dafür finden¹⁾, der Streit mit Platon (24, 40, 53, 67), die Reste aus der *Διογένους πρῶσις* (29, 36, 63, 74) und die Alexanderanekdoten (32, 38, 60, 68). Es bleibt sich für uns gleich, ob, wie Leo vermutet hat und nicht ohne Grund, die Anfangsparagraphen des ersten und die Schlußparagraphen des letzten von uns herausgeschälten Abschnittes zu der ursprünglichen Vita gehören.²⁾ Für den Verkauf

1) Leo a. a. O. S. 50 hebt sie hervor, ohne jedoch die Zerteilung danach genau durchzuführen.

2) Er rechnet § 20—23 und 70—81 zur ursprünglichen Vita gehörig, in die dann die Apophthegmen eingelassen sind. Dafür spricht, daß 69 geschlossen

des Diogenes haben wir Nachrichten aus vier Quellen¹⁾; ich denke aber, daß wir, wie oben gesagt, schon aus allgemeinen Erwägungen berechtigt sind, sie im Grunde alle auf Menipp zurückzuführen, der an der ersten Stelle als Gewährsmann genannt ist. Dazu stimmen die Angaben der zweiten und vierten ja mit der ersten fast ganz überein; und die Bemerkung aus der dritten kehrt bei Lucian wieder, wo wir die Anlehnung an Menipp voraussetzen müssen. Ferner sieht man, daß die erste und vierte aus pädagogischen Werken geflossen sind, in § 75 ausdrücklich als *Κλεομένης ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ παιδαγωγικῷ* zitiert; § 30 zwar als *Εὐβουλος ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Σιγγένους πράσις*, aber mit langem Bericht über den Unterricht, den Diogenes erteilte. Der Verkauf selber bildete nur etwa die Einleitung und war mit Berufung auf Menipp geschildert. Menipp und Kleomenes waren ja Zeitgenossen; und wenn Kleomenes noch nicht aus Menipp schöpfen konnte, so mußte dann Menipp die brauchbaren

wird mit den Worten: *ἀναφέρεται δὲ καὶ ἄλλα εἰς αὐτόν, ἃ μακρὸν ἂν εἴη κατλέγειν πολλὰ ὄντα*, daß von § 70 ab nicht mehr einzelne Apophthegmen, sondern eine längere und nach Möglichkeit zusammenhängende Auseinandersetzung der Lehre des Kynikers folgt, daß endlich § 70 *διττὴν δ' ἔλεγεν εἶναι τὴν ἀσκησιν, τὴν μὲν ψυχικὴν, τὴν δὲ σωματικὴν* sich an § 23 *πανταχόθεν ἑαυτὸν συνασκάων* anzuschließen scheint. Allerdings ist 23 nur von körperlicher Abhärtung die Rede. Auch begreift man nicht recht, was den Verfasser bewog, die aus Chriensammlungen entnommenen Apophthegmen gerade dazwischen einzuschieben und nicht hinter den jetzt § 74 stehenden Worten: *εὐστοχάτατος δ' ἐγένετο ἐν ταῖς ἀπαντήσεσι τῶν λόγων*, wo doch die Anregung gegeben war. Auch konnte mit *ἃ μακρὸν ἂν εἴη* usw. 69 schon die Quelle des Diog. L. die Apophthegmen abschließen, um zur zusammenhängenden Darstellung des doxographischen Materials überzugehen (70—73 sondert als Einlage aus Ed. Schwartz bei Pauly-Wissowa V 760, 34). Endlich stört die Bemerkung betreffs der Echtheit der Tragödien in § 73, die in § 80 wiederkehrt und zwar in verschiedener Weise und mit verschiedenem Gewährsmann, nach Leos Annahme innerhalb ein- und derselben Quellschrift. Ich möchte bei der Gelegenheit bemerken, daß, wenn Leo für diese eigentliche Vita nach der Vergleichung des Satyrosfragments Hieron. ad Iov. II 14 Satyros als Gewährsmann annimmt, er den Widerspruch § 23 wohl zu gering anschlägt. Hieronymus sagt, Diogenes habe sein Faß im Sommer so gelegt, daß es nach Norden sah, im Winter, daß die Sonne hineinblickte, Diog. L. 23 erzählt, Diogenes habe sich im Sommer in heißem Sande gewälzt, im Winter beschneite Bildsäulen umarmt. Das ist ein scharfer Gegensatz und kaum so leicht zu vereinigen, wie Leo S. 123 tut.

1) Es sei erlaubt zu bemerken, daß auch in der Antisthenesvita deutlich zwei Schichten von Apophthegmen zu erkennen sind; man braucht nur zu beachten: Erzählung von einem pontischen Jüngling 3 und 9, Streit mit Platon 3 und 7, Vergleich mit den Ärzten 4 und 6, Verhalten gegenüber dem Lob 5 und 8. Also 3—5 und 6—9 laufen parallel.

Tatsachen dem Kleomenes entlehnen, oder einem, der dasselbe bot und der dann die gemeinsame Quelle wäre, etwa Metrokles.¹⁾

Wir gewinnen also folgende Berichte über die Verkaufsszene bei Menipp.

I. Diog. L. 29 (vgl. 74): Auf die Frage, was er verstehe, antwortet Diogenes: 'Über Männer zu herrschen.' Das Wort wirkt bei Lucian nach, wenn der kynische Bios die Vorschrift gibt (10), von den Menschen sich fernzuhalten und Freundschaften zu meiden; denn das bedeute Auflösung der Herrschaft.²⁾

II. Diog. L. 30: Der Gefangene sagt zum Auktionator: 'Ruf aus, ob sich jemand einen Herren kaufen will.'³⁾

III. Diog. L. 29: Als ihn der Auktionator hinderte sich hinzuwerfen, weil die Sklaven beim Verkauf stehen, meinte er: 'Darauf kommt's nicht an; auch die Fische werden liegend verkauft.'⁴⁾

IV. Diog. L. 30: Er wunderte sich darüber, daß man ein Geschirrer einen Topf nur erstehe, nachdem man ihn durch Klopfen auf seine Unversehrtheit geprüft habe, Menschen dagegen allein nach dem Aussehen erhandle. Das Bild, das sich schon bei Platon Theaet. 179 D Phileb. 55 C findet, ist in die stoisch-kynische Diatribe übergegangen, wie die Verwendung bei Persius III 21 Horaz sat. I 3, 34 zeigt.⁵⁾

V. Diog. L. 30: Als Xenias ihn in seinen Besitz gebracht hatte, sagte er dem neuen Herrn, jener müsse ihm nun gehorchen; denn wenn er sich einen Arzt oder Steuermann angeschafft hätte, würde er ihm auch folgen müssen. Auch dieser Gedanke zeigt sich noch in etw was veränderter Gestalt bei Lucian; man muß ihn sich bei Menipp doch fortgesetzt denken: 'Ich bin aber Arzt, insofern ich von Leidenschaften befreie.' Und dementsprechend gibt sich Diogenes in der

1) Siehe Hense, Rhein. Mus. XLVII (1892) 230.

2) Auch Gellius Noct. Att. II 18, 9 hat dasselbe Wort: quem cum emeret $\Xi\epsilon\nu\acute{\iota}\delta\eta\varsigma$ Κορίνθιος et equid artificii novisset, esset percontatus, 'novi, mit Diogenes, hominibus liberis imperare.' Philo de sap. lib. 18. Suidas s. v. στοιχείων .

3) Ebenso Plut. an vitiositas etc. 499 B. Philo a. a. O.

4) Dieselbe Erzählung auch Plut. de tranq. an. 4 p. 466 E aus kynischer Diatribe; natürlich beweist das für die Gesamtquelle Plutarchs nichts (Pohlenz, Hermes XL [1906] S. 291).

5) Überhaupt gehört der Vergleich der Seele mit einem Gefäß der kynischen Diatribe an (Usener, Epicurea p. 263. Hense, Rhein. Mus. XLVII [1892] S. 229 f. Weber, Leipz. Stud. X S. 175. Eichenberg, De Persii satirarum natura, Breslauer Diss. 1905, S. 19 f.)

βίων πράσις (8) auf die Frage, welche Kunst er verstehe, sofort als Befreier der Menschen und Arzt gegenüber den seelischen Affekten aus.¹⁾

VI. Diog. L. 36: Hier kommt der Biograph auf die Verkaufsszene zurück, indem er die Entgegnung des Xenias zu V hinzufügt und uns so ein größeres Stück des Dialogs ergänzt. Als Xenias den Diogenes erstanden hatte, sagte dieser zu ihm: 'Nun tu, was dir geheißen wird.' Darauf der Herr: 'Jetzt fließen die Ströme wahrhaftig bergauf'; aber Diogenes: 'Wenn du in deiner Krankheit dir einen Arzt kaufen würdest, würdest du dem ungehorsam sein und sagen: Jetzt fließen die Ströme bergauf?' — Es ist klar, daß dieser Bericht aus genau derselben Quelle stammt wie V, und nur das im Munde der Kyniker so häufige Sprichwort ἄνω ποταμῶν nachträgt.²⁾

VII. Diog. L. 63: Zu den Fragen, die naturgemäß dem zum Verkauf Feilstehenden vorgelegt werden, gehört die nach seiner Herkunft; man kann das an den bei Lucian gestellten Fragen ποδαπὸς εἰ σὺ; (3), ποδαπὸς δὲ ἐστὶ; (7), τὸ πρῶτον ποδαπὸς εἰ; (8) deutlich erkennen; und nirgends anders als in eine solche Szene paßt, was hier berichtet ist: Als er gefragt wurde, woher er stamme, sagte er: 'Ich bin Bürger der Welt.' Lucian hat das ausführlich verwertet oder in größerer Ausführlichkeit erhalten (8). Der Käufer fragt: 'Woher bist du?' Diogenes antwortet: 'Überall her.' Der Käufer weiter: 'Wie meinst du das?' Diogenes: 'Ich bin Bürger der Welt, τοῦ κόσμου πολίτην ὄρᾳς.'

VIII. Diog. L. 74: Diog. L. kommt zum dritten Male auf das Thema des Verkaufes zurück; man erkennt sofort, daß er eine Ergänzung zu dem ersten Bericht (I—V) bringt. Es heißt hier mit Angabe von Namen: Auf einer Fahrt nach Ägina geriet Diogenes in die Hände von Seeräubern, deren Hauptmann Skirpalos war; er wurde nach Kreta geführt und dort verkauft. Als der Auktionator ihn fragte, was er verstehe, sagte er: 'Über Menschen zu herrschen.' Das ist eine deutliche Ausführung zu I, die uns den Ort der Handlung und den Namen des Räuberhauptmanns lehrt. Dann, heißt es weiter, zeigte er auf einen schön gekleideten Korinther und sagte: 'Verkauf mich dem, der braucht einen Herrn.'³⁾ Das ist offenbar

1) Vgl. Prächter, Cebetis tabula, Diss. Marburg 1885, S. 74 Anm. 1. Wendland, Quaest. Muson., Berlin Diss. 1886, S. 12 Anm. 1. Norden, Fleckeisens Jbb. Suppl. XIX 396.

2) Luc. dial. mort. VI 2 (vgl. apol. 1). Julian or. VI Anf.: ἄνω ποταμῶν, τοῦτο δὲ τὸ τῆς παροιμίας in der Rede gegen die Kyniker; das Wort paßt ja auch so recht zu dem kynischen παραχαράττειν τὸ νόμισμα.

3) Ebenso Suidas s. v. Διογένης: τούτῳ με ἔφη, πάλῃσον. δεσπότου γὰρ δεῖται.

die Fortsetzung zu II. Man wird nicht fehlgehen, wenn man auch diese Einzelheiten aus Menipps Szene geschöpft glaubt, um so mehr als die Frage *τί οἶδε ποιεῖν*; und die darauf erfolgende Antwort in § 29 unter Menipps Namen zitiert wird, wenn auch mit einer kleinen Veränderung. Auch für Lucian ist diese Frage vorbildlich geworden, wenn er (8) *τί μάλιστα εἰδέναι σε φῶμεν; ἢ τίνα τὴν τέχνην ἔχεις*; fragt, oder beim sokratischen Bios (15): *τί μάλιστα εἰδῶς τυγχάνεις*; IX und X. Stob. III 3, 52 H. (S. 210, 11) epist. Cratet. 34, 4. Gerade der Anfang der eigentlichen Versteigerung findet sich bei Stobäus und im Kratesbrief in größerer Ausführlichkeit, so daß man eine Anschauung von dem Dialog gewinnt. Bei Stobäus liest man: *πωλούμενος ἐν Κορίνθῳ* — das ist offenbar fälschlich daraus erschlossen, daß Xenias Korinther ist — *ἐρομένου τοῦ κήρυκος: 'τί ἐπίστασαι;' ἀνθρώπων, ἔφη, ἄρχειν.'* καὶ ὁ κήρυξ γελάσας: *'μέγα ἐπιτήδευμα πολῶ, εἴ τις θέλει πριάσθαι κύριον.'* Im Kratesbrief ist die Szene mit Einführung der Käufer in ähnlicher Weise geschildert: *τινὲς δὲ καὶ ἠρώτων, εἴ τι ἐπίσταται· ὁ δ' ἔλεγεν ἐπίστασθαι ἀνδρῶν ἄρχειν ὥστε εἰς ὑμῶν κύριον δεῖται, συμφωνεῖτω προσίων τοῖς πωληταῖς.'* καὶ κείνοι ἀναγελάσαντες ἐπὶ τούτῳ: *'καὶ τίς, ἔφασαν, ἐστὶν ὃς ὦν ἐλεύθερος κυρίου δεῖται;'* πάντες, εἶπεν, *οἱ φαῦλοι καὶ τιμῶντες μὲν ἡδονήν, ἀτιμάζοντες δὲ πόνον.'* Wir haben also hier eine Ergänzung zu I und II, wenn auch verschieden in bezug auf die Personen, so doch gleichartig im Inhalt.¹⁾

Noch weiter hilft uns Philo, der in seiner Schrift über die Freiheit des Weisen eine kynische Diatribe benutzt hat, die Menipps Verkaufsszene inhaltlich wiedergab und uns auch das Vorbild für dieselbe verrät.²⁾ Es war des Euripides Satyr drama 'Syleus', in dem der Verkauf des Herakles dargestellt war. Die Verwertung lag um so näher, als ja Herakles das Ideal und Muster der kynischen Schule ist. Auch bei Euripides bewerkstelligt Hermes den Verkauf³⁾, natürlich im Auftrag des Zeus, damit der Held den im Wahnsinn begangenen Mord seiner Kinder sühne. Dort pocht der Heros auf seine Freiheit, die ihm kein Schicksal nehmen kann, gerade wie bei Menipp und Lucian, und spielt sich als den eigentlichen Herrn auf.⁴⁾ Syleus ruft

1) Vgl. Norden, Fleckeisens Jbb. Suppl. XIX S. 375.

2) Kap. 15 S. 460 M.

3) *Ὁ γοῦν Ἑρμῆς πυνθανομένῳ* (nämlich dem Käufer) *εἰ φαῦλός ἐστιν, ἀποκρίνεται: 'ἥμισυ φαῦλός'.*

4) *Οὐδέεις δ' ἐς οἴκους δεσπότης ἀμείνονας αὐτοῦ πριάσθαι βούλεται* heißt es von Herakles und *τάσσειν δὲ μᾶλλον ἢ ἐπιτάσσεισθαι θέλοις* (Nauck fr. 689).

voll Entsetzen: 'Ein jeder fürchtet dich', wie der Käufer bei Lucian sich gleichfalls scheut, den zum Verkauf Feilstehenden anzureden.¹⁾ Endlich wird Herakles als Arbeiter aufs Land geschickt; die Reminiscenz daran hat sich bei Lucian erhalten, wenn Diogenes für tauglich erklärt wird, als Gärtner oder Wasserträger zu dienen.²⁾ Als Quelle Philos hat Hense³⁾ Bions Diatribe 'von der Knechtschaft' zu erweisen gesucht; und es ist höchst wahrscheinlich, daß dieser, um zu zeigen, wie wenig durch rechtliche Knechtschaft die geistige Abhängigkeit bedingt ist, auf Herakles, das Vorbild der kynischen Sekte, und Diogenes, ihren eigentlichen Begründer, hinwies.⁴⁾ Aber Bion und Menipp, in welchem Verhältnis sie auch zueinander stehen mögen, werden sich hier, wie oftmals, berührt haben, so daß es wohl denkbar wäre, daß Philo aus Bion und Lucian aus Menipp schöpfte, was bei beiden ähnlich erscheint. Vielleicht wird man einwenden, daß bei Menipp für die ausführliche Zitierung der Verse aus dem 'Syleus' kein Platz gewesen sei. Aber der Gedankengang, wie er jetzt bei Philo zu lesen ist, war in einer Rede des Diogenes wohl angebracht, mag man auch ruhig zugeben, daß Bion in seinem Vortrag mehr Verse anführte als Menipp. Und die Erwähnung von dem Verkauf des Herakles bei Menipp hat etwas Wahrscheinliches; denn es ist eine gewöhnliche Erscheinung, daß ein Schriftsteller die ursprüngliche Vorlage, die ihm als Muster gedient hat, als Vergleich in seine Darstellung aufnimmt.⁵⁾ Auch konnten die wenigen übereinstimmenden Züge zwischen Lucian und Euripides, abgesehen von dem Hermes als Verkäufer, schon bei Menipp von Herakles auf Diogenes übertragen sein. Für die Annahme, daß von Menipp, um uns ganz vorsichtig auszudrücken, sich Fäden irgend welcher Art zu Philo hinziehen, scheint mir ausschlaggebend, was dieser weiter vom Verkauf des Diogenes be-

Das ist das ἀνδρῶν ἀρχεῖν und das κήρυσσε εἰ τις ἐθέλει δεσπότην αὐτῷ πρίασθαι in dem Bericht des Diog. Laert. VI 29.

1) Σε δ' εἰσορῶν πᾶς τις δέδοικεν . ὄμμα γὰρ πρὸς γέμεις, ταῦρος λέοντος ὡς βλέπων πρὸς ἐμβολήν (Nauck fr. 689). Luc. 7: δέδια τὸ σκυθραπὸν αὐτοῦ καὶ κατηφές, μὴ με ὑλακτῆση προσελθόντα ἀπειλητικὸν τι καὶ χοιλᾶς ὑποβλέπει.

2) Luc. 7: σκαπανέα καὶ ὑδροφόρον, 11: ναύτης δ' ἂν ἴσως ἢ κηπουρὸς ἐν καιρῷ γένοιο.

3) Rhein. Mus. XLVII (1892) S. 224 ff.

4) Diog. L. VI 71: τὸν αὐτὸν χαρακτηρεῖ τοῦ βίου λέγων διεξάγειν ὄνκιρ καὶ Ἡρακλῆς, μηδὲν ἐλευθερίας προκοίρων, Luc. vit. a. 8.

5) Ehwald, Philolog. LIII (1894) 729—744 gibt interessante Beispiele für Vergil. Auch Icaromenipp erinnert gleich im Anfang an Daedalus (3), die Nekyomantie an Odysseus (8).

richtet und was vollkommen in die dramatisch ausgeführte Szene sich einfügt, z. T. auch mit dem unter Menipps Namen bei Diogenes Laertius Überlieferten übereinstimmt oder es ergänzt. Da heißt es:

XI. Philo de sap. lib. c. 18 p. 464 M. Als Diogenes von Seeräubern gefangen war, gaben diese ihm nur mangelhaft zu essen: aber er sagte ohne Furcht: 'Es ist doch seltsam: wenn man Ferkel oder Schafe verkauft, mästet man sie erst; den Menschen aber läßt man durch Fasten abmagern.' Darauf erhielt er Speise; und vor dem Verkauf frühstückte er erst wohlgenut, indem er mit seinen Nachbarn teilte. Einer war sehr traurig; den tröstete er mit der Mahnung, sich in seine Lage zu schicken und verwies ihn unter Anführung der Homerverse II. XXIV 602 ff. auf das Beispiel der Niobe. — Dies Zitat ist völlig im Sinne Menipps, genau wie die Euripidesbenutzung oben; diese beiden Dichter haben ja immer am meisten den kynischen Bedarf an Zitaten zu bestreiten.¹⁾ Wir haben hier also ein Supplement, das uns die dem Verkauf vorangehenden Ereignisse angibt. Die ganze Erzählung hat auch der 34. Kratesbrief, und auf das erste Apophthegma spielt Epiktet diss. IV 1, 115 in der Stelle an, in der er, wie wir sehen werden, die ganze *Διογένους πράσις* rhetorisch zerpflückt hat. — Diogenes schließt seinen Trost mit dem echt menippischen Wort: *χρῶ τοῖς παροῦσι*, entsprechend dem Ausspruch des Lucianischen Menipp im 26. 'Totengespräch', mit dem er seine hedonistisch gefärbte Lebensweisheit zusammenfaßt: *ἀγαπᾶν τοῖς παροῦσι καὶ μηδὲν αὐτῶν ἀφόρητον οἶεσθαι.*²⁾

Von da ab folgen die schon bekannten Angaben. Auf die Frage: *τί οἶδας*; antwortet er ebenso wie bei Diog. L. 74: *ἄρχειν ἀνθρώπων*; dann, als er einen besonders weibischen Menschen, der im Aussehen nichts Männliches hatte, sieht, geht er auf ihn los und sagt ihm: 'Du, kauf mich, denn du hast einen Mann nötig', wobei nur in die Anrede verwandelt ist, was bei Diogenes L. in der 3. Person gegenüber dem Auktionator ausgesprochen ist (vgl. VIII), und die Schattierung ins Obszöne hinzugefügt ist.³⁾

1) Ich verweise hier nur auf Lucians 'Fischer' und 'tragischen Zeus'. Homer und Euripides sind auch in Senecas Apocolocynt. benutzt. Weber, Leipz. Studien X S. 210. Vgl. oben S. 19.

2) Auch hier stimmen Bion und Menipp überein; denn der Ausspruch des Krates: *βίωσῃ ἀρκούμενος τοῖς παροῦσι, τῶν ἀπόντων οὐκ ἐπιθυμῶν* bei Teles (p. 28, 12 H.) ist gewiß durch Bion vermittelt (Heinze, Rhein. Mus. XLV (1890) 515 A. 2. Hense, Rhein. Mus. XLVII (1892) S. 240). Vgl. oben Kap. I S. 87 f.

3) Dort: *τούτῳ με πάλει· οὗτος δεσπότου χρεῖζει*, hier: *σύ με πρίω· σὺ γὰρ ἀνδρὸς χρεῖαν ἔχειν μοι δοκεῖς*. Die Wandlung ins Obszöne ist das Werk Bions (Hense S. 232). Auf ihn geht auch Clemens Alex. paed. III 3, 16 (261 P) zurück.

Noch zweimal hat Philo in derselben Rede Anspielungen auf Diogenes, obgleich er ihn nicht mit Namen nennt. Kap. 20 (p. 468 M.) bei Gelegenheit des Flötenspielers Antigenidas bezieht er sich deutlich auf unsere Verkaufsszene, wenn er ausführt: Der Philosoph muß gegenüber dem, der ihn kaufen will, sagen: 'Schön, du wirst von mir Besonnenheit lernen!', gegenüber dem, der Verbannung androht, : 'Die ganze Welt ist mein Vaterland!' Das ist im ersten Teil ein deutlicher Fingerzeig auf Diogenes' Benehmen gegenüber Xenias (vgl. VI, VIII), im zweiten auf das bekannte Wort vom Kosmopolitismus (vgl. VI). Diese Stelle bringt also nichts Neues.

XII. Dagegen Kap. 6 (p. 451 M.) liefert noch eine Ergänzung des Stoffes. Es wird dargelegt, nicht der Verkauf mache den Käufer zum Herrn oder den Verkauften zum Sklaven. Als Beispiel werden die im Kriege in Gefangenschaft Geratenen angeführt; manche, heißt es, wurden sogar schon Herren derer, die sie kauften; manch schönes Mädchen, das gut zu schwatzen verstand, wurde zum wirklichen Städteeroberer, *ἐλέπολις*, wie mit äschyleischem Ausdruck gesagt wird; und nun folgt das Beispiel der Löwen, die in Wahrheit nicht Sklaven, sondern grimmige Herren ihrer Besitzer sind.¹⁾ Das Apophthegma ist hier namenlos; aber bei Diog. L. 75 wird es von Kleomenes, dem Schüler des Metrokles, auf den Kyniker Diogenes zurückgeführt²⁾, und zwar unmittelbar im Zusammenhang mit dem Verkauf. Diogenes gebrauchte den Vergleich, als Bekannte ihn loskaufen wollten und er es ablehnte, das Lösegeld anzunehmen.

Ich denke, daß wir nicht unberechtigt sind, all diese verschiedenen Nachrichten als Brechungen der einen Menippdarstellung aufzufassen;

1) *Ἐὶ μὴ καὶ τὸν λέοντα ἀνησάμενον δεσπότην φατίον εἶναι λέοντι, ὡς εἰ μόνον ἐπανατείνου τὰς ὄψεις, οἷους ἐπρίατο κυρίου ὁ δέσποτος, ὡς χαλεπὸς καὶ ἄμοθίμους, ἀντίκα παθῶν εἴδεται.* Auch Epiktet IV 1, 25 in der Diatribe *περὶ ἐλευθερίας*, in der er die *Διογένους πράσις* benutzt hat, verwertet das Exempel der Löwen, allerdings indem er es ganz anders gewandt hat; aber man sieht doch aus der Ähnlichkeit des Zusammenhangs (vgl. § 15 ff.), daß es sich in der Verkaufsszene befand und von hier in die kynische Diatribe übergegangen ist, aus der es Philo und Epiktet nahmen.

2) *Οὐδὲ γὰρ τοὺς λέοντα δούλους εἶναι τῶν τρεφόντων, ἀλλὰ τοὺς τρέφοντας τῶν λέοντων.* Hense a. a. O. S. 231 zeigt, daß das Wort auf Aristophanes' Frösche 1431 ff. zurückgeht, die wohl schon Menipp und nicht erst Lucian auch sonst als Fundgrube benutzt hat. Vermittels der Diatribe, die ja auch Philo Quelle war, ist der Gedanke ganz verallgemeinert zu Seneca gelangt, *epist. 42, 8* (p. 120, 4 H.): *saepe maximum pretium est, pro quo nullum datur. multa possum tibi ostendere, quae acquisita acceptaque libertatem nobis extorsent; nostri essemus, si ista nostra non essent.*

denn, wie schon gesagt, einerseits mußte Menipp für seine Szene alles an Apophthegmen sammeln, was mit dem Verkauf zusammenhing; andererseits ist es nur natürlich, daß, wer in moralischen Diatriben und pädagogischen Schriften davon erzählen wollte, sich an denjenigen hielt, der ein eigenes Werk darüber verfaßt hatte. Braucht schließlich auch nicht alles aus ihm zu stammen, so mußte es sich doch bei ihm finden; immerhin wird man seine Bedeutung für die Diogeneslegende nicht gering einschätzen dürfen. Wir erhalten also ein Bild von Menipps *Διογένης πρᾶσις*, wenn wir all diese Bächlein wieder zu dem Strome zurückleiten, von dem sie einst ausgegangen sind. Es war nicht nur eine einzige Szene, sondern eine Folge von Szenen, wie uns das Varro und Seneca ebenso gut wie Lucian lehren. In die erste, die wir erkennen können, gehört die Beschwerde wegen des Mangels an Kost und der Vergleich mit Tieren, die man feilbietet (XI). Die Räuber sahen ihre Torheit ein, und es schloß sich die Frühstücksszene¹⁾ an, bei welcher der Philosoph den übrigen über das Leid hinwegzuhelfen sucht. Die Szene ließ sich, wenn die Ansicht über wahre Knechtschaft und wahre Freiheit ausgeführt wurde, sehr weit ausspinnen; erhalten ist uns nur, was allerdings für die Erkenntnis des menippischen Charakters an ihr sehr wesentlich ist, der Trost, den er einem Unglücklichen bringt, mit Berufung auf Homers Verse über Niobe.

Es folgen die Vorbereitungen zur Auktion. Hierher gehört die als aus Menipp genommen ausdrücklich bezeugte Szene (III). Diogenes wirft sich zur Erde, wie das die natürliche Stellung des Kyriker ist, die auch Alkidamas im 'Gastmahl' Lucians nach dem Vorbild des Herakles einnimmt²⁾ und die Raffael in der Schule von Athen so trefflich verewigt hat. Er wird geheißen aufzustehen, weil die Sklaven zum Verkauf sich aufstellen müssen; aber er weigert sich, weil man ja auch Fische verkauft, wenn sie liegen. Nun kommen die Käufer und betrachten die Ware; bei der Gelegenheit bringt Diogenes das ebenfalls direkt auf Menipp zurückgeführte Wort an (IV): 'Ich muß mich wundern; wenn man Töpfe oder Schüsseln kauft, so klopft man daran; Menschen kauft man nur nach dem Aussehen.'

1) Auf die Übereinstimmung mit dem Frühstück des Herakles bei Syleus weist schon Hense hin a. a. O. S. 233, der allerdings immer nur an Bion denkt. In dieser Trostrede an die Mitgefangenen war der Platz für den Bericht über Herakles als Sklaven (doch vgl. S. 246). Verdankt vielleicht Varros 'Hercules Socraticus' dieser Anregung seine Entstehung?

2) 13: *εἰ δὲ καὶ κάμοιμι, χαμαὶ τὸν τρίβωνα ὑποβαλόμενος κείσομαι ἐπ' ἄγκωνος, οἷον τὸν Ἡρακλέα γράφουσιν.*

Es folgen die üblichen Fragen, von denen die erste selbstverständlich bei Menipp gestanden haben muß und auch durch Lucian bezeugt ist, die zweite ausdrücklich Menipp zugeschrieben wird; er soll seine Heimat angeben (VII), und anstatt Sinope zu nennen, bezeichnet er die ganze Welt als sein Vaterland; und in gleicher Weise gibt er auf die Frage, welches Handwerk er verstehe (I), die stolze Antwort: 'Über Menschen zu herrschen', sei es nun, daß das im Zwiegespräch mit einem Käufer oder dem Auktionator gegenüber geschah, als dieser sich nach seinen Eigenschaften erkundigt. Bei dieser Gelegenheit gibt er ihm den Auftrag, der unter Menipps Namen angeführt ist (II), zu verkünden, ob jemand Lust habe, sich einen Herrn zu kaufen. Die Darstellung kann hier abwechslungsreich gewesen sein durch die Zahl der Käufer, die sich einstellen; nicht gleich der erste wird den Diogenes gekauft haben. Das Bärbeißige, Rauhe des Sklaven mag manchen abgeschreckt haben, und wenn man in Lucians *'βλων προσις'* (12) einmal liest: 'Es scheint so, als ob der uns unverkäuflich bleibt', so kann das sehr wohl bei Menipp von Diogenes gesagt gewesen sein. Endlich kommt Xenias, Diogenes geht auf ihn los (VIII, IX, X, XI) oder weist auf ihn und sagt: 'Du, kauf mich, denn du hast einen Herrn nötig.' Daran schloß sich eine längere Auseinandersetzung (V, VI, X). Diogenes weist das Lachen der Umstehenden zurück (X). Als dann Xenias entrüstet das *'ἄνω ποταμῶν'* ausruft (VI), bringt er den Vergleich mit dem Arzt und Steuermann vor (V, VI); weitere Unterweisung schloß sich an.

Fraglich kann sein, wo der Vergleich mit den Löwen (XII) hingehört; er soll den Freunden gegenüber gebraucht sein, die für den Gefangenen Lösegeld besorgen wollten. Man könnte auch daraus noch eine eigene Szene konstruieren. Hier hätte z. B. die Erwähnung von dem Verkauf des Herakles leicht Platz finden können; auch hier konnte der Philosoph seine Meinung über die wahre Freiheit zum Ausdruck bringen.¹⁾ Wären die Freunde nicht als diejenigen bezeichnet, an die jenes Wort gerichtet war, so hätte es an und für sich auch vor der Verkaufsszene unter den Argumenten angebracht sein können, mit denen Diogenes seine Mitgefangenen zu trösten sucht; endlich wäre es auch am Schluß denkbar zum Zweck des Nachweises, daß die scheinbaren Diener oft die wirklichen Herren sind.

1) Hier konnte auch das bei Epiktet IV 1, 114 und III 24, 67 erwähnte Wort von der Befreiung durch Antisthenes stehen, das Lucian aus Menipp kennt s. S. 204 A. 1.

So schließt sich alles vortrefflich zusammen, zu gut, als daß hier der Zufall seine Hand im Spiel haben sollte. Eine gewisse Gewähr für die Richtigkeit unserer Zusammenstellung bietet Epiktets Vortrag 'über die Freiheit' den wir oben nur kurz erwähnten, der jetzt aber als Schlußbeweis angesehen zu werden verdient. In einer Darlegung, wie sie bei ihm sich mehrfach findet¹⁾, daß der Weise stets innerlich frei sei (IV 1, 114 ff.), hat der kynisch angehauchte Philosoph den Inhalt jener Szenen, wie wir ihn rekonstruieren mußten, zerpfückt und rhetorisch verwertet; er zeigt, wie Diogenes von Antisthenes zur Freiheit erzogen wurde, so daß er hinfort nicht mehr in Knechtschaft geraten konnte. 'Daher, wie er gefangen genommen war, wie ging er mit den Seeräubern um? Nannte er etwa einen von ihnen seinen Gebieter (III)? — Wie schilt er sie, weil sie die Gefangenen mangelhaft beköstigten (XI)!²⁾ Und wie er verkauft wurde, suchte er da etwa einen Herrn? Nein, sondern einen Sklaven (I, II, VIII—XI). Als er aber verkauft war, wie benahm er sich da gegen seinen Besitzer? Er setzte ihm sofort auseinander, er dürfe nicht so gekleidet, so geschoren gehen, er sprach mit ihm von seinen Söhnen, wie sie leben müßten. Und was Wunder? Wenn er einen Turnlehrer kaufte, würde er in Dingen der Turnübung ihn als Diener betrachten oder als Meister? Beim Arzt ebenso und beim Zimmermann' usw. Zum Schluß folgt auch der Steuermann (V, VI). H. Schenkl hat in seiner großen Ausgabe (S. 332 Anm.) mit Recht angenommen, daß Menipps '*Διογένους* πράσις' die Quelle ist, allerdings wohl ebensowenig direkt wie bei Philo, und nur insofern kann ich den Widerspruch billigen, den Leo gegen seine Vermutung erhoben hat.³⁾

Wie hier, so hat Epiktet auch an anderer Stelle noch etwas von den Ausführungen des Diogenes verraten, die sich in jenen Rahmen einfügen. Er bringt III 24, 64 ff. eine Verherrlichung des Diogenes, in der er wieder Bezug nimmt auf das Wort vom Kosmopoliten, wenn

1) Z. B. I 18, 17; 19, 7 ff.; 29, 5 ff. II 1, 25 ff.

2) Eine Anspielung darauf auch II 13, 24: λέγειν Διογένους μεμελετήκει ὁ πρὸς Μέξανδρον οὕτω λαλῶν, ὁ πρὸς Φίλιππον, ὁ πρὸς τοὺς πειρατάς, ὁ πρὸς τὸν ὠνησάμενον αὐτόν. Aus derselben Diatribenliteratur stammt auch Musonius S. 49, 4 ff. Hense (Lips. 1905), wo aber die für uns wichtigen Aussprüche fehlen.

3) Leo, Die griech.-röm. Biographie S. 50 Anm. 1, der hier wie bei dem Lucianischen 'Timon' an Benutzung einer Biographie denkt. Unterstützt wurde er in seiner Ablehnung, wie wir gleich sehen werden, dadurch, daß er bei Diog. L. VI 29 Ἐμπίπος statt Μένιπος annahm. Ich glaube, natürlicher ist es zu vermuten, daß Epiktet Diatriben als Vorbilder für seine eigenen hatte und daher den Stoff entlehnte.

er mit Benutzung eines Euripidesverses sagt: 'Sein Vaterland la überall'. Dann spricht er von seiner Gefangenschaft und seinem Sklavendienst, bei dem er dennoch frei war. 'Deshalb sagte jener: Seit mich Antisthenes befreit hat, bin ich nicht mehr unfrei gewesen. Was hat er ihn befreit? Höre, was er sagt: Er lehrte mich, was mein ist und was nicht mein ist. Der Besitz ist nicht mein. Verwandten, Genossen, Freunde, Ruf, vertraute Stätten usw., das alles gehört einem nicht. Was also ist dein eigen? Nur deine eigenen Anschauungen sind dein völliger Besitz, mit dem du frei schalten kannst und üben auch Philipp, Alexander, Perdikkas und der Großkönig keine Gewalt haben.' Die Worte von der Befreiung durch Antisthenes berühren sich nahe mit denen Lucians im 11. 'Totengespräch' (3), wo er den Diogenes von dem Erbe sprechen läßt, das ihm jener hinterlassen¹⁾

Und wie von der Freiheit des Weisen, so war jedenfalls auch von der Unfreiheit der meisten Menschen die Rede. Eine Vorstellung von diesen Gedanken kann uns des Libanius 25. Rede 'Von der Knechtschaft' geben, die aus einer echten kynischen Diatribe hervorgegangen ist²⁾ und in rhetorischer Form die einzelnen Arten der Knechtschaft durchgeht, mehr als das etwa Horaz sat. II 3 und 7 tut. Da wird zunächst gezeigt, daß auch die Götter nicht frei sind, da sie der Moire dienen, wie wir das in der 'Widerlegung des Zeus' auseinandergesetzt fanden; über den Menschen gebieten die Sucht zu schlemmen, der Zorn, die Spielwut, der Neid, die Habsucht, die Sinnlichkeit, so daß die Sklaven nicht in höherem Grade Sklaven sind als die Freien. Auch ganze Völker, so frei sie sich dünken, sind nicht frei, wie an dem Beispiel der athenischen Demokratie gezeigt wird in einer Schilderung, die sicher nicht Zustände des 4. Jahrh. n. Chr. vor Augen hat. Selbst Herakles, selbst die Tyrannen sind unfrei. Wir erkennen aber auch deutliche Berührungen mit Diogenesworten. Nach Diog. L. VI 41 nannte der Kyniker die Demagogen Diener des Volkshaufens; man

1) Epiktet IV 1, 113: τοῦτο γὰρ ἐστὶν ἢ ταῖς ἀληθείαις ἐλευθερία. ταύτην ἠλευθερώθη Διογένης παρ' Ἀντισθένου καὶ οὐκέτι ἐφη καταδουλωθῆναι δύνασθαι ἐπ' οὐδενός. Der Gedanke liegt zugrunde Luc. dial. mort. 11, 3 (s. S. 246, 1): σὺ τε (Diogenes) Ἀντισθένης ἐκληρονόμησας καὶ ἐγὼ σοῦ πολλῶ μείζω καὶ σεμνότερα Περσῶν ἀρχῆς . . . σοφίαν, ἀντάρκειαν, ἀλήθειαν, παρρησίαν, ἐλευθερίαν. Νῆ Δία, μέμνημαι καὶ τοῦτον διαδεξάμενος τὸν πλοῦτον παρ' Ἀντισθένης.

2) Man denkt direkt an Bions διουλείας Stob. III 2, 38 (187, 5 H.) (Hense, Rhein. Mus. XLVII 223), wo das οἱ ἀγαθοὶ οἰκέται ἐλεύθεροι, οἱ δὲ πονηροὶ ἐλεύθεροι δοῦλοι πολλῶν ἐπιθυμιῶν sich wie mit Diog. L. VI 66, so mit Libanius XXV 24 und 68 eng berührt. Daß das ein Grundgedanke der Διογ. πρῶσις war, hebt Hense hervor Rhein. Mus. LXI (1906) S. 17.

muß damit vergleichen, wie Libanius den Rhetor beschreibt (51): 'Er wird zum Sklaven aller, die Hände und Zungen haben', oder die Darstellung des Ratsmannes (43f.) und der Regierenden (53ff.). Nach Diog. L. VI 63 bezeichnete Diogenes die Hetären als die Königinnen der Könige; das entspricht der Ausführung von dem, was der Unfreiheit den Schlußstein aufsetzt, der Liebe (26): 'Ein Mann, der verliebt ist, wird mehr zum Sklaven als die Messenier, da er seinem Liebchen dient.' Auch Diogenes verglich die Lage der rechtlich dem Sklavenstand Angehörigen mit der der Herren (Diog. L. 66); er sagte: 'Die Sklaven dienen ihren Herren, die Schlechten ihren Begierden.' Ganz ähnlich faßt Libanius den Gedanken (24): 'Der Besitzer ist zwar Herr seiner Sklaven, aber Sklave des Goldes' oder (68): 'Unfrei sind die Sklaven, unfrei die Herren.' Derartige Gedanken mögen auch in der *Διογένους πράσις* gestanden haben und von dort in die Diatriben geflossen sein.

Aber ein Bedenken gegen unsere Konstruktion müssen wir noch erwähnen, das wir absichtlich bis jetzt aufgespart haben, nicht etwa um den Leser, der uns bis hierher gefolgt ist, nun um so leichter zu überzeugen, sondern weil sich erst jetzt über die Frage richtig urteilen läßt. Ich habe durchgehends die Lesart der Cobetschen Diogenesausgabe als richtig festgehalten und *Μένιππος ἐν τῇ Διογένους πράσει* bei Diog. L. VI 29 zur Grundlage meiner Darlegungen gemacht. Leo¹⁾ nennt den Verfasser Hermipp. Der Kallimacheer Hermipp kann aber nicht gemeint sein; für ihn paßt ein derartiger Titel nicht, da er den ganzen βίος behandelt haben würde, nicht einen Ausschnitt, der sich nur verwerten ließ, wenn man ihn voller Phantasie dramatisch ausgestaltete, oder allenfalls, weil sich an den Verkauf die Zeit der Lehrtätigkeit im Haus des Xenias angeschlossen, wenn man ihn zu einer Darlegung von Diogenes' pädagogischen Grundsätzen benutzte; auch zeigt sich die Neigung herabzusetzen und zu verkleinern, die Hermipp eigen

1) Die griech.-röm. Biographie S. 50, ohne weiter ein Wort über die Berechtigung seiner Lesung zu sagen. Im Index fehlt allerdings der Hinweis auf Hermipps Tätigkeit für die Diogenesvita, und Kap. 6, wo Hermipp im Zusammenhang besprochen wird, ist ebenfalls nicht an diese erinnert. Schon bei Wachsmuth, Sillographi S. 82 adn. 7 steht: *Μένιππος* quod in omnibus libris meis legitur, non est cur cum Ambrosio et Sambuci codice quodam mutemus in *Ἑρμιππος*, wo auch die nur konsequente Konjektur von Nietzsche abgelehnt wird: *Ἑρμιππος ἐν τῷ περὶ Διογένους, πειραταῖς ὡς ἀλούς* usw. — Von einem Hermippus comicus spricht Bolderman, Stud. Lucian., Diss. Lugd. Bat. 1905, S. 85, aber der alte (Meineke, Hist. crit. 90 ff.) kommt nicht in Betracht bei Diogenes, und ein anderer ist meines Wissens nicht bekannt.

ist, hier nicht. Man müßte also einen sonst unbekanntem Hermipp annehmen; denn auch an Hermippos von Berytos wird man nicht denken können, von dessen Werk der Titel bekannt ist: *περὶ τῶν διακρεφάντων ἐν παιδείᾳ δούλων*. Eine Berührung mit unserem Stoff liegt allerdings vor; aber eine derartige ausführliche dramatische Behandlung unter dem besonderen Untertitel *Διογένους πράσις* ist trotzdem ausgeschlossen bei der Fülle von Personen, die er behandelt hatte, doch offenbar einfach katalogisierend mit Aufzählung der jedesmaligen Verdienste.¹⁾ An Menipp festzuhalten veranlaßt uns zunächst die sichtbare Anlehnung Lucians. Ich fürchte kaum, einen *circulus vitiosus* zu begehen; wenn wir erst aus dieser einen Satire Menipps die Verwendung derselben durch Lucian erschließen müßten, stünde es freilich schlimm; da aber durch sein eigenes Zeugnis die Nachahmung Menipps feststeht und an anderen Schriften auch nachweisbar ist, so darf man wohl die Übereinstimmung, die man ihrerseits erst aufspüren muß, trotzdem als Zeugnis für die Autorschaft Menipps bei der *Διογένους πράσις* benutzen. Weiter: daß sich aus der Rekonstruktion und Zusammenfügung all dieser kleinen Züge, die zerstreut überliefert sind, eine köstliche Szene ergibt, ganz in der Art, wie wir sie von Menipp erwarten, spricht mehr als alles für die Richtigkeit der Kombination. Endlich aber hat der Angriff auf die Lesart *Μένιππος* bei Diogenes L. überhaupt keine Berechtigung; sie allein ist trefflich bezeugt, denn, wie mich H. Diels und E. Martini auf meine Anfrage belehrt haben, steht im Parisinus, Laurentianus und Neapolitanus einhellig und ohne die geringste Variante VI 29: *φησὶ δὲ Μένιππος*.

Es ist klar, daß all unsere Kombinationen nur den Wert von Vermutungen beanspruchen können; nicht die Gewißheit, wohl aber die Möglichkeit dieser Rekonstruktion ist zu behaupten. So weit aber können wir mit Sicherheit gelangen: für das Motiv des Verkaufs selbst und für Einzelheiten beim Verkauf des Diogenes hat sich Lucian an Menipp angelehnt. Allein er hat das Motiv erweitert, indem er alle bekannten Vertreter der verschiedenen philosophischen Richtungen dadurch zusammenkoppelte; da es dann bei Wahrung der Zeiteinheit

1) Wachsmuth, *Symb. phil.* Bonn., Lpzg. 1864—67, S. 140 ff. stellt zusammen, was bei Suidas auf Hermipp zurückgeht oder zurückgehen kann. Obwohl er dabei zweifelnd die Bemerkung über den Kyniker Diogenes aufnimmt, gewinnt man aus dieser Zusammenstellung erst recht den Eindruck, daß für diesen Hermipp die *Διογένους πράσις* nicht möglich ist; und ein Titel ist das zweifellos bei Diog. L. Etwas anderes ist es natürlich, daß Hermipp kurze Nachrichten über das rein Tatsächliche bieten mußte, die sich mit Menipp berührten.

nicht mehr möglich war, die Person selber zu verwenden, so wurde der farblose Begriff des philosophischen Bios geschaffen, der nun dem Ganzen das Schillernde und Unbefriedigende gibt. Die Personifizierung der Bioi war schon angeregt durch den 'Doppeltverklagten'¹⁾, wo die *βίοι*, *τέχναι*, *ἐπιστήμαι* als Ankläger auftreten. Nun ergab sich das weitere, daß, wenn man von irgend welchem zur Person gemachten Begriff absehen wollte, nur Zeus es sein konnte, der diese Auktion veranstaltete. Gern möchten wir wissen, ob wir in der Umgestaltung der *βίοι* zu Sklaven Lucians eigene Erfindung zu sehen haben; gerade das Unklare an der Verquickung von philosophischen Lebensrichtungen und Lehren mit ganz persönlichen Erlebnissen ihrer Hauptvertreter legt es nahe, ihm das zuzutrauen als Konsequenz der Menippnachahmung.²⁾

Aber selbst wenn wir hier das geistige Eigentum des Satirikers finden, so lassen sich doch allerlei Anregungen dazu schon in der früheren Literatur zeigen. Zunächst des Euripides 'Syleus'; wir sahen, daß vielleicht schon Menipp auf ihn hinwies; auch dort ist Zeus der Verkäufer und Hermes der Auktionator. Zeus war in unserer Satire aber so recht am Platze, weil er es ist, der dem Menschen Beruf und Stellung zuerteilt; und wenn man den Fall setzt, die Menschen könnten einmal ihren Beruf ändern, so ist es Zeus, der diesen Wechsel veranlaßt. Eine solche Szene hat Horaz sat. I 1, 15 ff. kurz gezeichnet, und Kießling hat zu der Stelle vermutet, daß sie auf eine Burleske Menipps zurückgehen könnte, die auch bei Maximus Tyrius 21, 1 sich angedeutet finde. Lucian hat das Bild in etwas anderer Weise in der 'Nekyomantie' (16) verwandt, wo die Tyche es ist, die im Aufzug des Lebens bald dem eine Rolle nimmt, bald jenem, und dem Krösus ein Sklavengewand anzieht, dem Sklaven Maeandrius aber die Rolle des Polykrates gibt. Ich zweifle, ob man mit Recht aus diesem Motiv eine dramatische Szene folgert, in welcher der Gedanke, daß Zeus die Berufe verteilt und wechselt, den Rahmen gebildet habe; es konnte sehr wohl in dieser Form auch als Beispiel seine Verwendung finden.

1) Über die spätere Abfassung der *βίων πράσις* s. S. 228 und Kap. XII.

2) Ich will nur nebenbei auf Dümmlers Ansicht verweisen, daß die *Διογένους πράσις* in der Verspottung der Ideenlehre Platons, aber auch in der Einkleidung des Ganzen schon auf eine Schrift des Antisthenes zurückginge, und daß schon vor Lucian die *Διογένους πράσις* zur *βίων πράσις* von Kynikern erweitert wäre (Akademika, Gießen 1889, S. 208 ff.). Die Herleitung eines einzelnen Gedankens von Antisthenes mag richtig sein; aber sonst scheint mir da der Kombination etwas viel zu sein.

Auch sonst wird Zeus in dieser Weise bemüht. Von einer Austeilung der Ehren an die Götter durch ihn redet die Fabel, die nach Plutarch *consol. ad Apoll.* 19 (112 A) der Philosoph der Arsinoe erzählte; von einer Austeilung der Gaben an sämtliche Lebewesen im Auftrag des Zeus durch Prometheus und Epimetheus spricht der Mythos in Platons *Protagoras* (320 D ff.), und gleiche Anschauung läßt sich dort betreffs der Künste (322 C) erkennen. Achill weiß bei Homer zu berichten, daß Zeus aus zwei Fässern den Menschen ihr Los gibt, deren eines mit Gutem, das andere mit Bösem gefüllt ist (*Il.* XXIV 527 ff.).¹⁾ Bei Maximus Tyrius ist es die *Physis*, die an Menschen und Tiere Kräfte und Fähigkeiten ausgibt (2, 4), und derselbe sagt, daß die Götter den Menschen Tugend und Schlechtigkeit zuerteilen. Und diese allgemeine Bezeichnung kehrt öfter wieder. Cicero sagt (*Acad.* II 7, 19): 'si optio naturae nostrae detur et ab ea deus aliqui requirat, contentane sit suis integris incorruptisque sensibus an postulet melius aliquid'; weit greifbarer und poetischer ist die Darstellung in Platons *Alkibiades* (105 A): 'Mir scheint, wenn einer der Götter zu dir sagte: Alkibiades, willst du leben mit dem, was du jetzt hast, oder sofort des Todes sein, wenn du nicht mehr erwerben darfst? — mir scheint, du würdest den Tod wählen.' Und ganz ähnlich ist die Fiktion der Änderung der Lebenslage im 'Staat' (*IX* 578 E) mit den Worten *εἰ τις θεῶν* eingeleitet. Wenn aber die Wahl war zwischen Tyche, *Physis* oder irgend einem der Götter, so war es für Lucian selbstverständlich, Zeus zu nehmen und auf sein auch sonst zur Darstellung gebrachtes Verhältnis des Göttervaters und des Götterboten zurückzugreifen, das sich ja in der gleichen burlesken Weise ausbeuten ließ wie etwa im 'tragischen Zeus' und im 'Doppeltverklagten'.

Auch für die Selbstbestimmung bei der Auswahl der Lebenslose, die in der Lucianischen Satire durch den Kauf ausgedrückt ist, lag in Platons 'Staat' ein Muster vor. Nach dem Schlußmythos kann sich ein jeder das Leben eines Tieres oder eines Menschen, eines Tyrannen, eines Mannes oder Weibes usw. aussuchen (*X* 15f. 617 D ff.): auch die Figur des Hermes hat wenigstens in etwas Ähnlichkeit mit der Rolle, die der *προφήτης* spielt, der dort vom Schoß der Ananke die Lose und Lebensarten, *βίων παραδείγματα*, nimmt und die Seelen in Reihe und Glied aufstellt wie Hermes hier die *Bioi*.²⁾ Die Frei-

1) Vgl. *Od.* VI 188: Ζεὺς δ' αὐτὸς νέμει ὄλβον Ὀλύμπιος ἀνθρώποισιν, ἐσθλοῖς ἤδὲ κακοῖσιν, ὅπως ἐθέλησιν ἐκάστω.

2) *Plat.* 617 D: προφήτην οὖν τινὰ σαῶς πρῶτον μὲν ἐν τάξει διαστήσαι. *Luc. vit. a.* 1: σὺ δὲ στήσον ἐξῆς παραγαγὼν τοὺς βίους.

heit der Wahl ist jedem gegeben, hier wie dort; nur das komische Motiv des Kaufes ist hinzugefügt. Komisch können wir's nennen, weil Verkaufsszenen in Komödien und Mimen mehrfach dargestellt waren; aus des Hermippos 'Soldaten' ist wenigstens ein Vers erhalten, der auf eine solche Szene schließen läßt¹⁾; in des Phrynichos 'tragischen Schauspielern' kam jedenfalls ein Verkauf vor²⁾; Antiphanes und Epikrates schrieben ein Stück 'Der Schwerverkäufliche'³⁾, bei dem man aus dem Titel auf eine Verkaufsszene schließen möchte; von Menander existierte eine Komödie 'Der Verkauf'.⁴⁾

So war aus einer Erweiterung der *Διογένους πρᾶσις* auf die übrigen Philosophen der Rahmen gefunden, und es kam nur darauf an, ihn auszufüllen. Wie weit für diese Einzelheiten Menipp den Stoff bot, entzieht sich unserer Kenntnis; das geringe biographische und doxographische Material konnte Lucian sich leicht auch anderswoher verschaffen.

1) Kock I S. 239 fr. 50: *τίς ἐσθ' ὁ πωλῶν τὰνδράποδ'*; — ὁδ' ἐγὼ πάρα.

2) Kock I S. 383 fr. 51/2. Vgl. Schmid, Bursians Jahresber. 108, S. 247, der auch auf das Fragment des Calvus 3 Baehr. hinweist, dessen Fiktion mit unserem Motiv zusammenhängt.

3) Athen. VI 262 cd. Kock II S. 47. 284.

4) Kock III S. 122.

Kapitel XI.

Das Gastmahl.

Mehr und mehr verwischen sich von jetzt ab die Spuren Menipps. Allerdings sind wir über seine Schriften zu wenig unterrichtet, da sogar das Verzeichnis bei Diogenes Laertius unvollständig ist; aber es ist weniger das Fehlen eines äußeren Testimoniums, das hier entscheidend ist, als das Ausbleiben von spezifisch kynischen Gedanken oder Gedankenformungen, Bildern, Beispielen. Das zeigt uns das 'Gastmahl', wo uns doch noch das antike Zeugnis zur Seite steht; Athenäus (XV 629 e) zitiert einen Ausdruck aus Menipps 'Symposion'; und die mythologische Beziehung in dem Doppeltitel 'oder die Lapithen' ist durchaus menippisch.

Das Ganze ist eine vom Dialog umrahmte Erzählung. Philon hat durch Charinus von dem Gastmahl im Hause des Aristainetos gehört und bittet Lykinos ihm den Hergang zu berichten; denn Charinos seinerseits hatte die Kenntnis nur von dem Arzte Dionikos, der erst dem letzten Teil des Festes beigewohnt hatte, wußte also selber nicht alles. Lykinos sträubt sich, läßt sich aber durch den Zorn des Philon bewegen, seine fingierte Zurückhaltung aufzugeben. Aristainetos feierte die Hochzeit seiner Tochter Kleanthis mit dem philosophisch gebildeten Sohn des Wucherers Eukritos, namens Chäreas. Es war eine erlesene Gesellschaft von Philosophen geladen und jede Richtung vertreten, die Stoiker sogar zweimal, sodann der Grammatiker Histiaios und der Rhetor Dionysodor; die Folie bildete eine Anzahl von Laien, die namenlos bleiben.

Eröffnet wird das Festmahl durch einen Streit um den Platz zwischen dem Stoiker Zenothemis und dem Epikureer Hermon, der nur durch Hermons Nachgiebigkeit friedlich beigelegt wird. Das erste Intermezzo verursacht der Stoiker Zenothemis, der seinem Sklaven heimlich von den Speisen zusteckt, um davon mitzunehmen. Dann erscheint ungeladen der Kyniker Alkidamas, der sich im Kreise

herumbewegt, dabei ißt, was ihm gerade an Leckerbissen zusagt, und zugleich Vorträge über Tugend und Laster hält und auf Gold und Silber schmäht. Als ihm der Hausherr einen Becher Weines reichen läßt, wirft er sich zur Erde, und den Arm aufgestützt, ruht er dort wie Herakles bei Pholos. Ein neues Intermezzo zwischen dem Peripatetiker Kleodem und dem bedienenden hübschen Knaben lenkt die Aufmerksamkeit von ihm ab. Der Knabe wird auf Befehl des Aristainetos durch einen bejahrten, häßlichen Sklaven abgelöst. Darauf trinkt der Kyniker der Braut zu auf Herakles, das Vorbild seiner Sekte; darob allgemeines Gelächter und Zorn auf Seiten des Zurückgewiesenen: 'Wenn die Braut den Becher von mir nicht nimmt, ruft er aus, so wird sie nie einen so starken, geistig freien Sohn bekommen, wie ich bin', und zugleich entblößt er sich, um seine kraftvolle Gestalt zu zeigen. Weiteren Streit verhindert das Eintreffen eines riesengroßen Kuchens. Schon geht es ziemlich lärmend her, und die Gäste sind meistens trunken. Der Rhetor hält seiner Umgebung Vorträge, der Grammatiker deklamiert in buntem Durcheinander Pindar, Hesiod, Anakreon und Zenothemis liest aus einem Buche vor; da läßt der Brautvater den Spaßmacher auftreten, der nach seinem Tanz den einzelnen Spottworte zuwirft. Alkidamas läßt sich das nicht gefallen, er fordert den Mimen zum Faustkampf auf, bei dem er jedoch selber den kürzeren zieht. In diesem Augenblick tritt der Arzt Dionikos ein, der als rechter Jünger Askulaps sofort die letzte Krankengeschichte zum besten gibt, eine Episode mit einem Irren. Als man seiner Erzählung noch lauscht, tritt ein Sklave ein, der von dem Stoiker Hetoimokles einen Brief überbringt, in dem dieser sich beschwert, weil er nicht geladen sei, und gegen seine Kollegen Zenothemis und Diphilos höchst bedenkliche Schmähungen und Verdächtigungen ausspricht. Das stört die Festesfreude; der Sohn des Aristainetos, Zenon, der in dem Schreiben als Geliebter des Diphilos bezeichnet war, muß auf Befehl seines Vaters das Mahl verlassen. Der Peripatetiker aber benutzt die Gelegenheit, um nun über die Jünger Chrysipps herzufallen; es entspinnt sich ein Wortkampf, in dem man sich gegenseitig die schwersten Verbrechen wie Diebstahl, Ehebruch, Kuppelei, Giftmord zur Last legt, bis man zu Tätlichkeiten übergeht. Aber auch diesmal weiß des Hausherrn Besonnenheit noch das Schlimmste zu verhüten. Immerhin vergleicht der Erzähler den Brief des Hetoimokles mit dem Erisapfel; denn der Streit glimmt fort, bis der Platoniker Ion auf den Einfall kommt, durch Reden das Gelage zu verschönen, gerade in dem Augenblick, da der

Gang aufgetragen wird, den sich die Gäste mit nach Hause nehmen. Ion beginnt mit der Rede, indem er, frei nach Platon, ausführt: Das beste sei nicht zu heiraten, sondern sich der Knabenliebe zu ergeben; wenn es aber ohne Verkehr mit Weibern nicht ginge, so müßten alle gemeinsam sein. Es folgt Gelächter, der Rhetor sticht ihm den falschen Gebrauch des Wortes *ζῆλος* auf, der Grammatiker gibt seinerseits ein Hochzeitscarmen zum besten, das an Albernheit nichts zu wünschen übrig läßt. Da bricht der Kampf aufs neue aus und zwar um die Portionen, die jeder erhält. Diphilos will die für seinen Schüler Zenon bestimmte auch für sich in Anspruch nehmen und ringt mit den Dienern um das gebratene Geflügel, wie Griechen und Troer um Patroklos' Leichnam. An anderer Stelle wird's noch ärger; der Stoiker Zenothemis nimmt dem Epikureer sein Teil fort, weil es fetter ist. Allgemeine Prügelei bricht aus; das Blut fließt in Strömen, die Weiber heulen um den verwundeten Bräutigam, kurz, es geht zu wie bei den Lapithen und Kentauren. Schließlich löscht Alkidamas das Licht aus, und in der allgemeinen Verwirrung macht er sich mit der Flötenspielerin zu schaffen, während Ion mit des Rhetors Hilfe einen Becher zu entwenden sucht. Die Verwundeten werden hinausgeschafft, Dionikos ist um sie bemüht, die andern gehen mit ihrem Katzenjammer nach Hause bis auf Alkidamas, den niemand bewegen kann fortzugehen. Der Erzähler aber gedenkt der Euripidesverse: Vielgestaltig ist das Schicksal, viel senden die Götter wider Erwarten, und was erhofft ward, fand nicht Erfüllung.¹⁾

Aus der Menge der 'Symposien', welche die antike Literatur geschaffen hat, ist uns zwar zweifellos das schönste erhalten, im übrigen aber nicht genug, um eine deutliche Linie der Entwicklung ziehen zu können. Daß Epikurs 'Gastmahl', die Schilderung einer Versammlung allein von Vertretern der atomistischen Lehre und ihrer ziemlich trockenen Gespräche, mit seinem Mangel künstlerischer Umrahmung keinen Einfluß auf Lucian ausgeübt hat²⁾, kann man getrost behaupten. Dagegen zeigen sich Berührungspunkte mit drei 'Symposien'. Was an unserer Satire am ersten auffällt, ist die Nachahmung Platons³⁾, den Lucian auch, allerdings in ganz anderer Weise, im 'Lexiphanes' benutzt hat, dort, um in der Erzählung die Sprachweise der

1) Eur. Alc. 1159 W. Androm. 1284. Hel. 1688. Bacch. 1388. Med. 1415.

2) Siehe Usener, Epicurea S. 115 ff.

3) Was Fritzsche in der Einleitung zur Ausgabe des 'Symposions' sagt (II 2 S. 87): 'omnino Socraticorum symposia huc non pertinent', ist in dieser Form nicht richtig.

Attizisten, ihr Suchen nach ungewöhnlichen oder archaischen Ausdrücken zu verspotten, hier, um die Handlungsweise der Philosophen zu beleuchten. Nach Platons Vorbild ist ja die Rahmenerzählung gewählt, selbst mit Beibehaltung von Einzelheiten. Philon hat die Vorgänge beim Gastmahl von Charinos gehört, Charinos aber erst von Dionikos; so hat Glaukon, allerdings durch eine Mittelperson erst, von Phoinix den Bericht über das Symposion im Hause Agathons erhalten, dieser aber von Aristodem, der daran teilgenommen hatte; und auch der wirkliche Erzähler Apollodor hat nur durch diesen Aristodem Kunde davon (172 B; 173 B). Und wie der Freund den Glaukon ausdrücklich auf Apollodor hingewiesen hatte als den, der Bescheid wüßte, so hat Dionikos den Philon gleich auf Lykinos aufmerksam gemacht, weil dieser alles mitangesehen hätte.¹⁾ Die Figur des Dionikos selber, des Mediziners, verdankt ihre Existenz dem Arzt Eryximachos, wie ja der Arzt dann in den 'Symposien' eine typische Figur geworden ist; daher der Arzt Kleodor in Plutarchs 'Gastmahl' und die Ärzte Daphnos, Dionysokles und Galen selbst in dem formlosen Machwerk des Athenäus. In dem Zwiegespräch zwischen Philon und Lykinos wirkt die Erinnerung an Platons 'Phaedrus' mit; wie dort Phaedrus sich sträubt, die Rede des Lysias zum besten zu geben, so will hier Lykinos mit seinem Bericht nicht herausrücken; in beiden Fällen aber wird das Sträuben von dem andern als Ziererei erkannt, da in Wahrheit der Zurückhaltende vielmehr vor Begierde brennt, was er hat, anzubringen.²⁾ Lucian hatte dasselbe Motiv schon früher in seinem 'Nigrinus' verwendet.³⁾ Wenn Philon das Bild gebraucht,

1) Selbst der Wortlaut stimmt conv. 2: *καὶ τὸν Διονίκον γὰρ αὐτὸν εἰπεῖν, ὡς αὐτὸς μὲν οὐ παραγένοιτο ἄπασι, σὲ δ' ἀκριβῶς εἰδέναι τὰ γεγενημένα, Plat. 172 B: ἄλλος γὰρ τίς μοι διηγείτο ἀκηκῶς Φοίνικος τοῦ Φιλίππου, ἔφη δὲ καὶ σὲ εἰδέναι.*

2) Conv. 4: *ἀκριβῶς οἶδα πολὺ πλεον ἐπιθυμοῦντα σὲ εἰπεῖν ἢ ἐμὲ ἀκοῦσαι. καὶ μοι δοκεῖς, εἰ ἀπορήσειας τῶν ἀκουσομένων, κἄν πρὸς κλονά τινα ἢ πρὸς ἀνδριάντα ἡδέως ἂν προσελθὼν ἐκχέαι πάντα συνείρων ἀμυστί, Plat. Phaedr. 228 B: ἀπαντήσας δὲ τῶ νοσοῦντι περὶ λόγων ἀκοήν, ἰδὼν μὲν ἡσθη, ὅτι ἔξοι τὸν συγκορυβαντιῶντα . . . , δεομένου δὲ λέγειν τοῦ τῶν λόγων ἐραστοῦ ἐθρόπτετο ὡς δὴ οὐκ ἐπιθυμῶν λέγειν. τελευτῶν δὲ ἔμελλε, καὶ εἰ μὴ τις ἐκὼν ἀκούοι, βίᾳ ἐρεῖν. Auch das ἐθρόπτεσθαι hat Lucian daher übernommen 4: *ἐθρόπη ταῦτα, ὃ Λυκίνε* (vgl. Fritzsche zu dieser Stelle). Der Ausdruck 4: *εἰ μὴ παντάπασιν ἐγὼ ἐπιλέλησμαι Λυκίνου* ist dem Platonischen 228 A: *εἰ ἐγὼ Φαῖδρον ἀγνοῶ, καὶ ἑμαυτοῦ ἐπιλέλησμαι* nachgebildet.*

3) Nigr. 6 sagt der sich Zierende selber: *καὶ εἴ γε μὴ ἐφθης, αὐτὸς ἂν ἐδεήθην ἀκοῦσαι μου διηγουμένου . . . ἐπεὶ κἄν τις μὴ παρὼν τύχη, καὶ οὕτω δις ἢ τρις τῆς ἡμέρας ἀνακνυλῶ πρὸς ἑμαυτὸν τὰ εἰρημένα.* Dort mahnt er auch 9,

Lykinos solle ihm mit seiner Erzählung einen Schmaus bereiten, so ist der Ausdruck ebenfalls dem Anfang des 'Phaedrus' entnommen.¹⁾ Man sieht, ein wie aufmerksamer Leser Platons Lucian gewesen ist. Auch sonst erinnern Einzelheiten an Platons 'Symposion'. Wie Sokrates eintritt, heißt es, er habe die andern mitten beim Mahle getroffen, auch Dionikos kommt erst mitten in den Streit hinein.²⁾ Von der Einleitung wird bei beiden Schriften in gleicher Weise zur Erzählung übergegangen durch die Frage des Zuhörenden: Wer waren denn die Teilnehmer am Mahl? oder: Welches waren denn die Reden?³⁾ Allmählich versagt natürlich die Anlehnung an Platon. Doch die Erscheinung des ungeladenen Alkidamas und die Verwendung des Homerverses ist ihm noch nachgebildet; das plötzliche Auftreten des Kynikers (12) erinnert an das des Alkibiades (212 C), und als Sokrates den ungeladenen Aristodem unterwegs trifft, nimmt er ihn mit und bespricht ausführlich die Homerworte betreffs des *ίέναι άκλητος επί δειπνον* (Il. II 408), auf die Lucian hinweist, wenn er den Alkidamas als *άκλητος* bezeichnet; ja selbst die Fortsetzung des Zitats durch *άφραιίνεις Μενέλαε* bei Lucian ist durch die Kritik des Sokrates bei Platon schon gegeben. Dann führt nur der Vorschlag des Platonikers Ion, durch Reden sich die Zeit zu verkürzen, der ja mit Hinweis auf den Meister der Schule geschieht (37), noch einmal zum 'Symposion' Platons zurück.⁴⁾ Auch für die Tendenz des Ganzen kann man den Schluß des 'Euthydem' und die Rede des Kallikles im 'Gorgias' (484 C) vergleichen⁵⁾; die Mahnung in diesem Dialog, die Philosophie nur bis zu einem gewissen Grade und nur in der Jugend zu pflegen, da sie sonst geradezu ein Verderb sei, und in jenem

wie Phädrus sagt 228 A: οἶμι με . . . ταῦτα ιδιώτην ὄντα ἀπομνημονεύσειν ἀξίως ἐκείνου;, so mit demselben Gedanken: *κἂν ἐνδεέστερόν τι δοκῶ λέγειν, ἐκείνο μὲν ἔστω πρόχειρον ὡς ἄμεινον ἦν*. Für das 'Symposion' paßte dieser Gedanke natürlich nicht.

1) Conv. 2: *οὐκ ἂν φθάνοις ἐστιῶν ἡμᾶς ἡδίστην ταύτην ἐστίασιν*, Phaedr. 227 B: *τίς οὖν δὴ ἦν ἡ διατριβή; ἢ δῆλον ὅτι τῶν λόγων ὑμᾶς Λυκίας εἰσία;* Selbst das *διατριβή* stammt daher im Beginn der Lucianischen Satire: *κοικίλην . . . διατριβήν φασὶ γεγενησθαι ὑμῖν χθές*.

2) Conv. 1: *ἀλλὰ ὄψε μεσοῦσης ἤδη τῆς μάχης ἐπέστη*, Plat. 176 C: *αἰὲ μάλιστα σφᾶς μεσοῦν δειπνοῦντας*.

3) Conv. 5: *ἀτὰρ οὖν, ὦ Λυκίτε, τίνες οἱ δειπνοῦντες ἦσαν;* Plat. 173 E: *ἀλλὰ διήγησαι τίνες ἦσαν οἱ λόγοι;*

4) Conv. 37: *ὡσπερ ἀμῆλει καὶ παρὰ τῶ ἡμετέρῳ Πλάτωνι ἐν λόγοις ἡ πλείστη διατριβή ἐγένετο*, Plat. 177 D: *γένονται ἂν ἡμῖν ἐν λόγοις ἰσχυρὰ διατριβή* (vgl. Fritzsche zu dieser Stelle).

5) Die Tendenz ist im übrigen kynisch vgl. S. 37.

Dialog (305 A) die Behauptung des Unbekannten dem Kriton gegenüber, daß die Sache selbst und die Menschen, die sich damit befassen, schlecht und lächerlich seien, stimmen zu der Reflexion des Lykinos (34), daß die übermäßige Beschäftigung mit den Wissenschaften nur von einer richtigen Denkweise abführt.¹⁾

Im übrigen ist der Inhalt so himmelweit verschieden von der erhabenen Poesie Platons, daß Ähnlichkeiten nicht mehr möglich sind. Daneben scheint die Reminiszenz an Xenophon, die ja bei dessen Beliebtheit im zweiten Jahrhundert nur natürlich wäre, auf die Darstellung Einfluß ausgeübt zu haben; wie Kallias glaubt (1, 4), sein Festmahl durch die Anwesenheit des Sokrates und seiner Gefährten glänzender zu gestalten, als wenn er hochstehende Personen einlud, so preist Philon den Aristainetos (10), weil er bei seiner Feier vor andern die weisen Männer einlud. Bei dem Auftreten des Alkidamas kann Lucian auch an das Hereintreten des Spaßmachers im Xenophontischen 'Symposion' (1, 11. 13) gedacht haben, der ebenfalls über das *ἄκλητος* philosophiert und erklärt, er habe es für lächerlicher und darum seiner würdiger gehalten, ungerufen als gerufen zum Mahle zu kommen. Überhaupt, daß Lucian bei seinem Fest den *γελατωποιός* auftreten läßt, der neben dem skurrilen Kyniker nur eine Dublette ist, macht dieses 'Gastmahl' dem Xenophontischen ähnlicher²⁾; bei Platon schickt man die Flötenspielerin hinaus, und ein Mime tritt nicht auf.

Für die eigentliche Gastmahlsszene drängt sich in einzelnen Motiven auch der Vergleich mit Plutarchs 'Gastmahl der sieben Weisen' auf.³⁾ Den Anfang macht bei Lucian der Streit um den Platz zwischen Epikureer und Stoiker, und dieser droht wieder fortzugehen;

1) Plat. Gorg. 484 C: φιλοσοφία γὰρ τοί ἐστιν ὃ Σώκρατες χαρίεν, ἂν τις αὐτοῦ μετρίως ἄσκηται ἐν τῇ ἡλικίᾳ, ἐὰν δὲ περαιτέρω τοῦ δέοντος ἐνδιατρίψῃ, διαφθορὰ τῶν ἀνθρώπων, Euthyd. 305 A: τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ οἱ ἄνθρωποι οἱ ἐπὶ τῷ πρᾶγμα διατρίβοντες φαῦλοί εἰσι καὶ καταγέλαστοι (der Fremde meint damit nicht nur das treffliche Brüderpaar, sondern auch jeden, der wie Sokrates sich mit ihnen einläßt), Luc. conv. 34: ἐγὼ πρὸς ἐμαυτὸν ἐνενόουν . . . ὡς οὐδὲν ὄφελος ἦν ἄρα ἐπίστασθαι τὰ μαθήματα, εἰ μὴ τις καὶ τὸν βίον ἐνθιμίξοι πρὸς τὸ βέλτιον Ἐπειτα δὲ εἰσήει με, μὴ ἄρα τὸ ὑπὸ τῶν πολλῶν λεγόμενον ἀληθὲς ἢ καὶ τὸ πεπαιδευθῆαι ἀπάγγη τῶν ὀρθῶν λογισμῶν τοὺς ἐς μόνον τὰ βιβλία καὶ τὰς ἐν ἐκείνοις φροντίδας ἀτενὲς ἀφορῶντας.

2) Für den Ausdruck conv. 15: εἰ ἐφθῆ διαφοιτήσαν εἰς ἅπαντας, ἀλλὰ μὴ κατέσβη αὐτίκα, δεξιῶς πάνν τοῦ Ἀρισταινέτου τὴν παροιμίαν ἐνέγκαντος verweist Fritzsche auf Xen. conv. 6, 10: αὐτῆ μὲν δὴ ἡ παροιμία οὕτω κατεσβέσθη.

3) Nach v. Wilamowitz, Hermes XXV (1890) S. 196 ff. und Hirzel, Der Dialog II 132 ff. darf ich ja wohl die Abfassung durch Plutarch annehmen.

bei Plutarch (c. 3 148 Ef.) kommt den Hereingehenden schon der Milesier Alexidem entgegen, der vor Groll über den ihm angewiesenen Platz das Haus Perianders verlassen hat. Die Einflechtung von Reflexionen seitens des Erzählenden zeigt eine merkwürdige Übereinstimmung.¹⁾ Lucian läßt ferner den Brief des Hetoimokles vorlesen (22 ff.), wie Plutarch den des Amasis (c. 6 151 B). Daß dann jeder seine Meinung äußern soll, geht im Grunde auf Platon zurück; bei Plutarch wird begründet, daß Solon als erster zu sprechen hat, bei Lucian nimmt der Platoniker, weil es selbstverständlich ist, zuerst das Wort; aber beachtenswert ist, daß beide Male in gleicher Weise auf die kleine Kunstpause hingewiesen ist, die solchen Reden voranzugewahrt pflegt: *μικρὸν ἐπισχῶν* (conv. 39 Plut. 7 152 A).²⁾ Und bei beiden Gastmählern erscheint ein Gast weit später als die andern und bringt neues Leben in die Unterhaltung durch eine eigene Geschichte, bei Lucian (20) der Arzt Dionikos mit dem Bericht über den Geisteskranken, der ihn fast in Lebensgefahr gebracht hatte, bei Plutarch (c. 17 160 C) der Bruder Perianders Gorgos, der die Errettung des Arion vorträgt. Wenn Lucian für die Ökonomie seines Dialoges nicht aus Plutarch geschöpft haben sollte, so wäre jedenfalls soviel sicher, daß eine Anzahl von Motiven sich in der Symposienliteratur festgesetzt hat und diese äußern, formalen Elemente daher von Plutarch und Lucian übernommen sind. Dann würde gewiß für diese Gestaltung der 'Symposien' auch Menipp als Schöpfer oder Weiterbildner von Motiven in Betracht kommen.

Die Erkenntnis solcher in kynischen Symposien benutzten Motive hat Joel durch seine Untersuchungen³⁾ sehr gefördert. Es ist danach klar, daß das Benehmen des Alkidamas mit seiner Vernachlässigung jeder guten Sitte, daß die Zänkereien der einzelnen Philosophen, die sich bis zu Tätlichkeiten steigern⁴⁾, auf Grund alter Vorbilder geschildert sind. Es ist bezeichnend, daß der Kyniker mit aller seiner Rauheit und Grobheit auch sonst eine literarische Figur geworden ist. Bei Plutarch im Gespräch 'Über das Zurückgehen der Orakel' (1)

1) An der oben schon zitierten Lucianstelle heißt es conv. 34: *ἐγὼ πρὸς ἐμαυτὸν ἐνευόουν . . . ὡς οὐδὲν ὄφελος ἦν κτλ.*, darauf: *ἔπειτα εἰσῆει με πρὸς τὸν* Plutarch sagt mit ganz anderem Inhalt, aber doch in der Form seltsam harmonisierend (c. 4 150 C): *ἐμοὶ δὲ . . . ἐννοεῖν ἐπέειπε πρὸς ἐμαυτὸν ὡς κτλ.*

2) Plutarch hat das auch sonst, z. B. de def. or. 39 431 E. Nachgeahmt ist das dann in den Amores 19, 30, über deren Unechtheit vgl. den Anhang.

3) Der echte und der Xenophont. Sokrates II 2 (Berlin 1901).

4) Ebendort S. 767 f.

stört er durch sein ungestümes Auftreten, sein Aufschlagen mit dem Stock und seine Brüskierung der Anwesenden zunächst eine gezielte Erörterung des Problems, die erst nach seinem Weggang möglich wird. Sein Erscheinen ist völlig episodenhaft und nur verständlich durch Ausnutzung eines hergebrachten Motivs. Noch auffälliger ist der streitsüchtige Kyniker im 'Gastmahl' des Athenäus, weil die Rolle, die er spielt, in seltsamem Gegensatz zu der Gelehrsamkeit steht, die er vorbringen muß.¹⁾ Bei ihm könnte allerdings unmittelbare Einwirkung Lucians denkbar sein; findet sich doch bei ihm auch, wenn gleich in übertragener Weise, das Zutrinken seitens des Kynikers²⁾, das allgemeine Gelächter, das durch dessen Worte hervorgerufen wird³⁾, die Besänftigung seines Unmuts durch die Fülle der Gerichte wie bei Lucian durch den Kuchen⁴⁾; und endlich ist er trunken wie in unserer Satire.⁵⁾ Auch der Epikureer, der sich auf den Aal stürzt und vor Gier den heißen Kuchen hinabschlingt, so daß er sich völlig verbrennt⁶⁾, erinnert ja an die Lucianische Darstellung von Angehörigen dieser philosophischen Sekte.

Neben dem Zank und den Schmähreden finden wir ein anderes Motiv in unserer Schrift, das Joel dem kynischen Symposion zuschreibt; es ist das Thema von der Ehe.⁷⁾ Lucian, der ja ziemlich oberflächlich zu Werke gegangen ist, hat es wenigstens gestreift in der kurzen Rede des Platonikers Ion (39), deren wenige Worte recht im Gegensatz stehen zu der hochtrabenden Einleitung; aber das Problem ist doch angedeutet⁸⁾: Ist es besser zu heiraten oder nicht? Und wenn es besser ist, welche Form der Ehe ist wünschenswert, Einzelehe oder Frauengemeinschaft? Es ist wohl kein Zufall, daß auch von Varro das Thema der Ehe in einer Satire besprochen ist, die den Titel trägt: *εὖρεν ἢ λοπὰς τὸ πῶμα* und den griechischen Ausspruch enthält: *γαμήσει ὁ νοῦν ἔχων.*⁹⁾

1) Vgl. III 69, 106^a; XV 8, 669^b (*οὐδέποτε τῆς φιλονεικίας πανόμενος*); VI 99 270^{c,d}.

2) III 95 122^f: *ἀλλὰ προπίνω σοι, ἔφη*, Luc. conv. 16: *προπίνω σοι, ἔφη*.

3) IV 59, 165^b: *γελασάντων οὖν πάντων ἐπὶ τούτοις*, Luc. conv. 16: *ἐγέλασαν ἐπὶ τούτῳ ἅπαντες*. Da diese Berührungen alle das gleiche Kapitel Lucians angehen, ist es vielleicht auch nicht ohne Belang, daß das *ἀποβλέψας εἰς* beim Beginn der Rede von beiden gebraucht ist (IV 58 164^d, Luc. conv. 16).

4) VI 100 270^c, Luc. conv. 16.

5) XV 33 685^f ff. 34 686^c.

6) VII 53 298^{d,e}. Vgl. Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. IX (1902) S. 263 ff.

7) Joel a. a. O. S. 779.

8) Conv. 39: *περὶ γαμῶν ἐρῶ τὰ εἰκότα*.

9) Fr. 166 ff. Buecheler.

Beachtenswert endlich ist auch die knappe Andeutung der Vorträge des Alkidamas (14); er bringt als echter Tugendschwätzer nicht nur die üblichen Lobpreisungen der Tugend und Schmähungen des Lasters an, sondern er geht im einzelnen gegen den Luxus vor, sich in der Pracht des Tafelgeschirres verrät. In dem kurzen Hinweis darauf, daß tönerner Gefäße denselben Zweck verrichteten, liegt das Thema einer kynischen Erörterung, wie wir sie noch aus andern literarischen Quellen erkennen.¹⁾

Immerhin ist es nicht viel, was wir aus diesen paar Spuren kynischer Schriftstellerei gewinnen. Der Hauptinhalt unserer Satire, der *τόπος* vom Widerspruch zwischen Lehre und Leben der Philosophen, wie er uns hier anschaulich dramatisiert vorgeführt wird, ist allgemein verbreitet, wie wir oben²⁾ sahen; und wenn es auch möglich ist, so braucht er doch nicht auf Menipp zurückzugehen. Wenn wir also nicht den Titel 'Symposion' bei Menipp hätten, wäre es schwer zu zeigen, daß er für das Motiv des Ganzen Lucian die Anregung gegeben hat. Das einzige Fragment, das Athenäus XIV 629 e hat, bestätigt nur eine gewisse Ähnlichkeit in der äußeren Gestaltung der Satire; es scheint danach, als ob auch bei Menipp ein Spaßmacher auftrat, der einen eigenen Tanz, *κόσμον ἐκπύρωσις* genannt, aufführte. Ob damit eine Verhöhnung Heraklits verbunden war³⁾, muß zweifelhaft bleiben. Der Tanz selbst erinnert an die Schilderung des *γελοτοποιός* bei Lucian (18).⁴⁾ Zufällig ist bei Athenäus I 32 e noch ein Fragment erhalten, das über den Wein von Myndos handelt und diese Stadt *άλμοπότις* nennt; es könnte also in ein Symposion gehören, wenngleich damit nicht gesagt ist: in dieses.⁵⁾ Auch die weitere Besprechung der Weine

1) Muson. 20 (110, 5 Hense): *ἐκπόματα δὲ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου πεποιημένα*, (110, 14 H.): *πίνειν γε νῆ Δία ἐκ κεραμεῶν ποτηρίων παρόν, ἃ τό τε δίψος σβεννύειν παραπλησίως πέφυκε τοῖς χρυσοῖς καὶ τὸν ἐγγερόμενον ἀπὸ τοῦ οἴνου οὐ λυμαίνεται*. Luc. cyn. 9: *τῶν δὲ ἐκπομάτων τῶν ἀργυρῶν οὐκ ὠφελούτων τὸν πότον οὐδὲ τῶν χρυσοῶν*. Pers. sat. 2, 59. 69 (in sancto quid facit aurum?). Hier recht im Diatribenton (conv. 14): *τί βούλονται ἀπὸ αἰ τσαῖται καὶ τηλικαῦται κύλικες τῶν κεραμεῶν ἴσον δυναμένων*. Ebenso bei Philo de somn. II 61 (667 M. III 268, 16 Cohn-Wendland): *τί δὲ ἀργυρῶν καὶ χρυσοῶν κυλικῶν ἐφθονον πλήθος κατασκευάζεσθαι* (ἔδει); Vgl. Wendland, Quaest. Musonian., Diss. Berlin 1886, S. 29. 39, Philo und die kynisch-stoische Diatribe, Berlin 1895, S. 29, Philos Schrift über die Vorsehung, Berlin 1892, S. 91 (s. oben S. 169 f.).

2) Siehe Kap. I S. 40 f.

3) So Fritzsche, Einleitung zum Symp. Bd. II 2 S. 87.

4) Conv. 18: *οὗτος ὄρχήσατο . . . κατακλιῶν ἑαυτὸν καὶ διαστρέφων*.

5) In den 'Arkesilaos' setzt es Knauer a. a. O. (S. 15) S. 57, ins 'Symposion' Wachsmuth, De Timone Phlasiio, Lips. 1859, S. 44.

nach dem Arzt Mnesitheos bei Athenäus I 32d und bei Varro im 'Hydrokyon' (fr. 575 B.), die Knaack mit Wahrscheinlichkeit dem Menipp vindiziert¹⁾, paßt in ein Gastmahl. Aber auch das mit Namen bezeugte dritte Menippfragment hat man schon zu unserem 'Symposion' in Beziehung gesetzt; es wird aus dem 'Arkesilaos' zitiert (Ath. XIV 664e) und schildert das Kneipen und das Hereinbringen des Nachtisches: 'und sogleich wurden Rebhühner und gebratenes Gänsefleisch und Stücke Kuchen herumgetragen.' Fritzsche hat die Stelle zu Kap. 38 angezogen, wo ebenfalls Geflügel und Kuchen erwähnt sind.²⁾ Man könnte denken, daß das Zitat nicht ganz richtig ist, obwohl es zu dem Schlemmer Arkesilaos³⁾, dem zweiten Aristipp, immerhin paßt. Fritzsche seinerseits nimmt, was ebenso gut möglich ist, eine Benutzung dieser Menippsatire neben dem 'Symposion' an. Aber im Grunde ist ja überhaupt mit dieser Erkenntnis, die sich nur auf den äußeren Gang des Gastmahls bezieht, wenig gewonnen. Man möchte gern von dem eigentlichen Inhalt der Tischgespräche, von der Entwicklung der etwaigen Handlung etwas vernehmen. Hense hat gezeigt⁴⁾, daß Varro für seine Satire *περὶ ἐδεσμάτων* offenbar die Anregung aus einer Schrift Menipps entnommen hat, in der die Mäßigkeit gegenüber den verfeinerten Tafelgenüssen gepredigt war. Ob das aber im 'Symposion' geschehen war, bleibt uns unbekannt.⁵⁾ Vor allem verlangt uns zu wissen, ob auch Menipp schon die Philosophen so völlig als Narren und Popanze hingestellt hatte oder ob sich bei ihm wenigstens eine satirische Behandlung irgendwelcher philosophischer Dogmen damit verbunden hatte. Die *κόσμου ἐκπύρωσις* legt allerdings eine Verspottung der nach Heraklit von den Stoikern vertretenen Ansicht vom Weltuntergang durch Feuer⁶⁾ nahe. Bei Lucian bietet in dieser Hinsicht nur der Brief des Hetoimokles einiges; hier wird gespottet über *τὰ καθήκοντα*, über die *καταληπτικὴ φαντασία*, über die Unterscheidung von *ἐξίς* und *σχέσις*, über die bekannten Syllogismen, den Gehörnten, den Sorites und den Erntenden (22 ff.). In dem

1) Hermes XVIII (1883) S. 148 ff.

2) Conv. 38: *καὶ ἅμα εἰσεκεκόμιστο ἡμῖν τὸ ἐντελὲς ὀνομαζόμενον δεῖπνον, μίαν ὄρνις ἐκάστω καὶ κρέας ὄδς καὶ σησαμοῦντες, Menipp: καὶ ματτήνην ἰκέλευσεν εἰσφέρειν Λάκαινάν τις' καὶ εὐθέως περιεφέρετο περδίκια ὄλα (περδίκια ὄλίγα Kaibel, das letzte mit der Überlieferung; περδίκια zu ändern, sehe ich keinen Grund) καὶ χήνια ὄπτα καὶ τρύφη πλακούντων.*

3) Siehe Diog. Laert. IV 40.

4) Rhein. Mus. LXI (1906) S. 1 ff.

5) So urteilt auch Hense a. a. O. S. 7.

6) Zeller, Die Phil. d. Griech.³ III 1 S. 152 ff. Der Tanz des Mimen mit seinen Verrenkungen konnte Anlaß bieten, über die stoische Lehre zu lachen.

Gezänk der Philosophen findet sich der Vorwurf, daß die Stoiker mit Unrecht die *ἡδονή* anklagen, und Kleodem soll beweisen, daß der Reichtum kein *ἀδιάφορον* ist (37). Das *ἀδιάφορον* der Stoiker wird auch zum Schluß verhöhnt, als Zenothemis vor Schmerzen jammert (47). Im übrigen ist in philosophischer Hinsicht Lucians Darstellung so farblos und inhaltlos, alles so ganz auf das Clownhafte hin gearbeitet, daß man, obwohl natürlich dieselben Szenen bei Menipp vorkommen konnten, eher an Wiedergabe und Bearbeitung einer Komikerszene denken möchte.

Allerdings läßt sich auch dafür nicht viel beibringen. Die bei den Komikern nicht seltene Figur des ungeladen sich Eindringenden, sogar beim Hochzeittessen¹⁾, kommt doch nur in Konkurrenz mit Platon in Betracht. Wenn der Epikureer Hermon sich seinen fetteren Vogel von dem neidischen Stoiker nicht nehmen lassen will (43), so stimmt das zu der schon bei den Komikern gegebenen Schilderung der Epikureer als Feinschmecker, in den Kochkünsten wohl erfahren, die wohl wissen, wo das beste Stück ist.²⁾ Am auffälligsten ist, daß dem Platoniker Ion zum Schluß (46) der Diebstahl eines Bechers zugeschrieben ist, obendrein noch mit Hilfe des Rhetors Dionysodor, mit dem er vorher in Streit geraten war. Das erinnert merkwürdig an den Vorwurf des Eupolis gegen Sokrates (Kock I S. 355), daß er eine Weinkanne gestohlen habe. In welcher Weise die Philosophen als komische Figur in dem nach ihnen betitelten Drama des Philemon gedient haben, ist leider nicht zu ermitteln. Den Titel 'nuptiae' trägt ein *Mimus* des Laberius; aber obwohl man sich leicht denken kann, daß die Hochzeitsfeier in Zank und Schlägerei ausartete und darin eben das Spaßige bestand, behaupten können wir's nicht. Sonst könnte man sich wohl vorstellen, daß Lucian die Philosophen in eine solche Posse hineingesetzt hat.

Immerhin ein 'Symposion' hatte Menipp; darum hat auch Varro sowohl im 'Hydrokyon'³⁾ wie in der Satire 'nescis quid vesper serus vehat'⁴⁾ ein Gelage angebracht. Der letzte Titel ließe sogar bei einiger

1) Kratinos. Dionysalexandros I 26 K. fr. 43 (Pylaia I 65 K. fr. 169. Apollodor. Caryst. Hiereia (III 287 K.): *ἐν τοῖς γάμοις*, Eupolis Chrys. g. I 337 K. Auch Apollodor. Caryst. Σφαττομέγη (III 288 K.): *καλῶ δὲ Χαιρεφῶντα· κἄν γὰρ μὴ καλῶ, ἄκλιτος ἤξει* gehört hierher.

2) Vgl. Baton *Συνηξαπατῶν* (Kock III S. 328) V. 17: *ἴσασιν οὐ δεῖ πρότερον ἀψασθαι τόπον*. Siehe den Exkurs über Philosophenverspottungen bei den Komikern.

3) Wenn auch kaum gleichen Inhalts, vgl. Ribbeck, Geschichte der römischen Dichtung I S. 258.

4) Siehe Ribbeck a. a. O. S. 259.

Phantasie ein ähnliches Ende voraussetzen, wie wir es bei Lucian haben¹⁾; denn was Gellius daraus über die richtige Zahl der Gäste berichtet, wird natürlich nicht den Inhalt des Ganzen, sondern nur nebensächliche Bemerkungen wiedergeben. Im 'Agathon' aber scheint sogar ein Hochzeitsfest geschildert gewesen zu sein wie in Lucians 'Symposion'. Ebenso zweifellos ist, daß bei Varro Wortgefechte von Philosophen sich fanden, die auf das gleiche bei Menipp schließen lassen. So in der *ταφή Μενίππου*²⁾, vor allem im 'armorum iudicium', das im Titel die kynische Neigung zu Vergleichen aus der Mythologie zeigt.³⁾ Zumal das erste Fragment: 'ut in litore cancri digitis primoribus stare', das man auf die kampfbereiten Philosophen bezogen hat, paßt nicht übel in den Stil, der in Lucians 'Symposion' vorliegt. Die *λογομαχία* enthielt einen Disput zwischen Stoiker und Epikureer über das höchste Gut, das der eine in der *ἀταραξία*, der andere in der *ἡδονή* sah; es soll dabei die Gleichheit beider Ansichten im Grunde dargelegt werden und so der Kampf als ein bloßes Wortgefecht hingestellt werden; man kann dabei also nur einen Redestreit in der Art des 'tragischen Zeus' annehmen.⁴⁾ Aber in gewisser Weise sehen wir doch die beiden Motive des Gastmahls⁵⁾ und des Zankes, welche

1) Vgl. J. Vahlen, In Varronis sat. Menipp. coniectanea, Lips. 1858, S. 206/7.

2) Siehe Vahlen a. a. O. S. 147 ff. Ribbeck, Rhein. Mus. XIV (1859) 126.

3) Siehe Norden, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl. XVIII S. 309.

4) Siehe Norden a. a. O. S. 310. Von *περὶ αἰρέσεων* kann man vollends nicht behaupten, daß darin überhaupt eine Disputation, geschweige denn ein Gezänk in der Weise des 'Symposions' stand.

5) Für das Gastmahl selber liefert auch ein Zeugnis Horaz sat. II 8, der doch wohl ohne Zweifel wie für II 5 durch die 'Nekyia', so hier durch das 'Symposion' mitangeregt wurde, wenn auch durch Vermittlung oder unter gleichzeitiger Benutzung des Lucilius (s. Marx' Lucilius I praef. XLIX). Aber bei der großen Freiheit, mit der Horaz solche Anregungen verwertet, läßt sich auch aus dem Mahle des Nasidienus nichts auf den Inhalt bei Menipp schließen. Die Ähnlichkeiten, die sich zwischen Horaz und Lucian finden, gehen nur die äußere Gestaltung der Satire an. Bei beiden erzählt auf die Frage des Freundes ein Teilnehmer am Gastmahl, und dies hat beide Male 'gestern' stattgefunden (Luc. 1; Hor. 2). Nach einigen Wechselreden erkundigt sich der Freund nach den Teilnehmern am Gelage Luc. 5: *ἀτὰρ . . . τινες οἱ δειπνοῦντες ἦσαν*; Hor. 18: *sed quis cenantibus una, Fundani, pulchre fuerit tibi, nosse laboro*. Es folgt bei beiden eine genaue Schilderung der Anwesenden und ihrer Plätze (Luc. 6 ff. 38; Hor. 20 ff.). Daß Nomentanus auf alles aufmerksam macht (26): 'qui, siquid forte lateret, indice monstraret digito', erinnert wenigstens im Motiv an die Szene (Luc. 11), in der Kleodem den Ion auf das Benehmen des Zenothemis hinweist: *δειξόν οὖν καὶ Ἀγκίνοῦ ταῦτα*. Die Bemerkung (Hor. 32): 'ab

die beiden Faktoren des 'Symposions' bilden, bei Menipp schon ausgebildet.

Auch was wir früher als das Charakteristische der menippischen Satire erkannt haben, findet sich hier wieder. Allerdings eigentliche historische Beziehungen irgendwelcher Art kann man in dieser Satire begreiflicherweise nicht erwarten. Aber die erwähnten Schriftsteller verdienen Beachtung. An Philosophen werden genannt Platon und von Stoikern Chrysipp, Zeno, Kleanthes, an Dichtern Pindar, Hesiod, Anakreon, Homer, Sophokles, Euripides. An die kynische Schriftstellerei erinnern uns die eingestreuten Zitate und Verse. Mehrfach wird Homer in parodierender Weise verwendet; so beim Erscheinen des ungeladenen Alkidamas (12), wo im Anschluß an das zum Vergleich herangezogene *αὐτόματος δέ οἱ ἦλθε βοῖν ἀγαθὸς Μενέλαος* (Il. II 408) nicht nur das *βοῖν ἀγαθός* ausdrücklich auf ihn bezogen wird, sondern gleich zwei andere auf Menelaos und Agamemnon bezügliche Verse angefügt werden (Il. VII 109 und I 24). Als der Grammatiker Histiaios in seiner bezechten Stimmung allerlei Verse sinnlos zusammensetzt (17), bringt er auch zwei auf den kommenden Kampf passende Homerfragmente vor (Il. IV 447, 450); und als das Handgemenge ausgebrochen ist, benutzt der Erzähler selber (44), also in echt menippischer Weise, um den Fortgang zu schildern, den Vers Il. XI 233, wie er gleich darauf das *αἴμ' ἐμέων* aus Il. XV 11 für seine Darstellung verwendet. In dem Brief des gekränkten Stoikers (25) wird Il. IX 537 zitiert. In der Umrahmung gebraucht Lykinos das zum Sprichwort gewordene Dichterswort: *μισέω μνάμονα συμπόταν*. Aus Sophokles' 'Meleager' und Euripides' gleichnamigem Stück führt der Stoiker Hetoimokles ein paar Verse an (Nauck Tr. Gr. fr.² S. 219 und 525), die an die Kränkung der Artemis erinnern sollen, aber auch nicht mehr; denn an und für sich passen sie recht schlecht und sollen offenbar gerade dadurch zur Verhöhnung des Stoikers beitragen. Euripides hat auch das Schlußzitat hergegeben (48). Am meisten charakteristisch für die ganze Schilderung ist das Epithalamion des Grammatikers Histiaios (41); ganz albern fängt er mit dem Hesiodischen *ἦ οὔτ'ι* an, dann werden einzelne Homerbrocken¹⁾ benutzt; dabei vergleicht er die Braut mit Aphrodite und Helena, den Bräutigam mit Nireus und Achill und schließt mit der Verheißung, dieses Brautlied noch oftmals zu singen.

ipso audieris melius' stimmt zu dem (Luc. 2): *εἰ βουλοίμεθα τάληθ' ἄπορσαι*
... παρὰ σέ ἡμᾶς ἵκειν ἐκέλευε.

1. V. 1 mit dem homerischen Schluß *ἐν μεγάροισιν*, V. 2 *ἐτρέφετ' ἐνθουσίας*
 nach Il. XXIII 90.

Außer diesen Zitaten, die z. T. für die Darstellung selber verwandt sind, passen in die kynische Schriftstellerei die zur Satire benutzten mythologischen Vergleiche. Wie beim 'Ikaromenipp' der Vergleich mit dem in stolzem Fluge gesunkenen Ikarus angebracht war, um die Überschrift zu erklären, so finden wir hier den Hinweis auf die Lapithen und Kentauren (45), die ebenso das Festmahl zum Kampfplatz umgewandelt haben. Der sich mitten unter den Gästen hinfliegende Kyniker wird dem Herakles gleichgestellt, der bei Pholos rastet (14). In dem Brief des Hetoimokles haben wir den Hinweis auf Oineus, der vergaß, die Artemis einzuladen und durch die Entsendung des kalydonischen Ebers schweres Leid und herbe Buße erfuhr (25); die Beziehungen werden dann von den Gästen witzig ausgedeutet und besonders die Parallele Hetoimokles-Artemis ins Lächerliche gezogen; ein anderer sieht in dem Eber das von Aristainetos aufgetischte Schwein und in dem nicht geladenen Stoiker, der nun vor Hunger vergeht, den hinsiechenden Meleager (30 f.). Der mit Schmähungen angefüllte Brief ist als Erisapfel bezeichnet; denn wie die Göttin ihn im Zorn, weil sie nicht zur Hochzeit des Peleus geladen war, unter die Gäste warf, so hat Hetoimokles mit seinem Schreiben die Eintracht gestört; und es entbrennt ein Kampf nicht geringer als der um Ilion (35). Aus der troischen Sage ist dann auch der köstliche Vergleich des Diphilos genommen, der sich mit den Dienern um den gebratenen Vogel balgt, wie Griechen und Troer um Patroklos' Leichnam stritten (42). Man muß an die oben erwähnte Szene bei Athenäus VII 298 d denken, wo der Epikureer, als Aal aufgetragen wird, sich sofort darauf stürzt und sagt: 'Das ist die Helena bei unserem Mahl, ich werde der Paris sein', und ehe noch ein anderer zugreift, sich das beste Stück nimmt.

Es lohnt sich vielleicht, die Persönlichkeiten der Philosophen noch genauer zu betrachten, die uns in unserem 'Gastmahl' vorgeführt werden, und die Berührungen, die sich mit ähnlichen Darstellungen bei unserem Satiriker selber finden. Lucian hat außer der ganz episodischen Verwendung im 'Hahn' (8) noch zweimal eine Philosophenversammlung geschildert, und es wird nicht unangebracht sein, die andern dagegenzuhalten. Im 'Philopseudes' finden wir Peripatetiker, Stoiker, Platoniker um das Krankenlager des Eukrates versammelt; auch hier ist das Motiv, daß einer später kommt, der Pythagoreer Arignotus (29). Auch hier scheint die Platonnachahmung den Rahmen gegeben zu haben; denn die Parallele Eukrates-Sokrates, so komisch sie auch ist, drängt sich auf, zumal auch der Name anklingt; und

hier wie im 'Phädon' versammeln sich die Philosophen um das Lager des Kranken oder zum Tode Bestimmten. Auch der Wortlaut ruft diese Erinnerung ins Gedächtnis.¹⁾ Aber diese Motivierung der Szene steht mit ihrem Inhalt weiter nicht in besonders engem oder untrennbarem Zusammenhang; die Fabeln und Schauergeschichten könnten auch bei anderer Gelegenheit berichtet werden. Und wenn wir vorher Anlaß hatten, an Plutarchs 'Gastmahl der sieben Weisen' zu denken, so ist es, als ob dem Schluß dieser Schrift mit den an des Gorgos Bericht über Arion angefügten Erzählungen und der Verteidigung der Wunder die Anregung zu diesem Werke Lucians entstammt. Es ist im Grunde nichts weiter als eine Mirabiliensammlung wie die des Phlegon, nur in eine kunstvolle Form gebracht, ein Kranz von Novellen mit gruseligem Inhalt, wie ihn auch das Werk des Lukios von Patrai enthalten hat, dessen erste zwei Bücher die bei Apuleius und in dem Lucianischen *Λούκιος ἡ ὄνος* behandelte Verwandlung in einen Esel enthielten. Der 'Toxaris' mit seinen wechselweise erzählten Geschichten bietet die nächste Parallele, eine fernere die 'Wahren Geschichten'. Im 'Philopseudes' hat Lucian nur die Erzählungen noch dazu benutzt, die Philosophen wegen ihres Aberglaubens und ihrer inneren Unfreiheit im Gegensatz zu der von ihnen behaupteten Verstandestätigkeit zu verhöhnen. Dabei hat er die Namen einzelner, die auch im 'Symposion' auftreten, übernommen. Der Platoniker heißt wieder Ion, der Peripatetiker wieder Kleodem. Der Hausherr Eukrates, der auch im 'Hahn' wiederkehrt, erinnert nicht nur an Sokrates, sondern auch an den dortigen Eukritos, den Vater des Bräutigams. Im übrigen finden wir den Arzt wie im 'Symposion', wenn auch mit anderem Namen. Der Epikureer fehlt bezeichnenderweise in dieser abergläubischen Gesellschaft. Es ist klar, daß Lucian das Motiv der Philosophenvereinigung mit Bewußtsein noch einmal benutzt hat; aber auch hier ist nur zu erkennen, daß er die Form entlehnt hat; denn den Inhalt hat er zweifellos selber hineingegossen, nachdem er ihn aus nichtmenipischer Quelle geschöpft hatte.

Die dritte Darstellung stimmt noch mehr mit der ersten überein. Es ist die von Lykinos im 'Hermostimos' (11) wiedererzählte Szene, die sich beim Gastmahl im Hause des Eukrates — wie im 'Philopseudes' — abgespielt hatte. Dort wird auch ein Fest der Tochter,

1) Luc. Phil. 6: εἰώθει μὲν καὶ ἄλλοτε . . . φοιτᾶν πρὸς αὐτόν. Plat. Phaed. 59 D: αἰεὶ γὰρ δὴ καὶ τὰς πρόσθεν ἡμέρας εἰώθεμεν φοιτᾶν καὶ ἐγὼ καὶ οἱ ἄλλοι παρὰ τὸν Σωκράτη.

allerdings der Geburtstag, gefeiert, ganz wie im 'Hahn' (8), wie das dann auch Alkiphron im Parasitenbrief 19 (III 55) für eine dem 'Symposion' ganz gleichartige und daraus entlehnte Szene übernommen hat. Auch im 'Hermotimos' steckt der Stoiker dem hinter ihm stehenden Sklaven heimlich von den Speisen zu, um sie am nächsten Tage zu genießen.¹⁾ Auch dort geraten der Peripatetiker — er heißt nicht Kleodem, aber Euthydem — und der Stoiker in Streit, wie im 'Symposion' (30) Kleodem nach der Verlesung des Briefes des Hetoimokles die Gelegenheit vom Zaune bricht. Im 'Gastmahl' benutzt dann der Stoiker den Inhalt seines Bechers (33), um ihn dem nächsten Gegner — es ist der Epikureer — ins Gesicht zu schütten; in der Schilderung des 'Hermotimos' schleudert er den Becher selber, und indem er dem Euthydem ein Loch in den Kopf wirft, verstärkt er das Gewicht seiner Gründe außerordentlich. Dann geht er speiend nach Hause, wie die meisten Gäste im 'Symposion'. Es ist ein kleiner Abschnitt aus jenem größeren Gemälde, der im 'Hermotimos' wieder eingefügt ist, nur in einer Hinsicht noch gesteigert. Die Übereinstimmung ist kein Wunder; ist doch der 'Hermotimos' nichts anderes als der Versuch, die Superiorität der Laien, die im 'Gastmahl' mehrfach hervorgehoben wird, und die Untauglichkeit der Philosophie, ihre Anhänger besser und verständiger als die Laien zu machen, mit sokratischer Ironie, aber doch in ernsterer Art als es in jener Farce geschehen ist, nachzuweisen.²⁾

Es ist auffällig, daß die Namen, die Lucian in diesen Philosophenversammlungen benutzt, mehrfach dieselben oder ähnliche sind; das legt den Gedanken nahe, sie als entlehnt aus einer früheren Quelle anzunehmen. So will ich eine Vermutung nicht zurückhalten, obwohl ich mir des schwachen Fundamentes natürlich selber bewußt bin. Prüfen wir die einzelnen Namen, so stammen Eukritos und sein Sohn Chäreas offenbar aus der Komödie;³⁾ beide kehren deshalb in den 'Hetärendialogen' (6,4. 7,1) wieder. Den Namen Eukrates fand Lucian schon bei Aristophanes;⁴⁾ er bezeichnet so den Reichen im 'Hahn' (7)

1) Hermot. 11: παραλαβὸν τὰ κρέα, ὅποσα τῷ παιδί κατόπιν ἐστῶτι παραδεδώκει, conv. 11: ὅσα τῷ παιδί κατόπιν ἐστῶτι ὀρέγῃ.

2) Hermot. 83: ἢ ἐπ' ἄλλαις ἐλπίσιν ἐξ ἀρχῆς φιλοσοφῆν ἤξειομεν, οὐχ ὡς τῶν ἰδιωτῶν κοσμιώτεροι εἴημεν περινοστοῦντες, conv. 34: τὸ πρόχειρον ἐκείνο, ὡς οὐδὲν ὄφελος ἦν ἔρα ἐπίστασθαι τὰ μαθήματα, εἰ μὴ τις καὶ τὸν βίον ὀφθαλμίζοι πρὸς τὸ βέλτιον . . . 35: οἱ μὲν ἰδιῶται κοσμίως πάντῃ ἐστιῶμενοι . . . ἐφαινοντο . . . οἱ σοφοὶ δὲ ἡσέλγαινον.

3) Chäreas bei Alexis Kock II S. 305.

4) Siehe Aristoph. Ritterer ekl. von Kock V. 254 und 129 die Anmerkung.

und im 'Totengespräch' 5, im 'Hermetimos' (11) und endlich im 'Philopseudes' (6), wo dieser der Philosophie huldigt. Der Platoniker heißt im 'Gastmahl' und im 'Lügenfreund' Ion; wenn man die Züge, die von ihm angegeben werden, durchmustert, so wird man lebhaft an Polemon erinnert. Ion erscheint im 'Gastmahl' (7) *σεμνός τις ἰδεῖν καὶ θεοπρεπῆς καὶ πολὺ τὸ κόσμιον ἐπιφαίνων τῷ προσώπῳ*; das paßt allerdings auch auf andere, da es den Typus des Platonikers wiedergibt.¹⁾ Aber er heißt *κανών*; das stimmt zu den mannigfachen Erzählungen von Polemons unerschütterlicher Ruhe, die er bei allen Ereignissen zur Schau trug;²⁾ so steht auch Ion unbeweglich mitten in dem Getümmel der Kämpfenden.³⁾ Auch die Rede des Ion (39) mit ihrer Verherrlichung der Knabenliebe könnte ja ohne weiteres jedem zugeschrieben werden; aber es ist vielleicht bezeichnend, daß von Polemon erzählt wurde, er habe von seiner Frau eine Anklage erfahren *κακώσεως· εἶναι γὰρ φιλόπαιδα καὶ φιλομειράκιον*.⁴⁾ Am bezeichnendsten aber könnte die Benennung als Gott erscheinen; als Ion eintritt, erhoben sich alle, und es war wie die Epiphanie einer Gottheit (7). Von der allgemeinen Bewunderung, die Polemon genoß, berichten die Biographen;⁵⁾ besonders aber Arkesilaos verehrte ihn wie einen Gott.⁶⁾ Auf die abergläubische Fabelsucht, die der Ion im 'Lügenfreund' mit den übrigen Philosophen teilt, darf man natürlich kein Gewicht legen; denn dort wird ja allen Richtungen derselbe Fehler zugeschrieben. Den Platoniker gerade in dieser Weise zu belasten, boten Anlaß die zahllosen fabelhaften Geschichten, die der Pontiker Herakleides in seinen Büchern verbreitet hatte.⁷⁾ Warum der Name Ion gewählt wurde für Polemon, weiß ich nicht; allein die

1) Ein ἴδιος . . . σεμνότητι κεκοσμημένον wird Polemon, wie es scheint, zugeschrieben Ind. Herc. Col. XIV, 2 (Mekler, Acad. philosoph. ind. Hercul., Berlin 1902, S. 52).

2) Ind. Herc. Col. XIII 13 (Mekler S. 50): ὥστε μηδέποτε μήτε τὴν τοῦ προσώπου φαντασίαν διαλύσαι καὶ σχέσιν ἀλλοιωῶσαι μήτε τὸν τόνον τῆς φωνῆς, ἀλλὰ ταῦτά διαφυλάττειν κἄν θυσανιώτερον ὄντα.

3) Conv. 43: ἐκεῖνος δὲ μέσον ἑαυτὸν ἐφύλαττεν.

4) Ind. Herc. XIII 3 ff. (Mekler S. 47).

5) Diog. Laert. IV 19: διὰ δὴ οὖν τὸ φιλογενναῖον ἐτιμᾶτο ἐν τῇ πόλει. Ind. Herc. XIV 25 (Mekler S. 53): διετέλει θαναζόμενος καὶ ἐκαινούμενος.

6) Diog. Laert. IV 22. Ind. Herc. XV 4 (Mekler S. 55): ὅτι αὐτῷ . . . φανείησαν οἱ περὶ τὸν Πολέμωνα θεοὶ τινες ἢ λείψανα τῶν ἀρχαίων ἐκείνων καὶ τῶν ἐκ τοῦ χρυσοῦ γένους διαπεπλάσμενων ἀνθρώπων.

7) Siehe Zeller, Die Phil. d. Griech. II 1 S. 989 f. Cic. de nat. deor. I 13, 34: ex eadem Platonis schola Ponticus Heraclides puerilibus fabulis refertur libros.

Ähnlichkeit im Ausgang genügt nicht recht. Jedenfalls, wenn die Vermutung, daß der Ion ursprünglich Polemon war, das Richtige trifft, kann man dann Lucian diese Namengebung zutrauen?

Es kommt nämlich der Name des Peripatetikers hinzu. Fritzsche hat darauf aufmerksam gemacht, daß der Peripatetiker im 'Symposion' wie im 'Philopseudes' Kleodem heißt, im 'Hermotimos' (11) Euthydem, und er hat die Vermutung ausgesprochen, die Übereinstimmung im zweiten Bestandteil des Namens weise auf Eudem. Wäre das der Schüler des Aristoteles, so läge die Vermutung nahe, auch den Namen Kleodem schon auf Menipp zurückzuführen. Es gab allerdings auch zu Lucians Zeit einen Peripatetiker namens Eudem, von dem Galen mehrfach spricht¹⁾ und den er im Jahre 162 behandelt hat, der in Rom den Mittelpunkt aller durch Rang und Bildung hervorragenden Männer bildete; und so würde der Schluß auf den Rhodier Eudem zweifelhaft, wenn nicht der Name Kleodem eine auffällige Zusammensetzung aus Klearch und Eudem wäre. Auch Klearch von Soloi ist ja Schüler des Aristoteles. Ist es Zufall, daß er *ἐρωτικά* geschrieben hat und daß Kleodem im 'Symposion' (15) eine kleine Liebschaft mit dem hübschen Knaben anzubändeln sucht, der bei Tisch aufwartet?

Es liegt hier dieselbe Erscheinung in der Namenbildung vor wie bei dem Epikureer. Dieser heißt im 'Gastmahl' Hermon, im 'Ikaromenipp' (16) Hermodoros; und die Vermutung drängt sich auf, darin eine Zusammensetzung aus Hermarch und Metrodor zu sehen, die dann ihrerseits zu Hermon verkürzt ist. Sonst würde der Zufall hier seltsam spielen, der die Namen der zusammengehörigen Männer²⁾ zu einem neuen zusammengekoppelt hätte. Daß die Tatsachen, die von dieser für Lucian dann typischen Person angeführt werden, zu den historischen stimmen, wird man nicht verlangen; also wenn der Hermon *ρένορος τοῦ πρώτου ἐν τῇ πόλει* und Priester der Dioskuren heißt ('Gastmahl' 9), wenn Hermodor um 1000 Drachmen einen Meineid leistet ('Ikarom.' 16), so kommt es dafür nicht auf Tatsachen an, selbst für Menipp schon nicht, sondern nur auf die komische Situation, in die der Epikureer jedesmal gebracht wird, auf die Verspottung seiner Götteranschauung, die ihm den Meineid ermöglicht oder — in komischem Gegensatz dazu — ihn doch nicht hindert, eine Priesterwürde anzunehmen. Vielleicht war der Meineid um 1000 Drachmen

1) Siehe Galen II S. 218 Kühn und den Index; Friedländer, Sittengeschichte Roms III^o S. 698.

2) Seneca epist. 33, 4: quidquid dicit Hermarchus, quidquid Metrodorus (I, 6. 52, 3 f.).

auch ein Hieb auf Metrodors sorgsame Verwaltung seines Vermögens.¹⁾ Wenn im 'Ikaromenipp' 26 dann der plötzliche Tod des Hermodor bezeichnet zu sein scheint, so könnte das auf Metrodors schon im 53. Lebensjahre erfolgten Tod gehen, der etwa 277 anzusetzen ist,²⁾ also ungefähr in derselben Zeit, in der auch die anderen Ereignisse im 'Ikaromenipp' zu fixieren sind. Den Tod des Epikureers, des Götterfeindes, auf Veranlassung des Zeus hatte ja Menipp Grund genug, witzig hervorzuheben, selbst wenn der Meineid nicht die Berechtigung dazu bot. Schon Fritzsche hat den Hermodor für eine bestimmte Person erklärt, ohne sich allerdings zu äußern, ob aus der Zeit Lucians oder einer früheren. Deshalb braucht der Name nicht so gewesen zu sein, und ich zweifle sehr, ob Zeller (III 1, S. 377, Anm. 3) mit Recht einen Epikureer Hermodor als historische Person annimmt. Auch bei diesem Namen wird man, wenn die Erklärung richtig ist, eher an eine Bildung Menipps als Lucians denken; denn was war diesem Hermarch?

Die Stoiker stellen die zahlreichsten Namen, schon im 'Symposion' allein drei. Sie sind vielfach in ihrem zweiten Bestandteil vom Stamm *κλεες* gebildet; der nicht Geladene im 'Symposion' heißt Hetoimokles, der Disputierende im 'tragischen Zeus' Timokles, der hauptsächlich mit stoischen Zügen ausgestattete Philosoph im 'Timon' Thrasykles, der Stoiker im 'Ikaromenipp' Agathokles. Die Vermutung ist wohl nicht abzuweisen, daß mit Absicht der erste Bestandteil des Namens Kleantes zur Bildung verwendet ist, wie sich Zenothemis an Zeno anlehnt.³⁾

1) Philodem de vitiis IX: *ἡμῖν μὲν ἰκανὸς μετ' Ἐπικούρου Μητροδώρος ἐπιστέλλων καὶ παραινῶν καὶ διοικῶν ἐπιμελέστερον καὶ μέχρι μικροτέρων* (Usener. Epicurea 216 S. 164).

2) Usener, Epicurea S. 368, 9 adn.

3) Alkiphron III 55 hat zwar den Eteokles ebenso bezeichnet, aber sonst die Namenbildung nicht mehr verstanden, wenn er den Peripatetiker Themistagoras, den Epikureer Zenokrates nennt. Passend heißt der Kyniker Pankrates, der sich ebenso wie bei Lucian benimmt und auch daher seinen Namen hat (Luc. conv. 19: *προκαλεῖτό οἱ παγκρατιάζειν*). Für den Pythagoreer, den er aus dem 'Philopseudes' statt des Platonikers entlehnt hat, übernimmt er aus der andern Gastmahlsszene (gall. 10) unpassend den dort bezeichnenden Namen des Arstes Archibios, wie er aus dem 'Hermotimos' 11 den Euthydem zum Hetärenbrief 7 (I 34) verwandt hat. Diese mangelhafte Namenentlehnung zeigt deutlich die Nachahmung seitens Alkiphrons (vgl. H. Reich, De Alciphronis Longique aetate, Regimont. diss. 1894, S. 16 ff.), ebenso wie der Anfang des Briefes: *ὀλίγα ἢ οὐδὲν διαφέρουσι τῶν ἰδιωτῶν οἱ σεμνοὶ καὶ τὸ καλὸν καὶ τὴν ἀρετὴν ἐξυμνοῦντες* (auch fug. 21, pisc. 34, Nigr. 24). Der zweifelnde Einspruch von Sondag, De nominibus apud Alciphronem propriis, Diss. Bonn 1905, S. 84 ff. ist ebenso unberechtigt, wie der

Aber diese Namen der stoischen Koryphäen waren so bekannt, daß sie Lucian selber einführen konnte; und Deinomachos (Philops. 6 ff.) und Thesmopolis (gall. 10; de merc. cond. 33) sind offenbar nicht um einer historischen Person willen gewählt, sondern um die stoische Sache zu verspotten, ob von Lucian erst, läßt sich nicht entscheiden. Diphilos dagegen wäre, wenn sich bei Menipp eine Disputierszene wie im 'tragischen Zeus' fand, für den dortigen Stoiker ein passender Name; in unserem 'Gastmahl' kommt die Bedeutung des Namens nicht recht zur Geltung und nicht zum Verständnis.¹⁾ Ist es endlich Zufall, daß Chrysipps Name in diesen Satiren zur Namenbildung nicht benutzt ist?

So schwach die Argumente auch sein mögen, auf denen diese Vermutungen ruhen, es scheint doch, als ob sich eine Spur der Menippentlehnung auch in den Namen, besonders des 'Symposions' erkennen ließe. Für den Inhalt des Menippischen Gastmahls läßt sich allerdings auch daraus nichts gewinnen. Vielleicht ist hier das Bild des Originals um so mehr verwischt, als des Kynikers Meleager 'Symposion' als Muster daneben ebenso in Betracht kam, Meleager aber auch schon Menipp in irgend einer Weise nachgeahmt, also verändert hatte. Diese Benutzung durch Mittelglieder, der Anschluß an andere, z. B. Plutarch, verhindert natürlich in stärkerem Maße Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Vorbild. Vermuten dürfen wir, daß Menipps Gastmahl von der Ehe, vom Luxus der Geräte, vielleicht auch von der Üppigkeit der Speisen gehandelt hat. Wir sehen, daß die Themen, die es anschlug, ernst genug waren. Überhaupt tut es gerade hier not hervorzuheben, daß der Begriff der 'Burleske' Menipps nicht ganz zutrifft. Bei allem Heiteren war sicherlich Menipps 'Gastmahl' im Grundton nichts weniger als bloß komisch. Lucian aber war des trockenen Tones moralisierender Erörterungen satt und hat sich in ganz seichter Weise nur an der Oberfläche gehalten, ohne in den Gehalt seines Vorbildes einzudringen. So hat er die äußeren Motive, die bei Menipp in der übrigen Darstellung gewiß nicht so aufdringlich hervortraten, ausgebaut und in dieser clownhaften Weise zugespitzt, um das Original zu überbieten. Daß dagegen dieser Verzerrung einer

von Meiser, Sitz.-Bericht d. bayr. Akad. d. Wissensch. 1904, S. 198 ff. Mit zufälliger Übereinstimmung infolge Benutzung der gleichen Quelle kommt man nicht aus; andererseits ist ja Alkiphrons Selbständigkeit damit nicht geleugnet, daß er ein paar Motive übernimmt.

1) Daß etwa Diphilos, der Schüler Aristons (Diog. Laert. VII 161), bei Menipp gemeint war, ist kaum denkbar.

Philosophengesellschaft, wie sie Lucian schildert, ein wirkliches Ereignis zugrunde liegt, ist zwar behauptet worden¹⁾, aber nach der ganzen Art der Darstellung einfach ausgeschlossen; das Leben pflegt doch selten so andauernd komischer als die Komödie zu sein.

1) So von Fritzsche in der nicht gerade sehr klaren Einleitung zum 'Symposion' und von Richard, *Lykinosdialoge*, Progr. Hamburg 1886, S. 11 und 22: dagegen Hirzel, *Der Dialog II* S. 312.

Kapitel XII.

Der Doppeltverklagte.

Zwei der Dialoge, die wir als manippisch in Anspruch nehmen müssen, haben eine enge Beziehung zu dem Schriftsteller selbst. Zunächst der 'Doppeltverklagte' oder die 'Gerichtsszenen'. Zeus eröffnet den Dialog mit einer Klage über die Lasten der Götter, die von den Menschen nicht gewürdigt werden. Helios, Selene, der immerzu mit Orakeln beschäftigte Apollo, Asklepios, das sind Beispiele für die rastlose Tätigkeit der Götter. Am schlimmsten hat es der Göttervater selbst; witzig zählt er seine vielen Aufgaben her, bei denen ihn immer noch die Besorgnis ängstigt, Epikur möchte zu seiner Behauptung berechtigt erscheinen, daß die Himmlischen sich nicht um die Erde kümmern. Wie der Steuermann hoch auf Deck steht er da, immer schlaflos, immer in Sorgen. Jetzt kommen auch noch einige seit lange aufgeschobene Prozesse dazu, die endlich erledigt werden müssen. Hermes bestätigt, daß die Verzögerung schon über Gebühr gedauert habe. So soll er denn alle zum Areopag rufen, und dort soll Dike die Richter auslesen und die Rechtsprechung beaufsichtigen, die etwaige Berufung soll an Zeus stattfinden. Es folgt ein Gespräch mit Dike, die sich weigert, zur Erde zurückzukehren, von der sie vertrieben ist. Zeus tröstet sie mit der Fülle der Philosophen, die jetzt auf Erden sind; aber Dike erklärt gerade diese für ihre Gegner. Trotzdem muß sie mit Hermes gehen. Die nächste Szene zeigt uns die beiden auf der Wanderung; weinend verlangt Dike Auskunft von ihrem Begleiter, der ja in den Gymnasien und auf dem Markte zu Hause ist. Er bekennt, daß die Philosophie doch genützt hat; wenigstens sündigt man jetzt mäßiger aus Scheu vor der Philosophentracht; die erst von weitem an die Philosophie gerührt haben, sind wohl noch keine Muster; aber Dike wird es ja nur mit den besten zu tun haben. So berühren sie attischen Boden. Da erscheint Pan, der in der Grotte an der Akropolis wohnt; auch ihn fragt Dike sofort: Wie steht's jetzt bei den Menschen mit der Tugend? Hat die Philosophie sie ge-

bessert? Pan kann nur von ihren beständigen Wortgefechten berichten; als er sich über einige heimliche Beobachtungen auslassen will, die er in der Dunkelheit gemacht hat, unterbricht ihn die Göttin; denn Hermes ruft zur Versammlung. Der bocksfüßige Gott enteilt, und das Gericht nimmt seinen Anfang. Es sollen aber heut nur diejenigen Prozesse erledigt werden, die bestimmte Künste oder Lebensweisen gegen Menschen anhängig gemacht haben. Es sind im ganzen sieben: 1. Die Trunkenheit nimmt gegenüber der Akademie den Polemon für sich in Anspruch. 2. Die Stoa ebenso gegenüber der Hedone den Dionysios. 3. Die Schwelgerei klagt gegen die Tugend wegen des Aristipp. 4. Der Wechslerberuf verfolgt den Diogenes, weil er entlaufen ist. 5. Aus dem gleichen Grunde die Malerei den Pyrrhon. 6. und 7. Die Rhetorik klagt gegen den Syrer wegen schlechter Behandlung, der Dialog wegen Vergewaltigung. Der erste Prozeß beginnt. Da die Trunkenheit weder selbst reden kann noch einen Anwalt findet, so übernimmt die Akademie es, für beide Parteien zu sprechen. Sie schildert also den trunkenen Polemon, darauf was sie aus ihm ohne Zwang, nach seinem freien Willen gemacht hat, und siegt mit allen bis auf eine Stimme. Es folgt die Sache der Stoa gegen Dionysios. Die Reden haben ähnlichen Inhalt; die Stoa erörtert die Vergehen der Hedone, bei deren Regiment nichts Großes zustande gebracht ist, Epikur erwidert für diese, daß kein Zwang den Dionysios zum Abfall veranlaßt hat, sondern die eigene Abneigung gegen die stoischen Reden und Spitzfindigkeiten und die Empfindung, daß der Schmerz doch etwas ist. Die Stoa will sich noch auf einen Disput einlassen, aber die Richter schneiden das ab. Die Hedone siegt mit allen Stimmen; aber die Stoa legt Berufung ein. Infolgedessen wird auch die dritte Klagesache ausgesetzt bis zur Entscheidung des Zeus. Die vierte kann ebenfalls nicht vorgenommen werden; Diogenes droht dem Wechslerberuf mit dem Knüppel, so daß er entflieht. Die fünfte muß verschoben werden, weil Pyrrhon nicht erschienen ist, da er ja kein 'Kriterium' für wahr hält. So bleiben denn nur die beiden Anklagen gegen den Syrer. Die Rhetorik beginnt — natürlich mit Demosthenischen Floskeln. Sie schildert, wie sie den Syrer in Ionien gefunden, zum gebildeten Menschen gemacht und sich ihm endlich verlobt hat; sie hat ihm erst das Bürgerrecht verschafft, hat ihn dann durch die Welt begleitet und immer für seinen Ruhm gesorgt. Aber als er der Ehren genug hatte, vernachlässigte er sie und verliebte sich in den Dialogos, während sie allen Werbungen anderer gegenüber immer spröde blieb. Der Syrer antwortet mit dem Zugeständnis, daß die

Rhetorik Verdienste um ihn habe, da sie ihn bei den Griechen eingeführt habe; aber er erhebt seinerseits Anklage wider sie wegen ihres Benehmens, da sie die anständige Haltung aufgegeben, wie eine Dirne sich geschmückt und mit ihren Galanen geliebäugelt, wohl auch heimlich manchem die Tür geöffnet hat. Deshalb hat er sie verlassen. Und mit einem Gedanken, der fast aus der Situation herausfällt und die Allegorie aufgibt, schließt er: Es war Zeit für mich, fast vierzigjährig, mich von jenem Tumult und den Prozessen endlich zu entfernen, die Anklagen gegen Tyrannen und Lobreden auf Helden aufzugeben und, der Philosophie mich widmend, mit dem Dialog einherzuwandeln. Der Spruch fällt zugunsten des Syrers aus, nur einer stimmt gegen ihn, ein Rhetor. Endlich spricht der Dialog; er beschwert sich, daß er, der über Götter und Natur und Weltall zu disputieren pflegte, herabgezogen und ihm eine Satyrmaske aufgesetzt sei, daß ihm Spott und höhnische Angriffe und Kynismus und Eupolis und Aristophanes und zu guterletzt der neu ausgegrabene Menipp beigegeben und er gezwungen worden sei wie ein Doppelwesen halb zu Fuße zu gehen und halb auf metrischen Stelzen einherzuschreiten. Der Syrer äußert sein Erstaunen über diese Anklage, da er es sich als Verdienst anrechnet, den Dialog menschlich und freundlich gemacht zu haben; denn das kann dieser ihm kaum vorwerfen, daß er ihm das griechische Gewand ausgezogen und ein barbarisches umgetan hätte; das aber würde er erst für eine wirkliche Vergewaltigung halten. Darauf siegt der Syrer auch hier mit allen Stimmen außer der des Rhetors. Die übrigen Prozesse aber werden auf den nächsten Tag verschoben.

Es ist klar, daß die Ausführungen des letzten Teiles, soweit sie persönlicher Natur sind, Lucians Eigentum sein müssen. Betrachten wir diese zuerst. Die Rhetorik spricht, indem sie wie der Göttervater im 'tragischen Zeus' ein Proömium voraufschiebt, das sich auf Demosthenischen Reminiszenzen aufbaut, natürlich zur Verspottung der Demosthenesmanie, welche die Rhetoren jener Zeit beherrschte.¹⁾ Es ist der erste Satz der Kranzrede, am Ende ein wenig umgebogen, kombiniert mit dem Anfang der dritten olynthischen Rede. Und um die Torheit dieser Einleitung recht scharf zu zeigen, bricht die Rhetorik ab: 'Aber um nicht zu viel Zeit zu verlieren, so will ich mit der Anklage beginnen.' Auch formell erinnert das an die ähnliche Stelle im 'tragischen Zeus' (15), wo der Redende die Zitate

1) Vgl. oben Kap. V S. 150.

plötzlich aufgibt und fortfährt: 'Ich will euch aber nunmehr — denn Demosthenes läßt mich im Stich — klar machen usw.' Ähnlich ist auch in Senecas Satire auf den toten Claudius die Stelle (1), an der zur Verspottung der Dichter zuerst eine Schilderung der Jahreszeit in Versen gegeben ist, dann aber unvermittelt hinzugesetzt wird: 'Ich glaube, ihr versteht's besser, wenn ich sage: Es war Oktober.' Diese Übereinstimmung mit der Schrift, in der wir schon mehrfach Menippisches fanden, wird wohl kaum Zufall sein.

Im folgenden herrscht das Bild von der vielumworbene[n] Frau vor, die ihre Hand dem Fremdling schenkt, dann aber um eines Knaben willen hintangesetzt wird, ein Fall, der öfter vorgekommen sein mag, für den uns jedenfalls die Biographie des Polemon ein Beispiel bietet.¹⁾ Ihre Parallele hat aber die ganze Fiktion deutlich in des Kratinos 'Flasche', wo die Komödie ebenso die Anklage wegen schlechter Behandlung erhebt²⁾, weil der Gemahl sie böswillig verlassen hat, und wo sie mit demselben Witz ihn der Knabenliebe beschuldigt, weil er dem Wein von Mende nachliefe³⁾ und ihn rühmte: 'O wie zart und hell!'

Die Antwort ist sehr kurz und sachlich; für die Kenntnis vom Leben Lucians ist immerhin diese Doppelrede ebenso wichtig wie die kleine Deklamation 'vom Traum', in welcher der schon zu Ruhm und Ansehen Gelangte, als er in seine Heimat zurückkam, auf die Anfänge seiner Laufbahn zurückblickte. Der Syrer wirft der Rhetorik vor, daß sie des großen Pāniers Spuren verlassen hat; da sie eben erst sich gerade mit dessen Floskeln gebrüstet hat, so ist das hart; aber es zeigt, daß Lucian die richtige Erkenntnis besitzt, daß mit einzelnen Redensarten noch nicht der Geist zugleich eingezogen ist. Der Angeklagte schildert nun seinerseits weiter das Benehmen der Rhetorik als das einer Hetäre und vergilt so den Vorwurf wegen der Untreue.⁴⁾ Das Bild, das er von dem Weibe zeichnet, das sich der trunkenen

1) Siehe Mekler, Ind. acad. Herc. XIII 3 ff. (S. 47). Diog. Laert. IV 17.

2) Siehe Schol. zu Aristoph. eq. 399. Kock I S. 67 f. Luc. bis acc. 29: *πῶς οὐκ οὐκ . . . ἔνοχος τοῖς περὶ τῆς κακώσεως νόμοις ὅς τῆν μὲν νόμον γαμετήν . . . οὕτως ἀτίμως ἀπέλιπε.*

3) Athen. I 29 d. Kock I S. 69. Vgl. Hirzel, Der Dialog II S. 302.

4) Hirzel hat, glaube ich, das der Szene zugrunde liegende Bild gar zu weit ausgedeutet (Der Dialog II S. 273), wenn er als den Sinn des böswilligen Verlassens der Rhetorik angibt: 'Da er seinen Attizismus der herrschenden Mode gegenüber in den eigentlichen Reden nicht mit Erfolg bewähren konnte, so verpflanzte er ihn auf den Boden des Dialogs.' Mir scheint vom Attizismus überhaupt nicht die Rede zu sein; seine Art, die Sprache der klassischen Vorbilder wiederzugeben, konnte Lucian ebenso gut in sophistischen Themen, wie dem

Schwärmer draußen und ihrer Ständchen freut, das wohl auch die Tür heimlich öffnet, ist der Komödie entnommen¹⁾, die Beziehung auf die Rhetorik ist schon vor Lucian gebräuchlich geworden.²⁾

Bei dem zweiten Redepaar handelt es sich um den Dialog; so ist es natürlich, daß Lucian hier besonders Platoremiszenzen vorbringt. Der Dialog hat sich früher nur in den höchsten Regionen aufgehalten, wie mit dem der Komödie entlehnten Ausdruck gesagt wird, *ἀεροβατῶν*, da, wo der große Zeus im Himmel, seinen Flügelwagen leitend, dahinfährt; über des Himmels Rücken ist er emporgestiegen. Das sind Phrasen aus der großartigen Darstellung im 'Phädrus' von dem Umzug³⁾ der Götter und Seelen, die am Anblick der Ideen sich ergötzen. Die Antwort greift auf diese Anspielung zurück. Der Syrer rechtfertigt es, daß er nicht mehr mit dem Dialog darüber spintisiert, ob die Seele unsterblich ist — ein Hinweis auf den 'Phädon' —, wieviel Maß Gott, als er die Welt schuf, von dem ungemischten und sich gleich bleibenden Wesen in den Mischkrug tat — eine Anspielung auf die platonische Kosmogonie im 'Timäus'⁴⁾ —,

'Loblied auf die Mücke', dem 'Tyrannenmörder', den 'Phalarisreden' und ähnlichen, betätigen; eben der Stoff war's, der ihn auf die Dauer anwiderte, wie er selbst sagt (32), und ihn bewog der Rhetorik — denn mit der menippischen Satire dünkt er sich auf andern Pfaden — den Rücken zu kehren.

1) Vgl. Leo, Plautin. Forschungen, Berlin 1895, S. 140. Man kann an das Weib des Lykon denken in Eupolis' 'Städten': *ὡσπερ ἐπὶ τὴν Λύκωνος ἔρρει πᾶς ἀνὴρ* (Kock I S. 317) und an die Abweisung dort: *ἦν οὐκ ἀνέφρα πάποι' ἀνθρώποις ἔγω* (Kock I S. 318). Daß Lucian sich auch hier mit Kratinos berührte, bei dem der Vorwurf der Untreue ebenso zurückgegeben werden mußte, zeigt Hirzel (Der Dialog II S. 303). Die Darstellung ist nicht selten; zu vergleichen ist Apul. apol. 75: *prorsus diebus ac noctibus ludibrio iuventutis ianua calcibus propulsata, fenestrae canticis circumstrepitae, triclinium comisatoribus inquietum, cubiculum adulteris pervium*. Vgl. Properz I 16, 5 ff. Daß sich ähnliches auch in der Erzählungs- und Novellenliteratur findet, ist selbstverständlich (s. Crusius Phil. XLVII [1889] S. 448).

2) Das Bild von der falschen Rhetorik als Hetäre und der echten als ehelicher Gemahlin findet sich auch bei Dionys. Hal. *περὶ τῶν ἀρχ. φητ.* 1; Lucian hat es aus seiner eigenen Schrift zugleich mit dem Flügelwagen des Zeus übernommen im Rhet. praec. 26. Verwandt ist der Vergleich, den Cicero im Brutus (96, 380) gebraucht; er hat nach des Hortensius Tod die Rhetorik als Waise in Empfang genommen, und will sie nun als Vormund schirmen: *et hos ignotos atque impudentes procos repudiemus tueamurque ut adultam virginem caste et ab amatorum impetu quantum possumus prohibeamus*.

3) 246 E: *ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεὺς, ἐλαύνων πτηνὸν ἄρμα, πρῶτος πορεύεται*, 247 B: *ἔξω πορευθεῖσαι ἔστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νότῳ*.

4) 35 A: *τῆς ἀμερίστον καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὐτῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἔξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ξυννεκράσατο οὐσίας*

ob die Rhetorik das Schattenbild eines Teiles der Politik ist, der vierte Teil der Schmeichlerkunst — eine Beziehung auf den 'Gorgias'.¹⁾ Der Dialog aber will sich nicht gewöhnen, er blickt noch immer empor und sieht nicht, was zu seinen Füßen vorgeht — auch das ein Anklang an platonische Worte.²⁾

Bezeichnend aber an dem ganzen Gedankengang und ein Beweis für das im Grunde nicht sehr reiche Repertoire Lucians ist, daß er genau dasselbe, was er hier sagt, früher in zwei nicht dialogischen Deklamationen auseinandergesetzt hat. Die eine ist die kleine Rede, die er gehalten hat, als ihn jemand nach einer Vorlesung einen Prometheus *ἐν λόγοις* genannt hatte, die andere das Proömium unter dem Titel 'Zeuxis', zu dem ihn ebenfalls die Rufe seiner Zuhörer wie *ὦ τῆς καινότητος* bewogen haben. Dies Proömium ist echt sophistisch, insofern es ein Gemälde des Zeuxis, das eine Kentaurenfamilie darstellt, und die Wirkung der Elefanten des Antiochus in der Schlacht gegen die Kelten beschreibt; Lucian wünscht, daß die Leute sein Werk nicht nur wie jenes Gemälde als Hippokentauros anstauen, als etwas Neues und Wunderbares. Ebenso sieht er in der anderen Schrift zwar die Berechtigung zu dem Ausspruch seiner Hörer in der Neuheit des von ihm Gebotenen, der Vereinigung von Komödie und Dialog, er hofft diese aber in harmonischer Weise voll-

εἶδος, 41 D: *καὶ πάλιν ἐπὶ τὸν πρότερον κρατῆρα, ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντὸς ψυχῆν κεραννὸς ἔμισγε, τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα κατεχερίτο.*

1) 463 D: *ἔστι γὰρ ἡ ἑηγορικὴ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον πολιτικῆς μορίον εἶδωλον*, 464 C: *τετάρων δὴ τούτων οὐσῶν . . . ἡ κολακευτικὴ αἰσθημένη . . . τέτραχα ἑαυτὴν διανείμασα* usw., 466 A: *τί οὖν φῆς; κολακεία δοκεῖ σοι εἶναι ἡ ἑηγορικῆ; κολακείας μὲν ἔγωγε εἶπον μόριον.*

2) Phaedr. 249 D von dem, der durch die Schönheit auf Erden an die ewige Schönheit erinnert wird: *ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω, τῶν κάτω δ' ἀμελῶν*; auch die Erzählung von Thales Theaet. 174 A kommt in Betracht, wo den Thales ἄνω βλέποντα seine Dienerin schildert, *ὡς τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ προθυμοῖτο εἶδέναι, τὰ δ' ἔμπροσθεν αὐτοῦ καὶ παρὰ πόδας λανθάνοι αὐτόν.* Allerdings ist der Ausdruck sehr häufig. Bion Stob. flor. 80, 3 (Mein. III S. 103): *γελοῖότατοί εἰσιν οἱ ἀστρονομοῦντες οἱ τοὺς παρὰ ποσὶ τοῖς ἐν τοῖς αἰγιαλοῖς ἰχθῦς οὐ βλέποντες τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ φάσκουσιν εἶδέναι.* Tatian. ad Graec. 26: *κεχηρότας εἰς τὸν οὐρανὸν κατὰ βαράθρων πίπτετε.* Themist. 24 (307 d): *τὰ ἐν ποσὶν ἀτιμάσαι περιπολοῦσι τὸν οὐρανόν (αἱ ψυχαί).* Diogenes sagt bei Diog. Laert. VI 28: *τοὺς μαθηματικούς ἀποβλέπειν μὲν πρὸς τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην, τὰ δ' ἐν ποσὶ πράγματα παρορᾶν* (vgl. Aristid. Isthmic. 10 [II 365, 9 Keil]). Gregor. Naziana. in laud. Basil. M. 41: *τῶν γὰρ ἄλλων ἀπάντων τὸ ἐν ποσὶ μόνον ὁρῶντων . . . ὄψετ' τὴν κεφαλὴν διάρας καὶ κύκλω τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα περιγαγῶν πάσαν εἴσω ποιεῖται τὴν οἰκουμένην.* Vgl. Minuc. Fel. 12, 7 Ennius Vahlen³ Scaen. 244 Ter. adelph. 386. Oben S. 43.

zogen zu haben, ohne einen Hippokentaurus zu schaffen. Gerade diesen Vorwurf aber, daß er durch des Syrrers Schuld wie ein Hippokentaur zusammengesetzt sei, erhebt der Dialogos im 'Doppeltverklagten'.¹⁾ Weiter gibt Lucian in jenem 'Prometheus' (6) die völlige Wesensverschiedenheit von Komödie und Dialog an: dieser sehr ehrwürdig, über Natur und Tugend philosophierend — fast ebenso heißt es in unserer Satire²⁾ —, die Komödie dagegen spöttisch und die Gefährten des Dialogs — also auch die Personifizierung ist in gewisser Weise schon vorbereitet — verhöhrend als Schwätzer von überirdischen Dingen³⁾, als Luftwandler, die in den Wolken wohnen⁴⁾, als Menschen, die Flohsprünge nachmessen. Für die Beurteilung der Lucianischen Dialoge und die Entwicklung seiner Schriftstellerei ist der Schluß der kleinen Rede von Wert; der Schriftsteller findet einen Unterschied zwischen Prometheus und seiner eigenen Person: des Diebstahls kann ihn keiner beschuldigen. 'Oder von wem hätten wir das stehlen sollen?' setzt er hinzu (7), 'es müßte mir denn gerade verborgen geblieben sein, daß schon ein anderer solche Seepferde und Bockhirsche geschaffen hat.' Es ist klar, daß hier auf 'Götterdialoge', 'Hetärogenespräche' usw. Bezug genommen wird, die mit Menipp noch nichts zu tun haben.⁵⁾ Noch fehlt die Erwähnung seines Namens, die in unserer Satire nun hinzukommt und eine neue Stufe der literarischen Tätigkeit Lucians bezeichnet, von der er selber das *παρὰ τοῦ γὰρ ἂν ἐκλέπτομεν*; nicht gesagt hat, auch nicht mit der gleichen Zuversicht sagen konnte. Hirzel⁶⁾ hat die Worte des 'Prometheus' anders aufgefaßt und das Verhältnis zum 'Doppeltverklagten' gerade umgekehrt; er glaubte diesen Prometheus später verfaßt, weil er ein

1) Prom. in verb. 5: ἔστι γοῦν ἐκ δύο καλῶν ἀλλόκοτον τὴν ξυνθήκην εἶναι, οἷον ἐκεῖνο τὸ προχειρότατον, ὃ ἱπποκένταυρος, bis acc. 33: ἱπποκένταυρου θίαν συνθετόν τι καὶ ξένον φάσμα τοῖς ἀκούουσι δοκῶ, Zeuxis 12: ὅτι μὲν θήλεια Ἴπποκένταυρος γεγραμμένη, τοῦτο μόνον ἐκπλήττονται καὶ ὡσπερ ἔστι, καινὸν καὶ τεράστιον δοκεῖ αὐτοῖς.

2) Prom. in verb. 6: σεμνοτάτας ἐποιεῖτο τὰς συνοσίας φύσεώς τε πέρι καὶ ἀρετῆς φιλοσοφῶν, bis acc. 33: σεμνὸν τέως ὄντα καὶ θεῶν τε πέρι καὶ φύσεως καὶ τῆς τῶν ὕλων περιόδου σκοπούμενον.

3) Μετεωρολέσχης auch Icarom. 5.

4) Prom. 6: ἀεροβατοῦντας καὶ νεφέλαις ξυνόντας wie in unserer Satire (33) das ἄνω πον τῶν νεφῶν ἀεροβατῶν.

5) Riese, Varr. Sat. Menipp. S. 24: Menippum aut nondum tum cognitum habens aut fraudulentamente silentio opprimens. Die erste Annahme scheint natürlicher, da Lucian keinen Grund zum Verschweigen hatte, sich im Gegenteil die Ausgrabung Menipp's als Verdienst anrechnet.

6) Der Dialog II S. 301.

reiferes Urteil voraussetzt und Lucian hier es mit der bloßen Neuerung nicht getan glaubt, vielmehr Bedenken hegt, ob zwei solche Gegner wie Komödie und Dialog sich vereinigen lassen, während im 'Doppeltverklagten' von solchen Zweifeln keine Rede ist. Ich würde sagen, es ist keine Rede mehr davon. Im 'Prometheus' sagt er noch, ob er das Richtige getroffen; aber er will auf dem eingeschlagenen Wege bleiben.¹⁾ Im 'Doppeltverklagten' ist er seiner Sache sicher, er braucht nicht mehr zu bangen, weil der Erfolg ihm gelacht hat.²⁾ Im 'Prometheus' wird auf die Neuerung großes Gewicht gelegt, im 'Doppeltverklagten' ist von ihr eigentlich überhaupt nicht die Rede, wenn man nicht im Vortrag der Rhetorik (29) das *καινῶν ὀρέχθη πραγμάτων* hervorheben will. Im 'Prometheus' steht Lucian am Anfang seiner Dialogschriftstellerei, die zunächst noch etwas Sophistisches hat; im 'Doppeltverklagten' hat er den Menipp dazugewonnen. •

Nur der persönliche Teil des 'Doppeltverklagten', der den Prozeß des Syrens enthält, hat dem Ganzen den Namen gegeben. Daß das ein Titel aus der mittleren Komödie ist, wird kaum Zufall sein.³⁾ In diesen beiden Redepaaren muß man Lucians eigenste Darstellung sehen; aber darum braucht das ganze Motiv der Gerichtsszene nicht seine Erfindung zu sein. Es fällt ja auf, daß dieser Prozeß zusammengekoppelt ist mit einer Anzahl von anderen, die wieder

1) Das *ἐμμενέειν γὰρ οἷς ἀπᾶς προσιλόμην, ἐπεὶ τό γε μεταβολεῦσθαι Ἐπιμηθέως ἔργον, οὐ Προμηθέως ἐστίν* am Schluß des 'Prometheus' paßt nicht, nachdem Lucian abgesehen von andern Dialogen etwa ein halbes Dutzend menippischer Satiren geschrieben hat, sondern nur, nachdem er eben erst eine Probe mit der Vermischung von Komödie und Dialog gemacht hat. Der 'Prometheus' ist eine Einleitung beispielsweise zu den 'Meeresgesprächen', nachdem die 'Göttergespräche' vorangegangen waren.

2) Daß Lucian mit seinen menippischen Dialogen Beifall gefunden hat, sagt er selber deutlich im 'Fischer' 25; daß sie bei Ernsteren auch Kopfschütteln hervorriefen, ist selbstverständlich. Sehr anschaulich schildert er den Eindruck seiner Vorträge in der Vorrede, die er dem 2. Teil seiner 'Wahren Geschichten' vorausgeschickt hat, dem 'Dionysos'. [Die Zusammengehörigkeit hat Thimme, *Jahrb. f. Phil.* 137 (1888) S. 562 ff. richtig bemerkt; der Redner spricht von einer Unterbrechung seines Vortrags und will die Fortsetzung bringen. Dagegen hat das 1. Buch der 'Wahren Geschichten' mit dem 'Herakles' nichts zu tun; es hat seine eigene Einleitung in 1—4 und bedarf keiner *προοιαιά*, kann vielmehr überhaupt keine vertragen. Und die Gedanken beider Schriften stehen im Gegensatz zueinander; der Redner, der die 'Wahren Geschichten' vorträgt (1), betrachtet diese nur als Intermezzo, als Erholung zwischen anderen Vorträgen, der Sprecher des 'Herakles' sagt (7), daß er lange Zeit die sophistischen Vorträge aufgegeben hat, sie nun aber wieder aufnimmt.]

3) Suid. s. v. *Ἀγέας* (Kock III S. 694). Vgl. Fritzsche II 1 S. 3.

sämtlich dem 4. und 3. Jahrhundert v. Chr. angehören¹⁾; es macht auch stutzig, daß drei der Prozesse einfach ausfallen, der Aristipp betreffende, die beiden anderen bei witziger Benutzung der Eigenart der beiden Philosophen, um die es sich handelt, aber doch mit einer Kürze, die eigentlich zu dem aufgewendeten Apparat in keinem Verhältnis steht. Auffällig ist auch, daß Hermes in seiner Ankündigung (12) mitteilt, alle, die inzwischen verstorben seien, seit der Prozeß anhängig gemacht sei, solle Äakus hinaufschicken; es sind aber in Wahrheit alles Verstorbene, die sich hier verantworten sollen, bis auf den Syrer, so daß man die Empfindung hat, die Klage gegen diesen gehöre nicht hierher. Ungefähr 280—70 hat es auch eine Zeit gegeben, wo die Bemerkung des Hermes jedenfalls viel besser paßte, weil damals Pyrrhon²⁾ und Polemon³⁾ wahrscheinlich, Dionysios der Abtrünnige sicherlich noch am Leben war.⁴⁾ Es ist beachtenswert, daß wir mit

1) Bruns, Rhein. Mus. XLIII (1888), S. 162 hat das Auffällige, das in der Vereinigung des Syrerprozesses mit denen aus der alten Zeit liegt, wohl bemerkt, aber in seiner feinsinnigen Art weniger die Entstehungsgeschichte des Dialogs als vermeintliche innere Gründe des Schriftstellers als Veranlassung dazu angesehen.

2) Pyrrhons Lebenszeit etwa 375—285 anzusetzen, wofür die Möglichkeit hervorhebt Pohlenz, Herm. XXXIX (1904) S. 28, ist nicht nötig; Pohlenz selbst kommt für seine Argumentation mit 365—275 aus.

3) Vgl. Ind. acad. Col. Q 4 (Mekler S. 58); Susemihl, Alex. Litteraturgeschichte I 117. Kirchner, Prosopogr. Attica II, Berlin 1903, S. 637.

4) Dagegen spricht höchstens die Zeit des Abfalls des Dionysios, wenn er wirklich erst nach Zenos Tode erfolgt ist (s. Susemihl, Alexandr. Litteraturgesch. I 72 Anm. 283, v. Arnim bei Pauly-Wissowa Realencyclopädie V 973), obwohl es ja, wenn man sich die Zahl der Beispiele bei den Prozessen vermehrt denkt, auf die Zeit 280—70 für die Argumentation nicht genau ankommt. Aber so sicher scheint mir die Zeit, zu der Dionysios abtrünnig wurde, nicht zu sein. Ihre Bestimmung beruht auf der Auslegung der Anekdote bei Cicero Tusc. II 25, 60, nach der Kleantes nach einer Unterredung mit Dionysios wegen seines Abfalls auf die Erde gestampft und ausgerufen habe. 'Hörst du das, Amphiaras, drunten in der Erde?' Dadurch ist die Zeit dieser Unterredung allerdings nach Zenos Tode [Sommer 263 nach Gomperz, Sitz.-Ber. d. Wiener Akad. d. Wiss. 146 (1903) VI S. 1 ff.] fixiert; daß sie aber unmittelbar nach der Umwandlung stattgefunden habe, ist eigentlich nicht erwiesen, wenn man dieser Anekdote überhaupt soviel Gewicht beilegen will. Es spricht aber manches dafür, daß der Abfall früher erfolgt ist. Nach Diokles (Diog. Laert. VII 166) hörte Dionysios zuerst den Herakleides, dem Platon 361 bei seiner letzten sizilischen Reise die Vertretung in der Schule übertragen haben soll (Suid. s. v. 'Ἡρακλείδης. Vgl. v. Wilamowitz, Antigonos von Karyst. S. 280 Anm. 12), der dann zugleich mit Menedem 339 als Nachfolger des Speusipp in Betracht kam, aber mit ihm

den bei Lucian gegebenen Beispielen bei dieser Auffassung wieder ungefähr in derselben Zeit bleiben würden, auf die uns die Anspielungen im 'Ikaromenipp' hinwiesen. Im übrigen könnte man die Zahl der Prozesse sich noch beliebig vergrößert denken, wie Kleantes etwa von der Athletik beansprucht werden konnte, weil er erst Faustkämpfer war, Timon von der Tanz- oder Schauspielkunst, wie aus etwas späterer Zeit Ariston und Herillos belangt werden konnten, weil sie von der Stoa abgefallen waren, Persaios, weil er an den Hof des Antigonos Gonatas gegangen war usw. Derartige Witze hätten sich, billig wie sie sind¹⁾, auch von späteren Philosophen wohl finden lassen; und wenn Lucian sich sonst an die Stifter der Schulen hält, so ist das hier nicht der Fall, es lag also auch kein Grund dazu vor, eine so klaffende Lücke zwischen den alten Prozessen und dem die eigene Person angehenden zu lassen, wenn das nicht durch seine Quelle veranlaßt wurde.

Von den beiden alten Prozessen, die wirklich ausgeführt sind, fesselt besonders der erste, der auf der Wandlung in Polemons Leben beruht. Gleich wie bei Augustin, dem Heiligen von Assisi und andern war bei Polemon nach einem Leben voll Ausschweifung die Stunde

dem Xenophanes erlag (Ind. acad. VII 2 Mekler S. 38 f.) und der jedenfalls noch 330 gelebt hat, da er die Gründung Alexandriens erwähnte (Plut. vit. Alexandr. 26). Keinesfalls kann man aber des Herakleides Lebenszeit über 320—10 verlängern (vgl. v. Arnim a. a. O. 974). Dionysios muß danach 340—30 geboren sein (330, spätestens 325 Susemihl, zwischen 330 und 325 v. Arnim). Selbst wenn er erst 330 geboren war, ist es unwahrscheinlich, daß seine Umwandlung erst 263 oder später erfolgte und er sich mit 65—70 Jahren dem ausschweifenden Leben in die Arme warf, von dem die Alten zu erzählen wissen. Die Angabe, daß er *γηραιός* von der Stoa abfiel, würde auch noch zu recht bestehen, wenn er fast 60jährig etwa 275—70 Zeno verließ, zumal ja das Alter im Gegensatz zu der neuen Lebensweise besonders auffiel. Aber es kommt ja, wie wir schon sahen, auch gar nicht darauf an, daß die Beziehungen alle auf die siebziger Jahre des 3. Jahrhunderts gehen, da wir nicht wissen, was Lucian ausgewählt, was er etwa ersetzt hat, und im übrigen Menipp auch in den sechziger Jahren noch geschrieben haben kann.

1) Irgendwelche Auswahl der Prozesse, irgendwelche philosophische Absicht oder tiefere Beziehungen kann ich nicht mit I. Bruns (Rhein. Mus. XLIII [1888] S. 163) erkennen. Ich kann Bruns' Auseinandersetzungen nicht im einzelnen widerlegen; sie widerlegen sich aus unserer Darstellung von selber: sie sind aufgebaut auf einer Anschauung von dem Wesen Lucians als philosophisch bestrebten Schriftstellers, wie sie nicht mehr aufrecht erhalten werden kann, und die von Bruns vertretene phantastische Auffassung von der höheren Mission und dem festen Plan, mit dem Lucian seine philosophischen Satiren verfaßt hätte, bricht vor einer genauen Prüfung von selbst in sich zusammen.

der Umkehr gekommen. Da die Methe als Anklägerin nicht reden kann — der Witz ist dann auch bei Aristipp in der 'Versteigerung' gemacht —, so spricht die Akademie auch für sie, und sie berichtet sowohl in der Beleuchtung jener, wie in der ihr selber günstigen die bekannte Anekdote von dem Jüngling, der mitten am Tage mit der Harfenspielerin über den Markt geht, das Haupt bekränzt, beständig trunken, der so mit Schreien und Lärmen in die Akademie eindringt, aber betroffen von dem, was er hört, sich ernüchert, die Kränze fortwirft und wie aus einem Schlaf erwachend sein verfehltes Leben erkennt, hinfort ein treuer Jünger der Philosophie, besonnen und würdig wie einer. Die Schilderung des lüderlichen Vorlebens kehrt bei Philodem ganz ähnlich wieder.¹⁾ Die hochdramatische Bekehrung selber hat Diogenes L. IV 16, wie von Wilamowitz gelehrt hat, in seine Quelle Antigonos eingearbeitet; auch seine Darstellung weist bei all ihrer Kürze Wortanklänge an Lucian auf.²⁾ Das schöne Bild ist typisch geworden. Plutarch bezieht sich darauf (de ad. et amic. 71 E), Valerius Maximus (VI 9 ext. 1), Origenes (c. Cels. III 67 [vgl. I 64]), Themistius 24 (S. 303 d) erzählen davon. Am bezeichnendsten aber ist, daß Epiktet in seinen moralischen Vorträgen zweimal die Anekdote hat (III 1, 14; IV 11, 30), er, der den Kynikern so nahe steht und aus ihren Diatriben geschöpft hat, bei dem wir oben³⁾ die Spuren Menipps fanden. Und ebenso bezeichnend ist es, daß Horaz sat. II 3, 254 die Geschichte von dem mutatus Polemo hat, der, obwohl bezechet, verstoßen den Kranz vor Scham vom Halse zog, nachdem ihn die Worte des Meisters im Innersten getroffen⁴⁾, bezeichnend,

1) Vgl. v. Wilamowitz, Antigonos von Karyst. S. 63. Ind. acad. col. IV/XIII Mekler S. 47: *ιστορείται δὲ καὶ νεανικῶς ἀκόλαστος γενέσθαι τὴν πρώτην ὥστε καὶ διὰ τοῦ Κερραμεικοῦ ποτε μεθύοντα κωμάσαι μεθ' ἡμέραν*, Luc. b. acc. 16: *ὅς μεθ' ἡμέραν ἐκώμαζε διὰ τῆς ἀγορᾶς μέσης ψαλτρίας ἔχων . . . μεθύων αἰεὶ . . .*

2) Diog. L. IV 16: *καὶ ποτε συνθήμενος τοῖς νέοις μεθύων καὶ ἐστεφανωμένος εἰς τὴν Ξενοκράτους ἦξε σχολήν· ὁ δὲ οὐδὲν διατραπεῖς εἶρε τὸν λόγον ὁμοίως· ἦν δὲ περὶ σωφροσύνης· ἀκοῦον δὴ τὸ μαιράκιον κατ' ὀλίγον ἐθιγρᾶθη*, Luc. b. acc. 17: *περιήει . . . ἐστεφανωμένος . . . κραιπαλῶν . . . ἐπεὶ μέντοι γε παρ' ἐμὲ ἦκεν, ἐγὼ μὲν ἔτυχον . . . λόγους τινὰς περὶ ἀρετῆς καὶ σωφροσύνης διεξιούσα . . . ἐπεὶ δὲ οὐδὲν ἡμεῖς ἐπεφροντίκειμεν αὐτοῦ, κατ' ὀλίγον . . . ἀνένηφε πρὸς τοὺς λόγους.* 3) Siehe S. 247 f.

4) *Potus ut ille dicitur ex collo furtim carpsisse coronas, postquam est impransi correptus voce magistri*, wie bei Luc. bis acc. 17: *ἀνένηφε πρὸς τοὺς λόγους καὶ ἀφηρείτο τοὺς στεφάνους*. Daß auch Horaz gerade diesen einen charakteristischen Zug für die Umwandlung angibt, zeigt, daß er eine ausführlichere Schilderung vor Augen hatte.

weil Horaz in derselben Satire auch die Aristippanekdote anbringt (V. 100), die wir durch einen glücklichen Zufall auf ihren Ursprung zurückführen können, da auch Diogenes L. II 77 sie berichtet mit dem Zusatz *ὡς φασιν οἱ περὶ τὸν Βίωνα*.¹⁾ Da für die eine Stelle das Original klar ist, wird man kaum fehlgehen, wenn man für die andere dieses sermo Bionis das gleiche annimmt. Ob es Bion war oder Menipp, aus dem Horaz schöpfte, wird sich bei den Wechselbeziehungen, die man zwischen beiden annehmen muß, gleich bleiben²⁾; wir müssen aber im Gedächtnis behalten, daß es sich um das zweite Satirenbuch handelt, in dem die Nekyia (II 5) und das Symposion (II 8) ebenso wie die künstlerische Einkleidung der Gedichte lebhaft an Menipp erinnern.³⁾ Man möchte also vermuten, daß schon bei Menipp sich eine Gerichtsszene dieser Art gefunden hat; und ließ sich schon oben bemerken, daß Hermes' Hinweis auf die Gestorbenen voraussetzt, daß eine größere Anzahl derer, um die es sich handelt, noch am Leben ist, so führt eben darauf die Berufung der Akademie auf die Zeugenschaft aller Athener, nicht der früheren, sondern, wie man verstehen muß, der jetzigen (16): *καὶ ταῦτα ὅτι ἀληθῆ, μάρτυρες Ἀθηναῖοι ἅπαντες, οἳ μηδὲ πάποτε νήφοντα Πολέμωνα εἶδον*. Doch ist ein solcher Anachronismus kein sicherer Beweis.

Die letzte Prozeßsache, die uns bleibt, ist die betreffs des Dionysios, dem seine Wandlung den Beinamen *ὁ μεταθέμενος* eingetragen hat. Die Klage geht gegen die Hedone und ist erhoben von der Stoa; die beiden reißen sich um den Philosophen wie in der Erzählung des Prodikos Kakia und Arete um den Herakles. Die Stoa spricht selber, aber die Hedone macht Epikur zu ihrem Sprecher. Im Grunde handelt es sich nur um zwei verschiedene Lebensweisen und Lebensauffassungen; wir haben eine richtige Synkrisis, einen Agon, wie er in der Komödie zu Hause ist, ja einen Hauptbestandteil ausmacht.⁴⁾ Charakteristisch ist, daß, während Aristophanes in den 'Wolken' weder den *δίκαιος* noch den *ἄδικος λόγος* durch einen Vertreter ersetzt, von den beiden allegorischen Erscheinungen meist nur die eine auftritt, die

1) Vgl. Heinze, De Horatio Bionis imitat., Diss. Bonn 1889, S. 25.

2) Heinze a. a. O. S. 7.

3) Den Widerspruch von Rowe (Quaeritur quo iure Horatius in satiris Menippum imitatus esse dicatur Diss. Halle 1888) gegen die Annahme der Menippbenutzung durch Horaz kann man auf sich beruhen lassen. Es gibt Wahrheiten, die sich nicht strikte beweisen lassen und doch wahr sind.

4) Siehe Zielinski, Die Gliederung der altattischen Komödie, Leipzig 1885, S. 30 ff.

andere durch eine Person verteidigt wird¹⁾); so steht für den Plutos in Aristophanes' gleichnamigem Stück gegen die Penia Chremylos ein, so läßt Maximus Tyrius 21/22 in dem Streit des beschaulichen und tätigen Lebens zwar das tätige seine Sache selbst verfechten, für das beschauliche aber zum größten Teil den Anaxagoras sprechen, genau wie hier der Philosoph für die hedonistische Lehre redet. So zeigt sich in dieser Hinsicht ein dauernder Zusammenhang. Für Lucian ist es klar, daß er sein Vorbild nicht nur aus rhetorischer Gewöhnung, sowohl für wie gegen eine Sache zu plädieren, entnommen hat, sondern aus der Komödie, ob nun mittelbar oder unmittelbar. Der Inhalt dieses Redepaares bietet im übrigen nichts Besonderes. Die Stoa beruft sich den Athenern gegenüber auf das Beispiel des Herakles und ihres Königs Theseus; auch hier haben wir in Herakles den kynischen Heiligen. Die Rede Epikurs klingt stark an den 'Hermotimos' an. Dionysios ist der Stoa entronnen und wie aus einem Schiffbruch in den Hafen gelangt, genau wie der Stoiker am Schluß jenes großen Dialoges²⁾); hätte man ihn etwa zurückstoßen sollen, damit er mit vielem Schweiß den steilen Berg erklimmen, die vielgepriesene Tugend sehen und so, nachdem er das ganze Leben sich abgequält, nach dem Tode glücklich sein könnte? Die 'vielgepriesene Tugend' (*πολυθρύλητος ἀρετή*) kehrt im 'Ikaromenipp' (30) wieder.³⁾ Das ganze Bild vom Emporklettern zur Tugend ist im Anfang des 'Hermotimos' ausführlich gezeichnet⁴⁾), findet sich kurz auch in der 'Nekyomantie' (4). Als letzten Trumpf spielt Epikur die Behauptung aus, wenn nur die Anhänger der Stoa den Ring des Gyges oder den Helm des Hades hätten, so würden sie sich in Eile zur Hedone drängen und es dem Dionysios nachtun; die Zusammenstellung der beiden Zaubermittel ist aus Platon entnommen.⁵⁾ Mit einem Vers aus Euripides' 'Phönissen' (360)

1) Siehe Hense, Die Synkrisis in der antiken Litteratur, Universitätsrede, Freiburg i. Br. 1893, S. 27.

2) Hermot. 86: ὡσπερ οἱ ἐκ τῶν ναυαγίων ἀποσωθέντες, bis acc. 21: ὡσπερ ἐκ ναυαγίου λιμὲν προσπέοντα. (Vgl. Hofmann, Krit. Untersuchungen zu Lucian, Progr. Nürnberg 1894, S. 32.)

3) Clemens Alex. Strom. VI 7, 55 definiert: φιλόσοφοι λέγονται . . . παρ' Ἑλλήσι . . . οἱ τῶν περὶ ἀρετῆς λόγων ἀντιλαμβανόμενοι.

4) Hermot. 2: ὁ οἶμος ἐπ' αὐτὴν μακρὸς τε καὶ ὄρθιος καὶ τρηχύς, ἰδρῶτα οὐκ ὀλίγον ἔχων τοῖς ὀδοπόροις, bis acc. 21: ἵνα τὴν . . . ἀρετὴν ἐπι τὸ ὄρθιον ἰδρῶτι πολλῷ ἀνελθῶν ἴδῃ, necyom. 4: τὰ πάνδημα ἐκεῖνα τοῦ Ἡαῖδου περὶ τῆς ἀρετῆς ἔπη καὶ τὸν ἰδρῶτα καὶ τὴν ἐπι τὸ ἄκρον ἀνάβασιν.

5) Plat. rep. X 612 B: ποιητέον εἶναι . . . τὰ δίκαια, ἐάν τ' ἔχη τὸν Γύγου δακτύλιον ἐάν τε μή, καὶ πρὸς τοιοῦτον δακτύλιον τὴν Ἄιδος κυνήην; so hier (21): εἰ γοῦν τις αὐτοῖς τὸν τοῦ Γύγου δακτύλιον ἔδωκεν . . . ἢ τὴν τοῦ Ἄιδος κυνήην.

schließt Epikur. Die beiden Reden stimmen im Inhalt ungefähr zu dem, was, nach dem Ausdruck Porphyrios zu Hor. sat. II 4 zu schließen, den Stoff der Varronischen *λογομαχία* gebildet haben muß.

Dieser ganze Agon ist veranlaßt durch das Motiv der Gerichtsverhandlung. Für das, was ihn am Anfang und Ende umrahmt, muß man die außerordentlich große Ähnlichkeit mit der 'Versteigerung' beachten, die uns wieder so recht Lucians Arbeitsweise erkennen läßt. Hermes ist Ausrufer hier wie dort, nur daß dort der Heroldsruf selbst übergangen ist, während er hier wie im 'tragischen Zeus' ausführlich gebracht wird. Es wird hervorgehoben, wie die Leute zusammenströmen.¹⁾ Die Fülle der Streitsachen und der *βίοι* ist aber zu groß, um sie alle zu erledigen; infolgedessen findet eine Teilung statt; es sollen nur die *βίοι* der Philosophen verkauft und nur die Klagen von Künsten, *βίοι* usw. verhandelt werden, die Lebensarten der Laien aber und die Klagen der Privatleute sollen für morgen bleiben.²⁾

Die Gerichtsverhandlung hat Lucian nicht für sich stellen wollen, sondern er hat ihr nach einem ihm geläufigen Rezept eine ausführliche Szenenreihe zur Begründung vorangeschickt, die uns in den Himmel und dann auf einer Wanderung zur Erde führt. Die Ähnlichkeit mit dem 'Timon' drängt sich auf.³⁾ Hier wie dort die Besprechung zwischen Zeus und Hermes; hier wie dort das Herbeiholen des Begleiters, der zur Erde soll, des Plutos und der Dike, um so beachtenswerter, als die Dike eigentlich völlig überflüssig ist; hier wie dort das Sträuben des Herbeigerufenen, der wegen schlechter Behandlung früher geflohen ist⁴⁾; hier wie dort nach längerem Disput der Aufbruch, veranlaßt durch Hermes' ermunternde Worte: *προϊωμεν*

1) Bis acc. 13: *ἀθρόοι γοῶν ὡς ὄρας ξυνθέουσι θορυβοῦντες ὥσπερ οἱ σφῆκες*, vit. auct. 1: *πολλοὶ συνίασιν*. Man beachte die größere Kürze des Ausdrucks in der *βίων* *πράσις*.

2) Bis acc. 13: *τάς μὲν ἄλλας δίκας ἐς τὴν αἴθριον ὑπερβαλώμεθα, τήμερον δὲ κληρώμεν τὰς τοιαύτας, ὅποσαι τέχναις ἢ βίοις ἢ ἐπιστήμαις πρὸς ἄνδρας εἰσὶν ἐπηγγελμέναι*, vit. auct. 1: *ἀποκηρύξομεν δὲ βίους φιλοσόφους παντὸς εἴδους καὶ προαιρέσεων ποικίλων*, 27: *ὑμᾶς δὲ ἐς αἴθριον παρακαλοῦμεν ἀποκηρύξειν γὰρ τοὺς ἰδιώτας καὶ βαναύσους καὶ ἀγοραίους βίους μέλλομεν*.

3) Vgl. Hirzel, Der Dialog II 301. Ich möchte den 'Timon' für früher halten; denn dort ist das Motiv der Entsendung des Plutos und seines Sträubens näher liegend. Der 'Timon' fällt danach mitten in die menippischen Satiren, die in ihm ja auch zum Teil benutzt sind (vgl. Kap. VIII S. 181. 185.)

4) Kock III S. 646 erkennt in § 8 Versspuren und meint: *videtur in comedia quoque scaena talis fuisse qualis est apud Lucianum*. Ob es aber wirklich die Dike war, um die es sich dabei handelte, ist doch sehr fraglich.

ὁ Ἰλλοῦτε und ὁ Ἀκην (Tim. 19; bis acc. 8), unterwegs das Gespräch zwischen den beiden, dann die Ankunft in Attika, im 'Doppeltverklagten' (9) mit ähnlichen Worten angekündigt wie im 20. 'Göttergespräch', wo Hermes die drei Göttinnen nach Phrygien zu Paris führt¹⁾, im übrigen in beiden Dialogen mit derselben Aufforderung verbunden.²⁾

Die Anfangsszene ist nach Homer Od. I geschaffen; Zeus klagt darüber, daß die Menschen so wenig Verständnis haben für die Fülle der Lasten, welche die Götter tragen, die es wohl rechtfertigt, daß so viel Prozesse liegen geblieben sind. Daß hier für die folgende Szene eine ausführliche Motivierung gegeben ist, während in der 'Versteigerung der Lebensarten' nur die Szenerie kurz angedeutet ist, scheint mir für die spätere Abfassung der βίων πράσις beweisend.³⁾ Die Rede des Zeus ist durchsetzt von poetischen Reminiszenzen. Gleich der Anfang hat Guyet dazu angeregt, zwei iambische Trimeter aus den Worten zu rekonstruieren. Asklepios' Tätigkeit wird mit einem Wort des Hippokrates (περὶ φουσῶν 1 Littré VI S. 90) gezeichnet, das sicherlich nicht zufällig rhythmisch klingt⁴⁾ und, nach seiner Verbreitung zu urteilen⁵⁾, sehr bekannt gewesen sein muß. Das Hin- und Herschauen des Zeus auf die Erde ist nach Ilias XIII 3 gestaltet, der schlaflose Göttervater ist mit den Worten von Ilias II 1f. geschildert, die auch im 'Ikaromenipp' (28) benutzt waren. Überhaupt hat die ganze Szene Ähnlichkeit mit jener Satire; dort ist (11) der Vergleich mit dem bald hierhin, bald dorthin seine Augen wendenden Göttervater gebraucht und dann sehen wir ihn selbst (25 ff.) bei seiner angestrengten Tätigkeit, hier berichtet er davon; besonders auf die Verteilung des Wetters wird beide Male Bezug genommen (Icar. 26

1) Bis acc. 9: Ἀλλὰ μεταξὺ λόγων ἤδη πλησιάζομεν τῇ Ἀττικῇ, dial. deor. 20, 5: ἀλλὰ μεταξὺ λόγων ἤδη πολὺ προιόντες ἀπεσπάσαμεν τῶν ἀστέρων καὶ σχεδόν γε κατὰ τὴν Φρυγίαν ἔσμεν.

2) Tim. 30: οὐκοῦν ἐπιβαίνομεν ἤδη τῆς Ἀττικῆς, bis acc. 9: ὥστε τὸ μὲν Σόωνιον ἐν δεξιᾷ καταλπνομεν, ἐς δὲ τὴν ἀκρόπολιν ἀπονεύσωμεν ἤδη.

3) Hirzel, Der Dialog II 301 Anm. 3 weist darauf hin, daß der Dialogos nicht darüber beschwert, daß er, der Sohn der Philosophie, benutzt werde, seine Mutter zu verlästern, also die βίων πράσις noch nicht geschrieben sei. Für sich allein möchte ich dem nicht allzu große Beweiskraft beimessen, aber mit den andern Argumenten zusammen spricht auch das für spätere Abfassung der βίων πράσις.

4) Der erste Teil: ὄρη τε δεινὰ θιγγάνει τ' ἀηδέων ergibt ja sofort einen Trimeter.

5) Die Stellen sind gesammelt bei Littré VI 90 und Wytttenbach, Animadversiones in Plut. moralia III 56 (zu p. 291 B).

bis acc. 2); *εὐχαί, ὄρκοι, θυσιῶν καρπός* wird hier erwähnt, dort ausführlich gezeichnet, wie Zeus sie annimmt. Auch die Selene, die den Schwärmern leuchtet, erinnert an die Göttin im 'Ikaromenipp' (21). Man gewinnt den Eindruck, als ob die ganze Rede des Zeus in jene Satire hineingehörte, wie auch zum Schluß beide Male die Furcht vor den Epikureern ausgesprochen wird.¹⁾ Auf jeden Fall muß man bei der Abfassung des *δὲς κατηγορούμενος* eine Erinnerung an den 'Ikaromenipp' annehmen. Zum 'tragischen Zeus' (47) führt uns das Bild von dem Steuermann zurück, das Zeus hier von sich gebraucht (2).

Die nächsten Szenen und der Inhalt des Gespräches ergaben sich von selbst. Die Darstellung der Philosophen durch Hermes ist so, daß sie auch Lucians Geist entstammen könnte. Eine gewisse Ähnlichkeit liegt vor mit der Szene in Aristophanes' 'Frieden', in der die Eirene, einst verjagt und nun abgeneigt, zur Erde hinabzugehen, sich nach dem erkundigt, was sie wissen möchte (657 ff.). Daß dann Pan auftritt, der ja im wesentlichen auch nichts Neues über die Philosophen sagt bis auf die Andeutung ihres unmoralischen Lebenswandels, war für den Kenner athenischer Topographie ebenfalls nahegelegt; dazu kam die Bedeutung der Pansgrotte, wie sie uns Lysistr. 911 zeigt. Um dieses einen Hinweises willen auf die Unmoral der Tugendprediger ist die Szene wohl eingefügt; daß der größere Teil von Pans Worten sich mit Hermes' Ausführungen ungefähr deckt, ist für die Ökonomie der Satire nicht eben geschickt. Dabei werden wieder die berühmten philosophischen Schlagworte verhöhnt: *ἀρετήν τινα καὶ ιδέας καὶ φύσιν καὶ ἀσώματα*²⁾, und die anschauliche Schilderung von dem streitenden Philosophen, dem das Gesicht sich rötet und die Adern schwellen, der sich den Schweiß abwischt und immer lauter schreit, ist nach dem Muster des 'Symposion', des 'Hermetimos' (11) und des 'tragischen Zeus' (16) gestaltet.³⁾ So sehen wir, daß dieser erste Teil der Satire uns immer wieder an früher besprochene Dialoge erinnert.

1) Icar. 32: *ᾠρα ὑμῖν λογίζεσθαι, διότι, ἦν ἅπαξ οὗτοι πείσαι τὸν βίον δυνηθῶσιν, οὐ μετρίως πεινήσετε· τίς γὰρ ἂν ἔτι θύσειεν ὑμῖν, bis acc. 2: ἦν γὰρ τι καὶ μικρὸν ἐπινοστήσωμεν, ἀληθῆς εὐθύς ὁ Ἐπίκουρος ψυχροὶ δὲ οἱ βωμοί, καὶ ὄλωσ ἄθνητα καὶ ἀκαλλιέρητα <πάντα> καὶ ὁ λιμὸς πολὺς. Zu vergleichen ist auch 'trag. Zeus' 18: *εἰ δ' οὗτοι πεισθεῖεν, ἄθνητα καὶ ἀγέραστα καὶ ἀτίμητα ἡμῖν ἔσται τὰν γῆς καὶ μάτην ἐν οὐρανῷ καθεδόμεθα λιμῶ ἐχόμενοι.**

2) Neeyom. 4: *ιδέας καὶ ἀσώματα καὶ ἀτόμους καὶ κενὰ καὶ τοιοῦτόν τινα ὄχλον ὀνομάτων . . . ἀκούων, Icarom. 5: ἀρχάς τινας καὶ τέλη καὶ ἀτόμους καὶ κενὰ καὶ ὕλας καὶ ιδέας καὶ τὰ τοιαῦτα, gall. 11: ἀρετήν τινα πρὸς με διεξιῶν.*

3) Iupp. trag. 16: *ὁ γοῦν Τιμοκλήης καὶ ἴδρον καὶ τὴν φωνὴν ἤδη ἐξεπέκοπτο ὑπὸ τῆς βοῆς.*

Lucian hat auch hier seine Methode zu kombinieren, zusammenschweißen und in neuen Verbindungen das Alte wiedervorzubringen in der schon beobachteten Weise angewandt, die Gerichtsszene, die er bei Menipp aller Wahrscheinlichkeit nach vorfand, nach andern Menipp-szenen, der Komödie und seinen eigenen früheren Satiren mit dem mythologischen Rahmen versehen und so eine neue Satire geschaffen.

Auf eigene Rechtfertigung kam es ihm bei dem Ganzen natürlich nicht so sehr an wie auf witzige Gestaltung einer komischen Szene. Wenn er einen Rhetor zu seinen Ungunsten stimmen läßt, so ist das eine Würze, die der Satire den pikanten Beigeschmack aus der Wirklichkeit verleihen soll; man kann fast vermuten, daß damit ein bestimmter Gegner Lucians gemeint ist, und wir denken an die gegen Pollux gerichteten Satiren¹⁾ 'Lexiphanes' und 'Der Professor der Rhetorik'; es spricht nichts dagegen, daß er auch hier gemeint ist.²⁾ Aktuell endlich ist das Ganze gemacht und an die damaligen historischen Verhältnisse angeknüpft, wenn Zeus die Kämpfenden in Babylonien beobachten muß. Man hat das mit Recht auf den Partherkrieg des M. Aurel und L. Verus gedeutet, also etwa auf die Ereignisse der Jahre 162—166.

1) Siehe Ranke, Pollux et Lucianus, Quedlinburg 1831.

2) Pollux kann von Commodus, der ihn offenbar 176 gehört und sich damals in seine Stimme verliebt hat, bald nach 180 (oder schon nach 176?) nach Adrians Berufung nach Rom zum staatlichen Lehrer gemacht sein unter Zurückweisung des Mitbewerbers Chrestus (Philostr. II S. 95, 97 Kayser) und etwa 185 58jährig gestorben sein; dann war er noch nicht ein Jahrzehnt jünger als Lucian und konnte hier im *δὲς κατηγορούμενος* — sagen wir 163 — schon gemeint sein. Das ist natürlich nur Vermutung; aber der Dialog gewinnt durch eine solche Spitze.

Kapitel XIII.

Der Fischer.

Die zweite Satire in eigener Angelegenheit ist der 'Fischer', bei dem wir deutlich die Anlehnung an den 'Doppeltverklagten' erkennen. Mit einer äußerst lebhaften Szene setzt er ein. Die Philosophen, die für einen Tag Urlaub aus der Unterwelt erhalten haben, Sokrates, Platon, Aristoteles usw., sind hinter Parrhesiades her — seinen Namen hören wir später —, um sich für den angetanen Schimpf zu rächen: der Verfolgte wird eingeholt und soll zur Strafe sterben. Er gibt sich als Wohltäter der Philosophen aus und verlangt ein ordentliches Gericht; das Urteil sollen die Angreifer selber unter dem Vorsitz der Philosophie fällen. Sokrates ist damit einverstanden und die andern folgen; Parrhesiades bekennt jedoch, daß er die Philosophie nicht zu finden weiß; auf seine Frage hat man ihm bald die, bald jene Tür gezeigt, und als er einmal der Menge folgte, fand er dort ein geputztes und geschminktes Weib, dem er sofort den Rücken wandte. Platon weiß, daß die Philosophie um diese Zeit von der Akademie zur Stoa Poikile zu gehen pflegt; und schon kommt sie auch an und begrüßt ihre Anhänger. Sie vernimmt den Anlaß ihres Erscheinens und wundert sich, daß sie so empört sind über die vermeintlichen Schmähungen, während sie selber doch den Spott der Komödie stets ruhig ertragen hat. Alle wandern zusammen zum Areopag; doch ziehen sie es plötzlich vor die Akropolis aufzusuchen. Die Philosophie ist in Begleitung der Besonnenheit, Gerechtigkeit, Bildung und Wahrheit, sowie der Dienerinnen Freiheit und Offenheit; auch Elenchos und Apodeixis müssen mit. Auf dem Wege erkundigt sie sich nach Namen und Heimat des Angeklagten. Er bekennt sich als Syrer, namens Parrhesiades, Sohn des Alethion, Sohnes des Elenxikles, und gibt sich seinem Gewerbe nach aus als Hasser aller Prahlerei, Zauberei, Lüge und Hoffart, als Freund der Wahrheit und des Schönen. So kommen sie auf die Akropolis; die Priesterin stellt die Sitze zurecht,

Parrhesiades betet inzwischen zur Athene Polias. Dann beginnt die Gerichtsverhandlung. Für die Philosophen soll Platon reden als der Sprachgewandteste; er aber meint, hier sei eher ein Draufgänger vonnöten, und so wird Diogenes als Sprecher ausersehen. Es folgt die Anklagerede und die Verteidigung. Diogenes hebt hervor, daß der Beklagte genau so handelt wie einst die Komödie gegen Sokrates; nur daß Aristophanes und Eupolis doch über einen einzigen Mann ihren Spott ausgossen und noch dazu am Fest des Gottes, der sich über das Lachen freut; der Angeklagte aber trug seine boshafte Schriften gegen alle Philosophen mit lauter Stimme vor im Kreise der Besten vor zahlreichen Zeugen, ohne daß ein Fest den Anlaß zur Kurzweil bot und ohne selbst angegriffen zu sein; und dabei hat er den Dialog, den Diener der Philosophie, und den Menipp, ihren Jünger, gegen sie verwendet. Parrhesiades gibt die Schmähungen zu; aber er behauptet, von der Rhetorik selber zur Philosophie geflüchtet zu sein und die großen Philosophen sehr hoch zu schätzen. Jedoch habe er viele Philosophen gefunden, die wie schlechte Schauspieler zwar die Maske des Achill, Herakles oder Theseus tragen, aber weder wie Helden schreiten noch rufen, sondern so verweichlicht sind, daß sie nicht einmal für eine Helena taugen würden. Und diese Menschen brachten die alten Philosophen bei dem Publikum in Mißkredit; sie befolgten ihre eigenen Lehren durchaus nicht, sondern haschten nach Geld, waren zum Zorn geneigt, kurzum, zeigten alle erdenklichen Fehler. Und darum griff er sie an, nicht die wahren Philosophen, deren es, wie er wohl weiß, auch noch einige gibt. Die Rede hat den Erfolg, daß Parrhesiades mit allen Stimmen freigesprochen wird. Daran soll sich nun die zweite Verhandlung schließen gegen die wirklich Schuldigen, die falschen Philosophen. Der Syllogismus muß sie herbeirufen, damit sie sich rechtfertigen; aber nur wenige kommen. Darauf ruft Parrhesiades sie zur Verteilung: Jeder soll zwei Minen und einen Kuchen erhalten, wer sich am meisten auszeichnet im Wortgezänk, zwei Talente Goldes. Und siehe, sofort stürzen sie heran, klettern auf Leitern zur Akropolis und zanken sich um Kuchen und Geld. Doch wie sie hören, sie sollen gerichtet werden, eilen sie wieder Hals über Kopf davon. Ein Kyniker verliert seinen Ranzen; man findet darin neben anderem Myrrhenöl, einen Spiegel und Würfel. Nun ist die Berechtigung der Vorwürfe vollends erwiesen. Parrhesiades soll mit dem Elenchos alle prüfen und die guten Philosophen kränzen, den Aferphilosophen aber den Bart abscheren und ihnen ein Zeichen auf die Stirne brennen. Er ist damit einverstanden, will aber vorher

einige der Flüchtigen herauflocken, um sie vorzuführen. Zu dem Zwecke borgt er von der Priesterin eine geweihte Angelrute, befestigt Feigen und Gold als Köder daran und wirft sie aus. Und nun kommen sie der Reihe nach an und schnappen danach, der Kyniker, der Platoniker, der Peripatetiker, der Stoiker, und jedesmal muß der Stifter der Schule erklären, daß er an diesen Menschen keinen Anteil habe. So bleibt's denn bei dem Auftrag für Parrhesiades, und er verkündigt im voraus, daß der Kränze wenig zu verteilen sein werden, desto mehr aber Brandmale aufzubrennen.

Stellten wir früher fest, daß die 'Lebensversteigerung' nach dem 'Doppeltverklagten' verfaßt sei¹⁾, so stimmt es dazu, wenn wir in diesem neuen Dialog Beziehungen auf den 'Doppeltverklagten' finden; denn daß dieser auf die 'Lebensversteigerung' gefolgt ist, zeigt der gemeinsame Ansturm aller Philosophen, selbst des Aristipp, Epikur und Pythagoras, die Bezugnahme des Diogenes (23) darauf, daß er für zwei Obolen verkauft worden sei, sowie endlich der ausdrückliche Hinweis auf die ganze Auktionsszene in der Anklagerede des Diogenes (27). Den Hauptteil des 'Fischers' bildet die Gerichtsszene, die ebenso gut im 'Doppeltverklagten' hätte stehen können. Auch hier tritt Lucian als Syrer auf (19); auch hier hat es sich so gestaltet, daß — nicht Dike, aber die Philosophie mit den übrigen den Weg nach Athen zurücklegt und die Unterhaltung zwischen ihr und Parrhesiades eingeflochten werden konnte; und Parrhesiades gibt hier auf der Wanderung Auskunft über sich wie im 'Timon' der Plutos. Auch hier dem *προϊώμεν* entsprechend²⁾ das *ἀπίώμεν ἐπ' ἄρειον πάγον* (15). Man entschließt sich dann aber, zur Akropolis zu gehen, was für die Gerichtsszene nicht nötig ist, wohl aber für die Schlußszene, den Fischzug; daß aber gerade diese Örtlichkeit gewählt wird, auch das hat seine Parallele im 'Doppeltverklagten' (9), wo Hermes zur Akropolis eilt, um von dort die Prozessierenden herbeizurufen. Die Beziehung zeigt sich auch im Wechsel der Begründung; dort ist die Akropolis gewählt, damit der Ausrufer leichter verstanden wird, hier, damit man leichter sehen kann, was in der Stadt vorgeht (15).³⁾

1) Die Vermutung von Bruns (Rhein. Mus. XLIII [1888] S. 88 ff.), daß der 'Fischer' gleich mit der *βίων πράσις* als Einheit geplant sei, hängt mit seiner irrigen Auffassung von Lucians philosophischer Schriftstellerei zusammen und ist unhaltbar. (Vgl. Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. IX [1902] S. 196.)

2) Siehe oben S. 288 f.

3) Bis acc. 9: *ἐγὼ δὲ ἐς τὴν ἀκρόπολιν ἀναβὰς ὅσων οὕτως ἅπαντας ἐν τοῦ ἐπηκόου προσκαλέσομαι*, pisc. 15: *μᾶλλον δ' ἐς τὴν ἀκρόπολιν ἀτήν, ὡς ἂν ἐν περιωπῆς ἅμα καταφανῆ πάντα εἴη τὰ ἐν τῇ πόλει*.

Nach der Ankunft auf dem Burgfelsen erhält die Priesterin den Auftrag, der an den Anfang der 'Versteigerung' erinnert, die Sitze aufzustellen.¹⁾ Als die Philosophen beraten, wer von ihnen die Anklage vertreten soll, schlägt Chrysipp den Platon vor; er soll alle Kraft zusammennehmen und auch einflechten, daß der große Zeus im Himmel auf seinem Flügelwagen empört sein würde, wenn der Angeklagte freikäme (22); dasselbe Platonzitat hatten wir im 'Doppeltverklagten' in der Rede des Dialogs (33). Daß in beiden Satiren die Phrase, es bedürfe nicht langer Reden, im Beginn der Anklage wiederkehrt²⁾, will daneben nicht viel besagen. Die Anklage des Diogenes steht in enger Berührung mit den Reden im 'Doppeltverklagten', insofern auch sie sich mit dem Dialogos abgibt in derselben Personifizierung wie dort; allerdings ist der Vorwurf hier gesteigert: der Syrer hat den Dialogos, der bei der Philosophie zu Hause ist, eben gegen sie verwendet (26). Auch auf die Unterstützung durch Menipp wird wieder hingewiesen (26) wie dort (33). Und im Anfang wird auf die Abwendung von der Rhetorik Bezug genommen (25), die dort den Anlaß zu dem einen Prozeß bildet. Die Gegenrede fängt in beiden Fällen mit dem offenen Geständnis an, daß der Kläger mit den Tatsachen recht hat (bis acc. 30, pisc. 29); weiter berichtet der Syrer über seine Abkehr von der Rhetorik und seine Hinwendung zur Philosophie (pisc. 29) ganz ähnlich wie dort (bis acc. 32) in den Schlußworten seiner Verteidigung. Beachtenswert ist auch hier am Ende der Rede (37), daß einzelne wahrhafte Philosophen anerkannt werden, wie ihr Vorhandensein auch im *δὲς κατηγορούμενος* mehrfach hervorgehoben ist.³⁾ Im übrigen hat das dortige Bild von der Rhetorik in gewisser Weise Modell gestanden zur Zeichnung der Afterphilosophie in der vorhergehenden Unterredung des Parrhesiades mit den ihn verfolgenden Gegnern.⁴⁾

1) Pisc. 21: *ἡ ἰέρεια διάθεις ἡμῖν τὰ βῆθρα*, vit. auct. 1: *σὺ μὲν διατίθει τὰ βῆθρα*.

2) Bis acc. 33: *μακροὺς μὲν ἀποτείνειν οὐκ ἄν ἐβουλόμην τοὺς λόγους*, pisc. 23: *οὐδὲ πᾶν μακρῶν οἴομαι τῶν λόγων δεῖσθαι*.

3) Bis acc. 7: *οὐ πάντες μοχθηροὶ εἰσιν*, 8: *ὅποσοι . . . ἐς κόρον ἔπιον τῆς βαφῆς, χρηστοὶ ἀκριβῶς ἀπετελέσθησαν*.

4) Bis acc. 81: *ἐγὼ γὰρ ὄρων ταύτην οὐκέτι σωφρονοῦσαν . . . κοσμουμένην δὲ καὶ τὰς τρίχας εὐθετεῖλονσαν ἐς τὸ ἐταιρικὸν καὶ φυκίον ἐντριβομένην . . . ὑπάπτεινον . . . αὕτη δὲ ἐγέλα καὶ ἤδετο τοῖς δρωμένοις*, pisc. 12: *ἑώρων γύναιόν τι οὐχ ἀπλοῖκόν . . . ἀλλὰ κατεφάνη μοι οὔτε τὸ ἄνετον δοκοῦν τῆς κόμης ἀκαλλώπιστον ἑῷσα οὔτε . . . , πρόδηλος δὲ ἦν κοσμουμένη αὐτοῖς . . . , ὑπεφαίνετο δὲ τι καὶ ψιμύθιον καὶ φθικος, καὶ τὰ δῆματα πάντα ἐται-*

Aber auch die Erinnerung an andere Dialoge hat deutlich ihre Spuren hinterlassen; so erinnert in eben dieser Rede des Parrhesiades an den 'Hermostimos' die Bemerkung, daß er, um die Philosophie zu finden, der Menge nachgegangen und in diejenige Tür getreten sei, wo die meisten ein- und ausströmten; denn die große Anzahl der Jünger gibt ja Hermostimos dem Lykinos, als dieser dasselbe Bild von den verschiedenen Türen gebraucht, als Erkennungszeichen für die beste philosophische Richtung an.¹⁾ Besonders aber die Verteidigungsrede ruft uns außer dem 'Doppeltverklagten' noch manches früher Besprochene ins Gedächtnis. Hier finden wir den Schauspielervergleich (31), der uns zuerst in der 'Nekyomantie' begegnete²⁾; mit derselben Satire stimmt auch die Schilderung des Treibens der Philosophen, das zu ihren eigenen Lehren in krassestem Widerspruch steht, da sie an Geld, Ruhm und Genuß hängen, während sie ihre Schüler Verachtung der äußeren Güter lehren wollen³⁾; nur ihre Neigung zu Schlemmereien und Gelagen, bei denen sie über das Maß trinken, wird hier noch hinzugefügt (34). Es kann kein Zweifel sein, daß dem Schriftsteller dabei Szenen wie im den 'Hermostimos', 'Gastmahl' und 'Hahn' vorschwebten; auf das 'Gastmahl' führt uns ausdrücklich der Satz: 'Die Laien aber, die etwa dabei sitzen, lachen natürlich und verachten die Philosophie, da sie solche Kreaturen großzieht'; denn der Gedanke, daß die Laien sich besser benehmen als die Philosophen, und Scham

ρικὰ καὶ ἐπαινουμένη ὑπὸ τῶν ἐραστῶν ἐς κάλλος ἔχαιρε. Die Vergleichung zeigt auch, daß die Emendation Cobets an der ersten Stelle: κομμομένη nicht nötig war.

1) Herm. 15: ἀποκρίναι μοι. τῷ τότε πιστεύσας τὸ πρῶτον, ὅποτε ἦεις φιλοσοφῶν, πολλῶν σοι θυρῶν ἀναπεπταμένων παρῆς σὺ τὰς ἄλλας εἰς τὴν τῶν Στωϊκῶν ἤκεις καὶ δι' ἐκείνης ἡξίους ἐπὶ τὴν ἀρετὴν εἰσιέναι; . . . τίνοι ταῦτ' ἐτεκμαιρόντο τότε; 16: ἐὼρων τοὺς πλείστους ἐπ' αὐτὴν ὀρμῶντας ὥστε εἰκάξον ἀμείνω εἶναι αὐτὴν, pisc. 12: ἢ αὐτὸς εἰκάσας ἢ ξεναγήσαντός τινος ἦκοι ἂν ἐπὶ τινὰς θύρας βεβαίως ἐλπίσας τότε γοῶν εὐρηγέται· τεκμαιρόμενος τῷ πλήθει τῶν εἰσιόντων τε καὶ ἐξιόντων . . . καὶ αὐτὸς ἐσηλθόν. Vgl. über die Beziehungen zum Hermostimos Bruns, Rhein. Mus. XLIII (1888) S. 181 f.

2) Siehe oben S. 45 ff.

3) Necyom. 5: πολλῶ δὲ τούτων ἐκείνο ἀλογώτερον· τοὺς γὰρ αὐτοὺς τοῖτους εὐρισκὼν ἐπιτηρῶν· ἐναντιώτατα τοῖς αὐτῶν λόγοις ἐπιτηδεύοντας, pisc. 34: καὶ γὰρ αὐτὸ καὶ τότε πάντων ἀτοπώτατόν ἐστιν ὅτι τοὺς μὲν λόγους ὁμῶν πάντο ἀκριβοῦσιν οἱ πολλοὶ αὐτῶν, καθάπερ δὲ ἐπὶ τοῦτω μόνον ἀναγιγνώσκοντες αὐτοὺς καὶ μελετῶντες, ὡς τὰναντία ἐπιτηδεύουεν, οὕτω βιοῦσιν. Auch die folgenden Vorwürfe zeigen deutlich die Reminiszenz. Unter diesen Umständen wird es auch kein Zufall sein, daß der Ausdruck οὐθεμία μηχανῆ τὸ διαφυγεῖν (4) wörtlich sich in der 'Nekyomantie' 2 findet.

darüber oder Verachtung gegen sie kehrt ja im 'Symposion' immer wieder. Und wenn die Wahrheit am Schluß der Rede des Parrhesiades wünscht, die Erde möge sich vor ihr auf tun, damit sie vor Scham versinken könne, so haben wir den gleichen Ausdruck bei dem Lykinos (28), als er den Brief des Hetoimokles hört.¹⁾ Die Schilderung endlich von dem Philosophen, der bittelt und ungehalten ist, wenn er nichts erhält, aber dabei sich mit seiner Verachtung gegen Geld und Reichtum brüstet, entspricht der Darstellung im 'Timon' (56), wo der Philosoph Thrasykles auf seine Einfachheit pocht und trotzdem gierig nach dem jungen Reichtum des Timon schießt; auch hier hat Lucian sich nicht gescheut, selbst den Wortlaut zu wiederholen²⁾, nur eine Reminiszenz aus dem 'Ikaromenipp' ist noch hinzugefügt.³⁾

Es ist danach klar, daß dieser Kern des Dialoges, die Gerichtsszene, nach dem Muster derjenigen im 'Doppeltverklagten' geschaffen ist mit einigen Anleihen aus andern Satiren. Es bedurfte nun aber eines Rahmens, für den es natürlich nicht anging, einfach den vorigen irgendwie zu kopieren. So erfand Lucian die Verfolgung durch die aufgebrauchten Philosophen, die für einen Tag Urlaub vom Hades erhalten haben; es kehrt das Motiv wieder, das uns schon aus dem 'Charon' bekannt ist.⁴⁾ In der Komödie ist es ebenso zu Hause wie das umgekehrte der Hadeswanderung; in Eupolis' 'Demen' stiegen so Miltiades, Aristides, Solon und Perikles aus dem Reiche der Schatten empor⁵⁾, um dem bedrängten Staat aufzuhelfen, dort allerdings gerufen. Näher aber kommt unserem Motiv die schon im 'Hermetimos' (30) gemachte

1) Conv. 28: *τούτων . . . ἀναγινωσκομένων μεταξύ ἰδρώς τέ μοι περιεχέτο ὅπ' αἰδοῦς καὶ τοῦτο δὴ τὸ τοῦ λόγου, χανεῖν μοι τὴν γῆν ἠρόχουμην*, pisc. 38: *ἐγὼ μὲν . . . μεταξύ λέγοντος αὐτοῦ κατὰ τῆς γῆς δῦναι ἠρόχουμην*. Der Ausdruck ist dann im Lexiph. 25 wiederholt: *πῶς οἶει κατὰ γῆς δῦναι ἠρόχουμην ἀκούων σου ἐπιδεικνυμένων*.

2) Tim. 56: *τὸ χρυσίον μὲν γὰρ οὐδὲν τιμιώτερον τῶν ἐν τοῖς αἰγιαλοῖς ψηφίδων μοι δοκεῖ*, pisc. 35: *τί γὰρ τὸ χρυσίον ἢ ἀργύριον; οὐδὲν τῶν ἐν τοῖς αἰγιαλοῖς ψηφίδων διαφέρειον*.

3) Icar. 31: *εἰ δὲ τῶν φίλων τις ἢ ἐταίρων κατάκειται νοσῶν ἐπικουρίας τε καὶ θεραπείας δεόμενος, ἀγροῶ;* so würde er sagen, wenn er offen wäre. Pisc. 35: *ὅταν δὲ τις ἐπικουρίας δεόμενος ἐταίρος ἐκ παλαιοῦ καὶ φίλος ἀπὸ πολλῶν ὀλίγα αἰτῆ προσελθῶν, σιωπῆ usw.*

4) Char. 1: *αἰτησάμενος οὖν παρὰ τοῦ Ἄιδου καὶ αὐτὸς . . . μίαν ἡμέραν λειπόντως γενέσθαι ἀνεληλυθα ἐς τὸ φῶς*, pisc. 4: *ἐφ' οἷς ἀναγκησαυτες ἀνεληλύθαμεν ἐπὶ σὲ παραιτησάμενοι πρὸς ὀλίγον τὸν Ἄιδουα, 24: μίαν ἡμέραν ταύτην παραιτησάμενοι ἦκομεν*.

5) Kock I S. 279. Vgl. Hirzel, Der Dialog II S. 306.

Verwendung des rhetorischen Kunstgriffs der *ειδωλοποιία*¹⁾, bei der ihm Platons Kriton 50 A vorgeschwebt haben wird. In jener Hermotimosstelle ist, allerdings in anderm Zusammenhang, der Gedanke unserer Satire im Keim schon enthalten, wenn es heißt: 'Wenn ein Gott Platon und Pythagoras und Aristoteles und die andern wieder-aufleben ließe und sie mich umringten und wegen Beleidigung vors Gericht führten und jeder mit mir rechtete: Warum bist du nicht meiner Lehre gefolgt, sondern der stoischen usw.?'²⁾

Dieser erste Teil zeigt uns so recht das Bild der menippischen Satire; zahlreiche Verse sind eingeflochten, darunter echt kynische Homerparodien³⁾, wie wir sie von Krates kennen. Daneben kommen Euripidesverse vor (Nauck fr. 937, 938, adesp. 291, Orest. 413 Bacch. 386 ff.), ebenso ist der Schluß der Gerichtsszene durch ein Euripideszitat gebildet, die letzten Verse aus dem 'Orest', der 'taurischen Iphigenie' und den 'Phönissen', während wir im 'Symposion' den andern bei Euripides mehrfach wiederkehrenden Dramenschluß hatten. Die ganze erste Szene erinnert in ihren Zitaten und Parodien aufs lebhafteste an den Anfang des 'tragischen Zeus'. Mit diesem stimmt auch die Verwendung des Homer und Euripides in dem Redekampf, der sich zwischen dem Gefangenen und seinen Verfolgern entspinnt; auch dort beruft sich der Stoiker auf Homer und dann auf Euripides, aber beide Male pariert der schlaue Epikureer mit Tatsachen oder Versen aus denselben Dichtern, die das Gegenteil beweisen (39 ff.). Genau so hier (3). Der Verfolgte fleht *καθ' Ὀμηρον*, seine Gegner antworten: 'Auch wir sind nicht in Verlegenheit um eine Erwiderung aus Homer.' Darauf der Verfolgte mit Benutzung⁴⁾ von Aristophanes'

1) Siehe Aphthonius Progymnasm. 11: *ειδωλοποιία δὲ ἡ πρόσωπον μὲν ἔχουσα γνώριμον, τεθνεὸς δὲ καὶ τοῦ λέγειν καυσάμενον ὡς ἐν Δήμοις Ἐθπολις ἔπλασεν καὶ Ἀριστείδης ἐν τῷ ὑπὲρ τῶν τετάρων.*

2) Vgl. Hirzel, Der Dialog II S. 305 ff. Das *ἀναβιβῶναι* in der Hermotimosstelle hat beim 'Fischer' den Nebentitel *ἀναβιβῶντες* hergegeben; das *τί καθῶν* spiegelt sich in dem *οὔτε ἰδίᾳ τι πρὸς ἡμῶν καθῶν* (pisc. 26) wieder.

3) II. II 363: *ὡς φρήτη φρήτηφιν ἀρήγη, φύλα δὲ φύλοις* ist umgeändert in *ὡς πήρη πήρηφιν ἀρήγη, βάρτρα δὲ βάρτροις*, II. XI 287 ist wörtlich übernommen, ebenso II. XXII 262, III 57; aus II. XI 131: *ζῶγρει, Ἄτρεος νιέ, σὺ δ' ἄξια δέξαι ἄποινα* (X 378: *ζωγορεῖτ'*, I 23: *καὶ ἀγλαὰ δέχθαι ἄποινα*) und X 379: *χαλκός τε χρυσός τε πολίμηχτός τε σίδηρος* ist hergestellt: *ζωγορεῖτ' οὐ κακὸν ἄνδρα καὶ ἄξια δέχθε ἄποινα, χαλκόν τε χρυσόν τε, τὰ δὲ φιλέουσι σοφοὶ περ.* II. X 447 B ist mit kleinen Änderungen benutzt.

4) Ach. 394: *καὶ μοι βαδιστέ' ἐστίν ὡς Εὐριπίδην.* pisc. 4: *ἐπὶ τὸν Εὐριπίδην, δὴ μοι καταφενκτέον.*

'Acharnern', an die auch der Anfang der Szene erinnert: 'So muß ich mich zu Euripides flüchten', und er zitiert einen Vers; doch jene haben sofort einen bei der Hand, der das Gegenteil besagt.

Die Verfolgung ist eine echte Komödienszene, die eigentlich zu den Personen, die sie spielen, den ernstesten, würdigen Philosophen, den Häuptern und Vorbildern der Schulen, die über den Zorn erhaben sind, recht schlecht paßt. Wir müssen lesen, daß Piaton vorschlägt, den Gefangenen wie Orpheus oder Pentheus zu zerreißen, daß ein anderer rät, ihm die Augen auszustechen, ein dritter, ihm die Zunge abzuschneiden (2). Man muß an Beratungen denken wie die der Räuber in Apuleius' *Metamorphosen* VI 31 betreffs der gefangenen Prinzessin, die für ihren Fluchtversuch bestraft werden soll.¹⁾ Die Beziehung auf die Komödie hat Lucian in den ersten Worten seiner Satire deutlich erhalten; das *βάλλε, βάλλε, παῖε τοῖς ξύλοις* entspricht der Szene aus den 'Acharnern' (280), in der Dikaiopolis von den aufgeregten Köhlern in seiner schönsten Friedensfeier gestört wird. Ähnliche Szenen sind die aus Aristophanes' 'Vögeln' 365: *ἔλκε τίλλε παῖε δειρε κόπτε*, den 'Rittern' 247 ff. und die aus Kratinos, auf die der Aristophanesscholias aufmerksamer macht: *σφάττε δειρε κόπτε*. Aber der Ursprung dieser Lucianischen Verfolgungsszene liegt wohl noch weiter zurück. Eine Parodie ist es auf die blutgierigen Eumeniden, die das Leben des Muttermörders fordern zur Sühne für die begangene Tat.

Wir haben unter Varros Satiren eine einst sehr umfangreiche, die 'Eumeniden', die in gewisser Weise an Äschylus anknüpfte.²⁾ Über den Inhalt ist bei aller Phantasie kaum sicher ins Reine zu kommen; mir scheint aber, als ob die Rekonstruktion von Vahlen der Wahrheit näher kommt als die von Ribbeck und Riese.³⁾ Auch dort haben wir einen Verfolgten; er wird gejagt nicht von Furien, sondern von Knaben und Mädchen (fr. XXX 146 B.), die hinter ihm herschreien und ihn für verrückt ausgeben. Einzelheiten dieser Jagd fehlen leider. Aber andere Übereinstimmungen zwischen der römischen und der griechischen Satire drängen sich auf. Die Philosophen bei Lucian erklären sich schließlich bereit, unter dem Vorsitz der Philosophie ein regelrechtes Gerichtsverfahren vor-

1) *Ut primus vivam cremari censeret puellam, secundus bestiis obici suaderet, tertius patibulo suffigi iuberet, quartus tormentis excarnificari praeciperet.*

2) Siehe Vahlen, *Coniectanea in Varron. sat. Men.* 170 f.

3) Ribbeck, *Rhein. Mus. XIV* (1859) S. 105 ff. *Geschichte der röm. Dichtung* I S. 250 ff. Riese, *Varron. sat. Men.*, Lips. 1865, S. 124 f.

zunehmen; Platon weiß, wo sie zu treffen ist; doch siehe, da kommt sie schon selber¹⁾; und sie kommt in Begleitung der Wahrheit und anderer. Auch bei Varro hatte die Entscheidung in dem Streit, ob wahnsinnig oder nicht, schließlich eine über Menschenirrtum erhabene Persönlichkeit zu fällen, die Wahrheit²⁾; und offenbar war die Szenerie ähnlich: man sucht sie, und siehe, da naht unerwartet die greise Wahrheit, der attischen Philosophie Pflegekind.³⁾ Wenn sie hier allein das Urteil abgab, so hat sich doch in dem Zusatz die Erinnerung noch erhalten, daß sie einst in größerer Gesellschaft auftrat, und ihr Beiwort 'cana' kann wohl als Übersetzung des Lucianischen *ἀνδρά καὶ ἀσαφῆς τὸ χρῶμα* angesehen werden. Die Philosophie mit ihrer Begleitung⁴⁾ und die beiden Parteien ziehen zum Areopag⁵⁾, wo eigentlich wie im 'Doppeltverklagten' der Prozeß verhandelt werden müßte; aber gänzlich unmotiviert ändert die Philosophie ihre Absicht; oder vielmehr, was weit schlimmer ist, die Motivierung wird zwar hinzugefügt, aber sie paßt wie die Faust aufs Auge: 'Wir wollen lieber zur Akropolis gehen', heißt es (15), 'da von der Warte aus alle Vorgänge in der Stadt für uns sichtbar sind.' Für den Streit der Philosophen mit Parrhesiades ist das zwecklos, für die Prüfung der modernen Jünger der Philosophie aber, wie sie sich nachher in dem Fischzug anschließen soll, nötig; man sieht hier deutlich, wie Lucian die Gerichtsszene nach dem Muster des 'Doppeltverklagten' in einen ursprünglich anders gearteten Zusammenhang eingeschoben hat; denn hier ist schon die Prüfung von oben, wie sie nachher stattfindet, in der eigentümlichen Begründung vorausgesetzt, obwohl sie durchaus nicht in logisch festgefügttem Zusammenhang mit unserer Szene steht. Ähnlich scheint der Vorgang bei Varro zu sein. Auch da steigen sie

1) Pisc. 13: ἡ δὲ ἤδη πον ἀφίξεται μᾶλλον δὲ ἤδη προσέρχεται.

2) Über die Personifizierungen, die bei den Kynikern beliebt sind, vgl. Weber, Leipz. Stud. X S. 161 ff. Norden, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl. XVIII S. 344 ff.

3) Fr. XXV 141 B.: et ecce de improviso ad nos accedit cana Veritas Attices philosophiae alumna.

4) Der Elenchos als Freund der Wahrheit und des Freimuts wird von Lucian pseudolog. 4 wieder angebracht, und zwar mit Angabe der Quelle: er hat in einer Menandrischen Komödie den Prolog gesprochen (Kock III S. 165, vgl. Hirzel, Der Dialog II S. 307, 2).

5) Wenn die Philosophie ihre Jünger tröstet mit dem, was sie selbst von der Komödie erduldet hat, so erinnert das an das Wort des Kleantes, Diog. L. VII 173: Es schicke sich nicht, daß er wegen einer Schmähung im Theater grolle, während Dionysos und Herakles sich beleidigen ließen, ohne zu zürnen.

auf eine Höhe, und wie sie auf die Warte kommen, sehen sie, wie das Volk von allerlei Wahnsinn gepackt ist.¹⁾ Bei Varro wurde dann die Musterung der Menschen und Philosophen vorgenommen, die Lucian in so eigenartiger Weise nachher angefügt hat. Zum Schluß fand eine Rechtfertigung des Verfolgten statt, der feierlich durch Spruch des Gerichts wieder in Ehre und Reputation eingesetzt wird (fr. XXI 147 B.). So wird auch Parrhesiades einstimmig frei von Schuld erklärt. Soll man es für Zufall halten, daß dieser bei Lucian vor der Gerichtsszene ein Gebet an Athene richtet mit offenkundiger Beziehung auf den verfolgten Orest, den sie durch ihren weißen Stimmstein gerettet hat (21)? Es ist gewiß auch von Bedeutung, daß Horaz in der dritten Satire des II. Buches sich mehrfach mit Varro aufs engste berührt²⁾, in einer Satire, in der wir schon oben³⁾ auf menippisches Gut zu stoßen glaubten. So können uns hier die spärlichen Fragmente Varros doch noch als Wegweiser dienen, um den Spuren Menipps nachzugehen. Es war vermutlich in der Satire das Thema behandelt, das die Stoiker zu ihrem Dogma gemacht haben: *ὅτι πᾶς ἄφρων μάλνεται*; und der es aussprach, wurde selber als verrückt verfolgt, bis er nach eingehender Prüfung der Menschen im allgemeinen und besonders der Philosophen durch Schiedsspruch unter dem Vorsitz der Wahrheit für gesund und zu seiner Behauptung berechtigt erklärt wurde; vermutlich kam dabei auch eine Verteidigung des Angeklagten vor, wie Lucian sie hat, und hier erstattete dieser Bericht, wie er bei den Philosophen vergeblich umhergegangen sei, ganz in der Weise des Menipp in Lucians 'Nekyomantie' und 'Ikaromenipp'⁴⁾, wie er sich sogar dem Glauben in die Arme geworfen und im Mysterienwesen sein Heil gesucht habe, falls die darauf bezüglichen Fragmente bei Varro nicht vielmehr der Musterung der Menschen und der Erzählung irgend eines anderen dabei zuzuweisen sind. Lucian hat eine solche Satire, die er vorfand, zum Zwecke seiner persönlichen Verteidigung umgewandelt; so sind die Philosophen, die er zu den Verfolgern machen mußte, ganz gegen ihren Charakter zu Furien geworden. Nun ist auch der Fortgang der Lucianischen Satire in seiner Entstehung klar. Das Vorbild enthielt nicht nur eine Verteidigung, sondern vor allem den Nachweis,

1) Luc. pisc. 15: *ὡς ἂν ἐκ περιωπῆς ἄμα καταφανῆ πάντα εἴη τὰ ἐν τῇ πόλει* Varro fr. I 117 B.: *sed nos simul atque in summam speculam venimus, videmus populum usw.*

2) Siehe Vahlen, *Coniect. in Varr. sat. Men.* S. 184 f.

3) Siehe S. 285 f.

4) Siehe S. 89 ff. 82 ff.

daß in der Tat alle Menschen Narren sind. Im 'Fischer' hätte die Rechtfertigung des Parrhesiades, er habe nicht die alten Meister der Philosophie, sondern ihre falschen Jünger mit seinem Spotte gemeint, völlig genügen können, da ja die Berechtigung des Spottes gegen diese allgemein zugegeben wird, und die Schlußverse des Euripideischen Dramas, die hier wie im 'Gastmahl' angebracht sind, erhöhen den Eindruck, daß der Dialog zu Ende ist. Aber sein Vorbild, das ihm auch das Wort von der 'Warte' eingegeben hatte, drängte Lucian zu einer Musterung im Sinne Menipps. 1)

Wir kommen zu diesem zweiten Teile der Satire, dessen Beginn deutlich mit den Worten bezeichnet ist: Nun laß uns mit dem zweiten Tranke beginnen! Dieser Teil enthält zunächst eine Gerichtsverhandlung gegen die falschen Philosophen. Der Syllogismus nimmt die Rolle des Hermes im 'Doppeltverklagten' ein und ruft wie jener zusammen. 1) Der Erfolg wird beide Male hinzugefügt; dort, der Fiktion von den überständigen Prozessen entsprechend, eine zahllose Menge, die herbeiströmt, hier nur sehr wenig, da die meisten glauben sich verbergen zu können. Darauf ruft Parrhesiades zu einer Verteilung; hier sind wieder Homerverse reichlich verwendet und parodiert; so werden zwei Talente ausgesetzt mit den Worten, die Homer (Il. XVIII 507 f.) bei der Schildbeschreibung in der Gerichtsszene gebraucht, aber nicht für den *ὅς μετὰ τοῖσι δίκην ἰθύντατα εἶποι*, sondern *ὅς μετὰ πᾶσιν ἐριζέμεν ἔξοχος εἴη*; nun stürzen sie heran, dem Wespenschwarm gleich, gerade wie im 'Doppeltverklagten' 2), nur das Homerische *βοτρυθδόν* (Il. II 89) ist hinzugefügt, wie dann der ganze Vers Il. II 468 und die erste Hälfte von Il. II 463 zur Schilderung verwandt sind. Lucian hat nun aber vermieden, die Gerichtsszene zu wiederholen, die ja neben der ersten sehr eintönig gewesen wäre und ohne Schaden für das Ganze nicht hätte noch einmal angebracht werden können. Darum läßt er die Philosophen davonlaufen, sobald sie hören, daß über sie zu Gericht gesessen wird; nur ein Ranzen wird von einem Kyniker verloren, und da hat man nun den deutlichsten Beweis, daß es diesen Scheinphilosophen mit Entsagung und Verzicht auf äußere Güter

1) Bis acc. 12: ἀκούετε λεῶ . . . ὅποσοι γραφῆς ἀπήνεγκαν, ἦκειν ἐς Ἄρειον πᾶγον, pisc. 40: ἔκουε σίγα· τοὺς φιλοσόφους ἦκειν ἐς ἀκρόπολιν und nachher 41: ἔκουε σίγα· ὅσοι φιλόσοφοι εἶναι λέγονται . . . , ἦκειν ἐς ἀκρόπολιν ἐπὶ τὴν διανομήν.

2) Bis acc. 12: βαβαὶ τοῦ θορύβου 13: ἀθρόοι γοῶν . . . ξυνθέουσι θορυβοῦντες ὅσπερ οἱ σφῆκες περιβομβοῦντες τὴν ἄκραν, pisc. 42: βαβαὶ ὡς πλήρης μὲν ἢ ἄνοδος ὠθιζομένων . . . ἀνέρουσι βομβηθδόν . . . καὶ βοτρυθδόν ἐσμοῦ δίκην.

nicht so ernst ist: selbst ein Spiegel findet sich darin. Daß dieser Vorwurf gegen die Philosophen alt ist, zeigt Juvenal 2, 99: 'ille tenet speculum' ebensowohl wie die Entrüstung, mit der die Ankläger des Apuleius in ihrer Anklagerede ausriefen: 'habet speculum philosophus, possidet speculum philosophus' (apol. c. 13). Dieser Beweis der Richtigkeit der Anschuldigung, an dem Vertreter einer philosophischen Schule geliefert, hätte nun wieder genügen können. Es hat sich gezeigt, wie notwendig es ist, zu sondern zwischen den echten und unechten Jüngern der Philosophie, und die Wahrheit — hier tritt auch bei Lucian sie allein in Funktion — wird aufgefordert das zu tun; sie will mit Hilfe des Parrhesiades und des Elenchos die Schafe von den Böcken trennen, die einen ehren und die anderen brandmarken; wer, wenn man ihm Geld, Ruhm und Lust vorhält, nicht begehrlieh danach schießt, der hat die Probe bestanden. Es sind die drei Leidenschaften, die gewöhnlich zusammengestellt werden¹⁾ und die doch auch wohl Varro in der vorher besprochenen Satire 'Eumenides' meint, wenn er sagt: 'Wir sehen das Volk von drei Furien gehetzt' (fr. I 117 B.). Damit ist nun alles erledigt; und daß diese Ankündigung den Schluß des Ganzen bilden konnte, zeigt recht deutlich der Umstand, daß sie am Ende in gewisser Weise wieder aufgenommen werden mußte.²⁾

Lucian genügte die Prüfung, wie sie durch die Flucht der Philosophen verkürzt war, nicht. Auch schien es ihm gut, noch ein anderes Motiv zu verwerten, das dann der Satire den Namen gegeben hat. Trotz des Lobes, das Wieland unserer Schrift gezollt hat, muß man sagen, daß sich dies Schlußmotiv durchaus nicht in den Rahmen des übrigen fügt; bisher hat sich, die Möglichkeit des Erscheinens der alten Philosophen und der Personifizierung abstrakter Begriffe einmal zugegeben, alles in gewisser Weise in den Grenzen des Natürlichen gehalten, jetzt kommen wir in das Reich des Phantastischen und Märchenhaften. Die Vertreter der einzelnen Sekten werden mit der Angel und dem Köder gefischt. Daß dies Motiv nicht Lucians Phantasie entstammt, ist von vornherein klar; denn es war überflüssig und schließt sich nicht tadellos an die Fiktion an, der er bisher ge-

1) Siehe Norden, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl. XVIII 338 ff. Luc. cyn. 18 stellt zunächst ebenso zusammen *ἡδονή, δόξα, φιλοκερδία*; ebenso *πλοῦτος, δόξα, ἡδονή* Hermet. 7/8 (vgl. 22).

2) Pisc. 52: *κύκλω ἐπὶ πάντας αὐτοὺς ἰόντες ἢ στεφανοῦτε ἢ ἐγκάετε, ὡς ἔφηρν*, nämlich 46: *στεφανωσάτω θαλλοῦ στεφάνη* und *στίγματα ἐπιβαλέτω ἢ ἐγκανασάτω*.

folgt ist. Er hat also auch dies Motiv vorgefunden und mit dem der Menippischen Satire kombiniert; ob es aus einer anderen Menipp-satire herrührt, muß zweifelhaft bleiben. Der Vergleich mit den Fischen ist nicht neu. Daß sie in der Fabel eine Rolle spielen, ist aus Herodot I 141 (Babrius 9 ed. Crusius) bekannt. Fische finden sich personifiziert, also im Grunde vielfach Menschen in Fischgestalt, in der Komödie, wie in dem charakteristischen Stück des Archippus, das daher seinen Namen hat (Kock I S. 681), und aus dem sich die treffliche Anrede *ἄνδρες ἰχθύες* (Kock I S. 685) erhalten hat.¹⁾ Der Vergleich eines Menschen mit einem Fische ist uns schon früher bei Lucian in einer Weise begegnet, die stark an unsere Darstellung anklingt.²⁾ Andererseits findet sich in der Komödie nicht nur die Metapher des Fischens, wie in Aristophanes' 'Rittern' 313³⁾, sondern auch der wirkliche Vorgang, wie in des Heniochus 'Polypragmon' (Kock II S. 432) offenbar eine solche Szene vorgeführt war.⁴⁾ Aber die schlagendste Parallele zu Lucians Darstellung verdanken wir einer glücklichen Entdeckung von Diels; sie findet sich in Timons Sillen.⁵⁾ Da waren in einem Abschnitt des ersten Buches die Philosophen als Fische gedacht. Zeno war der Fischer, der sie in seinen Spitzfindigkeiten zu fangen sucht; aber das Flechtwerk der Reusen ist zu klein, und sie reißen es mit fort. Es sind nur wenige Fragmente, aber sie gewähren doch einen Einblick und helfen uns hier, wo wir uns schon mit den geringsten Andeutungen begnügen müssen. Wir hören, wie Platon die Schar führt (fr. 30 Diels), mit Anspielung auf seinen Namen als *πλατίστακος* bezeichnet; und auch sonst werden bei den Akademikern von Timon gerade die Ableitungen von *πλατύς* immer wieder bevorzugt.⁶⁾ Es ist kein Zufall, daß auch Lucian (49) in gleicher Weise

1) Daß, ganz ohne Rücksicht auf das Hauptmotiv der Komödie, die Fische mit menschlichen Eigenschaften und Empfindungen versehen, auch bestimmte Personen in diesem Chor direkt gezeichnet waren, ist doch wohl zweifellos.

2) Siehe oben S. 205 (Tim. 22): dial. mort. VIII: ὡσπερ τις λάβραξ καὶ τὸ ἀγκίστρον τῷ δελιάτι συγκαταπάσας; dazu pisc. 48: ὁρῶ τινα λάβρακα προσέρχεται δὴ τῷ ἀγκίστρῳ κερηνῶς. Varro *Γρῶθι σαυτὸν* fr. XI 209 B. ist zu verstehen, als daß er sich heranziehen ließe.

3) *Κάπὸ τῶν πετρῶν ἄνωθεν τοὺς φόρους θυννοσκοπεῖς.*

4) Es sagt jemand: ὁρῶ δὲ θαῦμ' ἄπιστον, ἰχθύων γένη περὶ τῆν ἄκραν παίζοντα; das setzt die Situation voraus, wie wir sie hier haben (48): ὁρῶ τινα λάβρακα usw.

5) *Poet. Graec. Fragm. III 1 S. 183 ff.*

6) *Fr. 34: τί πλατένται ἡλίθιος ὦς; fr. 35: οὐδ' Ἀκαδημαϊκῶν πλατορημοσύνης ἀναλίστου.*

mit dem Namen spielt: *τίς ἄλλος οὗτος ὁ πλατύς*; Natürlich der Platoniker. Klarheit verschafft bei Timon das Wort, das Arkesilaos sprach (fr. 32), *νήξομαι εἰς Πύρρωνα*, sowie Lucian (50) sagt: *πάλιν ἀπενήξατο*. An Timons (fr. 52): *ὀλίγον κρέας, ὅστέα πολλά* kann man denken, wenn es von dem Kynikerfisch heißt (48): *ἄβρωτός τε γάρ ἐστι καὶ εἰδεχθῆς καὶ σκληρός καὶ ἄτιμος*.¹⁾ Daß Lucian im einzelnen für seine knappe Skizze nicht sehr viel entlehnt hat, ist selbstverständlich, da das Sujet doch im Grunde ein ganz anderes war. Es ist auch möglich, daß ihm eine andere Quelle noch näher gelegen hat. Das war entweder die Komödie; so erinnert der Witz (51), daß Parrhesiades den Fisch, der angebissen hat, nach seiner Richtung fragt, dann aber selbst hinzufügt: 'Wie lächerlich, daß ich einen Fisch zum Reden bringen will!', an das Fragment des Pherekrates (Kock I S. 178) aus den *Μυρμηκάνθρωποι*: *τί ληρεῖς; ἀλλὰ φωνήν οὐκ ἔχειν ἰχθύν γέ φασι τὸ παράπαν*. Die zweite Möglichkeit, die man natürlich neben der Benutzung Timons offen halten muß, wäre die Annahme, daß auch Menipp das gleiche Motiv wie dieser in einer Satire verwendet hatte und Lucian so seinem eigentlichen Vorbilde auch hier treu blieb. Man muß sich begnügen zu erkennen, daß er aus fremder Quelle geschöpft hat, auch wenn man ihren Namen nicht kennt.²⁾

1) Ist es Zufall, daß sich leicht aus den Worten ein Hexameter ergibt?

2) Themistius hat die Frage, wie man die falschen Philosophen von den echten sondern könne, in einer ausführlichen Rede behandelt, dem *βασανιστής* (XXI), und es scheint, als ob ihn dabei die Kenntnis Lucians beeinflusst hat, allerdings wohl nicht nur dieses einen Dialoges. Es kehrt bei ihm der Esel in der Löwenhaut wieder (245 b, Luc. pisc. 32 fug. 13); er hebt hervor, wie das Vorgehen der Scheinphilosophen den wahren Philosophen zugeschoben wird (246 d 247 a, pisc. 32 fug. 21). Es findet sich der Schauspielervergleich ganz ähnlich (251 c, pisc. 31). Lebhaft wird geschildert, wie die Philosophen Schüler fischen (*καθάπερ ἰχθὺς δελεασθέντας*) (261 b), wie der Lehrer aufs Honorar erpicht ist und dabei sagt: *τί γὰρ ὁ πλούτος*; (261 c, pisc. 35: *τί γὰρ τὸ χρυσίον*). Auch das *ἐπαίροντες τὴν ὄφρον* (249 b), wenn's auch aus der Komödie stammt, erinnert an Lucian (bis acc. 28 dial. mort. X 8 Icar. 29). Das Bild von den Hunden, die sich zanken, sobald man einen Knochen unter sie wirft, das Lucian pisc. 36 verwendet (*ἐπειδὴν τις ὀστοῦν ἐς μέσους αὐτοῦς ἐμβάλη, ἀνακηθήσαντες δάκνουσιν ἀλλήλους καὶ τὸν προαρπάσαντα τὸ ὀστοῦν ὑλακτοῦσι*) hat Themistius *περὶ φιλλίας* (XXII 269 c: *ἐπειδὴν δὲ ὀλίγα κέρματα μεταξὺ τύχη τις βάλῃ, ὥσπερ τὰ κυνάρια μεθαλλόμενοι δάκνουσι τε ἀλλήλους καὶ σπαράττουσι*). Weniger sicher ist die Erinnerung an den 'Hahn' (261 c: *ἰχθύων ἔσονται ἀνανδότεροι*, Luc. gall. 1: *ἀφανότερος ἔσομαι τῶν ἰχθύων*), auch bei der Beziehung auf die Homerischen Traumtore und das Homerische *ἀμεινυγός* (263 c, Luc. gall. 5. 6). In der Rede *περὶ ἀρχῆς* (XXXIV 3 p. 20) erinnert die Darlegung, worin nicht die Stärke Solons und der Weisen

Die Satire trägt mehr den menippischen Charakter als die zuletzt besprochenen; denn sie macht in weit größerem Umfang von alten Versen Gebrauch, und zwar nicht nur in Form von Zitaten, sondern, wie wir das nach Senecas Apokolokyntosis und Petrons Roman als zum Wesen der menippischen Satire gehörig annehmen müssen, unmittelbar zur Weiterführung des Gesprächs oder der Handlung. In dieser Fülle hat das nur am 'tragischen Zeus' seine Parallele. Damit hängt es auch zusammen, daß hier die Mythologie wieder in reicherem Maße verwandt ist. Wir haben Pentheus und Orpheus (2), deren Schicksal die Verfolger dem Parrhesiades drohend vor Augen halten, Thamyris und Eurytos, deren Undankbarkeit er weit von sich weist (6). Wir haben den charakteristischen Vergleich der falschen Philosophie, der die Leute nachlaufen, ohne zu merken, wie sie genarrt werden, mit der Nebelgestalt der Hera, die Ixion umringt im Wahne, die Himmelskönigin in seinen Armen zu halten (12). Das läßt engen Anschluß an Menipp vermuten. So hat Lucian auch hier Steinchen, die er schon einmal benutzt oder die er früher hatte liegen lassen, mit solchen aus neuen Fundstellen zu einem neuen Mosaik zusammengesetzt: aber entlehnt sind im Grunde jene wie diese, und nur die Geschicklichkeit des Aneinanderfügens ist sein Eigenstes.

lag, sehr lebhaft an die Vorwürfe, die Lucian den Philosophen, besonders den Stoikern, wegen ihrer brotlosen Künste macht (*οὐχ ὅτι συλλογισμοὺς ἑστρεφον ἄνω καὶ κάτω οὐδὲ ὅτι περὶ τῶν ἰδεῶν διελέγοντο οὐδὲ ὅτι τοὺς ἐγκεκαλυμμένους ἀνεκάλυπτον καὶ τοὺς κερατίνας . . . , ἀλλ' οὐδὲ ὅτι τὸν ἥλιον ἀνεμετροῦντο οὐδὲ ὅτι τῆς σελήνης ἐγνωμάτενον τὴν πορείαν*). Die Allegorie am Schluß der Schrift *περὶ φιλίας* (280 a ff.) scheint über Lucians rhet. praec. 6 ff. zurückzugreifen auf dessen Vorbild, des Kebes *πίναξ* (vgl. c. XV ff., IX ff.), auf den Lucian ja hier und in der anderen Benutzung de merc. cond. 42 ausdrücklich hingewiesen hat. Dagegen ist wohl die Darstellung des rhet. praec. für die Schilderung der beiden Wege in der Rede *περὶ ἀρετῆς* maßgebend gewesen, die nur syrisch erhalten ist (Rhein. Mus. XXVII [1872] S. 439 ff.); dort sind auch Antisthenes, Diogenes und Krates (vgl. fug. 16, dial. mort. 27) als diejenigen genannt, die nach Sokrates den einen Weg schritten (S. 442), den man *ὡσπερ ἐκ περιωπῆς* erblickt (siehe oben S. 90. 301).

Kapitel XIV.

Die Ausreißer.

An den 'Doppeltverklagten' und den 'Timon' schließt sich in gewisser Hinsicht die Satire 'die Ausreißer'¹⁾ an, die in derselben Weise sich aus einem Gespräch im Himmel, einer Wanderung zur Erde und einer Szene auf Erden zusammensetzt. Zeus und Apollo unterhalten sich über den jüngst erfolgten freiwilligen Tod des Peregrinus, den Zeus mit dem des Empedokles vergleicht; er will gerade im einzelnen über die Gründe dazu berichten, da kommt die Philosophie weinend und erzählt auf Befragen, sie sei entsetzlich gekränkt worden, aber weder von den Laien noch den Philosophen, sondern von denen, welche die Maske der Philosophie vornähmen, im übrigen aber unter dem Deckmantel philosophischer Gesinnung alle möglichen Schandtaten ausführten. Die Philosophie, die zur Erde gesandt war, um die Menschen vor Unwissenheit zu retten, muß nun ausführlich all ihre Erlebnisse erzählen. Sie fängt an mit ihrer Aufnahme bei Indern und Brahmanen, Äthiopen und Ägyptern und kommt dann zu den sieben Weisen, Pythagoras, Heraklit und Demokrit. Mit den Sophisten begann ihr Kummer; denn sie sahen nicht auf die Wahrheit, sondern nur auf den Schein, gaben sich mit Spitzfindigkeiten ab und prunkten mit Worten, ja, sie verfolgten die wahren Philosophen, weil diese ihnen entgegentraten, mit ihrem Haß und zwangen sie, den Schierlingsbecher zu trinken. Da hätte sie gern die Erde verlassen, aber Antisthenes, Diogenes, Krates und Menipp überredeten sie, noch eine Weile zu bleiben. Nun ist aber ein Volk von Scheinphilosophen aufgekommen, Schuster und Zimmerleute, die ihr Handwerkszeug fortgeworfen und die bequeme Tracht der Philosophen angenommen haben, wahre Esel in der Löwenhaut, die aber den Laien den Eindruck echter

1) Ich adoptiere die Übersetzung von Hirzel II S. 308. Die Beziehungen dieses Dialoges zu Platons Euthydem, die dort (S. 310 Anm. 2) angeführt sind, habe ich übergangen, weil sie einer genauen Prüfung nicht standhalten.

Philosophen machen und das gleiche Ansehen genießen; dabei erliegen sie jeder Versuchung, bei den Gastmählern berauschen sie sich, schmeicheln können sie mehr als Gnathonides, der Lust und dem Zorn fallen sie zum Opfer und nach Reichtum haschen sie, während sie ihn in Worten verachten. Darum sehen nun die Laien mit Recht auf diese Art von Philosophen herab. Zeus, empört durch den Bericht, will zur Strafe die Sünder mit dem Blitz erschlagen; aber Apoll rät, den Hermes als Rächer zu senden, und Zeus schickt ihn mit Herakles und der Philosophie, die Guten zu loben, die Bösen zu züchtigen. Die drei steigen also hinab; die Philosophie muß führen, doch nicht in Attika sind die gesuchten Scheinphilosophen, sondern in Thracien, wo man Gold gräbt; sie wandern also zur Stadt Philipps am Hebrus. Hermes läßt sich von der Philosophie die Kennzeichen geben und ruft dann aus: Wer den Sklaven, so und so beschaffen, findet, soll seinen Aufenthaltsort angeben. Zufälligerweise kommen ein paar Fremde herzu, die drei Sklaven suchen und ein entführtes Weib; der eine erkennt in dem steckbrieflich Verfolgten seinen Sklaven Kantharus. Während sie noch beieinander stehen, erscheint Orpheus, der hier in Thracien zu Hause ist; er gibt an, wo sich die Gesuchten befinden. Man hört die Stimme des Weibes und auch der Sklaven. Alle kommen heraus, die drei Herren erkennen in ihnen ihr Eigentum, aber der eine verzichtet sofort auf das seine; auch das Weib will der Mann nicht zurücknehmen, da es von dem Sklaven schwanger ist und er fürchtet, es möchte einen Trikaranos zur Welt bringen. Hermes fällt das Urteil, die Frau muß zu ihrem Mann, zwei von den Sklaven müssen zu ihrem Herrn zurück und ihrem alten Gewerbe obliegen, der dritte soll gerupft und dann nackt mit gebundenen Füßen auf dem Hämus im Schnee ausgesetzt werden.

Die erste Szene ist nach dem alten Schema verfertigt, das wir aus dem 'Timon', dem 'Doppeltverklagten' und dem 20. 'Göttergespräch' kennen. Zur Abwechslung ist es Apoll, der mit Zeus in Unterredung begriffen ist, nicht Hermes. Das Thema, die Selbstverbrennung des Peregrinus, steht mit dem übrigen in keinem Zusammenhang, wenigstens ist derselbe durchaus nicht ausgebeutet, wie das sehr leicht gewesen wäre, wenn Lucian den Philosophen hier schon als Schwindler aufgefaßt hätte; daß er das nicht getan hat, lehrt der Wortlaut des Gesprächs selber, sowie der Vergleich mit den Gymnosophisten¹⁾ und

1) Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. IX (1902) S. 355 ff. habe ich an dem $\kappa\alpha\iota$ $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron$ $\dot{\iota}\sigma\omega\varsigma$ (1) (vgl. $\dot{\iota}\sigma\omega\varsigma$ als Bejahung einer Frage cyn. 4. ferner Ast, Lex.

Empedokles. Es kam dem Verfasser nur darauf an, ein Ereignis, das noch in aller Munde war, an den Anfang zu stellen; denn natürlich mußte es komisch wirken, wenn Zeus im Olymp vorgeführt wurde, wie er sich mit einem solchen Tagesgespräch befaßte und seinen Dégout über das brennende Menschenfleisch äußerte. Die Erwähnung des Empedokles ist dabei der gleichen im 20. 'Totendialog' ähnlich gestaltet.¹⁾ Nachdem die Aufmerksamkeit der Hörer durch die Tagesneuigkeit erregt ist, bricht Zeus ab wie im 'tragischen Zeus' beim Erscheinen des herbeieilenden Hermagoras.²⁾ Die herankommende Philosophie spielt die Rolle der Dike im 'Doppeltverklagten', sie hat das Leben verlassen wie jene, weil sie Unrecht erfuhr; auch die Erinnerung an Sokrates, wenn auch in verschiedenem Sinne, findet sich beide Male.³⁾ Lucian hat in nicht übermäßig geschickter Weise die Gelegenheit benutzt, die Philosophie einen langen Bericht über ihre irdische Tätigkeit geben zu lassen. Dabei liegt eine Zusammenfassung zugrunde, wie sie auch Diogenes Laertius als Einleitung für seine

Platon. II S. 111. Plat. Theaet. 147 A 185 B Euthyd. 288 E Gorg. 498 B 515 D 522 A) gezeigt, daß Lucian den Peregrinus hier wie auch *adv. indoct.* 14, wo jede höhrende Bemerkung fehlt, noch mit ganz andern Augen ansieht als in der Schrift über seinen Tod. Auch das von Hirzel gebilligte Argument Fritzsches, daß Lucian hier (2) abbricht, um nicht noch einmal das in jener Schrift (32—34) Berichtete zu erzählen, kann mich an dieser Auffassung nicht irre machen. Unser Satiriker scheut sonst solche Wiederholungen nicht, und etwas anders hätte sich die Sache wohl machen lassen als dort, zumal doch Peregrinus auch dort (23 und 33) seine Gründe nur ganz kurz auseinandersetzt oder vielmehr Lucian nur einen Teil seiner Rede anführt. Für die spätere Abfassung des 'Peregrinus', wenn auch nicht gar zu lange danach, zeugt auch Kap. 28, das mit der genauen Beschreibung des wundertätigen Kultes des Peregrinus (vgl. Athenag. pro Christ. 26) deutlich ein vaticinium post eventum enthält (s. Bernays, Lucian und die Kyniker, Berlin 1879, S. 10 f.).

1) Fug. 2: *Ἐμπεδοκλεῖ . . . ὃς ἐς τοὺς κρατῆρας ἤλατο καὶ αὐτὸς ἐν Σικελίᾳ. — Μελαγχολίαν τινὰ δεινὴν λέγεις, dial. mort. XX 4: τί παθὼν σάντων ἐς τοὺς κρατῆρας ἐνέβαλες; — Μελαγχολία τις. Auch das Verbum ἀπανθρακοῦν findet sich an beiden Stellen. (Vgl. S. 198 Anm. 1.)*

2) Fug. 3: *Ἀλλὰ τίς αὐτῆ σπουδῇ πρόσεισι . . . ; μᾶλλον δὲ Φιλοσοφία ἐστὶ . . . τί ᾧ θύγατερ δακρύεις; Iupp. trag. 33: ἀλλὰ τίς ὁ σπουδῆ προσίων οὗτος . . . ; μᾶλλον δὲ ὁ σὸς ᾧ Ἐρμῆ ἀδελφός ἐστιν . . . τί ᾧ καὶ θροναίος ἡμῖν ἀφίξει;*

3) Fug. 3: *τί ἀπολιποῦσα τὸν βίον ἐλήλυθας; ἄρα μὴ οἱ ἰδιώται αὐθις ἐπιβεβουλεύκασί σοι ὡς τὸ πρόσθεν, ὅτε τὸν Σωκράτην ἀπέκτειναν; bis acc. 5: αὐθις ἐς τὴν γῆν, ἴν' ἐξελαυνομένη πρὸς αὐτῶν θραπτεῖσθαι πάλιν ἐκ τοῦ βίου; darauf Zeus: ἤδη πεπείκασιν αὐτοὺς οἱ φιλόσοφοι σὲ τῆς Ἀδικίας προτιμᾶν καὶ μάλιστα ὁ τοῦ Σωφρονίσκου*

Biographien benutzt hat.¹⁾ Gleich der Anfang stimmt überein; die Philosophie hat ihre Tätigkeit bei den Barbaren begonnen, wie es bei Lucian witzig heißt, weil sie überzeugt war, die Hellenen nachher leichter belehren zu können²⁾; genannt werden die indischen Gymnosophisten, die wieder Gelegenheit geben, an Peregrinus zu erinnern, auch hier, ohne daß die Philosophie daraus Anlaß nähme ihn irgendwie zu brandmarken; von den Brahmanen ging sie zu den Äthiopen, dann nach Ägypten, wo sie sich mit den Priestern und Propheten abgab³⁾, weiter nach Babylon, wo sie Chaldäer und Magier einweihte⁴⁾, dann nach Scythien und Thracien, wo sie mit Eumolpos und Orpheus zusammen weilte⁵⁾, die sie endlich nach Hellas voraussandte. Ihr eigentliches Verweilen in Griechenland schildert sie mit wenigen Andeutungen, um dann auf die falschen Philosophen zu kommen. Diese haben nicht die wahre Philosophie geschaut, sondern nur ein dunkles Idol (10), genau wie das im 'Fischer' (12) geschildert ist. Die Philosophie beschwert sich also, da sie endlich zum Grund ihrer Klagen kommt, daß Sklaven und Handwerker plötzlich nur um des äußeren Vorteils willen sich als Philosophen aufspielen (12); das stimmt zu der Darstellung im 'Doppeltverklagten' (6), wo ebenso Schuster und Zimmerleute als Beispiele genannt werden. Noch mehr fühlen wir uns an den 'Fischer' erinnert, wenn wir die Fabel vom Esel in der Löwenhaut mit denselben Worten wieder lesen.⁶⁾ Auch die folgende Klage, daß man die unechten nicht von den echten Phi-

1) Fr. Schaefer, *Quid Graeci de origine philosophiae a barbaris ducenda existimaverint*, Diss. Lips. 1877 hat unsere Stelle übersehen.

2) Fug. 6: ὅπερ εἰδοί μοι χαλεπότερον τοῦ ἔργου εἶναι τὸ βαρβάρους παιδεύειν . . . τοῦτο πρῶτον ἡξίουν ἐργάσασθαι. Diog. L. I 1: τὸ τῆς φιλοσοφίας ἔργον ἔνιοι φασιν ἀπὸ βαρβάρων ἄρξαι.

3) Fug. 8: εἶτα εἰς Αἴγυπτον κατέβην καὶ ἐνγγενομένη τοῖς ἱερεῦσι καὶ προφήταις αὐτῶν . . . Diog. L. I 1: Αἰγύπτιοι μὲν γὰρ Νεῖλου γενέσθαι παῖδα Ἦφαιστον, ὃν ἄρξαι φιλοσοφίας. ἥς τοὺς προεστῶτας ἱερέας εἶναι καὶ προφήτας.

4) Fug. 8: εἰς Βαβυλῶνα ἀπῆρα Χαλδαίους καὶ μάγους μνήσοῦσα, Diog. L. I 1: γεγενῆσθαι μὲν παρὰ μὲν Πέρσας μάγους, παρὰ δὲ Βαβυλωνίους ἢ Ἀσσυρίους Χαλδαίους.

5) Diog. L. I 3 nennt Musaios, den Sohn des Eumolpos, und Linos als die Fackelträger der Philosophie, fügt aber hinzu I 5: οἱ δὲ τὴν εὐρεῖαν διδόντες ἐκείνοις παράγουσι καὶ Ὀρφέα τὸν Θοῤῃκα λέγοντες φιλόσοφον γεγονέναι καὶ εἶναι ἀρχαιότατον.

6) Fug. 13 pisc. 32: τὸν ἐν Κύμῃ ὄνον ὃς λεοντὴν περιβαλλόμενος | f.: καὶ τραχὺ ὀγκώμενος ἡξίον λέων καὶ αὐτὸς εἶναι | p.: ἡξίον λέων <καὶ> αὐτὸς εἶναι . . . ὀγκώμενος μάλᾳ τραχὺ. Die weitere Ausführung im 'Fischer' zeigt, daß dieser vor den 'Ausreißern' verfaßt ist, wenn es noch eines Argumentes bedürfte.

losophen unterscheiden kann (15), bot ja im 'Fischer' den Anlaß, den Parrhesiades auszusenden, um durch Kränze und Brandmale die Sonderung zu vollziehen, und wenn es hier heißt: 'Sie lassen überhaupt keine Prüfung zu' (15)¹⁾, so sehen wir die Beziehung auf den Elenchos, der im 'Fischer' seine Tätigkeit ausüben soll (46). Die Philosophie fürchtet, es möchten allmählich alle das Handwerk aufgeben, mit einer Übertreibung der schon im 'Doppeltverklagten' gegebenen Schilderung.²⁾ Nun folgen im einzelnen die Vorwürfe, die wir aus dem 'Fischer' (34) kennen, die auch der 'Ikaromenipp' (30) schon in Kürze enthält. Zuerst: sie gehen der Lust nach, hier ausgeführt: 'sobald sie einen hübschen Knaben oder ein schönes Weib sehen' und durch einen besonderen Fall belegt: Einige entführen sogar die Weiber ihrer Gastfreunde und vertreten dann den Satz der Weibergemeinschaft. Zu zweit: ihr Benehmen bei den Gelagen, wie im 'Fischer' (34) ein Hinweis auf Lucians eigenes 'Symposion'.³⁾ Dann wird zusammengefaßt: Ihre Handlungsweise und ihre Worte stehen nicht im Einklang⁴⁾, genau wie das in jenem Dialog in Übereinstimmung mit der 'Nekyomantie' (5) auseinandergesetzt ist, und beide Male folgt genau die gleiche Art des Beweises: Sie schmeicheln, lügen, fröhnen der Lust, zürnen; dort heißt es, sie schmeicheln mehr als die Affen (pisc. 34), hier werden zwei Namen aus der Komödie eingesetzt, Gnathonides und Struthias⁵⁾, von denen der erste eine Beziehung auf Lucians 'Timon' (45/6) darstellt. Beide Male wird darauf hingewiesen, daß ihr Benehmen bei allen, die es mit ansehen, nur Lachen und Verachtung hervorruft.⁶⁾ Bei der Darstellung des Menschen, der stets mit

1) *Οὐδὲ τὸν ἔλεγχον δέχονται.*

2) *Fug. 17: οἱ γὰρ ἐκ τῶν ἐργαστηρίων ἅπαντες ἀναπηδήσαντες ἐρήμους τὰς τέχνας ἑάσουσιν, bis acc. 6: πολλοὶ γοῦν τὰς τέχνας ἀφέντες . . . ἐπὶ τὴν κῆραν ἄξαντες καὶ τὸ τριβῶνιον.*

3) *Fug. 19: ἃ μὲν γὰρ ἐν τοῖς συμποσίοις δρῶσι . . . μακρὸν ἂν εἴη λέγειν . . . καὶ ταῦτα ποιῶσι . . . κατηγοροῦντες ἀτόλ μέρους καὶ μοιχείας . . . ; Icar. 30: τί ἂν λέγοι τις ὅσα μὲν ἐσθίουσιν, ὅσα δὲ ἀφροδισιάζουσιν . . . ὅμως τῶν ἄλλων κατηγοροῦσι. Vgl. auch Nigr. 25: ἃ μὲν γὰρ ἐν τοῖς συμποσίοις ἐργάζονται, τίμιν τῶν κολάκων εἰκάσομεν.*

4) *Fug. 19: οὐδὲν γοῦν οὕτως εὖροις ἂν ἄλλο ἄλλω ἐναντίον ὡς τοὺς λόγους αὐτῶν καὶ τὰ ἔργα. Vgl. oben S. 40 f. 296.*

5) Struthias bei Menander im *Kolax* (Kock III S. 82), wozu Meineke *Fr. Com. IV 152* zu vergleichen, Gnatho hat Terenz im 'Eunuchen' offenbar auch nach einer Person der neuen Komödie (s. *Plut. quaest. conv. VII 6, 2*).

6) *Fug. 19: γέλωτα γοῦν οὐ μικρὸν παρέχουσι τοῖς θεωμένοις und 21: οἱ ἰδιῶται δὲ ταῦτα ὀρῶντες καταπτύουσιν ἤδη φιλοσοφίας, pisc. 34: οἱ ἰδιῶται δὲ ὅποσοι ἐμπύνονσι, γελῶσι δηλαδὴ καὶ καταπτύουσι φιλοσοφίας.*

Worten das Geld verschmähnt und dabei nach ganzen Schätzen hascht, ist Lucian über die gleiche Schilderung im 'Fischer' (35) auf die schon dort benutzte des 'Timon' zurückgegangen.¹⁾ Die Philosophie schließt damit, daß Amathia und Adikia über sie lachen, so wie Dike im 'Doppeltverklagten' (7) sich über die Adikia beschwert. Zeus reizt es, die Übeltäter mit seinem Blitze zu zerschmettern, wie ihm das im 'Ikaromenipp' (33) und im 'tragischen Zeus' (24) nahe gelegt wird; aber Apoll schlägt vor, eine Musterung der Philosophen zu vollziehen und dann die einen zu loben, die andern zu strafen; die Unterredung läuft also genau in das Motiv aus, das im 'Fischer' (46) den Schluß bildet.

Die ganze Szene, welche die Klage der Philosophie enthält, hat ihr ursprüngliches Vorbild in der Komödie, wie wenigstens eine Parallele zu erweisen scheint. Im 'Chiron', der unter dem Namen des Pherekrates geht²⁾, trat, wie Plutarch de mus. 30 (1141 D) erzählt, die Musik auf, klagend über das ihr angetane Unrecht. Die anwesende Gerechtigkeit fragte sie aus, und sie gab einen Bericht wie bei uns die Philosophie, in dem sie zum Schluß den Timotheus als den bezeichnete, der sie aufs schmäzlichste gepeinigt habe. Man möchte aber vermuten, daß das Motiv auch bei Menipp schon verwertet war. Jedem fällt an dem Bericht der Philosophie das Eigentümliche auf, daß er so außerordentlich auf die Kyniker zugespitzt ist und daß die Geschichte der Philosophie mit Menipp ein Ende hat; Antisthenes, Diogenes, Krates und Menipp sind die letzten, deren Leben und Lehren die Göttin bewogen hat, noch länger auf Erden zu verweilen, — immerhin eine eigentümliche Begründung dafür, daß sie noch 400 Jahre später sich unter den Menschen aufhält, während sie eigentlich schon beim Tode des Sokrates fliehen wollte. Gab es denn in den 400 Jahren keinen einzigen Philosophen, der der Erwähnung wert war? Man stutzt und sucht nach einer Erklärung. Fritzsche glaubt sie gefunden zu haben³⁾: Lucian will die gleichzeitigen Kyniker als entartet brandmarken; deshalb redet er nicht von Akademikern, Peripatetikern, Stoikern und Epikureern und rühmt nur die Kyniker der alten Zeiten.

1) Fug. 20: ὁ μικρὸς ἐκεῖνος ἐκχεῖται βόρβορος· χρυσίον μὲν ἢ ἀργύριον Ἡράκλεις οὐδὲ κεντήσθαι ἀξιῶ, ὀβολὸς ἱκανός, ὡς θέμους πραιίμην, ποτὸν γὰρ ἢ κρήνη ἢ ποταμὸς παρέξει, pisc. 35: τί γὰρ τὸ χρυσίον ἢ ἀργύριον . . . , Tim. 56: οἶσθα γὰρ ὡς μᾶζα μὲν ἐμοὶ δεῖπνον ἱκανόν, ὄψον δὲ ἡδιστον θέμον ἢ κάρθαμον ἢ εἴ ποτε τρυφῶν, ὀλίγον τῶν ἀλῶν ποτὸν δὲ ἢ ἐννεάκροννος.

2) Kock I S. 187. Vgl. v. Wilamowitz, Timotheus, Leipz. 1903, S. 74. Anm. 4.

3) Ausgabe II 2 S. 245 f.

Auch dann würde es noch geschickter gewesen sein, die Reihe fortzusetzen und etwa den kynisch gefärbten Epiktet an den Schluß zu stellen, für den ja Lucian große Anerkennung übrig hat¹⁾, damit doch die 400 Jahre irgendwie ausgefüllt und das längere Verweilen der Philosophie auf Erden irgendwie berechtigt wäre. Aber es ist überhaupt nicht richtig, daß nur die Kyniker es sind, die als Afterphilosophen hingestellt werden sollen. Die Rede der Philosophie ist so allgemein gehalten, daß ebenso wie im 'Fischer' ein Vorwurf gegen alle herausgelesen werden muß; erst in Kapitel 16 werden die Kyniker hervorgehoben, aber auch da nur unter den andern²⁾, und als die Prüfungskommission zur Erde entsandt wird, da wird ihr wieder nur ganz im allgemeinen der Auftrag, die richtig Philosophic Treibenden zu loben, die andern zu tadeln. Es ist also nichts mit dieser Begründung, und die Hervorhebung der alten Kyniker gegenüber ihren entarteten Nachfahren ist nicht in der Weise geschehen, daß man sie aus sich selber verstände. So wird man auf eine andere Erklärung geführt, warum bei Lucian die Geschichte der Philosophie, warum die Reihenfolge der Kyniker mit Menipp abbricht, eine Erklärung, die sich jedem wohl von selber aufdrängt, der bisher der Analyse der einzelnen Satiren gefolgt ist. Dazu kommt eine seltsame Bestätigung durch eine Lesart, die sich in der Überlieferung erhalten hat, von den Herausgebern aber vielfach ausgemerzt ist. Die Philosophie sagt (11): *νῦν δὲ Ἀντισθένης με καὶ Διογένης καὶ μετὰ μικρὸν Κράτης καὶ Μένιππος οὗτος ἐπεισαν ὀλίγον ὅσον ἐπιμετροῦσαι τῆς μονῆς*. Fritzsche erklärt *οὗτος* für ganz unmöglich und gewöhnlich setzt man *οὗτοι* ein. Aber wenn man die Überlieferung mit jener eben gemachten Beobachtung zusammenhält, so ist doch wohl klar, daß auch diese Stelle direkt aus Menipp stammt, sei es, daß es im allgemeinen Sinn als der bekannte, jetzt lebende Menipp bei ihm zu verstehen war³⁾, sei es, daß er sich selber anwesend dargestellt hatte; denn auch dafür könnte man sich

1) Siehe Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum IX (1902) S. 278; advers. indoct. 13.

2) *Τοιγαροῦν ἐμπέπλησται πᾶσα ἡ πόλις τῆς τοιαύτης ἑαδιοουργίας καὶ μάλιστα τῶν Διογένην καὶ Ἀντισθένην καὶ Κράτητα ἐπιγραφόμενων καὶ ὑπὸ τῶν κνυὶ ταττομένων*. (Vgl. Neue Jahrbücher f. d. klass. Altert. IX [1902] S. 357 f.) Für die ganze Darstellung muß man bedenken, daß im 2. Jahrhundert n. Chr. Stab und Ranzen nicht mehr ausschließlich Ordensabzeichen der Kyniker waren; das lehrt uns z. B. Apuleius, der sich selber Platoniker nennt, aber, um seine Einfachheit zu dokumentieren, diese Tracht angenommen hat (apol. 22).

3) Zu vergleichen ist de merc. cond. 33: *Θεσμὸς οὗτος ὁ Στωϊκός*, womit ein Zeitgenosse jedenfalls fingiert werden soll.

wohl eine Gelegenheit denken ähnlich der Situation in der Himmelfahrt.

Zeus hat also den dreien den Auftrag gegeben, die Sonderung der schlechten und guten Philosophen auf Erden vorzunehmen, nur dies und weiter nichts. Wenn er den Herakles dabei mitschickt, so geschieht das, weil dieser zu den zwölf Arbeiten nun die dreizehnte ausführen soll. Daß dieser Witz bei Menipp sich fand, dürfen wir wohl aus seiner Wiederkehr in Senecas Satire¹⁾ schließen. Herakles meint, leichter wäre es, den Augiasstall noch einmal auszumisten; auch das fand sich offenbar bei Menipp, nach Varro zu urteilen, der die Phrase gleichfalls gebraucht.²⁾ Herakles sperrt sich also hier wie die Dike im 'Doppeltverklagten', ebenso die Philosophie; aber wie dort (8) bricht Hermes ab, dort mit dem *προϊώμεν*, hier mit *κατίωμεν*; und daß jene Stelle Lucian vorgeschwebt hat, zeigt auch sonst der Wortlaut³⁾, der im übrigen immer noch eine allgemeine Musterung der Philosophen voraussetzt. Auf die Frage, ob es nach Hellas gehe, sagt die Philosophie dann: 'Nein, dort sind nur wenige, nur diejenigen, die richtig Philosophie treiben'⁴⁾; es ist das Zugeständnis, das wir auch im 'Fischer' (37) und im 'Doppeltverklagten' (7/8) hatten. Attika mit seiner Armut ist kein Land für diese Gauner, die gehen nach Golde und befinden sich jetzt in Thracien. Auf der Wanderung macht Hermes hier wie im 'Doppeltverklagten' (8) auf die Gegend aufmerksam.⁵⁾ Die Reise schließt dann damit, daß Herakles in der uns bekannten Weise auffordert, das Land zu betreten⁶⁾, er weiß ja Bescheid, wie Hermes im 20. 'Göttergespräch' (6) auf dem Ida von jener Zeit her, als er den Zeus zu Ganymedes begleitet hat.

Es folgt der letzte Teil der Satire, der eine ganz überraschende

1) Apocol. 5: ut vidit . . . , putavit sibi tertium decimum laborem venisse.

2) Bimarcus XXVI (70 B.): non Hercules potest qui Augeae egeasit κόπρον.
Luc. fug. 23: ἀμεινον ἦν . . . τὴν κόπρον ἐκκαθάραι αὐθις τὴν Ἀβγείον.

3) Bis acc. 7 Zeus: ἀλλ' ἄπιτε ἤδη ὡς κἂν ὀλίγοι τήμερον ἐκδικασθῶσι,
fug. 24: κατίωμεν ὡς κἂν ὀλίγους αὐτῶν ἐπιτρίψωμεν τήμερον.

4) Schon im 'Nigrinus' (12), wo das Lob von Athen dem Tadel der Stadt Rom gegenübergestellt wird, heißt es von den Athenern: φιλοσοφία καὶ πενία σύντροφοί εἰσι. Der bewußte Gegensatz sieht fast so aus, als bestände eine Beziehung zwischen dem Nigrinus und Aristides' Lobrede εἰς Ῥώμην.

5) Fug. 25: ὁρᾶτε . . . δύο μὲν ὄρη μέγιστα καὶ κάλλιστα ὄρων ἀπάντων usw.,
bis acc. 8: προϊώμεν . . . ἐνθα αἱ δύο ἐκείναι ἔπραι.

6) Fug. 25: ὥστε ἐπιβαίνομεν ἀγαθῇ τέχῃ, bis acc. 9: πλησιάζομεν τῇ Ἀττικῇ
ὥστε τὸ μὲν Σούριον ἐν δεξιᾷ καταλίπομεν, ἐς δὲ τὴν ἀκρόπολιν ἀπορεῖσθαι
ἤδη, Tim. 30: οὐκοῦν ἐπιβαίνομεν ἤδη τῆς Ἀττικῆς.

Wendung nimmt. Eine tiefe Kluft tut sich zwischen ihm und dem **bisher** besprochenen auf, so sehr auch die Gelehrten sich stets bemüht **haben**, sie durch ihre Erklärungen zu überbrücken oder sich so zu **stellen**, als merkten sie sie nicht. Auch hier ist zunächst noch ganz **allgemein** von den schlechten Philosophen die Rede. Aber das Motiv **ist** schon seltsam; Hermes soll sie durch einen Aufruf ausfindig machen, **einen** Steckbrief hinter ihnen erlassen. Hermes als Ausrufer, um **entlaufene** Sklaven fangen zu lassen, ist kein Bild, das erst Lucian **geschaffen** hätte. Die Parallele mit dem Götterboten im Märchen von **Amor** und Psyche drängt sich sofort auf (Apul. met. VI 7f.), wo **Merkur** die 'fugitiva, Veneris ancilla' in gleicher Weise öffentlich ausruft. **Aber** in unserer Satire paßt das Motiv gar nicht zu der **Sonderung**, die in Aussicht gestellt war (22). Das zeigt sich sehr deutlich im **weiteren** Verlauf. Ehe Hermes jemand verfolgen kann, muß er die **Namen** der Gesuchten wissen. Auch die Philosophie kann sie nicht **nennen**; aber sie müssen etwas mit 'Besitzen' zu tun haben. Aus **ihrer** Verlegenheit werden die drei Gottheiten erlöst, da Männer **kommen**, welche drei Gaukler, ihre entlaufenen Sklaven, und ein **entführtes** Weib suchen. Die Philosophie erkennt nun, daß das **dieselben** sind, denen sie nachspüren. Erst durch dieses Zusammentreffen also **erhält** das Unternehmen eine Richtung auf drei bestimmte **Persönlichkeiten**, etwas unvermittelt, da es nicht heißt: 'Die gehören auch zu **denen**, die wir suchen', sondern alle so tun, als ob sie gerade nur **hinter** diesen drei her wären, während wir von diesen drei Gauklern **bisher** durchaus nichts gehört haben und auch die Namen, die mit 'Besitzen' **zusammenhängen** sollen, keineswegs nur drei, sondern alle **die** falschen Philosophen bezeichnen sollen. Im folgenden wird die **Sache** aber noch verwickelter, und es ist umsonst, den Knäuel **entwirren** zu wollen. Der Kantharos, die Hauptperson unter den drei **Verfolgten**, ist nach seiner eigenen früheren Angabe (31) ein Kyniker; in **des** Hermes Steckbrief aber findet sich eine Bemerkung, die ihn **als** Stoiker kennzeichnet: er heißt: *ἐν χοῦ κοινός*. So wird der Chrysippische Bios in der 'Lebensartenversteigerung' (20) genannt.¹⁾ Für **den** Kyniker paßt die Bemerkung gar nicht, da er das Haupthaar **ebenso** wie das Barthaar wachsen läßt. Seneca (ep. 5, 1) erwähnt **ausdrücklich** intonsum caput et neglegentiorum barbam, wo er von

1) Man vergleiche die Diatribe des Musonius *περὶ κομῆς* (ed. Hense, Lips. 1905, S. 114), wo das Scheren des Haupthaars als ebenso natürlich wie das **Wachsenlassen** des Bartes hingestellt wird. Nach Eubulos bei Diog. L. VI 31 **hätte** allerdings auch Diogenes seine Schüler das Haar sich scheren lassen.

den Übertreibungen philosophischer Lebensweise spricht; Apuleius, der die eigentlich den Kynikern zukommende Tracht sich angeeignet hat (apol. c. 22), redet von seinem *capillus horrore implexus atque impeditus, stuppeo tomento adsimilis et inaequaliter hirsutus et globosus et congestus, prorsum inenodabilis diutina incuria non modo comendi, sed saltem expediendi et discriminandi* (apol. c. 4). Eine sehr charakteristische Schilderung des Äußeren der Kyniker gibt Tatian (ad Graec. 25): *θατέρου . . . τῶν ὤμων ἐξαμελοῦσι, κόμην ἐπιειμένοι πολλὴν πωγωνοτροφοῦσιν ὄνυχας θηρίων περιφέροντες.*¹⁾ Und im 'Kyniker' Lucians bemerkt Lykinos als Charakteristikum des Kynikers (1): *πάγωνα μὲν ἔχεις καὶ κόμην*, und noch ausführlicher, wo Herakles und Theseus als Vorbilder aufgestellt sind (14): *πάγωνα καὶ κόμην ἔχειν ἤρεσκεν αὐτῷ, καὶ οὐκ ἐκείνῳ μόνῳ, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς παλαιοῖς ἤρεσκεν . . . οὐκ ἂν ὑπέμειναν οὐδὲ εἰς αὐτῶν οὐδὲν μᾶλλον ἢ τῶν λέοντων τις ξυρώμενος* (s. 17. 19). Der Kyniker Maximus forderte als Bischof durch sein langes Haar den Spott heraus und mußte sich scheren lassen.²⁾ Kahlköpfig können die Kyniker sein³⁾; aber geschoren sind sie nicht. Da Lucian selber das *ἐν χοῦ κείρειν* ausdrücklich dem Stoiker zuschreibt⁴⁾, so steht man hier vor einem Rätsel. Es wird aber auch noch besonders auf diesen Widerspruch aufmerksam gemacht, da der Herr, der seinem Sklaven auf der Spur ist, voll Verwunderung ruft (28): 'Wie er bei mir noch Kantharos war, da hatte er langes Haar und das Kinn war kahl.' Fritzsche ist der Gegensatz nicht entgangen, und er hat in seiner etwas unklaren Anmerkung zu der Stelle einen ganzen Roman herausgesponnen, wonach Kantharos die Maske des Kynikers, die er in Hellas getragen hätte, in Thracien wieder abgelegt hätte und sich dort als Stoiker gerierte.⁵⁾

1) Vgl. Zeller, Die Phil. d. Griech. III 1, S. 765 Anm. 1. Luc. de morte Peregr. 15: *ἐκόμα δὲ ἦθη καὶ τρίβωνα πιναρόν ἡμπεύχετο καὶ πῆραν παρήρητητο καὶ τὸ ξύλον ἐν τῇ χειρὶ ἦν.*

2) Gregor von Nazianz spottet seiner (carm. de se ipso 11, 754: *ξανθὸς μελάνθριξ οὐλίος ἀπλοῦς τὴν τρίχα*, 926: *κῆων ἐρημος, μήτε τῆς κόμης ἔτι φέρων τὸ κάλλος μήτε . . .* 915: *τομῆ δ' ἐπῆλθε βοστρέχου εὐφορβίους* [vgl. v. 912]).

3) *γαλακρός* ist Menipp Luc. dial. mort. 1.

4) Bis acc. 20 sagt die Stoa *ὅτι ἐν χοῦ κέκαρμαι καὶ ἀρρενωπὸν βλέπω*; vgl. außerdem vit. auct. 20, Hermot. 18. Wendland, Quaest. Muson., Berlin Diss. 1886, S. 18 Anm. 3.

5) Noch seltsamer ist, was Du Soul zu der Stelle sagt, der den Widerspruch tilgt, indem er *κομᾶν* vom Bart versteht und vorschlägt mit Umstellung *ἐκόμα δὲ τὸ γένειον καὶ ἐτίλλετο* (28) zu lesen. — Wenn Herakles (31) sagt, daß Kantharos früher *Κυνικός*, *ἐνταῦθα δὲ Χρυσίππειος* sei, so heißt das natürlich nicht, daß er Stoiker geworden sei, sondern soll seine Goldgier zeichnen

Gesagt ist davon nichts, und man darf nach der Szene im Olympe auch nur erwarten, daß der bisher scheinheilige Philosoph jetzt seinen Lüsten offen nachgeht. Ich weiß mir das Rätsel, das uns hier entgegentritt, nicht anders zu lösen als durch die Annahme, daß auch diese Szene der 'Ausreißer' aus Menipp stammt, dort aber ein Stoiker derjenige war, auf dessen Fährte man sich befand. Man könnte dann die Vermutung wagen, die ich mit aller Reserve ausspreche, daß hier die Satire auf Persaios gemünzt war, der gewissermaßen der wahren Philosophie entliefe, als er an den Hof des Antigonos nach Macedonien ging und sich dort nach Golde drängte. Wie Kantharos zwei Begleiter hat, so gingen außer Persaios die Stoiker Philonides und Arat, um den Aufenthalt in der Stoa mit dem Hofleben zu vertauschen. Wenn Persaios als Sklave des Zeno bezeichnet wird¹⁾, so ist es nicht unmöglich, daß das auf Menipp zurückgeht, dessen Einfluß auf die literarhistorische Anekdotenbildung man überhaupt, wie früher gesagt, nicht ganz gering wird veranschlagen dürfen, und daß Zeno etwa in jener Satire gezeichnet war, wie er seinen Schüler und Sklaven sucht, der seinem philosophischen Hause den Rücken gekehrt und am Hofe des Königs ganz dem weltlichen Leben sich ergeben hat, so daß man ihm zum Vorwurf machen konnte, er habe eher das Leben eines Hofmannes geführt als das eines Philosophen.²⁾ Die Kyniker konnten um so eher daran Anstoß nehmen, als ihr Meister sich solchen Versuchungen gegenüber standhaft gezeigt hatte.³⁾ Zu dieser Annahme stimmt, daß auch von Bion in einer boshaften Bemerkung Persaios als Sklave des Zeno bezeichnet werde (Ath. IV 162d) und daß zwischen seinen Anhängern und den Kynikern sich eine literarische Fehde entsponnen hat; denn Hermagoras, der sogar des Persaios Schüler genannt wird⁴⁾, schrieb einen *μισοκύνων*. Es stimmt aber

(vgl. 27: *ὄνομα τοιοῦτον οἶον ἀπὸ κτημάτων*). Es konnte dazu der Name eines beliebigen Philosophen benutzt werden; aber ein Witz wurde erst daraus, wenn dieser einer andern Schule angehörte; das Wortspiel gerade mit dem Namen Chrysipps war Lucian schon vertraut aus pisc. 51.

1) Diog. L. VII 36, Gell. II 18, 8, Athen IV 162^d.

2) Philodem Col. XIII (Comparetti Riv. di filol. III [1875] S. 486): *περιπλατῶσθαι τὸν ἀλικὸν οὐ τὸν φιλόσοφον ἠρημένον βίον*.

3) Diog. L. VI 44 Abweisung des Perdikkas durch Diogenes. VI 57: *Κρατέρον ἀξιούτος πρὸς αὐτὸν ἀπιέναι· ἀλλὰ βοόλομαι, ἔφη, ἐν Ἀθήναις ἄλλα λείψιν ἢ παρὰ Κρατέρον τῆς πολυτελοῦς τραπέζης ἀπολαβεῖν*.

4) Suid. s. v. Hermag. Über die Feindschaft des Persaios und Philonides gegen Bion vgl. Crönert, Stud. zur Paläographie und Papyruskunde her. von Weasely VI (1906) S. 29.

auch dazu, daß Persaios in der späteren Überlieferung als ein Schüler der Stoa geschildert wird, der nicht standhaft den Grundsätzen des Meisters treu blieb und die Ataraxie nicht zu wahren wußte. Das zeigt deutlich die Anekdote, die Themistius XXXII (358 a ff.) berichtet hat; bei einer von Antigonos zur Prüfung des Philosophen fingierten Unglücksnachricht *φρούδος μὲν τῷ Περσαίῳ ὁ Ζήνων, φρούδος δὲ ὁ Κλεάνθης*.

Selbst für das Weib, das entführt ist, wäre bei der Vermutung, daß sich die Satire auf Persaios bezog, Raum; es wäre die Stoa selber, die verschleppt und gemein gemacht wird. Oder ist es Zufall, daß hier die Schilderung sich derselben Ausdrücke bedient, mit denen die Stoa im 'Doppeltverklagten' sich selber zeichnet? 'Das Haar kurz geschoren und männlich blickend', so werden sie uns beide vorgeführt.¹⁾ Es ist nicht ausgeschlossen, daß für die Figur dieses entführten oder entlaufenen Weibes die Komödie das Vorbild geliefert hat; in der unter Aristophanes' Namen gehenden 'Poiesis' war die Dichtkunst als ein Weib aufgefaßt, das auf und davongegangen ist und nun von den verfolgenden Dichtern gesucht wird.²⁾ Daß auch das entlaufene Weib bei der von Lucian benutzten Situation ursprünglich eine größere Rolle gespielt hat, möchte man aus einem Widerspruch schließen, der sich auch hier findet; zunächst heißt es: 'Am meisten suchen wir das Weib, das von den Ausreißern geknechtet ist' (27), sodann aber will der Mann sie, der er doch eben nachgegangen ist, plötzlich nicht wieder zurücknehmen (32).

Im einzelnen ist es natürlich unmöglich, mit der Phantasie in die bei Menipp etwa vorgeführte Szene einzudringen. Aber die Farblosigkeit bei Lucian, der Mangel an greifbaren, individuellen Zügen, die eigentümliche Unklarheit scheint dafür zu sprechen, daß er alles Gut nur oberflächlich zurecht gemacht hat. Daß Lucian irgend einen bestimmten Fall und bestimmte Personen seiner Zeit dabei im Auge gehabt hat, ist zwar möglich, aber doch nicht über jeden Zweifel erhaben. Die Namen der zwei Sklaven Lekythion und Myropnus sind

1) Bis acc. 20: *ἐν χοῦ κέκαρμαι καὶ ἀρρενωπὸν βλέπω καὶ στυφρωπὴ δοκῶ*, fug. 27: *ἐν χοῦ κεκαρμένην εἰς τὸ Λακωνικόν, ἀρρενωπὴν καὶ κομιδῆ ἀνδρείην* (nach Lakonenart, nämlich wie die Bräute bei den Lakonen nach Plut. Lycurg. 15, wenn sie entführt werden; es liegt also die Fiktion der Entführung zur Hochzeit vor).

2) Kock I S. 507: *γυναῖκα δὲ ζητοῦντες ἐνθάδ' ἤγομεν*, Luc. fug. 27: *τὰ ἡμέτερα οὗτοι ζητοῦσι*. — *ἡμεῖς δὲ τὴν γυναῖκα μάλιστα μέτιμεν ἠνδραποδισμένην πρὸς αὐτῶν*.

ja auf jeden Fall fingiert, um den Charakter zu bezeichnen; auch der Kantharos ist nicht irgendwie individueller bestimmt. Daß er Walker sein soll, besagt natürlich nichts; Lucian hat irgend ein Gewerbe genommen und ihm da eine recht minderwertige Arbeit zugeschrieben; er hatte nur die Wollflocken von den Mänteln abzuschaben. Wenn er aus Sinope stammt, so geschieht das nur nach Diogenes' Heimat, weil Lucian ihn zum Kyniker gemacht hat; so heißt er auch Paphlagonier, vielleicht mit Erinnerung an Aristophanes' 'Ritter'; ein Hinweis auf eine bestimmte Persönlichkeit liegt darin nicht. Der einzige, den man vielleicht finden kann, ist die Angabe, daß die Ausreißer nach Philippopolis, der Dreibergstadt am Hebrus, gezogen sind. Da Philippopolis früher gar keine Bedeutung hatte, in römischer Zeit aber Hauptstadt der Provinz war, so muß das eine Erfindung von Lucian sein. Er könnte deshalb noch immer eine vor langer Zeit bedeutende Stadt beliebig durch eine zu seiner Zeit blühende ersetzt haben, damit die Fiktion, daß es dort Gold zu holen gäbe, zu ihrem Rechte käme. Immerhin liegt darin etwas, was auf einen ganz bestimmten Fall hindeuten kann, den Lucian dann mit Benutzung einer ihm vorliegenden Satire behandelt hätte.

Episodisch ist die Person des Orpheus in die Szene eingearbeitet (29), wie im 'Doppeltverklagten' (9) die des Pan; es sind gleichsam Lokalheilige. Die Begegnung ist aber hier gar nicht ausgesponnen, während es so nahe gelegen hätte, wie dort Pan über die Philosophen berichtet, so hier den Orpheus über das Treiben dieser entlaufenen Sklaven etwas Genaueres sagen zu lassen, damit sie aus ihrem eigentümlichen Dunkel uns etwas plastischer entgegenträten. Wenn Lucian nur etwas von ihnen gewußt hätte! So entfernt sich Orpheus, nachdem er das Haus gezeigt hat, in dem sich die Ausreißer befinden. Von diesen hören wir nur ein Gezänk oder eine Übung zum Schimpfen in Homerparodien. Auch hier ist eine merkwürdige Unklarheit zu verzeichnen. Das Weib klagt über den, der das Gold liebt, während er ganz andere Gesinnung vorspiegelt, nach Il. IX 312/3, worauf sie Hermes von draußen akkompagniert mit Il. III 354: 'Dann mußt du den Kantharos hassen, der wie Paris an dem Gastfreund gehandelt hat.' Das veranlaßt den einen der verfolgenden Männer, sich als den betrogenen Gastfreund zu bekennen. Wir hören dann ein Geschimpfe, aus vier Homerversen (Il. I 225 Il. 202, 246, 214) mit einer Veränderung hergestellt; es ist beachtenswert, daß Lucian den zweiten Vers auch im 'Ikaromenipp' (30) in der Rede des Zeus gegen die Philosophen verwandt hat.

Die nächsten Verse sind gegen das Weib gerichtet, offenbar die Entgegnung; gebildet sind sie aus II. VI 181/2. Nach dem Gezänk kommen die Gesuchten heraus. Man mustert den Ranzen des Kantharos, wie im 'Fischer' (45), und findet einen goldenen Gürtel. Mit einem Witz auf den Namen Chrysipps wird das begleitet: 'Vorher war er Kyniker, jetzt ist er Chrysippeer', woran sich ein anderer Witz auf den Namen Kleanthes anschließt, der dunkel ist und scheinbar auf eine Nachricht betreffs dieses Philosophen Bezug nimmt, die wir nicht kennen. Kantharos wird bald zum Kleanthes werden, denn er soll hängen, und zwar an seinem langen heuchlerischen Philosophenbart; wie etwa der Ehebrecher Didymus nach Theo 5 (Rhetor. Graec. Waltz I 205) an dem schuldigen Körperteil aufgehängt wird¹⁾, so soll dieser Scheinphilosoph an seinem Bart aufgehängt werden, mit dem er die Menschen betrogen hat. Die Strafe ist richtige Sklavenstrafe²⁾; aber was hat das mit Kleanthes zu tun? Man nimmt eine Verwechslung mit Zeno an³⁾; es wäre aber auch denkbar, daß es sich wie bei dem Witz mit Chrysipp nur um ein noch nicht verstandenes Wortspiel handelt. Gewissermaßen im Anhang werden dann die beiden anderen Sklaven abgetan, die, wie Fritzsche mit Recht sagt, überhaupt nur *κατὰ πρόσωπα* sind. Der Urteilsspruch des Hermes bestimmt das einzelne; das Weib soll der rechtmäßige Mann zurücknehmen; er tut's aber erst nach energischer Weigerung; fürchtet er doch, sie möchte ein dreiköpfiges Ungeheuer zur Welt bringen, einen Trikaranos oder Triphales. Beides sind literarische Werke; Triphales hieß eine Komödie des Aristophanes, Trikaranos war die Schrift genannt, die, gegen die drei großen Staaten Griechenlands, Athen, Sparta, Theben, gerichtet, dem Theopomp von Anaximenes untergeschoben war.⁴⁾ Beide Titel kehren bei Varro wieder; es ist sehr wohl denkbar, daß Varro ebenso wie Lucian die Anregung schon aus einem Zitat oder einer Bemerkung bei Menipp erhielt. Für die drei Ausreißer selbst wird das Schicksal verschieden festgesetzt; die zwei Nebenpersonen werden von ihrem Herrn wieder angenommen; Kantharos muß das Los des Prometheus erfahren, nur

1) Diog. L. VI 51 erzählt von Diogenes: ἀκούσας ποτὲ ὅτι Διδύμων ὁ ἀτίγ-
τις μοιχὸς ἐάλω ἄξιος, ἔφη. ἐκ τοῦ ὀνόματος κριμασθαι. Lucian hat dieselbe
Strafe in den 'Wahr. Geschicht.' II 26, 31 bei Kinyras anwenden lassen, der die
Helena rauben wollte.

2) Siehe Plaut. Trin. 247. Asin. 303. Mostell. 1167. Menaechm. 951. Ter.
Phorm. 220. Eun. 1021.

3) Diog. L. VII 28: ἐτελείτησεν ἀποπνίξας ἑαυτόν.

4) Von Lucian auch Pseudolog. 29 erwähnt.

in parodierter Gestalt, und diese Parodie wird noch deutlicher dadurch, daß der Verurteilte in tragischen Wehelaufen sich äußert.

Trotz des Lobes, das auch die 'Ausreißer' bei Wieland gefunden haben, stehe ich nicht an, sie für die mißlungenste Satire unseres Schriftstellers zu erklären. An ihrer Echtheit zu zweifeln liegt kein Grund vor, wenn man sieht, daß sie dieselbe Arbeitsweise wie die anderen, dieselbe Art von Reminiscenzen aus früheren Arbeiten enthält. Aber Lucian hat hier nicht mehr recht vermocht Einheitlichkeit der Handlung herzustellen. Die Szene im Olymp, die keine bestimmten Hinweise enthält und allgemein gefaßt ist, geht nicht recht mit der Szene auf Erden zusammen: in dieser wieder herrscht eine Farblosigkeit und Dunkelheit, wie sie sonst Lucians Sache nicht ist. Zwei Personen sind völlig überflüssig, und die dritte ist nebelhaft. Was man herauskonstruiert hat von der Feindschaft eines bestimmten Kynikers gegen Lucian oder gar von einer literarischen Fehde¹⁾, dafür vermag ich kein Beweismaterial in der Satire zu finden, und die Annahme beruht überhaupt auf der Voraussetzung, daß die Schrift über den Tod des Peregrinus vorausgegangen sei. Die Mängel der Satire erklären sich aus der Kombination verschiedener Stücke, die Lucian nicht mehr ordentlich zusammenschweißen gewußt hat, so wie schon der 'Fischer' in dieser Hinsicht Bedenken erregte. Dem Titel hat ebenso wie im 'Fischer' der zweite Teil gegeben. Daß für diese Szene ursprünglich das Vorbild der Komödie maßgebend war, läßt sich aus Titeln wie Plautus' *Fugitivi*, Enoplos' *Σκετταί*, Kratinos' *Σκετταί*, und Antiphanes' *Σκετταγοργία* schließen: in Lucians Darstellung ist aber das Komische gar nicht ausgesponnen. Nach allem ist es kaum zweifelhaft, daß dies die letzte Schrift Lucians in eigentlich menippischem Stil ist²⁾: sie ist ihm wenig gelungen, und er hat selber eingesehen, daß er sich auf diesem Gebiet ausgeschrieben habe.

1) Die parodierten *Wörter* 33 mit *Γενναίος* und *Παναθηναίος* aus der Schrift des feindlichen Kynikers anzunehmen zu denken liegt absolut kein Grund vor, und ich kann nur nicht einmal denken wie sie in einer gegen Lucianus 'Peregrinus' gerichteten Schrift hätten Platz finden können.

2) Dazu gehören natürlich *Zwangsgepläne* und *Castrienschriften* die ja später verfaßt sind, nicht.

Kapitel XV.

Der Hahn.

Es gibt nur eine Satire Lucians, abgesehen von den kleinen Bildern in den 'Totengesprächen', der 'Niederfahrt' und dem 'Charon', die sich von den Philosophen zu dem Allgemein-menschlichen wendet. Das ist der 'Traum' oder 'Hahn'. Allerdings kehren die Motive der Verspottung der Philosophen auch hier wieder; aber der Zweck des Ganzen ist doch, dem Menschen die Glückseligkeit der Armut zu predigen und die Ruhelosigkeit des Reichtums vorzuführen. Mikyllos ist von seinem Hahn aus dem schönsten Traum aufgescheucht, während es noch nicht einmal Mitternacht ist; voller Zorn bedroht er ihn, aber das getreue Haustier verteidigt sich und zeigt ihm, daß er bis zum Morgen schon einen Schuh herstellen könne und dann zu leben habe, während er bei seinen Träumen verhungern muß. Das Staunen darüber, daß er sprechen kann, beseitigt der Hahn mit Berufung auf Achills Roß, auf die Argo, die Eiche von Dodona und ähnliches, ja, er gibt sich als früheren Menschen zu erkennen. Mikyllos denkt an die Sage von Alektryon, der zur Strafe in einen Hahn verwandelt wurde, weil er als Posten vor der Tür während des Liebesabenteuers des Ares und der Aphrodite eingeschlafen war und Helios' Kommen nicht gemeldet hatte; aber dieser Hahn hier stellt sich als ehemaliger Euphorbos-Pythagoras vor. Der Schuster hegt Zweifel, weil sein Hausgenosse nicht schweigsam ist und gegen das Pythagoreerverbot Bohnen gegessen hat; aber ihm wird zur Antwort, daß jedes Leben seine eigenen Gesetze habe. Gern will er drauf die verschiedenen Schicksale, die der Hahn durchgemacht hat, vernehmen, doch zunächst kommt er von seinem Traum nicht ab, der ihm, wie er meint, nicht durch die Pforte von Horn oder Elfenbein, sondern durch eine wahrhaft goldene gekommen ist; Pindar hat doch recht, wenn er das Gold rühmt. So erzählt der Schuster denn zunächst seinen Traum. Tags zuvor hatte er bei dem reichen Eukrates gespeist, der ihn auf der Straße

getroffen und zum Geburtstagsfest seiner Tochter eingeladen hatte für den Fall, daß ein Gast, der schwer krank sei, nicht erscheinen werde. Allerdings war dieser Gast, ein sechzigjähriger Philosoph, Thesmopolis mit Namen, wenn auch ächzend und hustend, von viere getragen, doch gekommen, aber der lebenswürdige Hausherr hatte dem Mikyllos trotzdem einen Platz verschafft neben jenem Kranken, neben dem es sonst niemand aushielt, wo er nun die ganze stoische Weisheit über sich ergehen lassen mußte. Durch dieses Mahl war der Traum veranlaßt; er sah den Eukrates im Sterben und sich als einzigen Erben all seines Gutes, wie er im Golde wühlte, von allen bewundert wurde, den Freunden Feste gab und aus goldenen Schalen trank. Der Hahn wundert sich über diese Vorliebe für das Gold. Aber Mikyllos verteidigt sich: auch Euphorbos ging mit Gold und Silber an den Locken im Felde einher, Zeus selbst wurde zu Golde, als er Danae liebte; das Gold schafft ja sofort Ehre, wie das Beispiel des Nachbarn Simon zeigt, der, vor kurzem noch so arm, daß er eine irdene Schüssel stahl, jetzt, durch Erbschaft reich geworden, als Simonides einherstolz, von allen Weibern geliebt; weshalb hätte auch sonst Euripides das Gold so gepriesen? Der Hahn lacht über diese Gedanken, da er noch kein Leben gesehen hat, das glücklicher gewesen wäre als das seines Hausherrn, und berichtet sodann seine eigenen Lebensschicksale. Bei der Erwähnung des Euphorbos und der Kämpfe vor Ilion unterbricht ihn Mikyllos mit der Frage, ob Homer richtig geschildert habe. Der ehemalige Pythagoras leugnet das; es sei auch ganz unmöglich, da der Sänger damals als Kamel im Baktrerland lebte; Helena war zwar weiß und hatte infolge ihrer Abstammung einen Schwanenhals, aber sonst war sie recht alt, da sie ja Theseus zu Herakles' Zeiten schon geraubt hatte. Weiter berichtet der Hahn von seinem Leben in Gestalt des berühmten Philosophen, von seinen Wanderungen und wie er die Griechen betört ihn für einen Gott zu halten; beschämt gesteht er, daß zu dem Verbot, Fleisch und Bohnen zu essen, ihn nur das Bestreben veranlaßt habe, etwas Neues vorzubringen. Später, erzählt er, wurde er Aspasia; diese Mitteilung führt den Schuster auf die Frage, ob ihm das Leben als Mann oder als Weib besser gefallen hat; und da jener mit Hinweis auf Tiresias' Schicksal die Antwort verweigert, so entscheidet er sie selbst mit dem bekannten Vers aus Euripides' Medea. Nach dem Leben als Aspasia gibt der Hahn noch das als Kyniker Krates genau an, die übrigen Hypostasen seines Daseins sind nur allgemein bezeichnet; er war König, Armer, Pferd, Dohle, Frosch und

noch viel anderes, zuletzt mehrfach Hahn. Viel Herren hat er gehabt; drum lacht er über den Mikyllos, daß dieser sein Los beseufzt. Da er weiß, wie der Reiche und wie der Arme lebt, so muß er darüber berichten, um den Beweis zu erbringen, daß das Schicksal der Begüterten nicht beneidenswert ist. Dieser Vergleich der beiden Lebensarten bildet den Kern der Satire. Mikyllos glaubt noch nicht an das Leid der Reichen; der Hahn soll ihm seine Erfahrungen mitteilen; er schildert nun die ewige Angst und Sorge, den steten Argwohn, der zu keinem Genuß kommen läßt; das Leben als Tier scheint ihm das sorgenfreiste zu sein. Weil Mikyllos noch immer nicht ganz von seiner Sehnsucht nach dem Golde lassen kann, so soll er durch den Augenschein überführt werden. Die rechte Schwanzfeder des Hahnes öffnet jede Tür. So gehen sie zuerst zu Simon, dem beneideten Nachbarn, und erblicken ihn, wie er in ruheloser Angst über seinen Schätzen wacht und sich in Argwohn verzehrt, es möchte ihn jemand etwas geraubt haben. Dann gehen sie zu dem Wucherer Gniphon, der beim ewigen Berechnen seiner Zinsen zum Gerippe abmagert. Den Beschluß bildet der Einblick in das Haus des reichen Eukrates; hier erblicken sie die niedrigste Unsittlichkeit, die ein Glück nicht aufkommen läßt. Da wird es Tag, und bekehrt von seiner Sucht nach Reichtum, kommt Mikyllos in sein armselige Heim zurück.

Die Satire zeigt die menippische Form wieder mit unverkennbarer Deutlichkeit. Wir haben Zitate in reichem Maße. Als Beispiele dafür, daß nicht nur Menschen sprechen, werden (2) des Achill redende Roß Xanthos (Il. XIX 404 ff.), die brüllenden Häute der Rinder des Helios aus Homer (Od. XII 395) angeführt, weiter der Kiel der Argo nach Apollonius von Rhodus (IV 578 ff.). Mit Beziehung auf das homerische *ἀμνηνὰ ὄνειρα* (Od. XIX 562) wird das nur im Traum gesehene Glück *ἀμνηνῆ ἐὸ δαίμονια* genannt (5) und ebendaher die Erwähnung der beiden Traumtore aus Horn und Elfenbein geschöpft (6). Der Ausdruck *ἀμβροσίην διὰ νόκτα* (8) wird ausdrücklich auf Homer zurückgeführt (Il. II 57, in anderer Stellung auch sonst), bei Euphorbos Schilderung (13) auf Il. XVII 51/2 Bezug genommen; der Simon hat seit er Geld besitzt, geradezu den berühmten Liebesgürtel der Aphrodite (14) (Hom. Il. XIV 214). Das Leid und die Sorgen des Herrscher werden (25) mit den Worten dargestellt, die Homer von Agamemnon gebraucht (Il. X 3/4). Neben Homer wird wieder Euripides mehrfach benutzt; so stammen von den Versen über das Gold (14) der *Timon* auch im 'Timon' (41) zitierte sicher aus seiner 'Danae' (Nauck, Tragic.

Gr. fr.² 324), der andere höchstwahrscheinlich von ihm (Nauck adesp. 294); aus der 'Medea' (250 f.) wird der Ausspruch herangezogen (19), daß es besser sei dreimal als Krieger in der Schlacht zu stehen wie einmal zu gebären.¹⁾ Dazu kommt der Anfang von Pindars 1. olympischer Ode (7) und die Beziehung auf den bekannten Vers, der das Bohnenessen als das größte Verbrechen bezeichnete.²⁾

Das zweite, was in Betracht kommt, ist die Verwendung der Mythologie. Wir hören die Geschichte von Alektryon, dem nachlässigen Wächter beim Schäferstündchen des Ares (3), eine Verwandlung, die in dieselbe Reihe gehört wie die von Ovid erzählte Bestrafung des Raben und der Krähe³⁾ und gewiß auf alexandrinische Metamorphosendichtung zurückgeht. Von Verwandlungssagen werden auch die von Tiresias und Caeneus erwähnt (19). Die Armen und Reichen werden dem Dädalus und Ikarus⁴⁾ verglichen (23); wer sich nahe der Erde hält und nicht zu hoch hinauffliegt, dem bleiben Gefahren und Unglück erspart. Beachtenswert ist die rationalistische Deutung der Danaesage (13), in welcher der Goldregen als das die Wächter bestechende Geld umgedeutet ist, das Tür und Tor öffnet. Daß diese Erklärung im euhemeristischen Sinne nicht Lucian geschaffen hat, weiß jeder aus Horaz c. III 16, wie sie sich auch in ähnlicher Weise bei Ovid am. III 8, 29 findet. Eine Kritik an Homerischen Sagen ist auch geübt, wenn das Alter der Helena nachgerechnet wird (17). Diese Kritik war durchaus kynisch, und die Auslegung der Danaesage mit der moralischen Nutzenanwendung, die man ihr geben konnte, steht auf demselben Niveau wie die, welche Diogenes an der Medeaesage versucht hat.⁵⁾

Auch die übrigen Beziehungen, die wir finden, erinnern uns an unsere früheren Beobachtungen. Typisch ist die Verwendung des

1) Für das Vorkommen des Verses bei Menipp scheint zu sprechen, daß auch Varro ihn hat, natürlich als Römer in der Bearbeitung des Ennius (*Γεροντοδιδάσκαλος* VIII fr. 189 B.): non vides apud Ennium esse scriptum 'ter sub armis malim vitam cernere quam semel modo parere', so wie Cicero z. B. Chrysisps Zitate aus Euripides in de fato durch die Ennianischen ersetzt hat.

2) *Ἰσὸν τοι κνάμους τε φραγεῖν κεφαλᾶς τε τοκήων* Plut. quaest. conv. II 3 (635 F). Vgl. Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. IX (1902) S. 191.

3) Ov. met. II 544 ff. nach Hesiod fr. 123 Rz.

4) Über die Benutzung dieser Stelle des 'Hahns' in den 'Bildern' s. S. 332 und 355; da die 'Bilder' offenbar das spätere sind, so ist der 'Hahn' dadurch als vor 163 verfaßt erwiesen.

5) Stob. ecl. III 29, 92 (III S. 655 H.) vgl. Dümmler, Antisthenica, Bonner Diss. Halle 1882, S. 73 f.

Midas¹⁾, wenn der Hahn den immer wieder sehnsüchtig am Golde hängenden Schuster als 'bester Midas' anredet (6). Krösus und der Tyrann Dionys, der in Korinth die Knaben lehren muß, sind die Beispiele für das den Herrschern drohende Mißgeschick (23), wie der erste im 'Charon' (10, 12 f.) und der 'Nekyomantie' (16) als Exempel vorgeführt wurde. An den 'Ikaromenipp' werden wir durch die ausführliche Musterung der Tyrannen (25) gemahnt, und gerade diese Stelle ist wieder beweisend. Für das traurige Schicksal derer, die scheinbar über den Menschen stehen, wird als erstes Beispiel Krösus angeführt, der über seinen taubstummen Sohn bekümmert ist; das zweite ist Artaxerxes, dem die Truppensammlungen des Klearch für Kyros Sorge machen, bei der Vorliebe der Lucianischen Zeit für Xenophon²⁾ an und für sich eine sehr verständliche Erwähnung; dem Dionys raubt irgend eine Unterredung des Dion mit einem Syrakusaner seine Ruhe; den Alexander ärgert das Lob, das Parmenion erfährt, dem Perdikkas macht Ptolemäus und dem Ptolemäus wieder Seleukus Sorge. Damit schließt beachtenswerterweise die Reihe der Herrscher; was folgt, ist ganz allgemein gehalten und erinnert in etwas an den gleichen Ausgang der Schilderung im 'Ikaromenipp'.³⁾ Fällt es auch hier wieder auf, daß die historischen Anspielungen beim 3. Jahrhundert v. Chr. Halt machen, so ist es nicht weniger bemerkenswert, was wir über die Verwandlungen des Pythagoras hören, die denen ähnlich sind, die Empedokles von sich behauptete (Diels, Vorsokratiker fr. 117): *ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμεν κούροός τε κόρη τε θάμνος τ' ολωνός τε καὶ ἐξ ἀλὸς ἔλλοπος ληθύς*. Lucian braucht nicht an diese Verse gedacht zu haben; das Alter der Pythagoraslegende beweist ja das Zitat aus Herakleides Pontikos bei Diogenes L. VIII 4.⁴⁾ Lucian hat von jenen früheren Erscheinungsformen des Pythagoras nur die eine des Euphorbos erwähnt. Auch für spätere Hypostasen des Philosophen lagen schon Angaben vor. Dikāarch und Klearch hatten mehrere aufgezählt, darunter auch das Dasein als schöne Dirne, namens Alko.⁵⁾ Bei Lucian ist sie durch die *Aspasia*

1) Siehe oben S. 55. 197 f.

2) Siehe oben S. 208.

3) Besonders gall. 25: *ὁ μὲν γοῦν ὑπὸ τοῦ παιδὸς ἀπέθανεν ἐκ φαρμάκων* erinnert an Icar. 15: *καὶ Ἀττάλω τὸν υἱὸν ἐγγέοντα τὸ φάρμακον*.

4) VIII 4: *χρόνω δὲ ὕστερον εἰς Εὐφορβὸν ἐλθεῖν καὶ ὑπὸ Μενέλειω τραπῆναι. ὁ δ' Εὐφορβὸς ἔλεγεν ὡς Αἰθαλίθης ποτὲ γεγονόσι καὶ ὅτι παρ' Ἐρμού τὸ θάψον λάβοι καὶ τὴν τῆς ψυχῆς περιπόλησιν, ὡς περιεπολήθη καὶ εἰς ὅσα φυτότα καὶ ζῶα παρεγένετο καὶ ὅσα ἢ ψυχὴ ἐν Λίδου ἔπαθε καὶ αἱ λοιπαὶ τίνα ὑπομένουσιν*.

5) Gell. noct. Att. IV 11, 14: *Clearchus et Dicearchus memoriae tradiderunt*

des Perikles ersetzt. Darauf folgt noch das Leben als Kyniker Krates, und damit schneidet auch hier die Angabe bestimmter Persönlichkeiten ab; ganz allgemein ist weiter von 'König', 'Bettler', 'Satrap' die Rede. Wir kommen mit dem Tode des Krates wieder in die Zeit des Ptolemäus Philadelphus. Natürlich ist die Zusammenstellung des feinen Pythagoras, der schönen milesischen Hetäre und des häßlichen, buckligen Kynikers, der auch äußerlich die Roheiten seiner Lehre nach Möglichkeit betätigte, sehr witzig. Aber mußte deshalb bei Krates geschlossen werden? Und ist es Zufall, daß wir hier wie bei der andern Aufzählung nur bis in den Anfang des dritten Jahrhunderts gelangen?¹⁾

Es kommt aber noch ein sehr wichtiger Umstand hinzu, den auch Wieland schon richtig beobachtet hat.²⁾ Die Darstellung des 'Hahns' (21 ff.), in der er dem Mikyllos die Leiden der Reichen und Freuden der Armen vorführt, setzt ganz andere politische Verhältnisse voraus als sie zu Lucians Zeit herrschten. Zieht man daraus die notwendige Folgerung, so ergibt sich, daß sie nicht erst von Lucian in dieser Weise abgefaßt sein kann, da er selbstverständlich, wenn ihm kein Muster vorlag, die Lage der Besitzenden und Nichtbesitzenden aus seiner Zeit heraus geschildert hätte in einem Dialog, der durchaus nicht durch die Fiktion in eine frühere Zeit gesetzt ist, sondern im Gegenteil durch die Fülle der Erscheinungsformen des ehemaligen Pythagoras seit seinem Dasein als Krates der eigenen Zeit Lucians recht nahe gerückt ist. Der Hahn nimmt zunächst Kriegzeiten an; dann rafft der Bettler sein bißchen Habe im Augenblick auf, während der Reiche beständig in Angst ist und mit Schrecken die Plünderung sieht. Bei Kriegssteuern haben die Begüterten allein zu zahlen, sie müssen als Feldherren und Hauptleute die größten Gefahren bestehen, während der Arme ebenso behend ist zu fliehen wie sich zum Siegesmahl einzufinden. In Lucians Zeit hatten die Griechen

fuisse eum postea Pyrrhum, deinde Aethaliden, deinde feminam pulcra facie meretricem, cui nomen fuerat Alco.

1) Dem scharfen Beobachter Wieland ist offenbar die Tatsache aufgefallen, wie die Anmerkung zu Kap. 25 zeigt: 'Herodot, Xenophon und Plutarchs Lebensbeschreibungen waren um die Zeit, da Lucian schrieb, in jedermanns Händen, und er konnte also voraussetzen, daß die hier bloß angedeuteten historischen Züge niemand unbekannt seien.'

2) 'Dieses meisterhafte Gemälde der Lage und Vorteile eines gemeinen Bürgers in einer demokratischen Republik scheint vorauszusetzen, daß Lucian die Zeit dieses Dialogs zwischen Mikyllos und seinem Hahn etliche Jahrhunderte früher als seine eigene vorgerückt haben wolle.'

weder die Leitung im Kriege noch überhaupt Kriege zu führen. Es folgt die Darstellung der Zustände im Frieden. Da beherrscht der Arme, zum Demos gehörig, die Reichen, die sich vor ihm ducken und ihn bei guter Laune zu erhalten suchen; sie sorgen für Bäder und Schauspiele, sind dem Armen verantwortlich und, wenn's ihm paßt, einem Hagel von Steinen ausgesetzt wie der Konfiskation des Vermögens. Es ist klar, daß diese Schilderung der Demokratie und ihrer Auswüchse wieder nicht mehr in die römische Kaiserzeit paßt, sondern in die Zeit, da Athen noch selbständige Politik treiben konnte. Der gleiche Gedanke, der hier ausgeführt ist, findet sich in größter Kürze in dem Telesexzerpt über Armut und Reichtum (S. 35, 15 ff. H.), wo ganz ähnlich die Vorzüge des Armen geschildert sind: er ist von Sorgen frei und hat mehr Muße; in Kriegeszeit denkt er an nichts als an sich selbst, der Reiche muß auch an andere denken.¹⁾ Diese Übereinstimmung ist bezeichnend.

Zu diesen deutlichen Hinweisen auf eine ältere Vorlage menipischen Charakters stimmen auch die typischen Vergleiche, die wir hier wiederfinden; es sind zwei in diesem Dialog. Der erste ist der uns bekannte Schauspielervergleich²⁾, allerdings wieder etwas anders gewandt. Man kann oftmals sehen, wie jemand den Kekrops, Sisy-

1) Luc. gall. 21: σοὶ μὲν οὔτε πολέμον πολὺς λόγος . . . οὐδὲ φροντίζεις μὴ τὸν ἀγρὸν τέμωσιν . . . ἀλλὰ . . . περιβλέπεις τὸ κατὰ σεαυτὸν, Teles 36, 1: ἐν τῷ νῦν πολέμῳ περὶ οὐδενὸς φροντίζει ἢ περὶ αὐτοῦ, ὁ δὲ πλούσιος καὶ περὶ ἑτέρων.

2) S. S. 45 ff. Vielleicht könnte man auch hier eine Spur zeitlich fixierbarer Verhältnisse erkennen. Wenn der Schauspieler auf ebener Erde fällt, kann er sich doch nur im ungünstigsten Fall, der selten eintritt, den Kopf blutig schlagen, auch die Lumpen unter den Königsgewändern werden kaum sichtbar. Lucian sagt aber auch *κνεμβατήσας* 'wenn er ins Leere tritt', was man doch von einem Stolpern auf ebener Erde schlecht verstehen kann. Es würde verständlicher, wenn man sich den Schauspieler von dem schmalen Proskenion herunterfallen denkt, obwohl man, soweit ich sehe, diese Stelle für die Bühnenfrage noch nicht verwandt hat. Sie paßt zu der Annahme einer hellenistischen Bühne auf dem hohen, schmalen Proskenion (vgl. Fuchstein, Die griechische Bühne, Berlin 1901, S. 7), keinesfalls aber auf die niedrige, breite Bühne, die zu Lucians Zeit überall in Kleinasien, Italien, Sizilien (s. Dörpfeld und Reisch, Das griechische Theater, Athen 1896, S. 390) und auch zu Athen im Theater des Herodes und dem unter Nero umgebauten Dionysostheater eingeführt war, die sog. römische (Vitruv. V 6). Lucian hätte dann das *ἐν μέσῃ τῇ σκηνῇ* hinzugesetzt, weil er die Situation nicht mehr begriff, wie er wohl auch die Bemerkung über den Kothurn hinzufügte (vgl. Anachars. 23, de salt. 27), aber das *κνεμβατήσας* beibehalten, obwohl es nun nicht mehr paßte. Auch die Verallgemeinerung: *οἶα πολλὰ γίγνεται* wäre sein Werk.

phus oder Telephus darstellt im Prunkgewand, das Diadem auf dem Haupte, das Schwert mit Elfenbeingriff an der Seite, mit wallendem Haar; und wenn er einen Fehltritt tut, so stürzt er, sein Diadem zerbricht, das Haupt schlägt er sich blutig, und unter dem Prachtkleid erblickt man die eigenen Lumpen und den ungefügen Kothurn (26), das Publikum aber bricht in Lachen aus. Der zweite Vergleich (24) behandelt ganz ähnlich den Gegensatz des äußeren prunkvollen Scheins zu dem traurigen Innern. Der Tyrann wird einem der Kolossalstandbilder verglichen, wie sie Phidias, Myron oder Praxiteles¹⁾ gefertigt haben, außen schön, von Gold und Elfenbein, mit dem Blitz oder Dreizack in der Hand, inwendig Balken, Nägel und Pech, von Mäusen bevölkert.

Auch die Tendenz des Ganzen ist durchaus kynisch, wenngleich in diesen Gedanken populärer Moralphilosophie natürlich Berührungen mit andern Schulen sich finden:²⁾ den Armen wird das Evangelium gepredigt; es ist wieder der Gedanke, der in der 'Niederfahrt' schon beleuchtet war, den der Komödiendichter Diphilus mit den Worten ausdrückt: *πένητος ἀνδρὸς οὐδὲν εὐτυχέστερον, τὴν ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολὴν οὐ προσδοκᾷ* (Kock II S. 574) und der jedenfalls unter der von der neueren Komödie ausgesprochenen Lebensweisheit sich häufiger fand. Das naturgemäße Leben der Tiere erscheint dem Hahn wünschenswerter³⁾ als das der Menschen (27), unter den Menschen aber erklärt er das des Mikyllos für das glücklichste (15). Das ist die Auffassung vom Leben, wie sie am Schluß von Platons Republik in dem Unterweltsmythus dargelegt wird; die ganze Behandlung der Seelenwanderung in unserem Dialog erinnert ja an jene Szene, in der Orpheus das Leben des Schwans, Aias das des Löwen, Agamemnon das des Adlers wählt, alle aus Abneigung gegen das Menschendasein; zuletzt aber wählt sich Odysseus, der in seinem Leben so viel Mühsal erduldet hat, das Los eines bescheidenen Privatmannes, der sich nicht mit öffentlichen Angelegenheiten befaßt, und sagt, das würde er, auch wenn er zuerst zur Wahl gekommen wäre, vorgezogen haben (Rep. X 620 A ff.). Das Leben als *ιδιότης ἀπράγμων* ist das Ideal,

1) Der Zeus in Olympia versteht sich von selbst, einen Poseidon des Praxiteles erwähnt Plin. n. h. XXXVI 23, obwohl nicht gesagt ist, daß es eine Kolossalstatue sei; zu Myron vgl. Strabo XIV 1, 14 (C. 637).

2) Ich erinnere an die ähnliche Darlegung bei Epikur Diog. L. X 130 f. und Horaz sat. II 2, 70 ff.

3) So sagt auch Libanius im 'Timon' S. 183, 2 ff. Reiske: *εὐτυχέστερόν γε ἢν μὴδὲ τὴν ἀρχὴν γενέσθαι ἢ ἐπειδὴ περ ἀναγκαῖον ἦν τὸ τοιοῦτον εἰς φῶς παρελθεῖν, ἕτερόν τι ζῶον, ἀλλ' οὐκ ἀνθρώπων εἶναι.*

dem Odysseus, durch sein erstes Leben gewitzigt, folgt, es ist das Ideal eines Menschendaseins für diesen kynisch gestimmten Hahn, der dadurch seiner früheren Erscheinungsform als Krates nur Ehre macht. Daß die Kyniker sich nicht als Bürger eines Staates, sondern der Welt fühlten, haben wir früher schon gesehen¹⁾; daß sie sich von der Teilnahme an allen öffentlichen Angelegenheiten fernhalten²⁾, ist schon durch den Ausspruch des Gründers dieser Schule geboten³⁾: dem Staatsleben gegenüber müsse man sich verhalten wie dem Feuer, nicht zu nahe herangehen, um sich nicht zu verbrennen, aber nicht gar zu weit sich entfernen, um nicht zu erstarren. Die Kritik der Demokratie, wie sie in der Darstellung des Hahns (21 ff.) uns entgegentritt, entspricht der von Antisthenes ebenso wie von Platon geäußerten Abneigung gegen diese Staatsform.⁴⁾ Die Volksführer nannte Diogenes Diener der Menge, *ὄχλου διακόρους* (Diog. L. VI 41), sowie der Hahn den Schuster als Vertreter des Pöbels den Herrn der Reichen, die den Staat lenken, nennt und ihm eine Tyrannis über jene zuschreibt (22). Vor allen Dingen aber ist echt kynisch das Lob der Armut, das der Hahn anschließt (23): sie erhält gesund und stählt den Körper, sie macht ihn kräftig zum Ertragen der Kälte. Daß die Kyniker im Ertragen von Strapazen, in der Unempfindlichkeit gegen die Witterung es allen vorzutun suchten, ist ja allgemein bekannt, und Lucian hat im 'Anarcharsis' von kynischem Standpunkt aus den Solon deshalb für die Leibesübungen eintreten lassen.⁵⁾ Noch bezeichnender ist der nächste Satz in unserem Dialog: 'Die Mühen härten dich ab und machen dich zu einem unverächtlichen Streiter gegenüber all dem, was andern unüberwindlich scheint.' Die *πόντοι* sind es ja gerade, die die Kyniker für nötig halten, die höchste Vollkommenheit zu erreichen, und Herakles, der nie rastende, immer sich abmühende Held, ist das Vorbild dieser Sekte. Der Hahn zeigt sich auch hier würdig des Krates, der sein väterliches Vermögen aufgab, um mit Stab und Ranzen versehen, im rauhen Gewande als Bettler durch die Straßen zu ziehen.

Es trifft also hier alles zusammen, um uns Menipp als Vorbild dieser Szene zu verraten, das Einflechten der Verse, die Anbringung typischer Vergleiche, der durchaus kynische Gedankengehalt und die

1) Siehe oben S. 240.

2) Vgl. Zeller, Die Phil. d. Griech. II, 1⁴ S. 324.

3) Stob. flor. 45, 28 (II 208 Meineke).

4) Vgl. Zeller, Die Phil. d. Griech. II, 1⁴ S. 324 Anm. 2.

5) Siehe Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. IX (1902) S. 365 f.

historischen Anspielungen, die uns nur bis in die ersten Jahrzehnte des 3. Jahrhunderts, also in Menipps Zeit führen. Leider genügen die Fragmente bei Varro nicht, um etwa aus der Satire *περὶ φιλαργυρίας* die Bestätigung unserer Vermutungen zu erhalten.¹⁾ Doch scheint wohl bei dem Zusammentreffen verschiedener Argumente ein Zufall ausgeschlossen, zumal wir hier denselben phantastischen Zug erkennen, den Varros Satiren und der 'Ikaromenipp' als menippisch erweisen. Beachtenswert ist, daß sich bei dieser Satire verhältnismäßig wenig Wiederholungen aus andern Schriften zeigen, was wohl eher auf der Verschiedenheit des Stoffes als auf größerer Selbständigkeit des Verfassers beruht. Wir haben aber auch den 'Hahn' unter den ersten satirischen Dialogen anzusetzen und darin eine Erklärung für die seltneren Übereinstimmungen in den Gedanken. Die witzige Benutzung der Nachrichten über Pythagoras und der pythagoreischen Symbole, des Schweigens und des Verbotes, Bohnen zu essen (4 und 18), kennen wir aus der 'Versteigerung der Lebensarten' (3 und 6), und die dort (5) angeführte Lehre von der Seelenwanderung wird ja in unserem Dialog durch die Erscheinung des Hahnes hart mitgenommen. Mit dem 'Gastmahl' zeigt sich die Berührung in der Schilderung des Festes und der dabei angebrachten Verhöhnung des Stoikers (9 ff.)²⁾ wie auch in dem Auftreten des Arztes, der eben seit Platon zu den Personen des Gelages gehört und hier den Namen Archibios führt. Der Stoiker heißt hier Thesmopolis, ein Name, den Lucian in den 'Hausphilosophen' wieder verwandt hat (33), und wird wieder von einer anderen Seite gezeichnet; sein nächster Geistesverwandter ist der Hetoimokles, der sich umsonst um eine Einladung bei Aristainetos reißt; auch die Anspielung auf die *καθήγοντα* findet sich gleichmäßig im 'Gastmahl' (22) und im 'Hahn' (10). Neu ist, daß der todkranke Philosoph unter allen Umständen zum Mable kommen muß, obwohl er nicht mehr imstande ist, allein zu gehen. Beim Essen paradiert er dann mit seinem Wissen wie jener Hetoimokles (23), z. B. mit dem Trugschluß vom Gehörnten, der auch im 'Hermotimos' (81) verspottet wird, mit dem logischen Satze, daß zwei Verneinungen eine Bejahung ergeben, mit

1) Fr. I 21 B.: quem secuntur cum rutundis velites leves parmis, antesignani quadratis multesignibus tecti könnte vielleicht etwas an die Darstellung der Kriegszeit bei Lucian 21 erinnern: ἦν τε ἐπεξιέναι (sc. δέη), προκινδυνεύουσι στρατηγούντες ἢ ἰππαρχοῦντες: σὺ δὲ οἰσίνην ἀσπίδα ἔχων, ἐσταιλῆς καὶ κούφος ἐς σωτηρίαν und fr. II: etenim quibus seges praebeat domum, escam, potionem, quid desideremus? entspricht der Lehre des ganzen Lucianischen Dialogs.

2) Siehe oben S. 263.

der 'vielgepriesenen' Tugend.¹⁾ Der reiche Hausherr heißt wieder Eukrates wie im 'Hermotimos' (11); auch die Begeisterung über den Traum und der Ärger, daraus aufgeschreckt zu sein, scheint für den 'Hermotimos' (71) eine Anregung gegeben zu haben.²⁾ Das Lob der Armut zeigt Beziehungen zum 'Timon'³⁾, wie ja auch zur Verherrlichung des Goldes in beiden Gesprächen die gleichen Verse benutzt sind.⁴⁾ Die eine Berührung mit dem 'Ikaromenipp' haben wir hervorgehoben⁵⁾; es ist wahrscheinlich, daß das ausführliche Bild von Ikarus und Daedalus, das dann in den 'Bildern' (21) wiederkehrt, Beziehungen zu der Darstellung in diesem Dialog hat (2/3).⁶⁾ Die Erwähnung der Mäuse in den Götterbildern (24) kehrt im 'tragischen Zeus' (8) wieder.⁷⁾ Der Schluß des Ganzen ist in der gleichen Weise gebildet, die Lucian im 'Doppeltverklagten' und der 'Versteigerung der Lebensarten' angewendet hat⁸⁾, nämlich mit dem Hinweis, daß das übrige folgen wird.

Die ganze Satire ist aber nicht einheitlich, sondern setzt sich aus zwei Teilen zusammen, die sich leicht voneinander sondern lassen und nur durch das märchenhafte Motiv von der unsichtbar machenden und

1) Siehe oben S. 287.

2) Hermot. 71: καὶ δὴ καὶ σέ, ὦ ἑταῖρε, πολλὰ καὶ θαυμαστά ὄνειροπολοῦντα νέξας ὁ λόγος ἀπὸ τοῦ ὕπνου ἐκθορεῖν ἐποίησεν· εἶτα ὀργίζῃ αὐτῷ ἔτι μάλιστα τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀνοίγων καὶ τὸν ὕπνον οὐ ῥαδίως ἀποσειόμενος ὑφ' ἡδονῆς ὧν ἐώρας· πάσχουσι δὲ αὐτὸ καὶ οἱ τὴν κενὴν μακαρίαν ἐαυτοῖς ἀναπλάττοντες, ἣν μεταξὺ πλουτοῦσιν αὐτοῖς καὶ θησαυροὺς ἀνορύττουσι καὶ βασιλεύουσι καὶ τὰ ἄλλα εὐδαιμονοῦσιν ἦν τοίνυν ταῦτα ἐννοοῦσιν αὐτοῖς ὁ παῖς προσελθὼν ἔρηται τι τῶν ἀναγκαίων οὕτως ἀγανακτοῦσιν ὡς ὑπὸ τοῦ ἐρομένου καὶ παρενοχλήσαντος ἀφαιρεθέντες ἅπαντα ἐκεῖνα τάγαθὰ, gall. 5: κενὴν καὶ ὡς ὁ ποιητικὸς λόγος ἀμνηνὴν τινα εὐδαιμονίαν τῇ μνήμῃ μεταδιώκων, 12: ἐν τούτῳ ὄντα με . . . ἀναβοήσας ἀκαίρως συνετάραξας μὲν ἡμῖν τὸ συμπόσιον, ἀνέτρειψας δὲ τὰς τραπέζας ἄρα σοὶ ἀλόγως ἀγανακτῆσαι κατὰ σοῦ δοκῶ; Später ist die Situation wieder im 'Schiff' benutzt. Nach Lucian hat Alkiphron 'Bauernbrief' 2 (III 10) geschaffen. (Vgl. H. Reich, De Alciph. Longique aetate, Diss. Königsberg 1894, S. 24 ff.)

3) Gall. 23: ὄστε διὰ ταῦτα ὀγιάινεις τε καὶ ἔρρωσαι τὸ σῶμα, Timon 33: ἦ συνῶν ὀγαινὸς μὲν τὸ σῶμα, ἐρρωμένος δὲ τὴν γνώμην διετέλεσεν.

4) Gall. 7. 14, Timon 41.

5) Siehe S. 326.

6) Gall. 23: κηρῶ ἤρροστο αὐτοῖς ἢ πτέρωσις, Icarom. 3: ἄτε κηρῶ τὴν πτέρωσιν ἤρροσμένος. Vgl. S. 355.

7) Gall. 24: ἐὼ λέγειν μῶν πλῆθος ἢ μυγαλῶν ἐμπολιτευόμενον αὐτοῖς ἐνίστε, Iupp. trag. 8: μῶν ἀγέλας ὄλας ἐμπολιτευομένας σκέποντες.

8) Gall. 33: ἀπίωμεν οἰκάδε παρ' ἡμᾶς· τὰ λοιπὰ δὲ ἐς αὐτίς ὄψει, bis acc. 35: ἀλλ' ὁμῆς μὲν ἄπιτε ἀγαθῇ τύχῃ· αὐρίον δὲ τὰς λοιπὰς δικάζομεν.

alle Türen öffnenden Schwanzfeder¹⁾ des Hahnes zusammengehalten werden; und wenn wir in dem ersten Teil Spuren Menippischer Nachahmung fanden, so ist es höchstwahrscheinlich, daß Lucian den Schluß aus eigenem Antrieb damit kombiniert hat. Es sind Bilder aus der Komödie, die wir in einem Fall wenigstens ziemlich deutlich auf ihre Quelle zurückverfolgen können. Der Simonides entspricht völlig dem Euclio in Plautus' *Aulularia* mit seiner beständigen Angst, es möchte einer der Nachbarn sein Geld rauben, mit dem immer wieder geäußerten Verdacht gegen die Sklavin und die Köche, mit der Besorgnis, es möchte ihn jemand beobachtet haben, wie er sein Geld versteckte; wie dieser von sich sagt (fr. IV Leo): *nec noctu nec diu quietus umquam <servabam> eam*, so meint Simonides *ἄριστον γοῦν ἄγρουπνον αὐτὸν διαφυλάττειν ἅπαντα* (29). Völlig gleichartig ist der Knicker Smikrines bei Menander, von dem Choricus berichtet²⁾, daß er sogar gefürchtet habe, der Rauch möchte ihm etwas davontragen. Daß Lucian hier wörtlich eine Szene wiedergegeben habe, wird niemand voraussetzen, der sein Verhalten beim 'Timon' und den 'Hetärendialogen' im Gedächtnis hat; er hat vorhandene Motive ausgeführt, in neuer Weise miteinander kombiniert, was nur erzählt war, gleichsam plastisch vor Augen gestellt und so ein eigenes Bild geschaffen, zu dem er die Farben entlehnt hatte. Vor allem hat er in einen Augenblick zusammengedrängt, was sich im Drama nacheinander begab, das Ausgraben des Geldes, das Nachzählen, das Wiedereingraben, aber gerade dadurch hat er die Ruhelosigkeit des Geizigen äußerst wirksam gezeichnet. Es ist keine Frage, daß wir das Vorbild für Plautus wie für Lucian in der neuen Komödie zu suchen haben.³⁾ Das zweite Bild ist nur ein schwacher Abklatsch des ersten. Der Wucherer Gniphon ist um nichts anders als Simonides. Als typisch benutzt Lucian seinen Namen in der 'Versteigerung der Lebensarten' (23). Von ihm weiß auch der Mikyllus der 'Niederfahrt' zu erzählen; dort ist er gestorben, ohne seinen Reichtum genossen zu haben, und hat alles den lachenden Erben hinterlassen. Daß beide Stellen in engem Zusammenhang stehen, zeigen auch die Übereinstimmungen im Wortlaut.⁴⁾ Man versteht die Erwähnung in der 'Niederfahrt' in ihrer

1) Ähnlichkeiten aus Märchen und Komödie hat Zielinski aufgespürt, Die Märchenkomödie in Athen, Petersburg 1885, S. 22. 58.

2) Graux, *Revue de philologie* I (1877) S. 229; vgl. Kock III S. 37.

3) Kock denkt an des Theognetos *Φάσμα ἢ Φιλάρουρος* Rhein. Mus. XLIII (1888) S. 45. Der neue Fund The Hibels Papyri I, London 1906, S. 24 ff. fördert leider nicht.

4) Gall. 30: *παρὰ Γρίφωνα . . . τὸν δαρειστὴν ἴωμεν . . . ὄρεῖς*

Kürze neben der Schilderung des Tyrannenlebens, auf das es dort ankam, am besten, wenn man den 'Hahn' vorher geschrieben denkt. Das dritte Bild im Hause des Eukrates ist nur noch im Vorbeigehen hinzugefügt, der Hausherr in unsittlichen Beziehungen zu einem Sklaven, seine Frau zu dem Koch, wie in der 'Niederfahrt' (12) des Tyrannen Kepsweib mit einem Sklaven des Hauses geschildert ist. Hier können wir sehr wohl Lucians eigene Erfindung vor uns haben.

Dieser ganze Teil ist nur als eine Art praktischen Beweises zu der theoretischen Auseinandersetzung hinzugefügt, genau wie im 'Fischer' der Fischzug die Gewähr gibt, daß die Anklage gegen die Philosophen berechtigt war. Der Kern liegt in dem längeren ersten Teil. In phantastischer Weise wird hier der Hahn redend eingeführt, wie in der Fabel und im Märchen. Daß dies kynische Einwirkung ist, wird man annehmen dürfen, wenn man mit Recht glaubt, daß der 'Panther' und die 'Krähe' des Diogenes (Diog. L. VI 80) nach den in ihnen in äsopischer Weise redend dargestellten Tieren benannt seien.¹⁾ Auch hier lehnte sich die kynische Schriftstellerei an die Komödie an, in der die Tiergestalten ja in den Chören gewöhnlich sind. In Krates' *Θηρία* traten Tiere auf, die mit den Menschen sprachen und sie ermahnten, sich des Fleisches zu enthalten und mit Fischen zu begnügen (Kock I S. 133).²⁾ Auch der Tereus in Aristophanes' 'Vögeln' bietet ja eine deutliche Parallele zu unserem Hahn, insofern auch er ehemals ein Mensch war. Den Brennpunkt des Dialogs aber bildet der Traum. Und hier hat Birt³⁾ das Motiv richtig in den literar-historischen Zusammenhang gerückt. Der Arme, der im Traum sich in ein Glück versetzt und das Gold, das er im Wachen nicht erhält, schlafend sein eigen sieht, ist gewiß mehr als einmal dargestellt wor-

ἐπαγορνυοῦντα καὶ αὐτὸν ἐπὶ φροντίδων, ἀναλογιζόμενον τοὺς τόκους καὶ τοὺς δακτύλους ἤδη κατεσκληκότα ὃν δεήσει μετ' ὀλίγον πάντα ταῦτα καταλιπόντα σίλφην ἢ ἐμπίδα . . . γενέσθαι, catapl. 17: καὶ τὸν δανειστὴν Γνίφωνα ἰδὼν στένοντα . . . ὅτι . . . ἀπέθανε τῷ ἀσώτῳ Ῥοδοχάρει τὴν οὐσίαν καταλιπὼν . . . οὐκ εἶχον ὅπως καταπαύσω τὸν γέλωτα καὶ μάλιστα μεμνημένος ὡς ὄχρὸς ἀεὶ καὶ ἀόχηρὸς ἦν, φροντίδος τὸ μέτωπον ἀνάπλευς καὶ μόνοις τοῖς δακτύλοις πλουτῶν οἷς τάλαντα . . . ἐλογίζετο; auch gall. 29 heißt es von Simonides: ὄχρὸς δ' ἐστὶν οὐκ οἶδ' ὄθεν . . . καὶ κατέσκληκεν ὄλος ἐκτετηκώς, ἐπὶ φροντίδων δηλαδὴ; ähnlich im Ausdruck ist dann Hermet. 2: ὄχρον ἀεὶ ἐπὶ φροντίδων καὶ τὸ σῶμα κατεσκληκότα.

1) Siehe Hirzel, Der Dialog I S. 338.

2) Vgl. Meineke, Historia critica com. Graecor. S. 64 f.

3) Elpides, Marburg 1881.

den. Wir haben ein Beispiel an dem 21. Gedicht der Theokritsammlung, den 'Fischern'. Da erzählt der eine dem andern, wie er im Traume soeben einen goldenen Fisch gefangen, ganz und gar von Gold; der andere aber mahnt ihn, lieber an die Arbeit zu denken: 'Suche den wirklichen Fisch zu fangen, damit du nicht Hungers stirbst bei deinen goldenen Träumen' (V. 66f.). Die Worte stimmen auffällig zu der Warnung des Hahns (1): 'Sieh zu, daß du nicht vom Reichtum träumst und beim Erwachen verhungerst'.¹⁾ Birt hat als gemeinsames Vorbild die Komödie angenommen; für Lucian könnte dabei sehr wohl als Mittelglied eine kynische Satire in Betracht kommen. Darauf führt auch, daß hier Mikyllos eine Rolle spielt, den wir aus Krates kennen und in der 'Niederfahrt' wiederfanden.²⁾ Dort ist auch er inzwischen gestorben wie der Wucherer Gniphon; er hat sich von dem Hahn bekehren lassen und hängt nicht mehr an den Gütern des Lebens; mit Vergnügen hat er Pfriem und Ahle hingeworfen und ist dem Rufe der Atropos ohne Zaudern gefolgt; fröhlich wandert er nun auf den Gefilden des Todes wie ein echter Kyniker. Die Erfahrung, die er in der Unterwelt sammelt, ist eigentlich nur eine Fortsetzung der Wanderung mit dem Hahn; hier erhält seine damalige Erkenntnis gleichsam die letzte Bestätigung: alle irdische Pracht und Größe ist eitler Tand, im Tode sind alle gleich. Wie er diese Empfindung des Wohlbehagens ausdrückt (Niederf. 15), das entspricht so recht seiner Schusterseele; und die volksmäßige Beschränktheit der ganzen Anschauung ist mit einem vortrefflichen Realismus gezeichnet, wie er der Schreibart der Kyniker würdig ist.³⁾

Es kann uns natürlich auch bei dieser letzten menippischen Satire Lucians nicht gelingen, im einzelnen zu bestimmen, wieviel er aus

1) Gall. 1: *ὅν δὲ θεὰ ὄπως μὴ ὄναρ πλουτῶν λιμῶντος ἀνεγρόμενος*, Theocr. 21, 67: *μὴ ἐν θάναθι λιμῶ καίτοι χρεῖσσιεν ὄνειροις* (Birt S. 51).

2) Siehe Kap. II S. 76 (Dümmler, Akademika S. 243 Anm. 1).

3) An und für sich ist es natürlich kein zwingender Grund, weil jemand in einer Satire als lebend, in der anderen als tot dargestellt ist, nun diese später anzusetzen; aber ich vermag den Unterschied, den Hirzel, Der Dialog II S. 325, zwischen der höheren Lebensauffassung, die der Mikyllos im 'Hahn' zum Schluß gewonnen hat, die also später sein mußte, und der, die er in der 'Niederfahrt' äußert, nicht zu empfinden; er sagt auch dort nicht, daß er sich noch nach Reichtum geseht habe, aber die Erkenntnis vom Unwert der irdischen Güter brauchte ihn nicht zu veranlassen, am Leben zu hängen. Die Lust am Sterben ist durchaus kynisch und hängt mit der Auffassung vom irdischen Dasein zusammen. Auch der Kyniker in der 'Niederfahrt' (7) hat schon mehrfach von der Erde scheiden wollen.

eigenem Vermögen hinzugetan, wieviel er aus seiner Quelle geschöpft hat; denn leider sind wir nicht imstande, den Gedankengang dieses Vorbildes außer im Hauptpunkt, dem kynischen Lobe der Armut, zu rekonstruieren. Aber im kleinen, wenn auch nicht in ihrem Zusammenhang, können wir Motive und Anspielungen als entlehnt und nicht im Kopfe unseres Satirikers entsprungen erschließen. Und auch das ist jedenfalls für die Beurteilung Lucians, wie für die Erkenntnis der Satire Menipps etwas wert.

Schluß.

Lucian hatte sich bei einer überschnellen Produktion auf dem Gebiet der menippischen Satire in wenigen Jahren ausgeschrieben. Was noch zu erwähnen wäre, zeigt vielleicht ein Motiv, das man wegen seines burlesken Charakters als menippisch in Anspruch nehmen möchte, wie wenn der Lexiphanes im gleichnamigen Dialog durch ein Brechmittel gezwungen wird all die angelernten atticistischen Worte von sich zu geben¹⁾; oder aber der Stoff selber ist menippisch wie im 'Hermetimos'²⁾ oder in der Schrift 'über die Opfer', aber Lucian hat es vorgezogen einen platonischen Dialog daraus zu machen oder zur Form der kynischen Diatribe zu greifen.³⁾

Am nächsten den besprochenen Satiren kommt noch das 'Schiff', das durch das Phantastische der Gedanken und die Tendenz eigener Genügsamkeit und fröhlichen Spottes über die Unzufriedenheit der andern echt menippisch ist. Die Besichtigung eines Schiffes, das aus Ägypten im Piräus eingetroffen ist, regt Lykinos und seine Freunde an, auf dem Heimweg ihre Wünsche zu äußern; der eine wünscht sich ein solches Schiff, das ihm Schätze verschafft, und Reichtum, der zweite Herrschaft, der dritte Wunderringe, die ihm alles ermöglichen⁴⁾, Lykinos aber lehnt zum Schluß eigene Wünsche ab (46): 'Mir ist es genug statt aller Schätze und des Besitzes von Babylon selber über eure Wünsche lachen zu können.' Der Dialog ist ganz nach Platons Muster gestaltet; in äußeren Kleinigkeiten lehnt er sich an dessen 'Symposion' an. Die Szene, wie Adeimantos vor den andern hergeht und von ihnen angerufen wird (10), ist nach Symp. 172 A

1) Vgl. oben S. 172 f.

2) Die Beziehungen Lucians zu Menipp in diesem Dialog und die Verbindung mit Varros Satire *περὶ αἰγίστων* kann man natürlich nicht beweisen, aber auch nicht widerlegen (Riese, M. Ter. Varron. sat. Menipp. S. 25. Fritzsche, Ausgabe II 2 Prol. S. 27 ff.)

3) Unter Varros Satiren existiert eine mit dem Titel *Ἐκατόμβη περὶ θυσιαῶν* (s. Riese S. 25). Über Lucians *περὶ θυσιαῶν* vgl. den Anhang I.

4) Nicht mit Unrecht verweist Hirzel, Der Dialog II S. 316 darauf, daß Varros *virgula divina* etwas Ähnliches enthalten haben muß.

geschaffen, wie der Adeimantos auch zum Myrrhinusier geworden ist, weil Phädrus es ist (176 D). Die Verabredung, daß jeder der Reihe nach sagen soll, was er sich wünscht (17 ff.), ist nach dem Vorbilde des gleichen Abkommens bei Platon getroffen (177 D). Im übrigen verrät die Schrift Reminiscenzen an den 'Hahn' und den 'Hermotimos'. Adeimantos träumt von dem Schiff, das ihm alle Reichtümer der Welt bringt; da wird er angerufen und entrüstet sagt er: 'Du hast meinen Reichtum versinken lassen und mein Schiff umgeworfen' (13), so wie Mikyllus (gall. 12) dem krähenden Haustier grollt: 'Du hast uns das Gelage gestört und die Tische umgeworfen.'¹⁾ Aus derselben Stelle des 'Hahns' stammt die Bezeichnung des *πλοῦτος* als *ὑπηρέμιος* (nav. 46). Wenn Timolaos sagt, einfacher als das umständliche Verfahren des Adeimantos zu Reichtum zu gelangen, sei es doch *θησαυρὸν ὑπὸ τῆ κλίῃ* zu finden, und dieser antwortet: Jawohl, *ἀνορωρούχθω θησαυρός* (20), so ist das eine Erinnerung an den Simon, von dem ein Schatz von 70 Talenten *ὑπὸ τῆ κλίῃ κατορώρνεται* (gall. 29). Die Bezeichnung des Tischgeschirres als *χρυσὸς κοίλος* (20) kehrt im 'Hahn' (24) wieder; der Wunderring des Timolaos, der alle Türen öffnet (42), erinnert an die wunderbare Schwanzfeder (gall. 28).²⁾ Aus dem 'Hermotimos' ist es natürlich die schon durch den 'Hahn' angeregte Stelle (71), die hier weiter gewirkt hat; so wird der gleiche Ausdruck *ἀναπλάττειν* vom Schaffen der Phantasie im Traume gebraucht und dieser erträumte Reichtum als *κενὴ μακαρία* bezeichnet (nav. 12). Weniger bedeutet es, daß in dem gleichen Kapitel des 'Hermotimos' (71) die sprichwörtliche Wendung³⁾ sich findet: *ἄνθρακᾶς μοι τὸν θησαυρὸν ἀποφίνας*, wie hier (26): *ἄνθρακᾶς σοι ὁ θησαυρὸς ἔσται*. Im Schluß endlich des hübschen Dialoges (46) ist sowohl auf die 'Nekyomantie' wie auf den 'Ikaromenipp' zurückverwiesen, auf jene (16) durch den Schauspielervergleich, auf diesen (3) durch den Vergleich mit Ikarus. Die letzten Worte zeigen recht deutlich die in den 'Totengesprächen' ausgesprochene Tendenz; das Lachen über die Torheit anderer ist das höchste Ziel, zumal wenn diese sich als Anhänger der Philosophie bekennen.⁴⁾ Aber sonst bezweckt dies Ge-

1) *Ἀνέτρειψας* steht beide Male; aber man muß das ganze Satzgefüge lesen, um die Übereinstimmung zu erkennen.

2) Gall. 28: *ἀνοίγειν . . . ὁ τοιοῦτος πᾶσαν θύραν δύναται*, nav. 42: *ἄπασαν θύραν προσιόντι μοι ἀνοίγεσθαι*.

3) Vgl. Otto, Sprichwörter u. sprichw. Redensarten der Römer, Lpz. 1890, S. 76.

4) *Τὸ γελᾶσαι μάλιστ' ἠδέως ἐφ' οἷς ὅμις ἠτήσατε τοιοῦτοῖς οὔσι, καὶ ταῦτα φιλοσοφίαν ἐπαιροῦντες*.

spräch mehr einige märchenhafte Züge in anmutiger Plauderei zusammenzusetzen; es steht in einer gewissen Parallele zum 'Philopseudes', während der 'Toxaris' der Beziehung zur Philosophie und zu Menipp dann ganz ermangelt.

Es ist lehrreich, an diesem Dialog, der doch noch einen philosophischen, menippischen Gedanken enthält, zu sehen, wie Lucian sich der menippischen Form wieder allmählich entfremdet. Denn wir haben Indizien, um seine Zeit zu bestimmen. Samipp sieht sich in seinen Wünschen als König und Feldherr; er unternimmt einen Heereszug, natürlich gegen Osten wie Alexander, der wohl im großen dabei als Vorbild vorschweben mag; wenn aber Lykinos darauf sagt: 'Du scheinst mir gegen Armenier und Parther zu ziehen', so ist das zweifellos eine Anspielung auf den Partherkrieg des L. Verus. Da dann (34) auch Ktesiphon und Seleucia genannt sind¹⁾, deren Eroberung den Abschluß des Krieges mit herbeiführte und den römischen Senat zu Anfang des Jahres 165 berechnete den beiden Herrschern den Namen Parthicus Maximus zu verleihen, wird man diese Erwähnung wohl auf Rechnung des Interesses schreiben müssen, das infolge des Partherkrieges in Hellas für jene Orte vorhanden war. Damit gelangen wir also ins Jahr 165, in dem die olympischen Spiele gefeiert wurden; es war das Jahr, in dem Peregrinus Proteus den zum Fest Herbeigeilten das Schauspiel seiner Selbstverbrennung gab.²⁾ Daß Lucian damals auch in Olympia war, hat er in der Schrift über Peregrinus berichtet. Sollte es nun ohne Bedeutung sein, daß als wichtigste Nachricht, die jemand in die Ferne melden möchte, die Tatsache angegeben wird, wer in Olympia den Sieg davongetragen? Timolaos mit seinen erträumten Wunderringen sagt (44): 'Dann würde ich die Natur der Sterne, des Mondes und der Sonne leicht erkennen, ohne von dem Feuer zu leiden und was das angenehmste wäre, ich könnte am selben Tage noch nach Babylon melden, wer in Olympia gesiegt hat, und wenn sich's so träfe, in Syrien frühstücken und in Italien zu Mittag essen.' Wir sahen schon früher³⁾, daß Lucian durch solche

1) Das übersieht Wasmannsdorf (s. oben S. 15) S. 16, wenn er 161 oder Ausgang 160 als Abfassungszeit angibt wegen der Anspielung auf den Partherfeldzug in Kap. 33 (vgl. W. Schmid, Phil. L [1891] S. 307); übrigens folgert Fritzsche, Ausgabe II 2 S. 35, und nach ihm Richard, Lykinosdialoge, Hamburg 1886, S. 27 gerade aus der Erwähnung der Parther, daß der Dialog nicht zur Zeit des Partherkrieges geschrieben sein könne (ne Samippi persona L. Verum inlusisse videretur!).

2) Vgl. oben S. 114.

3) Siehe oben S. 111 ff.

Beziehungen auf die Situation, in der die Vorlesung stattfand, sein Publikum zu erheitern sucht; man wird auch diese Bemerkung in dem durch feinen Witz ausgezeichneten Dialog um so besser verstehen, wenn man sie sich in Olympia getan denkt vor der Menge, die zusammengeströmt ist, um den Spielen zuzuschauen, und für die diese augenblicklich den höchsten oder gar einzigen Gegenstand des Interesses bilden.

Auf das 'Schiff' folgte Ende des Jahres 165 die Satire 'die Ausreißer', die uns schon deutlich verrät, daß Lucian Motive, die er bei Menipp gefunden hat, nicht mehr ordentlich zu verarbeiten vermag¹⁾, dann als Ansläufer dieser Gattung die 'Totengespräche'²⁾ und die etwas anders gearteten 'Saturnalienschriften'. Ungefähr auf fünf Jahre drängt sich diese ganze Schriftstellerei in menippischem Sinne zusammen. Eröffnet ist sie mit 'Nekyomantie', 'Ikaromenipp', 'Hahn', dann fügten sich von selber die aus gleicher Vorlage entstandenen Dialoge wie 'Niederfahrt', 'Charon', 'Widerlegung des Zeus' usw. an. Auch die letzten erkennen wir deutlich; auf den 'Doppeltverklagten' folgten die 'Versteigerung der Lebensarten', der 'Fischer'; und 'die Ausreißer' machten den Beschluß. Aber in dieselbe Zeit fällt auch der 'Timon', der 'Hermotimos'³⁾ und die beiden Dialoge zur Verherrlichung der Panthea. Es ist, wenn man den Fleiß ansieht, eine erstaunliche Leistung, die in gewisser Weise an Ciceros philosophische Schriftstellerei erinnert. Erleichtert wurde sie wie bei diesem durch die Routine, mit der er schließlich die Dialoge verfaßte; er scheut sich nicht ihnen die gleiche Gestaltung zu geben, Szene im Himmel, Wanderung zur Erde, Szene in Griechenland; ob Plutos, Dike oder die Philosophie, es ist das gleiche Schema, nach dem er schafft; und Wiederholungen selbst im Wortlaut werden nicht gemieden. Um das zu verstehen, muß man im Auge behalten, daß wir es mit einem wandernden Sophisten zu tun haben; er zog herum von Land zu Land, von Stadt zu Stadt, bald nach Olympia, bald nach Athen, dann wieder nach Macedonien, nach Ionien und Syrien, das Publikum wechselte beständig, und kehrte

1) Siehe oben S. 321.

2) Siehe oben S. 195. 214.

3) Daß dem 'Hermotimos' Philosophendialoge vorausgegangen sind, beweist deutlich die Charakteristik, die dort (51) Lykinos erhält: ὄβριότης ἀεὶ σὺ, καὶ οὐκ οἶδ' ὅτι παθῶν μισεῖς φιλοσοφίαν καὶ ἐς τοὺς φιλοσοφοῦντας ἀποσκώπτεις. Das stimmt zu den Beobachtungen, die wir betreffs der Übereinstimmung mit andern Dialogen gemacht haben (s. S. 269. 332). Auch die Zeitangabe (c. 13) lehrt ja, daß Lucian etwa 40jährig ist, so wie er es bei der Abfassung des 'Doppeltverklagten' etwa sein muß, wo er die Dialoge verteidigt, die er fast 40jährig geschrieben hat. Vgl. Hofmann, Krit. Untersuchg. zu Lucian, Progr. Nürnberg, 1894, S. 26 ff.

er an dieselbe Stätte zurück, so war die Erinnerung an Einzelheiten seiner letzten Vorlesung längst entschwunden und höchstens der Gesamteindruck geblieben.

Wer die Analyse der menippischen Schriften Lucians verfolgt hat, wird sich kaum noch wundern über die eigentümliche Erscheinung des Autors, dessen satirisches Talent, wie Bruns sagt¹⁾, ziemlich rasch in einigen gelungenen Schöpfungen verpuffte, während die Galle zurückblieb und eine ganze Reihe von Invektiven erzeugte, die sich nur noch episodisch zu der einstigen satirischen Höhe erhoben. Phantasie und Witz reichten bei ihm nur für Einzelheiten aus, aber nicht zur selbständigen Komposition einer Folge von Szenen. Man sieht sehr deutlich, daß das Verkürzen seiner Vorlage und die Gestaltung einzelner kleiner Teile daraus ihm weit leichter geworden und besser gelungen ist als das Zusammensetzen verschiedener Stücke wie im 'Fischer' und in den 'Ausreißern'; wo er notgedrungen, weil der Stoff so nicht paßte, stärker von seinem Original abweichen mußte, hat der Flug seiner eigenen Phantasie bald versagt. Aber er würde auch nicht einzelne Späße, wie den Flügelwagen des großen Zeus oder das goldene Seil, an dem dieser die Erde emporzieht, so oft wiederholt haben, wenn sein eigener Witz sprudelnder und ergiebiger gewesen wäre. Mit Recht gibt er die Komödie und Menipp als seine Quelle und Hilfe an²⁾; ohne sie hätte er keinen einzigen der satirischen Dialoge verfaßt, sondern höchstens den 'Hermotimos' geschrieben. Ob der unmittelbare Einfluß der Komödie für unsere Satiren sehr groß gewesen ist, muß man dabei noch sehr in Frage stellen; oft wird sie nur durch Menipp auf ihn gewirkt haben. Sehr richtig urteilt Croiset³⁾: 'L'influence de l'ancienne comédie sur Lucien est inséparable de la sienne et on ne saurait distinguer entre l'une et l'autre.' Menipp's literarische Produktion ist aber nicht all zu groß gewesen⁴⁾, und sicherlich ließ sich nicht alles von ihm vier Jahrhunderte später noch verwenden. Als er keinen Stoff zur Nachahmung mehr bot, hat Lucian sich von ihm abgewandt und diesem ganzen Genre Valet gesagt. Eben dieses plötzliche Abgehen von einer so emsig gepflegten Literaturgattung ist der deutlichste Beweis dafür, wie eng er sich vorher an Menipp angeschlossen, wie er in ihm allein seinen Halt und seine Anregung gefunden hat.

1) I. Bruns, Vorträge und Aufsätze, München 1905, S. 327.

2) Pisc. 26 bis acc. 33.

3) Histoire de la littérature grecque V (Paris 1899) S. 610.

4) Diog. Laert. VI 101: τὰ δ' οὖν τοῦ κωνικοῦ βιβλία ἐστὶ δεκατρία.

So sind wir wohl berechtigt, die Charakteristika dieses für uns leider verschollenen Schriftstellers aus Lucian herauszuschälen. Wir beobachteten zunächst all die Kunstmittel, deren sich auch die kynische Diatribe bedient hat, um das Interesse der Zuhörer wachzuhalten und immer aufs neue zu erwecken.¹⁾ Zu dem Zweck sind zahlreiche Vergleiche, die an und für sich packend sind, angebracht, besonders häufig, um den gleißenden Schein äußerer Pracht und Glückseligkeit als trügerisch zu erweisen; oft sind sie in längerer Schilderung ausgeführt und bilden kleine Bilder für sich. Ob man jedoch Tyche als Ordnerin im Festzug oder die Parallele mit dem Schauspieler, ob man die Schilderung der Kolossalstandbilder mit Stangen, Nägeln und Mäusen im Innern oder den Vergleich des Erdenlebens mit den rasch zerplatzenden Wasserblasen betrachtet, man kann sich nicht verhehlen, daß der Gedanke und seine Darstellung etwas Fesselndes oder Ergreifendes hat. Gerade die Vorliebe, in die niedere Sphäre hinabzusteigen, im Gegensatz zu der angemessenen Herrlichkeit der Menschen von Lumpen und Mäusen zu reden, ist wirksam mit Hilfe der sich dabei ergebenden Komik die Vergänglichkeit alles Irdischen zu lehren. Denselben Zweck dienen die Beispiele, die feste Bestandteile dieser Literatur geworden sind. Für jede Gattung von Menschen existiert ein typischer Name, der alles sagt. Der reiche Krösus, der schöne Achill oder Nireus, der häßliche Thersites, der Bettler Iros sind allbekannt und rufen schon durch ihre Nennung eine Fülle von Vorstellungen wach, deren Endresultat immer das eine ist: Es lohnt sich nicht, soviel Gewicht auf das Dasein und seine äußeren Formen zu legen; schön oder häßlich, reich oder arm, stark oder schwach, alles hat ein Ende; auch jene Personen leben nur noch in ihren Namen, und alle Verschiedenheiten sind ausgeglichen. Diese typischen Figuren sind zum Teil der Mythologie entnommen. Aber noch in anderer Weise hat die kynische Schriftstellerei wie auch die Komödie von den alten Sagen Gebrauch gemacht. Sie liebt es, das Erhabene in den Staub zu ziehen und der Lächerlichkeit preiszugeben, weil nichts mehr geeignet ist, den geringen Wert alles Irdischen zu zeigen. So werden die ehrwürdigen Erzählungen der Vorzeit umgedeutet und travestiert. Man denke etwa an die Szene in Plautus' *Bacchides* (IV 9), in welcher der verschmutzte Sklave Chrysalus seine Situation mit der Eroberung Trojas vergleicht und Handlung und Personen

1) Siehe Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe, Beitr. z. Geschichte d. griech. Phil. u. Religion, Berlin 1895, S. 3 ff.; v. Wilamowitz in Die Kultur der Gegenwart I 8 S. 97 f.

bis ins einzelne auf seine Lage überträgt. So werden Ikarus und Dädalus mit ihrem verschiedenen Schicksal das Muster für die Reichen und die Armen; Orpheus', Herakles' und Odysseus' Niederfahrt wird parodiert durch Menipps Unterweltswanderung, der grause Charon wird zur komischen Figur und Tiresias zum Schalk. Die Götter alle müssen herabsteigen von ihrem hohen Piedestal. Es gilt ja alle Dinge umzuwerten, getreu dem kynischen Spruch: *παράχαραξον τὸ νόμισμα*¹⁾, alles Hergebrachte in Glauben, Anschauungen, Lebensauffassung und Sitte von Grund aus umzukehren.

Das bunte, lebhaftes Bild, das die kynische Darstellung bot, wurde aber noch wesentlich verstärkt durch eine besondere Neigung zum Zitieren. Was Eigentum des Volkes geworden war an Lebensweisheit, Sentenzen, Aussprüchen bekannter Männer und Versen berühmter Dichter, wird herangezogen, um das Interesse des Hörers zu erhalten. Es ist kein Zufall, daß wir immer wieder auf Homers und Euripides' Spuren wandeln, wenn wir die angeführten oder benutzten Dichterzitate durchmustern. Bei diesen zahlreich eingestreuten poetischen Bruchstücken fühlt man sich lebhaft an E. Th. A. Hoffmanns Worte aus dem 'Kater Murr' erinnert: 'Verse sollen in dem in Prosa geschriebenen Buche das leisten, was der Speck in der Wurst, nämlich hin und wieder in kleinen Stückchen eingestreut, dem ganzen Gemengsel mehr Glanz der Fettigkeit, mehr süße Anmut des Geschmacks verleihen.' Aber diese Verse sind nicht nur zur Bestätigung irgend einer Weisheit herangezogen, sondern wie die Götter parodiert werden, so sind auch die Heroen der Dichtkunst heruntergerissen von ihrer Höhe, ihre Worte werden auf minderwertige Dinge bezogen, durch kleinere Änderungen zurechtgestutzt und so auf ganz anders geartete Situationen umgedeutet. Und was charakteristisch für Menipp ist, diese poetischen Stücke werden nicht nur verwandt als Zitate, auch nicht nur gelegentlich den redenden Personen als integrierende Bestandteile ihrer Rede in den Mund gelegt, sondern sie dienen zur Darstellung der Handlung selber, so daß dadurch das eigentümliche Zwitterbild entstand, von dem Lucian den Dialog sagen laßt: *οὔτε πεζός εἰμι οὔτ' ἐπὶ τῶν μέτρων βέβηκα*. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Menipps an das Volk sich wendende Schriftstellerei diese Eigenart dem volkstümlichen Gaukler und Mimen abgelauscht hat, der damit auf den Straßen die Menge zu fesseln wußte.

1) Siehe Diog. L. VI 20 (und die Anmerkung bei Hübner), Suid. s. v. Diogenes, Weber, Leipz. Stud. X 99 ff.

Das Vorbild dieser Menippischen Schriften war die Komödie, und das macht es ja so schwer, bei dem Nachahmer zwischen den beiden Einflüssen zu entscheiden. In einem Fall, der *Λιογένους πράσις*, konnten wir auch in dem Satyrdrاما das Muster entdecken. Jetzt, wo uns durch das Verdienst von H. Reich und einen glücklichen Fund der Mimus näher gerückt ist¹⁾, könnte man geneigt sein, auch ihm eine Einwirkung auf die Motive der Menippischen Satire zuzugestehen. Daß der griechische Mimus, d. h. ein zusammenhängendes Drama dieses Namens, auch in vorchristlicher Zeit schon einige Bedeutung gehabt hat, zeigt sicher seine Nachahmung bei den Römern.²⁾ Aber doch ist es mißlich, eine unbekannte Größe, von deren Umfang und deren Aussehen im 3. Jahrhundert v. Chr. wir uns keine Vorstellung zu machen vermögen, an die Stelle der bekannten zu setzen.³⁾ Denn die Spuren der alten und mittleren Komödie können wir mit Händen greifen. Daher die Parodierung der Götter, daher der Hang zum Märchenhaften, der Flug ins Fabelreich. Aristophanes' Dramen mit der lustigen Fahrt des Trygaios gen Himmel, der komischen Reise des Dionysos zum Hades, Eupolis' Stück mit den für kurze Zeit vom Totengott beurlaubten Staatsmännern und ähnliches weisen uns den richtigen Weg für Lucian wie für Menipp. Diese Neigung zum Phantastischen als Eigenschaft Menipps erweisen auch die kärglichen Überreste der Varronischen Satiren. Der Verfasser fühlt sich nicht an Raum und Zeit gebunden, für ihn gibt es keine Unmöglichkeiten, und das Unbegreiflichste wird hier Ereignis. Etwas Phantastisches haftet auch den auftretenden Personen vielfach an, Allegorien werden zu Lebewesen und bewegen sich unter den Sterblichen wie ihresgleichen. Die Philosophie, die Stoa, die Dike, die Hedone, die Schwelgerei, die Tugend, die verschiedensten Gewerbe, die Rhetorik und der Dialog agieren auf dieser Bühne, wie in der Komödie die Eirene oder der Elenchos.

Es war ein buntes Bild, das sich hier aufrollte, und des Komischen viel; aber man täte unrecht, wenn man sich Menipp nur als den Possenreißer vorstellen wollte; dann hätte der ehrenhafte Römer Varro, der

1) Vgl. Oxyrhynchus Papyri III (1903) S. 41 ff.

2) Vgl. oben S. 30.

3) Sehr groß und einflußreich kann ich mir den Mimus nicht vorstellen, solange die Komödie noch blühte und Philemon die Augen noch nicht geschlossen hatte; Mark Aurel XI 6 sagt, ähnlich wie Libanius über den Pantomimus (s. S. 368), zuerst seien Tragödien aufgeführt worden, dann die alte Komödie, weiter die mittlere und die neue, *ἢ κατ' ὀλίγον* (d. i. allmählich) *ἐπὶ τὴν ἐκ μιμήσεως φιλοτεχνίαν ὑπερρῶν* (vgl. Reich, Der Mimus, Berlin 1903, I S. 56).

so oft für die alte Zeit mit ihren guten Sitten eintrat, gewiß nichts in ihm gefunden, was ihn zur Nachfolge gereizt hätte. Bloße Burlesken dürfen wir von ihm nicht erwarten; er hat den Namen des *σπουδογέλοιος* verdient.¹⁾ Wir können noch jetzt sehen, es war ihm Ernst damit, seine kynischen Wahrheiten in der heiteren, oft spottenden Form den Menschen eindringlich zu predigen. In einer Satire pries er die Armut als das beste Los. In dem 'Verkauf des Diogenes' lehrte er, was wirkliche, was scheinbare Freiheit und Unfreiheit sei; es ist die Mahnung, daß der Mensch frei sein kann und wenn er in Ketten geboren wäre, und an dem Heros der kynischen Sekte ist die Theorie in die Praxis umgesetzt und das kynische Ideal der *ἐλευθερία* als möglich erwiesen. Die 'Nekyia' führt uns mit krassen Zügen das Jenseits vor Augen und ruft uns warnend zu, die Güter dieser Welt nicht mehr zu achten, als sie wert sind, nicht nach Ehren und Ämtern zu geizen, als freie Persönlichkeiten uns ausleben: *ὁ τῶν ἰδιωτῶν βλος ἄριστος*. Da hatte der Spötter über das vergängliche Eintagsleben des Menschen²⁾, wie ihn Mark Aurel nennt, Gelegenheit, sich zu offenbaren. Und die Fahrt gen Himmel protestiert gegen die herkömmliche Auffassung der Götter, wie sie im Volke lebt und die Gottheit zum Abbild der Menschen mit all ihren Torheiten und all ihrer kleinlichen Gesinnung erniedrigt. Eine andere Satire mag gegen die verschiedenen philosophischen Richtungen und die Überschätzung menschlicher Erkenntnis zu Felde gezogen sein, um zu zeigen, daß von aller Wissenschaft die Moral allein Wert habe und die Tugend das höchste sei; wie Lucian sagt (conv. 34): *ἐγὼ πρὸς ἑμαυτὸν ἐνενόουν, τὸ πρόχειρον ἐκείνο, ὡς οὐδὲν ὄφελος ἦν ἄρα ἐπίστασθαι τὰ μαθήματα, εἰ μὴ τις καὶ τὸν βίον ὀνθυμίξει πρὸς τὸ βέλτιον*. Bei Menipp war Ernst, was bei Lucian zur Posse geworden ist. In manchen Satiren war auch die moralische Lehre mit persönlicher Invektive verbunden.

Daß von Menipps Satiren keine einzige erhalten ist, ist ein großer Verlust nicht nur für unsere Kenntnis der alten Literatur; man darf wohl behaupten, daß sie uns noch heute einen aufrichtigen Genuß bereiten würden. So müssen wir uns an dem Bilde genügen lassen, das die Kombination aus seinem Nachahmer Lucian und wenigen andern Notizen vor uns erstehen läßt. Wie etwa die *Λιογένοὺς προῶσις*

1) Strabo XVI 2, 29 (C 759). Vgl. Riese, Varr. sat. Men. p. 9. Prächter, Phil. LI (1892) S. 292.

2) M. Antonin. *εἰς ἑαυτ.* VI 47: *αὐτῆς τῆς ἐπιτήρου καὶ ἐφημέρου τῶν ἀνθρώπων ζωῆς γλευασταί, οἷον Μένιππος*.

ausgesehen haben möchte, haben wir oben nachgewiesen.¹⁾ Eine ganze Reihe von Szenen schloß sich aneinander. Für die 'Nekyia' dürfen wir das gleiche annehmen. Ihr Inhalt mag etwa folgender gewesen sein: Menipp, ob im Traum oder sonstwie, wandert zum Hades; am Eingang erlebt er die Szene mit dem entlaufenden Tyrannen und erhält sofort hier einen Begriff von der törichten Neigung der Menschen, mit der sie am Leben hängen. Es folgt die Überfahrt, bei der Charon in Homerversen gesprochen und das in der bekannten Weise²⁾ begründet haben mag. Bei der Wanderung tat sich Menipp mit dem geistesverwandten Mikylos zusammen. Manchen Toten, den er kannte, sprach er an und gewann durch das, was er sah und hörte, so recht den Eindruck von der Vergänglichkeit alles Irdischen und von der Verkehrtheit menschlichen Strebens und Hoffens; auch Diogenes fand er, der ihn mahnte, möglichst bald das Leben zu verlassen, um für immer hier unten zu weilen. Dann wohnte er dem Prozeß bei, der den eben Herabgekommenen gemacht wurde. Endlich vernahm er von Tiresias den Inbegriff aller Weisheit und kehrte so unterwiesen auf die Oberwelt zurück. Das Gegenstück dazu bildete die Himmelfahrt, nicht minder mannigfaltig in ihren Szenen. Auf wunderbare Weise flog Menipp zum Monde empor; kaum vermochte er die Erde zu finden, erst der Helioskoloß von Rhodos wies ihm die Richtung; da sah er denn wie Charon in dem Lucianischen Dialog auf das Treiben der Menschen herab, und wie klein, wie töricht, wie böse erschien es ihm! Selene mag ihm dann einen ähnlichen Auftrag gegeben haben wie im 'Ikaromenipp': wenigstens legt die darin liegende Tendenz gegen die Wissenschaft das nahe. Menipp gelangte weiter zu Zeus und hatte Gelegenheit, ihn zu beobachten und sich mit ihm zu unterreden, wobei er den Göttervater recht in die Enge trieb. Dann wurde die Versammlung der Himmlischen berufen, um über diesen seltenen Fall zu beraten. Hier kann der Streit um die Plätze gestanden haben, wie gleich darauf das homerische Gezänk zwischen Zeus und Hera gefolgt sein mag. Die Diskreditierung des Götterhimmels durch die allzumenschlichen Götter und die unaufhörliche Schaffung neuer Götter wird auch hier berührt worden sein. Schließlich wurde Menipp auf irgend eine Weise zur Erde zurückgebracht und ihm die Möglichkeit des Wiederkommens abgeschnitten. Das alles sind nur Vermutungen, die im einzelnen fehlgehen mögen; aber im ganzen hat so etwa die Satire Menipps ausgesehen; was wir ahnen können, ist

1) Siehe oben Kap. X S. 245 f.

2) Siehe S. 173 f.

ja doch nicht mehr als der Rahmen und die Umrisse des Bildes; die einzelnen Züge sind verwischt und unkenntlich geworden. Immerhin können wir hier noch mehr erkennen als bei den Gerichtsszenen, die uns Lucians 'Doppeltverklagter', oder der Verfolgungsszene, die uns die 'Ausreißer' vermuten lassen.

Menipp hat das Schicksal seiner Sekte geteilt; wie die kynische Schule mit dem dritten Jahrhundert erlosch, ist auch er bald verschollen; wenigstens in Hellas, wie es scheint. Irgend ein Zufall hat ihn nach Italien geführt, wo vielleicht Lucilius, sicherlich Varro, Horaz, Seneca von ihm gelernt haben. In Griechenland hat seine Gattung offenbar außer bei dem wenig bekannten Meleager keine Nachahmer gefunden, bis Lucian in ihm ein geeignetes Vorbild und eine ergiebige Quelle erkannte. Wir haben keinen Grund, die Behauptung zu bezweifeln, daß er den Menipp für die Griechen neu entdeckt, wie er sagt, ausgegraben habe. Er war nicht Philosoph und nicht Kyniker, wohl aber Sophist und ein geschickter Literat, der sein Publikum zu packen suchte. Die Neigung zum Spott, die ihm innewohnte, die Freigeisterei und der Widerwille gegen wirklich ernste Philosophie fanden Berührungspunkte in den unbekannt gewordenen Schriften. So benutzte er den glücklichen Zufall, der sie ihm in die Hände spielte, um sie zu bearbeiten und aufs neue schmackhaft zu machen. Er selber verdankt diesem Versuch seine Unsterblichkeit in der Geschichte der Weltliteratur; Menipp aber war's beschieden, als seine Sekte wieder, wenn auch in veränderter Gestalt, frische Keime trieb und zu neuer Blüte gelangte, auf diese Weise ebenfalls verändert aus dem Grabe zu erstehen und sich in den Werken seines Nachahmers eines ewigen Lebens zu erfreuen.

Anhang I.

'Über die Trauer' und 'Von den Opfern'.

Zwei Diatriben, ganz in kynischer Art gehalten, stehen in naher Beziehung zu den menippischen Schriften Lucians, die Schrift 'über die Trauer' und die 'von den Opfern'. Die erste ist gleichsam ein Anhang zu den 'Totengesprächen' und hat auch noch eine Spur des Menippischen erhalten in der Verwendung des Homerverses (Il. XVI 502) am Schluß der fingierten Rede des Toten (20), sowie in dem Witz, der an mehreren Stellen hervorbricht. Der Trauernde, heißt es (15), brauchte nicht zu rufen: selbst wenn er mit Stentorstimme schrie, würde der Tote es nicht hören; und in der Antwort des Toten: Ich hätte über alles, was ihr tatet und sagtet, laut loslachen mögen, hätten mich die Leinwand und die Wollbinden nicht gehindert, mit denen ihr mir die Kinnbacken zugeschnürt habt (19). Witzig ist die Bemerkung, daß man den Toten einen Obolos mitgibt, ohne zu wissen, welche Münze denn eigentlich in der Unterwelt Geltung hat (10). Endlich wird die Kunde von dem Lethestrom auf die Mitteilungen von Alkestis, Protesilaos und andern zurückgeführt, die aus der Unterwelt wieder emporgestiegen sind, aber offenbar nicht daraus getrunken hatten; denn sonst würden sie ja keine Erinnerung gehabt haben (5).

Anlehnungen an andere Schriften Lucians zeigen sich genug, wie gleich die Aufzählung der an die Oberwelt Zurückgekehrten eine Anspielung auf 'Totengespräch' 23 enthält. Für unerträglich (*ἀφόρητα*) (1) halten die Überlebenden ihr Leid, nichts für unerträglich zu halten empfiehlt Menipp (Totengespr. 26, 2). Die eigentliche Auseinandersetzung der Totenbräuche wird abgebrochen, um erst die volkstümlichen Anschauungen über das Jenseits auszuführen; das geschieht durch Innehalten mitten im Satz: *μᾶλλον δὲ πρότερον εἰπεῖν βούλομαι* (1). Lucian neigt zu diesem Kunstgriff, die Spannung zu vergrößern¹⁾; genau ebenso bricht er mit *μᾶλλον δὲ* mitten im Satz ab in der Erzählung des 'Ikaromenipp' (3); in andern Dialogen wie 'Nekyomantie' (2) und 'Hahn' (8) läßt er die Störung durch den Mitunterredner hervorrufen mit *μὴ πρότερον εἴπῃς . . . πρὶν* oder *πρότερον διήγησαι*. Die Ausführung der religiösen Anschauungen geht aus von Homer und Hesiod (2), wie z. B. in der 'Nekyomantie' (3). Die Welt dort unten ist dunkel, *ζοφερός* (2); drum ruft Mikyllos in der 'Niederfahrt' (22): ὦ *Ἡράκλεις τοῦ ζόφου*.²⁾ König ist Pluton, für den die Ety-

1) Das Vorbild ist auch hier Platon, vgl. *symp.* 173 E.

2) Auch Totengespr. 21, 1: *ἐπεὶ δὲ κατέκνυεν εἰσω τοῦ χάσματος καὶ εἶδε τὸν ζόφον*, wo sich auch das *χάσμα* findet, wie de *luctu* 2.

mologie von *πλουτεῖν* gegeben wird (2), wie er im 'Timon' (21) *πλουτοδότης* heißt. Der Kokytos und Pyriphlegethon werden genannt (3) wie im 'Charon' (6); wenn der Acherusische See für undurchschwimmbar erklärt wird (3), so erinnert das an den scherzhaften Versuch des Mikyllos in der 'Niederfahrt' (18). An dem Tor wacht Äakus (4), wie er im 'Totengespräch' 20 deshalb zur Herumführung dienen muß¹⁾ und in der 'Niederfahrt' (4) die ankommenden Toten nachzählt. Wenn es heißt, der Kerberos belle diejenigen an (4), die versuchen davonzulaufen, so denken wir dabei an die beabsichtigte Flucht des Tyrannen in der 'Niederfahrt' (4). Die große Wiese, welche die Verstorbenen aufnimmt (5), stimmt zu der auf der Insel der Seligen in den 'Wahren Geschichten' (II 14); der gesamte Ausdruck aber ist aus der 'Nekyomantie' (11) übernommen.²⁾ Unter den Gehilfen des Pluton werden *Ἐρινύες τε καὶ Ποινὰ καὶ Φόβοι* genannt (6), wie in der 'Nekyomantie' (11) die *Ποινὰ καὶ Ἀλάστορες καὶ Ἐρινύες* erwähnt sind. Auch die beiden Richter Minos und Rhadamanthys (7) kennen wir ja aus der 'Nekyomantie' (11) und 'Niederfahrt' (23); selbst der Ausdruck bei der Darstellung des Gerichts ist aus der 'Nekyomantie' genommen.³⁾ Die Guten werden *εἰς τὸ Ἠλύσιον πεδῖον* gesandt (7) wie im 'Totengespräch' 30, 1, *τῷ ἀρίστῳ βίῳ συννεσόμενοι*, wie es ähnlich in der 'Niederfahrt' (24) heißt: *τοῖς ἀρίστοις συννεσόμενος*. Die Aufzählung der Martern (8) stimmt überein mit der in der 'Nekyomantie' (14); an beiden Stellen wird auch Tantalus erwähnt. Die Darstellung desselben ist aber, wie der Ausdruck und die ironische Behandlung der Sage zeigt, aus dem 'Totengespräch' 17, 1 genommen.⁴⁾ Auch die Erwähnung des Obolos (10), der dem Leichnam in den Mund gegeben wird, ruft die Erinnerung an die 'Niederfahrt' (18, 21) und die 'Totengespräche' (22) wach.

Des weiteren wird die Klage der Eltern geschildert und die Torheit, die sich darin äußert, daß man mit dem Toten allerlei Gegenstände oder Tiere verbrennt, die ihm im Leben vertraut waren (14); die Stelle erinnert an eine ähnliche im 'Nigrinus' (30).⁵⁾ Der Verstorbene würde auf all das erwidern, wenn er es könnte, nachdem er sich von Äakus die Er-

1) Dial. mort. 20, 1: *οἶδα ταῦτα καὶ σὲ ὅτι πνλωρεῖς.*

2) De luct. 5: *πραιωθέντας . . . λειμῶν ὑποδέχεται μέγας τῷ ἀσφοδέλῳ κατάφροντος*, necyom. 11: *πρὸς λειμῶνα μέγιστον ἀφιννούμεθα τῷ ἀσφοδέλῳ κατάφροντι*. Daß der *λειμῶν* ebenso wie das *στόμιον* (16) auf Platons Mythos am Schluß der Republik hinweist, brauche ich nicht erst zu sagen.

3) De luct. 8: *ἂν δέ τις τῶν πονηρῶν λάβῃσι, ταῖς Ἐρινύσι παραδόντες εἰς τὸν τῶν ἀσεβῶν χώρον ἐσπέμπουσι κατὰ λόγον τῆς ἀδικίας κολασθησομένων*, necyom. 12: *ὁ δ' οὖν Μίνως ἐπιμελῶς ἐξετάζων ἀπέπεμπεν ἕκαστον εἰς τὸν τῶν ἀσεβῶν χώρον δίκην ὑφέξοντα κατ' ἀξίαν τῶν τετολημμένων*.

4) De luct. 8: *ὁ μὲν γὰρ Τάνταλος ἐπ' αὐτῇ τῇ λίμνῃ ἀβὸς ἐστήκε κινδυνεύων ὑπὸ τοῦ δίψους ὁ κακοδαίμων ἀποθανεῖν*, dial. mort. 17, 1: *τί σεαυτὸν ὀδύρη ἐπὶ τῇ λίμνῃ ἐστός;*, 17, 2: *δέδicias μὴ ἐνδεία τοῦ ποτοῦ ἀποθάνης*.

5) De luct. 14: *πόσοι γὰρ καὶ ἵππους καὶ παλλακίδας, οἱ δὲ καὶ οἰνοχόους ἐπικατέσφαξαν καὶ ἐσθῆτα καὶ τὸν ἄλλον κόσμον συγκατέφλεξαν ἢ συγκατέφραξαν*, Nigr. 30: *καὶ συγκατορύττειν ἑαυτοῖς ἀξιῶσι τὰς ἀμαθίας . . . οἱ μὲν ἐσθῆτας ἑαυτοῖς κελύοντες συγκαταφλέγεσθαι, οἱ δ' ἄλλο τι τῶν παρὰ τὸν βίον τιμίον, οἱ δὲ καὶ παραμένειν τινὰς οὐκίας τοῖς τάφοις*.

laubnis erwirkt, für ein Weilchen aus dem Schlunde emporzutauchen; der Ausdruck *παρατεῖσθαι* kehrt in dieser Situation im 'Charon' (1) und 'Fischer' (4, 14) wieder.¹⁾ Diese Erwiderung des Toten wird dann fingiert; darin findet sich der Spott auf die Kleider und Speisen für den Toten mit Anspielung auf die eben erwähnte Behandlung der Tantalussage.²⁾ In der Disponierung der Rede des Toten wird zum Übergang gebraucht (18): *καὶ ταῦτα μὲν ἴσως μέτρια*, ein Ausdruck, der zu gleichem Zweck de merc. cond. 35 und de sacrif. 14 vorkommt. Der Tote hält sich dann über Totenopfer, Bekränzen der Steine und dergl. auf (19), wie das Charon in dem gleichnamigen Dialog (22) tut³⁾; ebenso werden die Grabmäler in gleicher Aufzählung in beiden Schriften für töricht erklärt.⁴⁾ Der Schluß endlich klingt im Ausdruck an den 'Nigrinus' an.⁵⁾ Daß der Geist und die Tendenz des Ganzen, gegen Wahn und die darauf beruhenden Gebräuche vorzugehen, ganz im Sinn der menippischen Schriften und der 'Totengespräche' Lucians ist, bedarf keines Wortes. Die Übereinstimmungen aber mit den übrigen Werken des Satirikers passen so völlig zu den Beobachtungen bei den echten Satiren, die ebenso einen nicht allzugroßen Kreis immer wiederkehrender Gedanken und Motive zeigen, daß es völlig ungerechtfertigt ist, mit Bekker und Sommerbrodt diese Diatribe für unecht zu erklären.

Nicht anders steht es mit dem kleinen Vortrag 'über die Opfer', der sich inhaltlich mit der 11. Rede des Maximus von Tyrus berührt. Auch hier ist der kynische Gedanke gleich im Beginn hervorgehoben: Niemand ist so traurig oder bekümmert, daß er nicht über die Torheit der Menschen bei den Opfern lachen müßte (1). Auch hier zeigt sich der Lucianische Witz, wenn er sich die Göttin Artemis vorstellt, wie sie, während die übrigen Götter eingeladen sind, darüber grollt, daß sie daheim bleiben muß (1), oder das Opfer als ein Kaufgeschäft ans malt (2) und als Beweis für diese Auffassung den Chryses und seine Vorwürfe gegen Apoll⁶⁾ anführt (3), oder wenn er bei Schilderung der Verhältnisse im Himmel anfängt in Versen zu reden mit der Begründung: *πρέπει γάρ, οἶμαι, ἄνω ὄντα*

1) De luct. 16: *παρατησόμενος τὸν Αἰακὸν καὶ τὸν Αἰδωνέα πρὸς ὀλίγον*, pisc. 4: *παρατησόμενοι πρὸς ὀλίγον τὸν Αἰδωνέα*. Vgl. S. 297 Anm. 4.

2) De luct. 16: *δέδicias μὴ τούτων ἐνδεῆς γινόμενος ἀπόλωμαι*, vgl. die oben (S. 349 Anm. 4) zitierten Worte aus 'Totengespr.' 17, 2.

3) De luct. 19: *τί δὲ ὁ ὑπὲρ τοῦ τάφου λίθος ἐστεφανωμένος; ἢ τί ἔμιν δύναιται τὸν ἄκρατον ἐπιχεῖν; ἢ νομίζετε καταστάξειν αὐτὸν ἐς ἡμῶν*, etwas weiter: *ἐκτός εἰ μὴ τὴν σποδὸν ἡμᾶς σιτεῖσθαι πεπιστεύκατε*, Char. 22: *τί οὖν ἐκείνοι στεφανοῦσι τοὺς λίθους καὶ χρίουσι μύρον; οἱ δὲ καὶ . . . οἶνον καὶ μελίκρατον . . . ἐχέουσιν*; worauf Hermes erwidert: *πεπιστεύκασι γοῦν τὰς ψυχὰς . . . πίνειν . . . τὸ μελίκρατον*.

4) De luct. 22, Char. 22: *χόματα . . . καὶ πυραμίδες καὶ στήλαι*.

5) De luct. 24: *ταῦτα καὶ πολλὰ τούτων γελοιότερα εἶρηι τις ἂν*, Nigr. 35: *ταῦτά τε καὶ πολλὰ ἕτερα τοιαῦτα διεληθὼν κατέπανσε τὸν λόγον*, 22: *πολὴν δὲ τούτων . . . γελοιότεροι* (vgl. 24).

6) Dasselbe Beispiel hat Maximus Tyr. 11 2, um dann fortzufahren: *τί ταῦτα, ὃ ποιητῶν ἄριστε; λίγρον καὶ δωροδόκον τὸ θεῖον καὶ μηδὲν διαφέρον τῶν πολλῶν ἀνθρώπων*;

μεγαληγορεῖν (9). Auch hier ist in menippischer Weise ein ganzer Homervers (II. VI 150 XX 213) mitten im Satz verwandt (14).

Daß das Ganze etwas altersschwach ist, wird man ohne weiteres zugeben können; statt die Torheit und Unmoralität der Opfer auszuführen, schweift der Schriftsteller bei der Erwähnung des Chryses und Apoll sofort ab und erörtert die Vorstellungen, welche die Dichter von den Göttern verbreiten, wie in der vorher besprochenen Rede die von der Unterwelt. Man sieht dabei, er lebt in den Gedanken, die er auch in anderen Werken ausgesprochen hat, und scheut sich nicht, ganz seiner Art entsprechend, sich zu wiederholen. Gleich zu Anfang erinnert das *πολύ γε οἶμαι πρότερον . . . πρὸς ἑαυτὸν ἐξετάσει* (1) und ebenso das *ταῦτα μὲν δὴ ἴσως μέτρια* gegen Ende (14) an Eigenheiten, die wir eben hervorhoben. Die Schilderung der grollenden Artemis (1) stimmt zum 'Symposion' (25) und 'tragischen Zeus' (40)¹⁾. Unter Apolls Liebschaften (4) sind Daphne und Hyakinth zusammengestellt wie im 'Göttergespräch' 14, wie auch der Ausdruck direkt daher genommen ist.²⁾ Der Dienst bei Admet und Laomedon (4) ist hier wie in der 'Widerlegung des Zeus' (8) erwähnt, und auch Hephaistos und Prometheus (5) werden als Beispiele für die törichten Fabeln der Dichter hinzugefügt wie dort; wenn dabei als erschwerend hervorgehoben wird, daß die Dichter dazu erst die Musen anrufen, so erinnert auch das an den Anfang jener Schrift (1). Für Zeus' Verwandlungen kehren die Ausdrücke wieder aus den 'Göttergesprächen' 5, 2 und 16, 2.³⁾ Die Geburt der Athene und des Dionysos (5) sind hier zusammen aufgeführt, wie sie im 'Göttergespräch' 8 und 9 aufeinander folgen. Bei Hephaistos wird an seinen Sturz und an seine Lahmheit erinnert (6) mit Ausdrücken, die uns an 'Göttergespräch' 15, 1 und an die 'Widerlegung des Zeus' (8) gemahnen⁴⁾; und wie an dieser letzten Stelle als Steigerung das Schicksal des Prometheus angeschlossen wird, so auch hier, während der Ausdruck sich an 'Prometheus' 9 anlehnt.⁵⁾ Rheas

1) De sacr. 1: τῆς Ἀρτέμιδος μεμψιμοιροῦσης, ὅτι μὴ παρελήφθη πρὸς τὴν Θυαίαν ὑπὸ τοῦ Οἰνέως . . . καὶ μοι δοκῶ ὄραν αὐτὴν ἐν τῷ οὐρανῷ τότε μόνην τῶν ἄλλων θεῶν ἐς Οἰνέως πεπορευμένων, conv. 25: ὄψει γὰρ καὶ τὴν Ἀρτεμὶν ἀγανακτοῦσαν, ὅτι μόνην αὐτὴν οὐ παρέλαβεν ἐκεῖνος ἐπὶ τὴν θυαίαν τοὺς ἄλλους θεοὺς ἐστιῶν, Iupp. tr. 40: ἐκείνη μεμψιμοιροῦσα οὐσα ἡμανάκτησεν οὐ κληθεῖσα ἐφ' ἐστίασιν ὑπὸ τοῦ Οἰνέως.

2) De sacr. 4: περὶ τοὺς ἔρωτας ἐδυστόχησεν, dial. deor. 14, 1: δυστυχῶ ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς.

3) De sacr. 5: ἄρτι μὲν ὁ γεννάδας γιγνόμενος χρυσός, ἄρτι δὲ ταῦρος ἢ κύνος ἢ ἀετός, dial. deor. 5, 2: χρυσοῖον ἢ σάτυρος ἢ ταῦρος γενόμενος, 16, 2: ταῦρος ἢ κύνος γενόμενος.

4) De sacr. 6: βάνανσον καὶ χαλκία καὶ πυρίτην . . . καὶ σπινθήρων ἀνάπλεον οἷα δὴ καμινευστὴν καὶ οὐδὲ ἄρτιον τῷ πόθει, dial. deor. 15, 1: χαλὸν αὐτὸν ὄντα καὶ χαλκία . . . ἐς τὴν κάμινον ἐπικεκυφῶτα, Iupp. conf. 8: χαλός ἐστι καὶ βάνανσός τις καὶ πυρίτης τὴν τέχνην.

5) De sacr. 6: τοῦτον ἐς τὴν Σικθίαν ἀγαγὼν ὁ Ζεὺς ἀνεσταύρωσεν ἐπὶ τοῦ Κανκάσου καὶ τὸν ἀετὸν αὐτῷ παρακαταστήσας τὸ ἦπαρ ὀσημέριον κολάφορτα, Prom. 9: καὶ σταυροῦς καὶ Κανκάσον ὄλον ἐπινοεῖν καὶ ἀετοὺς καταπέμπειν καὶ τὸ ἦπαρ ἐκκολλάπτειν.

Liebe zu Attis wird mit denselben Worten¹⁾ getadelt wie im 'Göttergespräch' 12, 1, wo auch die Wunden, die Eros der Selene und Aphrodite geschlagen hat, wie hier (7) im Zusammenhang erwähnt sind; für Selene sind dabei die Worte aus 'Göttergespräch' 11, 1 benutzt.²⁾

An diese Sagen wird eine Schilderung des Himmels gefügt, wie sie bei den Dichtern gegeben ist; auch hier sind natürlich Homer und Hesiod genannt (8) wie 'Nekyomantie' 3, 'Widerlegung des Zeus' 1, 'Über die Trauer' 2. Wenn die Betrachtung durch einen poetischen Aufflug zum Himmel eingeleitet wird (8), so ist das eine Reminiszenz an den 'Ikaromenipp'. Dabei ist dieselbe Platonstelle benutzt, die Lucian auch im 'Doppeltverklagten' (33) verwandt hat (Phaedr. 247 C). Wenn die Horen als Torwärtinnen bezeichnet werden (8), so sehen wir sie im tragischen Zeus' (33) in Tätigkeit. Die Darstellung der auf die Opfer passenden Götter (9) ruft den Vorwurf des Momus im 'tragischen Zeus' (22) ins Gedächtnis.³⁾ Das Zitat dabei aus Ilias I 317 ist auch im 'Prometheus' (19) benutzt.

Den letzten Teil der Rede bildet die Darstellung der Götterverehrung seitens der einzelnen Völkerschaften. Die Erwähnung vom Grabe des Zeus (10) findet sich auch 'Götterversammlung' 6, 'trag. Zeus' 45. An den letzten Dialog muß man auch bei Besprechung der Standbilder der Götter denken; die Künstler Praxiteles, Polyklet, Phidias (11) sind dort ebenfalls (7, 10) genannt; der unhärtige Apoll (11) wird dort von Momus verhöhnt (26). Wenn aber gespottet wird, daß die Menschen in den Statuen nicht mehr irgendwelche Elfenbein- oder Metallmasse sehen, sondern den Gott selber, so ist ja gerade dieser Gedanke die Voraussetzung zu der Fiktion in der Götterversammlung des 'tragischen Zeus', in der die Statuen als Gottheiten auftreten und nach dem Wert ihrer Masse gesetzt werden. Der Ausdruck bei der Verspottung des Zeus (11) hält sich an den gleichen im 'Timon' und 'Ikaromenipp'.⁴⁾ Die Aufzählung der wunderbaren ägyptischen Götter (14) bildet den Schluß, wie sie im 'tragischen Zeus' und in der 'Götterversammlung' einen Hauptbaustein in den Folgerungen abgibt. Zeus heißt *κριοπρόσωπος* entsprechend der Frage in der 'Götterversammlung' (10): *ἢ σὺ, ὦ Ζεῦ, πῶς φέρεις, ἐπειδὴν κριοῦ κέρατα*

1) De sacr. 7: *γραῦς μὲν ἤδη καὶ ἔξωρος οὖσα καὶ τοσοῦτων μήτηρ θεῶν, παιδεραστοῦσα δὲ ἔτι . . . καὶ τὸν Ἄτιν ἐπὶ τῶν λεόντων περιφέρουσα, dial. deor. 12, 1: τὴν Ῥέαν αὐτὴν γραῦν ἤδη καὶ μητέρα τοσοῦτων θεῶν οὖσαν ἀνέπεισας παιδεραστεῖν . . . καὶ νῦν ἐκείνη μέμνην ὑπὸ σοῦ καὶ ζευξαμένη τοὺς λέοντας κτλ.*

2) De sacr. 7: *τῇ Σελήνῃ πρὸς τὸν Ἐνδυμίωνα κατιούση πολλάκις ἐκ μέσης τῆς ὁδοῦ, dial. deor. 11, 1: καταβαίνειν παρ' αὐτὸν ἐκ μέσης τῆς ὁδοῦ.*

3) De sacr. 9: *οἱ δὲ θεοὶ . . . καθήμενοι . . . ἀποσκοποῦσι ἐς τὴν γῆν καὶ πάντῃ περιβλέπουσιν ἐπικύπτοντες, εἰ ποθεν ὕφονται πῦρ ἀναπτόμενον ἢ ἀναφερομένην κνίσαν, Iupp. trag. 22: καθήμεθα τοῦτο μόνον ἐπιτηροῦντες, εἴ τις θύει καὶ κνισᾷ παρὰ τοὺς βωμούς.*

4) De sacr. 11: *ἀγαπῶντα εἰ διὰ πέντε ὄλων ἐτῶν θύσει τις αὐτῷ πάρεργον Ὀλυμπίων, Tim. 4: οὔτε θύοντος ἔτι σοὶ τινος . . . εἰ μὴ τις ἄρα πάρεργον Ὀλυμπίων, Icarom. 24: ἂν διὰ πέντε ὄλων ἐτῶν θύσωσιν ἐν Ὀλυμπίᾳ.*

θύσασί σοι; Weiter wird wie dort der hundsköpfige Gott genannt, der hier mit Hermes identifiziert ist, dann folgt eine Zusammenfassung¹⁾ wie dort (10) und im 'tragischen Zeus' (42). Wenn endlich gesagt wird, solche Torheiten der Menschen bedürfen nicht des Tadlers, sondern eines Heraklit oder Demokrit, über sie zu lachen oder zu weinen (15), so erinnert das an die Gegenüberstellung in der 'Versteigerung der Lebensarten' (13 f.).

Auch hier zeugt, soweit ich sehe, alles, Sprache²⁾ und Geist, dafür, daß wir ein zwar ziemlich schwächliches, aber doch echtes Werk Lucians vor uns haben. Reminiszenzen aus den 'Göttergesprächen', dem 'Symposion', den beiden Zensdialogen, dem 'Ikaromenipp', 'Timon', 'Prometheus' und andern Schriften lassen sich erkennen. So hat sich nur der Verfasser selber in seine eigenen Gedanken eingelebt. Als Phantasie und Schaffenskraft erlahmt sind, arbeitet er doch noch mit den ihm von früher vertrauten Motiven fort. Um so seltsamer, daß man gerade diese Wiederholungen, die uns so recht den Lucian verraten, gegen die Abfassung durch ihn hat ausspielen wollen.³⁾

1) De sacr. 14: *καὶ τὸν Πᾶνα ὄλον τράγον καὶ ἰβὶν τινα καὶ κροκόδειλον ἕτερον καὶ πιθήκον*, deor. conc. 10: *αἰσχύνομαι δὲ ἰβιδας καὶ πιθήκους εἰπεῖν καὶ τράγους*, Iupp. tr. 42: *καὶ ἄλλοις ἰβίς ἢ κροκόδειλος καὶ ἄλλοις κνοντέφαλος ἢ αἴλουρος ἢ πιθήκος*.

2) Als Einzelheit sei bemerkt, daß das seltene *ἀγγελιαφόρος* (8) in der Schrift pro imagin. 16 sich ebenfalls findet.

3) Joost, De Luciano *φιλομήμφ*, Progr. Königsberg i. Pr. 1883, S. 25 ff., der die oben besprochenen Übereinstimmungen zum größten Teil angegeben hat, beweist daraus die Unechtheit der Schrift, von der Prämisse ausgehend: *nemo qui Lucianum paulo diligentius (!) legerit, eum sua ipsius verba transscripsisse concedet*.

Anhang II.

'Über die Bilder' und 'Von den Arten der Liebe'.

Weil für die Charakteristik Lucians wie für die Chronologie nicht unwichtig, seien hier kurz die Schrift 'über die Bilder' und die durch einen Fälscher¹⁾ an deren Anfang angeschlossene 'von den Arten der Liebe' besprochen. Nur diesen ersten Worten der 'Imagines' verdanken die 'Amores' die Einreihung unter die Schriften Lucians. In den 'Bildern' stellt sich der Verfasser rein aus künstlerischen Gründen, um durch die angebliche sonstige Bevorzugung der Knaben ein solches Lob auf die Panthea erst recht zu heben, als Liebhaber der *καλοί* hin (1); und in der Aufzählung der Kunstwerke, die dazu dienen sollen, die Schönheit der Gefeierten im einzelnen zu schildern, wird (4) die knidische Aphrodite mit der sich daran knüpfenden Anekdote angeführt mit der bei Lucian nicht ungewöhnlichen Wendung: *τοῦτο μέντοι ἄλλως ἱστορεῖσθω.*²⁾ Ein Rhetor hat geglaubt das nachtragen zu sollen. Sorgsame Lektüre zeigt ebenso, daß die 'Amores' unecht sind, wie daß die 'Imagines' von Lucian selbst geschrieben sind; denn der Wortschatz der 'Amores' weicht ganz auffällig von dem einfachen Stil ab, den Lucian zu schreiben pflegt. Man lese nur *τῆς ἀποδήμου στρατείας* (6) von einer Reise, *παιδεία* 'junge Leute' (6), *πομποστολεῖν* (11), *ἀκρίτων ἀφυλακτουμένων λόγων* (17), *παθαίνεσθαι* (29), *ἐνεσχολήσας* (35), *ἄλλότριοι κόσμοι τὸ τῆς φύσεως ἀπρεπές βουκολοῦσιν* (38), *δυσκληρόνιστος* (37), *αὐτὸ δεξάμενοι μεθ' ἀγνῆς διανοίας νεωκοροῦμεν* (48), *κατωφρωμένους λόγους* (53), Ausdrücke, die man bei aufmerksamem Lesen leicht verdoppeln und verdreifachen kann³⁾ Es ist, als ob man den 'Lexiphanes' vor sich hätte. Dabei ist nicht etwa Ethopoeie im Spiele, wie z. B. in Platons 'Symposion' die einzelnen Reden sich scheiden; denn selbst Lykinos redet so. Einer solchen Sprache kann sich Lucian nie bedient haben; selbst die Schulreden wie der *ἀποκηρυττόμενος* und *τυραννοκτόνος* zeigen einen klaren einfachen Stil. Das spricht gegen C. F. Hermanns Vermutung, die Schrift möchte in Lucians erste Periode gehören⁴⁾; aber diese Annahme ist ja schon durch den Umstand widerlegt, daß die Schrift, wenn sie echt wäre, nach den 'Bildern' verfaßt sein müßte, wie die oben zitierte Stelle mit dem *ἱστορεῖσθω* beweist. Sie mit

1) Meine Anmerkung zu Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. IX (1902) S. 201 ist verkehrt, wie ich mich überzeugt habe (vgl. Mees, De Luc. stud. et script. iuvenil. Rotterdam 1841, S. 22. Rein, Sprichwört. b. Lucian, Diss. Tübg. 1894, S. 100).

2) Vgl. bis acc. 13, vit. auct. Schluß, Iupp. trag. 12.

3) Vgl. Lauer, Lucianus num auctor dialogi 'Ἐρωτες existimandus sit, Progr. Köln 1899, S. 19 ff. 4) Ges. Abhandlungen S. 204 f.

W. Schmid für echt halten und doch vor die 'Imagines' setzen¹⁾, hieße zwei Unwahrscheinlichkeiten vereinigen. Vielmehr hat ein Sophist die Anregung, die Lucians 'Imagines' ihm boten, benutzt und ebenso wie dort den Lykinos auftreten lassen; der Stoff ist ja eines Sophisten würdig und lag in der Luft, wie der plutarchische Erotikos und Achilles Tatius II 35 ff. zeigen.²⁾

Andererseits ist die Echtheit der 'Bilder' über jeden Zweifel erhaben — leider, wie man mit Rücksicht auf die Beurteilung des Charakters Lucians sagen muß. Sie stimmen im Stil völlig mit den sonstigen Schriften überein; das Xenophonizität (10) erinnert an die auch sonst vorkommenden und die Vorliebe dieser Zeit für Xenophon.³⁾ Auch der Gedanke, das Bild der Gefeierten durch Zusammensetzung der einzelnen Züge von Kunstwerken zu zeichnen (5), stimmt zu Xen. mem. III 10, 2.⁴⁾ Aber den Zusammenhang mit andern Schriften Lucians zeigen ganz deutlich zwei Stellen. Personen, deren Sprache mit ihrer äußeren Schönheit nicht im Einklang steht, werden verglichen mit prachtvollen ägyptischen Tempeln, in deren Innerem ἦν ζητῆς τὸν θεόν, ἢ πύθνηκος ἐστὶν ἢ ἴβις ἢ τράγος ἢ αἰλουρος (11); der ganze etwas seltsame Vergleich — der gewöhnliche vom Schauspieler⁵⁾ schien dem Schriftsteller offenbar selber schon zu abgenutzt — stammt aus der Beschäftigung mit den ägyptischen Göttern im 'tragischen Zeus' (42).⁶⁾ Noch deutlicher ist die Beziehung auf den 'Hahn' (23); dort ist der Vergleich der Reichen mit dem Ikarus, der Armen mit dem nahe dem Wasserspiegel sich haltenden Dädalus durchaus natürlich, hier (21), wo die Bescheidenheit der Panthea gerühmt werden soll, hat die Ausführlichkeit des Bildes, das mehr zum Schmuck der Darstellung als zur Verdeutlichung von Pantheas Charakter dient, etwas Auffälliges. Der Wortlaut ist z. T. gleich.⁷⁾ Ebenso hat die Form des Schauspielervergleiches im 'Hahn' (26) mit der Hervorhebung von Maske und Kothurn Lucian in der Verteidigungsschrift 'für die Bilder' (3) wieder vorgeschwebt, wie die Ausdrücke zeigen⁸⁾; und er erinnert pro imag. 26 an die auch gall. 13 ver-

1) Phil. L (1891) S. 303; richtig war das Urteil, Der Atticismus I S. 225 f.

2) Vgl. Prächter, Hierokles, Lpzg. 1901, S. 148; Wilhelm, Rhein. Mus. LVII (1902) S. 55 ff.

3) Siehe oben S. 208. 259.

4) Ἐκ πολλῶν συνάγοντες τὰ ἐξ ἑκάστου κάλλιστα οὕτως ὅλα τὰ σώματα καλὰ ποιεῖτε φαίνεσθαι.

5) Siehe oben S. 45 ff.

6) Iupp. trag. 42: ἄλλοις ἴβις ἢ κροκόδειλος . . . ἢ αἰλουρος ἢ πίθηκος.

7) Gall. 23: οἱ μὲν . . . ὥσπερ ὁ Ἴκαρος ἐπὶ πολὺ ἄραντες αὐτοὺς . . . οὐκ εἰδότες ὅτι κηρῶ ἤρμοστο αὐτοῖς ἢ πτέρωσις, μέγαν ἐνόησε τὸν πάταγον ἐποίησαν ἐπὶ κεφαλῇν ἐς πέλαγος ἐμπεσόντες· ὅσοι δὲ κατὰ τὸν Δαίδαλον μὴ πάνν μετώρα μηδὲ ὑψηλὰ ἐφρόνησαν, ἀλλὰ πρόσγεια (so pro imag. 8: πρόσγειον τὴν πῆσιν ποιουμένην), ὡς νοτίξασθαι ἐνόησε τῇ ἄλμυ τὸν κηρὸν, ὡς τὸ πολὺ οὕτοι ἀσφαλῶς διέπτησαν, imag. 21: ὥσπερ οἱ Ἴκαροι τακέντος . . . τοῦ κηροῦ . . . γέλωτα ὀφλισκάνουσι ἐπὶ κεφαλῇν εἰς πελάγη . . . ἐμπύπτοντες· ὅσοι δὲ κατὰ τὸν Δαίδαλον ἐχρήσαντο τοῖς πτεροῖς καὶ μὴ πάνν ἐπήρθησαν, εἰδότες ὅτι ἐκ κηροῦ ἦν αὐτοῖς πεποιημένα . . . ἠγάπησαν ὑψηλότεροι μόνον τῶν κυμάτων ἐνεχθέντες, ὥστε μέντοι νοτίξασθαι αὐτοῖς ἀεὶ τὰ περὰ . . . οὗτοι δὲ ἀσφαλῶς τε ἅμα καὶ σωφρόνως διέπτησαν.

8) Vgl. συντριβῆναι δυναμένῳ und τοῦ προσωπείου συντριβέντος, sowie γελοιότερος ἂν γένοιτο und γέλωτα παρέχει.

wandte Homerstelle vom Haar des Euphorbos. Dazu kommt eine gewisse Ähnlichkeit des Anfangs mit dem 'Nigrinus', die besonders in dem vorbereitenden Widerstreben besteht¹⁾ und in der Schrift 'für die Bilder' bezeichnet sich Polystratos (16) als οὐ φαῦλον ὑποκριτήν, im 'Nigrinus' (11) fürchtet Lucian als schlechter Schauspieler zu erscheinen.²⁾

Die zweifellose Tatsache der Echtheit der 'Imagines' hat etwas Beschämendes, und wer dazu neigt, in den von ihm behandelten und geschätzten Schriftstellern besondere Menschen oder gar Helden zu sehen, wird, wenn er Lucian als Schriftsteller lieb gewonnen, tiefen Kummer empfinden. Wir können die Zeit dieses Dialogenpaares auf die Jahre 163—165 festlegen. 162 ging L. Verus nach dem Osten, um die Leitung im Partherkrieg zu übernehmen, in der ersten Hälfte des Jahres 166 kehrte er zurück. In die Zwischenzeit muß der Anfang seines Verhältnisses zu der schönen Smyrnerin Panthea fallen, das ja wohl auch durch die Vermählung mit der Tochter Mark Aurels (164) bis zum Tode des Kaisers (169) keinen Abbruch erlitten haben wird; Mark Aurel setzt wenigstens eine Fortdauer des Verhältnisses voraus, wenn er in seinen Selbstbetrachtungen VIII 37 sagt: 'Sitzt etwa neben dem Grabhügel des Verus die Panthea usw.? Und wenn sie da säßen, würden die Toten es merken?' Also in jenen Jahren 163—165 hat Lucian die Panthea in Antiochia³⁾ gesehen, wo L. Verus verweilte, während seine Feldherren den Krieg führten. Und die Verherrlichung der schönen Frau ist gerade in der Zeit verfaßt, als Lucian seine philosophischen Satiren schrieb und z. T. schon geschrieben hatte. Man begreift, daß er das Enkomion in die Form des Dialogs kleidete, da diese ihm damals am meisten zusagte.⁴⁾ Daß er sich überhaupt gedungen fühlte, es zu schreiben, steht ihm nicht übermäßig gut, zumal es sich nicht einmal an den Kaiser selber, sondern an eine schöne Hetäre richtet, offenbar die amica vulgaris, von der Capitolinus VII 10 redet. 'Hic adulatorum derisor Lucianus omnes adultores vincit' sagt La Croze, — nicht ohne Grund, muß man zugeben, wenn man bei Capitolinus (VII 4) von Verus, dem βασιλεῖ τῷ μεγάλῳ χρηστῷ καὶ ἡμέρῳ ὄντι (imag. 22) liest: risui fuit omnibus Syris, quorum multa ioca in theatro in eum dicta extant. In der zweiten Schrift wird die Schmeichelei dann noch vermehrt, wenn Panthea dort bescheiden den Vergleich mit den Göttinnen ablehnt und Lucian den Lykinos, d. h. sich selber sagen läßt (14): οὐδὲ ἄλλως ῥάδιος πρὸς τοῦς ἐπαίνους καὶ πρόχειρος ὢν ἐτύγχανες.

1) Nigr. 8: πάντε δ' θαυμάσιε μικρὸν ἀνακρονόμενος καὶ λέγε, imag. 2: πάντων ὧν ἀντίπε τεράστιόν τι κάλλος ἀναπλάττων, ἄλλ' εἰπέ.

2) Auch pro imag. 29 kommt Lucian auf das Bild zurück.

3) Daß es nicht in Smyrna geschah, zeigen die Worte c. 2: ἐδόκει δέ μοι καὶ αὐτὸς Συμμεραῖος εἶναι ὁ λέγων, οὕτως ἐσεμνόνετο ἐπ' αὐτῆς. Die Bemerkung wäre in Smyrna sinnlos gewesen (vgl. Rothstein, Quaestion. Lucianaeae, Berlin 1888, S. 117, 2).

4) Vgl. Bruns, Rhein. Mus. XLIII (1888) S. 101 ff.; daß die 'Imagines' und 'pro imaginibus' ursprünglich ebenso wenig zugleich geplant sind wie 'vitar. auctio' und 'piscator', hat Hirzel, Der Dialog II S. 280 gegen Bruns treffend gezeigt.

Anhang III.

'Über den Parasiten'.

Die Schrift 'über den Parasiten' nimmt unter den Lucianischen Dialogen eine eigenartige Stellung ein, durch welche die Entscheidung in der Frage nach der Echtheit sehr erschwert ist. Betrachtet man den Geist des Ganzen, so möchte's leidlich scheinen; er steht dem Satiriker nicht übel an. Die Verherrlichung des Parasiten und seine Erhebung über Philosophen und Rhetoren enthält einen Spott gegen diese im Lucianischen Sinne, und als Satire auf die philosophischen Dialoge gefaßt¹⁾, ist die Schrift erst recht verständlich. 'Die ehrwürdige Form des Dialogs ist hier auf einen niedrigen Gegenstand angewandt, und nach derselben Methode, die sonst dazu diente, Wert und Wesen der Dialektik, Rhetorik und ähnlicher Disziplinen und Künste zu erörtern, wird hier die Kunst des Schmarotzers besprochen', sagt Hirzel; und das könnte man Lucian zutrauen. Der Dialog ist aber zugleich auch die Parodie eines Enkomions; daher die von Hirzel (Dialog II S. 290) aufgezeigten Berührungspunkte mit dem Platonischen 'Symposion'. Es sollen die zahllosen Lobreden auf minderwertige oder gar tadelnswerte Dinge, über die schon Platon (Symp. 177 B) spottet, parodiert werden, die Reden auf das Salz, aufs Bettlerleben, auf die Mäuse, auf Töpfe, auf den Papagei, auf die Mücke, aufs Haar, aufs Fieber, auf die Kahlköpfigkeit, auf die Mühsal, die laudes fumi et neglegentiae und was dergleichen Kunststücke mehr zutage gefördert sind.²⁾ Die Parodie ist erreicht durch Herstellung eines solchen Enkomions, aber in dialogischer Form, wie sie Lucian in den 'Bildern' zu gleichem Zwecke verwandt hat, während er in dem *μύλας ἐγκώμιον*, das demselben satirischen Ziele dient, die Form der Rede beibehalten hat. Auch der sich aufdrängende Zusammenhang mit der Komödie paßt zu Lucians Schriftstellerei; man braucht nur einmal die von Athenäus im 6. Buch (Kap. 26 ff.) angeführten Zitate zu durchmustern, die sich dort an die beim Gastmahl gemachte Bemerkung anschließen: τὸ δὲ τοῦ παρασίτου ὄνομα πάλαι μὲν ἦν σεμνὸν καὶ ἱερόν. In des Timokles 'Drakontion' (Kock II S. 454) findet sich der Nachweis, daß die Parasiten ein sehr nützliches Geschlecht sind; und als Beleg dafür, wie sehr ihr Leben geehrt ist, wird angeführt, daß auch den Siegern in Olympia eine Speisung zuteil wird. Antiphanes in den 'Zwil-

1) So Wieland, Jacob, W. Schmid, Hirzel.

2) Blass, Attische Beredsamkeit II² S. 370; Rohde, Griech. Roman² S. 360 Anm. 1. Über das *πόρον ἐγκώμιον* spottet der Sophist Ptolemäus, indem er *ῥᾶτ* das *π* fortzulassen (Philostr. v. sophist. II 26, 5 [114, 22 Kayser]).

lingen' (Kock II S. 43) läßt ebenso den Parasiten preisen, zunächst als Freund¹⁾, wie in unserm Dialog (22) die *φιλία* als Grundlage der Parasitenkunst bezeichnet wird, sodann selbst als guten Krieger, wenn er wohl verproviantiert ist, ein Gedanke, der in unserer Schrift wiederkehrt.²⁾ In den 'Lemnierinnen' (Kock II S. 70) wird die *κολακεία* als Kunst erwiesen und dabei das Argument vorgebracht, daß jeder andere Beruf nur mit vieler Mühe zu seinem Ziele komme, der Schmeichler aber mühelos, wie das im 'Parasiten' (13 ff.) ausführlich besprochen ist. Auch des Diodor witzige Darlegung (Kock II S. 420), daß Zeus die Parasitenkunst erfunden hat, berührt sich in der Benutzung der Mythologie mit der Behauptung, daß Odysseus dieses Leben für das himmlischste erklärt habe (Parasit. 10) und daß die homerischen Helden Parasiten seien (44 ff.). Und höchstwahrscheinlich geht noch mehr auf die Komödie zurück als wir bestimmt angeben können. Ähnliche Loblieder auf die Kochkunst in der Komödie zeigen, wie nahe das Vorbild lag.³⁾

Es findet sich auch Witz, wie er Lucians nicht unwürdig ist. Dazu rechne ich die Anwendung der stoischen Definition der *τέχνη* (4)⁴⁾ auf die Kunst des Schmarotzers und des stoischen Bildes vom Topf, der durch seinen Klang sich als gesprungen und unbrauchbar verrät (4)⁵⁾. Ebenso wird das bekannte Bild vom Steuermann, der seine Kunst verstehen muß, zum Vergleich herangezogen.⁶⁾ Witzig werden die Erfordernisse, die der Parasitenberuf an die Veranlagung stellt, ausgeführt (4 ff.). Das Endziel dieses Berufes erweckt die Frage nach dem Gegensatz zu dem *τέλος* der philosophischen Sekten, und hier wird die Richtigkeit der Behauptung, daß Schmarotzen und Glücklichsein identisch sei, durch Odysseus' Ausspruch bei den Phäaken (Od. IX 5 ff.) erwiesen und gezeigt, daß Epikur seine Ansicht nur entlehnt hat und doch, weil er sich mit allerlei Spitzfindigkeiten abquält, sein Ideal nicht in gleicher Weise erreicht wie der Parasit (11); witzig ist dabei und zugleich eine Verspottung derartiger Syllogismen die Schlußfolgerung, daß Epikur überhaupt die Lust, *τὸ ἡδύ*, entweder nicht gewinnt oder selbst Parasit ist, indem das *ἡδύ* nur ins Essen gelegt wird (12). Wie in der Komödie wird hervorgehoben, daß man durch gutes Essen

1) V. 7: *κάστιν φίλος γενναῖος ἀσφαλὴς θ' ἄμα*, ebenso auch *Πρόγονοι* (Kock II S. 94): *τῶν φίλων γὰρ ἂν φίλος*.

2) De paras. 49: *οὐχὶ πρῶτον μὲν ὁ τοιοῦτος ἀριστοποιησάμενος ἔξισιν ἐπὶ τὴν παρατάξιν*; Antiph. v. 11: *πάλιν στρατιώτης ἀγαθὸς εἰς ὑπερβολήν, ἂν ἢ τὸ σιτάρισμα δειπνον εὐτρεπές*.

3) Sosipater *καταψευδ.* III 314 Kock; Athenion Samothrak. III 369 K.; Nikomachos, *Ilithyia* III 386 K.

4) Vgl. v. Arnim, *Fragm. Stoicor. vet.* II S. 30, 93—97.

5) Vgl. Persius 3, 21; das Bild geht auf Platon zurück Theaetet 179 D: *σευκτέον τὴν φερομένην ταύτην οὐσίαν διακροῦντα, εἴτε ὕγιες εἴτε σαθρὸν φθέγγεται*, Phileb. 55 C: *γενναῖως εἴ πῃ τι σαθρὸν ἔχει πᾶν περικροῦμεν*. Im 'Parasiten' 4 heißt es: *μη καθάπερ αἱ πονηραὶ χύτραι διακροῦμεναι σαθρὸν ἀποφθέγγεται*. Der Vergleich der Erziehung mit der Arbeit des Töpfers findet sich bei Diogenes (Stob. ecl. II 31, 87 [II S. 216 Wachsm.]). S. oben S. 239.

6) Platonische Beispiele anzuführen ist überflüssig (s. Ast, *Lexicon Plat.* II 221); im übrigen s. oben S. 147.

und Trinken diejenigen belohnt, die in andern Künsten sich hervortun, z. B. die Knaben, die gut schreiben (13). Ganz im Sinne Lucians ist die schon erwähnte Travestierung der Homerischen Helden, Nestor, Idomeneus, Aias, Patroklos, als Parasiten (44 ff.). Scherzhaft ist die Behauptung, daß der Parasit sich vor keinem Tiere fürchtet, da er beim Mahle gelernt hat, alle zu verachten (51), kein Hirsch, kein Wildschwein erschreckt ihn. Und nicht minder komisch ist die Schlußfolgerung aus dem zur Tracht der Philosophen gehörigen Stock: Weshalb würden diese so bewaffnet herumlaufen, wenn sie nicht Furcht hätten? (55). Auch der Hinweis auf die Apologien, die von Philosophen und Rhetoren verfaßt sind, und der Schluß daraus, daß sie doch alle etwas verbrochen haben müssen, stimmt zu dem Komödienton (56).

Wie der Witz, der sich in dem ganzen Dialog verrät, wohl zu Lucians Art passen würde, so ließen sich auch die Zitate für ihn geltend machen, die ganz wie sonst über die ganze Schrift verstreut sind. Eine besondere Rolle spielt dabei Homer (10, 24, 45, 46, 47); Euripides (*Medea* 518 f.) wird einmal (4) angeführt, einmal (14) Hesiod (*Erga* 290); auf Thukydides wird 48 Bezug genommen. Sodann ist Platon, dessen Dialog im ganzen parodiert wird, auch im einzelnen zitiert; aus dem *Ion* (534 B) wird das *θεία μοίρα* von der Poetik auf die Parasitik übertragen (19); aus dem *Theätet* (178 D) wird ein Satz angeführt (5); auch das Wort von der königlichen der Künste (23) geht auf Platon (*Euthydem* 291 B 292 AC). Endlich erwecken die beiden mythologischen Vergleiche den Eindruck Lucianischer Schreibart. Der Parasit schildert seine Lage, sorglos wie die des Odysseus, der auf dem Rücken liegend von Scheria heimkehrt, (11); und die Parasitenkunst überragt die andern, wie Nausikaa ihre Dienerinnen (26).

Aber trotz all dieser Lucianischen Züge müssen einem bei der Lektüre schwere Bedenken gegen die Echtheit kommen: 1) wegen des Ausdrucks, 2) wegen der eigentümlich ungeschickten Form in der Hervorhebung der Disposition, 3) wegen der verhältnismäßig seltenen Wiederkehr von Gedanken aus anderen Schriften Lucians. 1) Bei dem Ausdruck meine ich weniger was man im allgemeinen als abweichend von andern Schriften gesammelt hat.¹⁾ Hier kann z. T. die Überlieferung falsch sein, wie man etwa das auffällige *παρασιτία σπουδάσαντας* (37) durch eingefügtes *ἐπι* zurecht machen kann.²⁾ Weiter besagt einmaliges Vorkommen nur in dieser Schrift nicht viel, wenn der Ausdruck nicht an und für sich seltsam ist. Endlich kann die Quelle oder das Muster die Veranlassung für die Absonderlichkeit gewesen sein in einem Umfang, den wir nur ahnen können. So hat Joost³⁾ z. B. das häufige *καὶ μὴν* im 'Parasiten' als höchst auffällig bezeichnet; doch wenn man nur das parodierte Vorbild, nämlich Platon, dagegenhält, so findet man, daß etwa im *Theätet* elfmal die Rede mit *καὶ μὴν* beginnt (143 E 148 B 149 C 153 B 154 E 158 C 159 A

1) Besonders sorgsam Bieler, *Über die Echtheit des Luc. Dialogs de paras.*, Progr. Hildesheim 1890.

2) Hermot. 23: *πάντων μάλιστα ἐπὶ τούτῳ σπουδαστέον.*

3) Festschrift für Friedländer, Lpzg. 1895, S. 171.

170 D 182 E 188 A 204 D)¹⁾; ebenso steht es mit andern Anstößen.²⁾ *ζήσεται* (12) ist ja wohl allein dastehend bei Lucian, aber an und für sich nicht auffällig³⁾; da es in einem Syllogismus steht, der die stoischen Schlüsse verspottet, wäre es nicht unmöglich, daß ein solcher dem Zweck entsprechend umgewandelt und das sonst nicht Lucianische *ζήσεται* beibehalten wäre. Auch *βιώσεις* steht vereinzelt navig. 20, während Lucian sonst *βιώσομαι* sagt. *μεταδόης* hier (1) wie die Form im Cynicus 17 kann Verderbnis der Überlieferung sein, da sich derartiges vielfach findet, wo man es auch nicht zulassen kann.⁴⁾ *ἀθρεῖν* (12, 41) entspricht aristotelischem Sprachgebrauch, *ἐπακολουθεῖν* (3) ist auch platonisch. *ἔξωθεν* (53) ist poetisch⁵⁾; da eine Aufzählung von Affekten vorhergeht, so schwebt dem Verfasser für das *ἔξωθεν τούτων ἀπάντων* offenbar eine Stelle wie das Euripideische *δειμάτων ἔξωθεν* vor. So ließen sich vielleicht manche Anstöße beseitigen oder erklären⁶⁾, obwohl ihre Fülle Bedenken erregen muß. Aber weit mehr fällt es auf, wenn der Ausdruck bei sonst Lucianischen Gedanken, wo er sehr konstant zu sein pflegt, hier anders geformt ist. So heißt es von Sokrates (43): Ihm schien es angenehmer *μετὰ τῶν μειρακυλλίων καθεζόμενον ἀαρίζειν καὶ σοφισμάτια προβάλλειν* als zu kämpfen. Der Ausdruck ist sonst *ἀδολεσχεῖν* oder *ληρεῖν*⁷⁾; *ἀαρίζειν* findet sich nur hier. Ebenso steht es mit *μειρακύλλιον*, während *μειράκιον* häufig ist. Auffällig endlich ist *σοφισμάτων* statt des geläufigen *σόφισμα*. Für den Philosophenbart ist *βαθὺς πώγων* geradezu die stehende Bezeichnung⁸⁾; in unserer Schrift allein steht *μακρὸν παγώνιον ἔχοντα* (50). Wollte man das verteidigen, so müßte man auch hier annehmen, daß diese eigenartige Ausdrucksweise durch das parodierte Vorbild beeinflußt sei, das nicht nur Platon war, sondern auch die jüngsten Abhandlungen der Philosophenschulen über Rhetorik⁹⁾; wenn Lucian dann später in seinem neuen Vorbild mehrfach einen andern Ausdruck fand, so wäre es möglich, daß er auf den früher gebrauchten nicht zurückgriff.

2) Die Ungeschicklichkeit zeigt sich im aufdringlichen Hervorheben der Disposition und in der Wiederkehr gleicher Ausdrücke dabei. Zuerst wird die Schmarotzerkunst als *τέχνη* erwiesen; dann (13) heißt es: *ἀλλ' ὅτι μὲν τέχνη ἐστὶν ἢ παρασιτική, καὶ τούτων καὶ τῶν ἄλλων ἱκανῶς δεδεικται. λοιπὸν ὅτι καὶ ἀρίστη δεικτέον, καὶ τοῦτο οὐχ ἀπλῶς, ἀλλὰ πρῶτον*

1) Im 'Nigrinus', der dafür wegen der referierenden Form wenig Gelegenheit bot, findet es sich auf weit kleinerem Raum dreimal (6, 12, 33) und in dem auch in Beziehung auf die witzige Behandlung von Homer und Platon ähnlichen 'Loblied auf die Fliege', das vielleicht den fünften Teil von dem Umfang des 'Parasiten' hat, ebenfalls dreimal (1, 2, 5).

2) Vgl. W. Schmid, Der Atticismus I S. 424.

3) Vgl. Kühner-Blass, Griech. Grammatik I 2 S. 436, z. B. [Demosth.] XXV 82.

4) Crönert, Memoria Herculanensis, Lpz. 1903, S. 215.

5) Vgl. Eur. Herc. fur. 723 mit der Bemerkung von v. Wilamowitz.

6) So ist das *κατὰ ταῦτα καὶ ὁσαύτως* (27. 30) jedenfalls auf Platon zurückzuführen; vgl. Phaed. 78 D, Soph. 248 B, Tim. 41 D 82 B.

7) Ver. hist. II 17, dial. mort. 20, 4.

8) Pisc. 11. 41, de merc. cond. 12. 25, Hermot. 18, bis acc. 6, Philops. 5 usw.

9) Vgl. Radermacher in Sudhaus' Philodem Suppl. S. XXIII ff.

μέν, ὅτι κοινῇ πασῶν διαφέρει τῶν τεχνῶν, εἶτα ὅτι καὶ ἰδίᾳ ἐκάστης. Also sind deutlich zwei Unterteile bezeichnet. Der erste reicht bis 25, und am Anfang von 26 ist wieder umständlich gesagt: ὡς μὲν τοίνυν κοινῇ πασῶν διαφέρει, δεδειχθαί μοι δοκῶ φέρε δὲ ὡς καὶ κατ' ἰδίαν ἐκάστης διαφέρει, σκοπῶμεν. Herausgenommen wird die Philosophie, die zunächst als nicht einheitlich im Gegensatz zur Parasitenkunst erwiesen wird; danach 31: πάντοι μοι δοκεῖς ταῦτα ἱκανῶς εἰρηκέναι. Es folgt der Nachweis der Inferiorität der Philosophie im übrigen, sowie auch der übrigen Künste, der wieder nach den einzelnen Abschnitten jedesmal unterbrochen wird durch ἱκανῶς ταῦτά γε· ὅτι δὲ κατὰ πολλὰ διαφέρει φιλοσοφίας καὶ ῥητορικῆς ἢ παρασιτικῆς, πῶς ἐπιδεικνύεις (39), ἐπίσταμαι ταῦτα· ἀλλ' οὗτοι μὲν ῥήτορες καὶ λόγους λέγειν ἡσκημένοι, ἀρετὴν δὲ οὐκ. τί δὲ περὶ τῶν φιλοσόφων λέγεις; (43), ταῦτα μὲν καὶ αὐτὸς ἐπίσταμαι· οὐπῶ γε μὴν δοκῶ μοι γυγνώσκειν (45), εἰ δὲ καὶ ἄλλους τινὰς οἶσθα, πειρῶ λέγειν (45), ταῦτα μὲν ἱκανῶς, ὅτι δὲ . . . , πειρῶ λέγειν (47).¹⁾ Nachdem der ganze Teil abgeschlossen ist, wird noch ein Schluß hinzugefügt, daß der Parasitenberuf auch ehrenhaft ist; eingeleitet ist er (58) durch ταῦτα μὲν ἱκανῶς διημίλληται σοι . . . λοιπὸν δὲ εἰ καλὸν καὶ λυσιτελὲς ἐστὶ τὸ κτῆμα τοῦτο τῷ τρέφοντι, πειρῶ λέγειν. Die Ungeschicklichkeit liegt auf der Hand.²⁾ Man könnte höchstens an den 'Nigrinus' erinnern, in dem allein die beständige Wiederholung des τὸ καινότερον nicht minder auffällt (4, 21, 22, 34); da wird der Bericht Lucians von der Rede des Nigrinus in nicht unähnlicher Weise gegliedert. 12: ἡ μὲν ἀρχὴ τῶν λόγων ἔπαινος ἦν Ἑλλάδος. 14: ταῦτά τε οὐκ ἐπῆνει καὶ προσέτι τὴν ἑλευθερίαν. 16: τοιαύτην ἀπέφαινε τὴν πόλιν. 21: ὃ δὲ δὴ ἔφην, ὅτι καὶ γελαῖν . . . ἔνεστι . . . τοῦτο ἤδη σοι φράσω· πῶς γὰρ οὐ γελοῖοι . . . 22: πολλὴ δὲ τούτων . . . γελοιότεροι. 24: καὶ τὸ μὲν ἄνδρας ἰδιώτας . . . τὰ τοιαῦτα ποιεῖν, μετριώτερον ἂν εἰκότως νομισθῆι· τὸ δὲ καὶ τῶν φιλοσοφεῖν προσποιουμένων πολλῶν ἔτι τούτων γελοιότερα δρᾶν, τοῦτ' ἤδη τὸ δεινότερόν ἐστι. 25: μάλιστα δὲ ἐμέμνητο. 29: ἤδη δὲ τούτων ἀποστάς τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἐμέμνητο. 30: μετὰ δὲ ταῦτα ἕτερον δράματος ἤπειτο. 33: καὶ μὴν κάκεινους διεγέλα. 35: ταῦτά τε καὶ πολλὰ ἕτερα τοιαῦτα διελθὼν κατέπαισε τὸν λόγον. Wir würden danach die Schrift 'über den Parasiten' und das in ihr bewiesene Ungeschick nur verstehen, wenn sie zu den ersten größeren Dialogen Lucians gehörte, als er der dialogischen Form noch nicht ganz Herr war, wenn sie also zeitlich mit dem 'Nigrinus' etwa zusammenfiel.

3) Für Lucianische Werke muß nach den Beobachtungen, die wir gemacht haben, bei Ähnlichkeit des Stoffes die Wiederholung gleicher Gedanken mit ähnlichem Ausdruck geradezu ein Merkmal der Echtheit sein.³⁾ Der Parasit enthält solcher Stellen verhältnismäßig wenig. Man könnte das vielleicht durch die Eigenart und die Form des Dialoges einigermaßen

1) Plat. Gorg. 451 A: πειρῶ εἰπεῖν, 455 D: πειρῶ οὐκ αὐτοῖς ἀποκρίνεσθαι.

2) Wer will, mag an die Deutlichkeit der Disponierung in Platons 'Charmides' denken mit dem beständigen οὐκ ἔρα σωφροσύνη usw.; aber sie ist doch anders geartet.

3) Das ist sehr richtig schon von Bieler a. a. O. S. 22 bemerkt.

entschuldigen, die von der der übrigen satirischen Schriften abliegt, wie dadurch, daß dieser Dialog zu den ersten zu zählen ist. Andererseits fehlt es an Anklängen nicht ganz, die z. T. schon Bieler zusammengestellt hat. Der Parasit (3) benutzt die übliche Entschuldigung der Rhetoren, nicht vorbereitet zu sein, die auch im 'Nigrinus' (10) verspottet ist.¹⁾ Der Vergleich mit dem *ἀργυρογνώμων* findet sich hier (4) mit ähnlichen Worten wie im 'Hermotimos' (68).²⁾ Das Bild vom Steuermann (8) haben wir schon erwähnt. Die Ausführung der epikureischen naturwissenschaftlichen Forschungen (11) erinnert an die Darstellung des 'Ikaromenipp' (6).³⁾ Von den übrigen Künsten wird der Hesiodvers von dem steilen Weg gebraucht (14), den wir im Hermot. 2 bis acc. 21 necyom. 4 wiederfinden. Der Homervers von dem Kyklopenlande, das ungesät und ungepflügt alles hervorbringt (24), kehrt de merc. cond. 3, rhet. praec. 8, Saturn. epist. 20, Phal. II 8 wieder. Der Hinweis auf die Verschiedenheit der philosophischen Richtungen (27) stimmt inhaltlich zu Hermot. 14 necyom. 4 Icarom. 5 ff.⁴⁾ Die Hervorhebung des Verhältnisses des Aristipp zum Tyrannen Dionys (33) ruft die Erinnerung an die 'Nekyomantie' (13) wach, wo der Philosoph für diesen ein gutes Wort einlegt. Um die Vorzüge des Parasiten im Leben zu schildern, wird dieses in Kriegs- und Friedenszeit geteilt (39) — in dieser Reihenfolge — wie im 'Hahn' (21 ff.). Die Philosophen heißen (43) *οἱ περὶ ἀνδρείας ὁσημέραι διαλεγόμενοι καὶ κατατρίβοντες τὸ τῆς ἀρετῆς ὄνομα*, ähnlich wie sie im 'Timon' (54) und im 'Gastmahl' (14) geschildert sind.⁵⁾ Die Flucht des Sokrates (43) ist ebenso scherzhaft wie in den 'Wahren Geschichten' (II 23) behandelt. Die Darstellung des Philosophen beim Gastmahl (51), wo er nicht hinpaßt, ist ebenso de merc. cond. 30 gegeben⁶⁾, und das dabei be-

1) De paras. 3: *καίπερ οὐ παντάπασιν ὄν, ὡς ἔφθην εἰπὼν, ἐπὶ τοῦτο παρεσκευασμένος*, Nigr. 10: *ὡς οὐδ' αὐτὸς ἦκει πρὸς τὸν λόγον παρεσκευασμένος*.

2) De paras. 4: *ἢ τὸν μὲν ἀργυρογνώμονα τέχνην τινα φήσομεν ἔχειν, εἴπερ ἐπίσταται διαγινώσκειν τὰ τε κίβδηλα τῶν νομισμάτων καὶ τὰ μὴ, τοῦτον δὲ ἄνευ τέχνης διακρίνειν τοὺς τε κιβδήλους τῶν ἀνθρώπων καὶ τοὺς ἀγαθοὺς*, Hermot. 68: *ἄλλη δὲ οὐδ' ἠπισθὸν (ἐλπίς) ἢ τὸ κρίνειν δύνασθαι . . . καὶ κατὰ τοὺς ἀργυρογνώμονας διαγινώσκειν ἃ τε δοκίμα καὶ ἀκίβδηλα καὶ ἃ παρακεκομμένα*.

3) De paras. 11: *περὶ σχήματος γῆς καὶ κόσμων ἀπειρίας* (Icar. 8: *παμπόλλους τινὲς εἶναι τοὺς κόσμους ἀπεφαίνοντο καὶ μεγέθους ἡλίον* (Icar. 6: *τὸν ἡλίον περιεμέτρον . . . μεγέθη τε αὐτῶν [der Sterne] καὶ σχήματα διεξέσσαν) καὶ ἀποστημάτων* (Icar. 6: *τὸ μεταξὺ τῆς σελήνης καὶ τοῦ ἡλίου χωρίον . . . ἐτόλμων λέγειν) καὶ πρώτων στοιχείων καὶ περὶ θεῶν* (Icar. 9: *περὶ μὲν γὰρ τῶν θεῶν τί χρὴ καὶ λέγειν*). Immerhin ist der Ausdruck ziemlich verschieden.

4) De paras. 27: *φιλοσοφίας δὲ πολλὰς καὶ διαφόρους ὀρώμεν καὶ οὔτε τὰς ἀρχὰς οὔτε τὰ τέλη σύμφωνα πασῶν*, Icarom. 5: *ἀρχὰς τινὰς καὶ τέλη . . . μου καταχέοντες . . . χαλεπώτατον ὅτι μηδὲν ἄτερος θατέρῳ λέγοντες ἀκόλουθον*, Hermot. 36: *διαφερομένοις περὶ ἀρχῆς ἢ τέλους*.

5) Tim. 54: *μυρία ὄσα περὶ ἀρετῆς διεξιῶν*, conv. 14: *ἀρετῆς πέρι καὶ κακίας . . . διεξιῶν*, auch hier doch wesentlich anders.

6) De paras. 51: *ἄνθρωπος μὴ γελῶν . . . εἰς τὴν γῆν ὄρων, ὥσπερ ἐπὶ πένθος, οὐχὶ εἰς συμπόσιον ἦκων*, de merc. cond. 30: *συνθροπὸς γὰρ αὐτῷ δοκῶ καὶ ὄλωσ οὐκ ἔχω ὅπως ἀρόσωμαι πρὸς αὐτόν . . . ἀηδὴς ἔδοξα usw.*

nutzte Sprichwort: Der Philosoph gehört dorthin 'wie der Hund ins Bad' ist von Lucian adv. indoct. 5 angebracht. Auch die Ausdrucksweise *of φιλοσοφείν φέσκοντες* liest man hier (52) wie in de merc. cond. 24. Die Behauptung, daß der Philosoph seine Freiheit aufgibt, wenn er *μισθοφορεῖ* (52), ist in jener Schrift ähnlich ausgeführt (23).¹⁾ Die kurze Erwähnung der Mängel der Philosophen (53) deckt sich mit der Darstellung im 'Hermotimos' (76).²⁾ Die Ansicht, daß die Reichen der Armen bedürfen, ist hier (58) ebenso ausgesprochen wie im 'Nigrinus' (23) und in den 'Kronoschriften' (34).³⁾ Zu dem *νῦν ἔστηκε χαλκοῦς* (48), was ein volkstümlicher Ausdruck ist⁴⁾, kann man Tim. 51 de morte Peregr. 27 Lexiph. 11 Anachars. 17 vergleichen. Aber all diese Ähnlichkeiten besagen entweder garnichts, weil sie an der Heerstraße liegen; oder aber sie lassen z. T. eine gewisse Vorsicht erkennen, nicht in den völlig gleichen Ausdruck zu fallen, wie sie Lucian sonst nicht gerade eigen ist. Bezeichnend aber und ausschlaggebend scheint mir eine zweifellose Reminiszenz oder, richtiger gesagt, ungeschickte Benutzung einer Stelle aus Lucians 'Timon'. Dort (56) sagt der Philosoph: 'Geld hat ja nicht mehr Wert als die Steinchen am Meeresufer', und vorher wird das Geld von Timon selber begrüßt mit dem Pindarvers: 'Wie flammendes Feuer leuchtest du'; der erste Gedanke kehrt im 'Fischer' (35), der Vers zu gleichem Zweck im 'Hahn' (7) wieder. Von dem Parasiten wird nun in unserem Dialog (52) mit Verwertung jener Stellen im 'Timon' gesagt: 'Das Geld sieht er so verächtlich an, wie sonst kaum einer die Steinchen am Meeresufer, und für ihn unterscheidet sich Gold in nichts vom Feuer.'⁵⁾ Die eigentümliche Verwendung des Feuers, um einen unbedeutenden Gegenstand zu bewerten, erklärt sich nur durch die Erinnerung an den 'Timon'. Geschickt wird man sie auch so nicht nennen können, da sie eigentlich unverständlich ist und erst begreiflich wird, wenn man ihre Entstehung erfaßt. Wer Lucian kennt, wird ihm eine solche Ausdrucksweise nicht zuschreiben wollen. Aber nehmen wir auch einmal an, daß Lucian so hätte sagen können, so würde aus der Stelle doch zweifelsohne folgen, daß die Schrift 'über den Parasiten' nach dem 'Timon' verfaßt ist. In welche Verlegen-

1) De paras. 52: *μισθοφορεῖ καθάπερ Ἰνδὸς ἢ Σκύθης αἰχμάλωτος καὶ οὐδὲ ἀπὸ τὸ θνοα αἰσχύνεται ὃ λαμβάνει*, de merc. cond. 23: *δοῦλος οὖν εἰ καὶ πάνν ἀχθέση τῷ ὀνόματι . . . πλὴν εἰ μὴ ἀποχρῆν σοι πρὸς ἐλευθερίαν νομίζεις τὸ μὴ Πυρρίον μηδὲ Ζωπυρίωνος υἱὸν εἶναι μηδὲ ὡσπερ τις Βιθυνὸς ὑπὸ μεγάλοφῶν τῷ κήρῳ ἀπημπολῆσθαι*.

2) De paras. 53: *εὐροῖς δ' ἂν οὐ μόνον ταῦτα περὶ τούτους, ἀλλὰ καὶ ἄλλα πάθη, οἷον λύπας καὶ ὀργὰς καὶ φθόνους καὶ παντοίας ἐπιθυμίας*, Hermot. 76: *οἶφ μήτε λυπεῖσθαι μήθ' ὑπ' ἡδονῆς κατασπᾶσθαι μήτε ὀργίζεσθαι, φθόνου δὲ κρείττονι*.

3) Siehe oben S. 224.

4) Pseudolog. 15: *χρυσοῦς, φασὶν, ἐν Ὀλυμπίᾳ στάθῃ*.

5) De paras. 52: *ὁ μὲν παράσιτος οὕτως ἔχει πρὸς ἀργύριον ὡς οὐκ ἂν τις οὐδὲ πρὸς τὰς ἐν τοῖς αἰγιαλοῖς ψηφίδας ἀμελῶς ἔχει, καὶ οὐδὲν ἀπὸ δοκεῖ διαφέρειν τὸ χρυσίον τοῦ πυρός*. Tim. 56: *τὸ χρυσίον μὲν γὰρ οὐδὲν τιμιώτερον τῶν ἐν τοῖς αἰγιαλοῖς ψηφίδων μοι δοκεῖ* und 41: *ἀλλὰ μὴν χρυσίον ἐστὶν ἐπίσημον . . . ὃ χρυσέ, δεξιόμα κάλλιστον βροτοῖς: αἰθόμενον γὰρ πῦρ ἄτε διαπρέπεις*. Auch die Steigerung, die in dem *οὐδέ* liegt, verrät den Nachahmer.

heit bringt uns diese Annahme! Es ist doch klar, daß Lucian, als er die dialogische Form so völlig beherrschte, um den 'Timon' schreiben zu können, nicht etwas so Hölzernes mehr zustande bringen konnte, wie es uns hier vorliegt. Damit ist dem 'Parasiten' das Urteil gesprochen, und man wird sich nicht sträuben dürfen, auch den übrigen Argumenten, die gegen die Echtheit vorgebracht sind, ihr Gewicht zuzugestehen.¹⁾

Die Schrift ist also mit bewußter Anlehnung an Lucian in Nachahmung seiner Art geschrieben. Darum die Ähnlichkeiten, darum die Abweichungen selbst bei Übereinstimmung der Gedanken. Es scheint aber auch die Abfassungszeit mit den Lucianischen Satiren ungefähr zusammenzufallen, wenigstens wenn sich eine Vermutung bestätigt, daß in Kap. 52 sich eine Anspielung auf den Unterricht des Mark Aurel bei Sextus von Chaeronea, dem Neffen Plutarchs, findet. Dort ist die Rede davon, daß von den jetzt berühmten Philosophen einer wegen Bestechlichkeit belangt wurde, der andere vom Kaiser für seinen Unterricht Honorar fordert und sich nicht schämt, wenn er noch als alter Mann deshalb seine Heimat verläßt und um Geld dient wie ein Sklave.²⁾ Die Zahl der römischen Kaiser, die der Philosophie huldigten, ist nicht so groß. Auf Mark Aurels Lehrer, den berühmten Sextus, der aus Böötien nach Rom kam, würde die Andeutung passen. Es wird berichtet, daß Mark Aurel seinen Unterricht genoß, als er schon Kaiser war³⁾; wann derselbe begann, ist unbekannt, jedenfalls nach 146, als Mark Aurel sich entschieden der Philosophie zu- und von der Rhetorik abwandte.⁴⁾ Schon um 150 kam dem Sextus ohne Zweifel die Bezeichnung *πρεσβύτης* zu, selbst wenn er 40 Jahre jünger als Plutarch war, um so mehr nach der Thronbesteigung des Kaisers im Jahre 161, nach der wir doch wohl nach der Fassung der antiken Nachrichten diese Studien bei Sextus anzusetzen haben. Ist die Kombination richtig, so zeigt sie wieder, daß der 'Timon', also auch 'Ikaromenipp', der 'tragische Zeus', der 'Hahn'⁵⁾ in die erste Hälfte der sechziger Jahre zu setzen sind; denn gar zu weit in die sechziger Jahre wird man die Schrift 'vom Parasiten' kaum rücken wollen; auf jeden Fall bietet etwa die Abreise Mark Aurels auf den Kriegsschauplatz Ende 166 einen Terminus ante quem.

1) Meiser hat den 'Parasiten' kürzlich in den Sitzungs-Berichten d. bayr. Akad. d. Wiss. 1905 S. 140 ff. behandelt, aber nur textkritisch, und für die Echtheitsfrage nichts beigebracht. Libanius' beide Parasitenreden (Reiske IV 150 ff. 216 ff.) bieten, soweit ich sehe, auch keine Argumente zu ihrer Lösung.

2) De paras. 52: ὁ δὲ παρὰ βασιλείας ὑπὲρ τοῦ συνεῖναι μισθὸν αἰτεῖ καὶ οὐκ αἰσχύνεται, εἰ ἔτι πρεσβύτης ἀνὴρ διὰ τοῦτο ἀποδημεῖ.

3) Philostrat. vit. sophist. II 1, 9: ἐσπούδαξε μὲν ὁ αὐτοκράτωρ Μάρκος περὶ Σέξτον τὸν ἐκ Βοιωτίας φιλόσοφον, θαμίζων αὐτῷ καὶ φοιτῶν ἐπὶ θύρας (vgl. Suid. s. v. Μάρκος).

4) Vgl. P. v. Rohden in Pauly-Wissowa Realencycl. I 2286.

5) S. oben S. 183 ff. die Folgerungen, die sich aus dem 'Timon' ergaben.

Anhang IV.

'Über den Tanz'.

Die Schrift 'über den Tanz' oder die Pantomimen knüpft ebenfalls an Lucians philosophische Dialoge an, insofern Lykinos auftritt und auf seine philosophische Bildung hingewiesen wird. Die Form erinnert an den 'Nigrinus'. Nach einer kurzen dialogischen Partie bekehrt Lykinos durch eine lange Rede den ungläubigen Kraton und zeigt ihm den Nutzen der pantomimischen Kunst. Auch hier könnte man, auch abgesehen von der Person des Lykinos und seiner Charakterisierung, glauben Argumente für die Abfassung durch Lucian zu finden. Die Örtlichkeiten, die der Vortragende erwähnt, stimmen zu Lucians Wanderfahrten, allerdings wohl auch zu denen mancher andern Sophisten. Ionien und den Pontus, die hier (79) genannt sind, hat er durchzogen (bis acc. 27, de hist. conscr. 10, Alexand. 55); in Antiochia (de salt. 76) weilte er, als er das Enkomion auf die schöne Panthea verfaßte.¹⁾ In Rom (de salt. 20) und Italien hielt er sich auf, als ihn sein Weg bis nach Gallien führte (bis acc. 27) und als er den Nigrinus besuchte (Nigr. 2); damals kann er auch Kumä gesehen haben (de salt. 32). Auch die Beziehung auf Römisches würde für den gealterten Lucian passen; es ist vom Saliertanz die Rede (20), von der Didosage (46), Ereignisse aus Neros Zeit werden erzählt (63/4); die italische Bezeichnung 'Pantomimus' wird erklärt (67). Auch Ägypten, das ja Lucian in hohem Alter eine neue Heimat geworden ist, spielt eine Rolle (59). Und in dem völligen Einschrumpfen des Dialogs kann man ja ebenso gut ein Zeichen der Altersschwäche erkennen wie einen Mangel an Übung in der dialogischen Form.

Dazu kommt, daß man durch andere Erwägungen etwa in Lucians Zeit mit dieser Schrift gerät. Libanius hat eine Rede für die Tänzer gegen Aristides verfaßt, deren Übereinstimmungen mit unserer Behandlung des Stoffes sich auf Schritt und Tritt aufdrängen²⁾ und bezeichnenderweise schon die Umräumung, das einleitende Gespräch zwischen Lykinos und Kraton, angehen. Das Bild von den Sirenen, die Odysseus bezaubern, haben wir de salt. 3 und Lib. 383, 20 Reiske. Lykinos sagt: 'Hast du noch keine Tänze gesehen und verdammst sie? Oder hast du welche ge-

1) Siehe S. 356 Anm. 4.

2) Förster, Libanii *ὕπερ τῶν δεχησῶν* oratio, Rostock 1878, hat die übereinstimmenden Stellen im allgemeinen durch Angabe der Paragraphen aus Lucian bezeichnet. Diese Übereinstimmungen zeigen übrigens schon, daß die Annahme, die Lucianische Schrift sei irgendwie satirisch (vgl. Richard, Lykinosdialoge, Progr. Hambg. 1886, S. 35 ff.), völlig auf den Sand gebaut ist.

sehen? Im zweiten Fall bist du in derselben Lage wie wir, d. h. ebenso verdorben.¹⁾ Libanius spricht von den Liedern, die den Tanz begleiten (383, 21 ff.), und meint: 'Du kannst doch nur recht anklagen, wenn du alles Schädliche an ihnen selbst geprüft hast; das ist aber nicht möglich, wenn du sie nicht vernommen hast, also bist du selbst Zuhörer bei den Liedern geworden und hast den Schild fortgeworfen,' wie er bildlich hinzusetzt.²⁾ Beide Schriften führen das Alter des Tanzes ins Feld, der zugleich mit der Welt begann und zuerst im Sternenreigen sich zeigte.³⁾ Es folgen bei beiden die Beweise für den Wert des Tanzes aus der Göttermythologie und der alten Zeit. Zeus wird durch den lärmenden Tanz der Korybanten vor Kronos gerettet, oder, wie es in dem Lucianischen Dialog heißt, von den Kureten, während die Korybanten richtig nach Phrygien versetzt werden.⁴⁾ Weiter sind die Kreter ein Beispiel dafür, daß in den besten Staaten der Tanz gepflegt wird⁵⁾; bei Libanius sind die Lakedämonier gleich angeschlossen, der Dialog spricht später von ihnen (10/2) und schildert ausführlich die Bedeutung des Tanzes für die Ausbildung der Epheben. In ihm schließt sich an die Kreter gleich die Erwähnung des Meriones, den Libanius 380, 14 nennt. Beide reden von den Tänzern auf dem homerischen Schilde des Achill (de salt. 13 Lib. 352, 21), beide von den Phäaken (de salt. 13 Lib. 352, 24 ff.), an denen der Rhetor von Antiochia besonders demonstriert, daß man gut von Charakter und doch dem Tanze zugetan sein kann. Unter den Ägyptern finden wir in dem Dialog (19) den Proteus angeführt *Πρωτεύα τὸν Αἰγύπτιον μιμητικὸν ἀνθρώπων καὶ πρὸς πάντα σχηματίζεσθαι καὶ μεταβάλλεσθαι δυνάμενον*; Libanius nimmt das auf (393, 16): Jeder von den Tänzern ist nahezu ein *Πρωτεύς Αἰγύπτου*. Beide erwähnen die Tänzer des bakchischen Zuges⁶⁾; beide berufen

1) De salt. 5: ἐξ ἴσου ἡμῖν καὶ σὺ γέγονας.

2) Lib. 384, 2: γέγονας τοίνυν ἀκροατὴς τῶν ἀσμάτων.

3) De salt. 7: ἄμα τῇ πρώτῃ γενέσει τῶν ὄλων φαίεν ἂν σοὶ καὶ ὄρχησιν ἀναφῆναι . . . ἡ γούνη χορεία τῶν ἀστέρων καὶ ἡ πρὸς τοὺς ἀπλανεῖς τῶν πλανήτων συμπλοκή . . . τῆς πρωτογόνου ὄρχήσεως δείγματά ἐστι, Lib. 351, 8: ὡς μὲν οὖν συνεισηλθε τότε τῷ παντὶ καὶ ὡς, ἐξ ὅσουπερ οὐρανός, ἐκ τούτου καὶ τοῦτο καὶ ὡς ἡ τῶν ἀστέρων πορεία φυλάττουσα δρόμον ἀρμονίᾳ τινὶ καὶ νόμῳ θεῖα χωροῦντα, πάλαι παρὰ τῶν σοφωτάτων ὄρχησις προσείρηται.

4) De salt. 8: πρῶτον δέ φασι Πέαν . . . ἐν Φρυγίᾳ μὲν τοὺς Κορύβαντας, ἐν Κρήτῃ δὲ τοὺς Κουρήτας ὄρχεσθαι κλειῦσαι . . . οἷγε περιορχούμενοι διεσώσαντο αὐτῇ τὸν Δία ὥστε καὶ σώστρα εἰκότως ἂν ὁ Ζεὺς ὀφείλειν ὁμολογήῃ αὐτοῖς ἐκφυγῶν διὰ τὴν ἐκείνων ὄρχησιν τοὺς πατρώους ὁδόντας, Lib. 352, 17 ff.: τὸν Δία δὲ ἡμῖν μέλλοντα τὰ αὐτὰ πείσεσθαι τοῖς ἀδελφοῖς οὐχ αὐτῇ τῶν χειρῶν ἐξήρπασε τοῦ πατρός, ὅτε δὴ περὶ αὐτὸν οἱ Κορύβαντες ὄρχούμενοι τὴν αἰσθησὶν ἀφηροῦντο τὸν Κρόνον;

5) De salt. 8: μετὰ δὲ Κρητῶν οἱ κράτιστοι ἐνεργῶς ἐπιτηδεύσαντες αὐτὸ ἄριστοι ὄρχησται ἐγένοντο, οὐχ οἱ ἰδιῶται μόνον ἀλλὰ καὶ οἱ βασιλικώτεροι καὶ πρωτεύειν ἀξιοῦντες, Lib. 353, 6: οὐκοῦν ὁμολογεῖται Κρητᾶς τε νόμοις ὅτι καλλίστοις χρῆσθαι καὶ Λακεδαιμονίους . . . φαίνεται τοίνυν παρ' ἀμφοῖν ἐν πολλῇ σπουδῇ τὸ ὄρχεσθαι καὶ οὐχ ὅσον μὴ κεκωλύσθαι δεδομένον τοῖς βουλομένοις, ἀλλὰ καὶ ὑπ' ἀνάγκης ἐκ τοῦ νόμου γιγνόμενον.

6) De salt. 22: τὰ μὲν γὰρ Διονυσιακὰ καὶ Βακχικὰ οἶμαι σε μὴ περιμένειν ἐμοῦ ἀκοῦσαι ὅτι ὄρχησις ἐκεῖνα πάντα ἦν, Lib. 352, 6: ὁ δ' αὐτοῦ Διονύσου

sich auf Homer, der unter dem Schönsten den Tanz mitnennt¹⁾ (Il. XIII 636 f.). Ebenso beziehen sich beide auf Hesiod und führen den gleichen Vers der Theogonie (3) an (de salt. 24 Lib. 352, 2). Von historischen Persönlichkeiten gilt beiden Sokrates als Kronzeuge, den sie gleichmäßig mit Berufung auf den delphischen Gott als *σοφώτατος* bezeichnen und dessen Tanzversuche sie berichten.²⁾ Libanius sucht den Tadel zu tilgen, daß Weiber vom Pantomimen nachgeahmt werden, was auf deft Charakter einen schlechten Einfluß ausübe³⁾; er wirft denselben Vorwurf dann auf die Dichter.⁴⁾ In unserem Dialog heißt es (28): *ὑπερ ἐνεκάλεις τῇ ὀρχησικῇ τὸ ἄνδρας ὄντας γυναῖκας μιμεῖσθαι*, das trifft ebenso Tragödie und Komödie; denn die Stoffe sind gleich. Auch Libanius führt Tragödie und Komödie namentlich an, weil sie dieselbe Wirkung wie der Pantomimus ausüben müßten.⁵⁾

Der zweite Teil des Dialoges behandelt den Tänzer, nicht mehr die Tanzkunst⁶⁾ und führt eine Anzahl von Stoffen an, die sich z. T. bei Libanius wiederfinden; dieser nennt (374, 4) Hera (de salt. 39), Aphrodite (de salt. 37), Kore (de salt. 40), (373, 5) Herakles (de salt. 41), diesen später zum zweiten Mal (374, 10) in einer Weise, die ganz zu unserem Dialog stimmt⁷⁾, auch das Abenteuer mit Deianira und Nessus (373, 5 de salt. 50), Pelops Wagenkampf (373, 11 de salt. 47); weiter wird Achill auf Skyros von Libanius (373, 16) wie in dem Dialog (46) genannt.⁸⁾ Bezeichnender aber ist, daß, wie der Dialog hier mit Achill den Odysseus verbindet (*Ὀδυσσεύς μανία*), so Libanius 368, 11 ff. ausführlich Achills Aufenthalt unter den Mädchen und Odysseus' *πεπλασμένη μανία* bespricht. Weiter haben beide gemeinsam Daphne (de salt. 48 Lib. 373, 5), Ken-

χορὸς οὐδὲ ἄλλοθεν μοι δοκεῖ τέρπειν τὸν θεὸν ἢ διὰ τῶν ὀρχημάτων . . . τὰς βάκχας δέ, κἄν ἐγὼ σιωπήσω, προσθήσετε.

1) De salt. 23: *ὁ μὲν γὰρ Ὅμηρος τὰ ἥδιστα καὶ κάλλιστα καταλέγων ὕπνον καὶ φιλότητα καὶ μολπὴν καὶ ὀρχησιν, ταύτην μόνην ἀμύμονα ὠνόμασε*, Lib. 352, 22 ff.: *καταλέξας ὕπνον καὶ φιλότητα καὶ μολπὴν καὶ ὀρχηθμὸν, ἀμύμονα τὸν ὀρχηθμὸν ὠνόμασεν*. Auch in de salt. wird das homerische *ὀρχηθμός* gleich darauf gebraucht.

2) De salt. 25: *ἐν τῶν σπουδαιοτάτων μαθημάτων καὶ τοῦτο ἡγούμενος εἶναι. καὶ ἐμελλέ γε ἐκεῖνος περὶ ὀρχησικῆν οὐ μετρίως σπουδάσεισθαι*, Lib. 353, 20 ff.: *καὶ οὗτος μέρος ἡγεῖτο τῶν προσηκόντων αὐτῷ τὴν ὀρχησιν. καὶ νῦν μὲν διελέγετο, νῦν δ' ἐκείνο ποιῶν ἐφαίνετο*.

3) Lib. 372, 25 ff.: *εἰ . . . τοῦτο ἦν ἡ τέχνη, γυναικῶν μίμησις, οὐδ' οὕτω μὲν ἂν διεφθείρε γυναικίαν φύσιν*. Vgl. 374, 11.

4) Lib. 375, 11: *πῶς; ὅτι πάντες οὗτοι μιμοῦνται γυναῖκας καὶ τότε μάλιστα ἐπαινοῦνται, ὅταν μάλιστα μιμῶνται*.

5) Lib. 375, 17 f.: *διεφθείροντο μὲν ὑπὸ τραγωδίας οἱ πάλοι, διεφθείροντο δὲ ὑπὸ κωμῳδίας; beachtenswert ist für Libanius das οἱ πάλοι*.

6) Für diese Form der Disposition hat Norden Hermes XL (1905) S. 508 zahlreiche Beispiele angeführt und sie als gewöhnlich für isagogische Schriften nachgewiesen.

7) Lib. 374, 10: *τὸν μέχρι τῶν χρυσῶν μῆλων ἐκτείναντα τοὺς πόρους Ἡρακλέα*, de salt. 41: *Ἡρακλῆς σὺν τοῖς ἄθλοις αὐτοῦ ἄκασι*.

8) De salt. 46: *Ἀχιλλεύς ἐν Σκύρω παρθένους*, Lib. 373, 16: *καὶ δὴ καὶ τὸν Ἀχιλλέα μεμίμηται παρθένον ὑποκρινόμενον*.

tauren- und Lapithenkampf (de salt. 48 Lib. 374, 8), die Tat des Theseus am marathonischen Stier und am Minotaurus (de salt. 49 Lib. 374, 9)¹⁾, Phädra (de salt. 49 Lib. 373, 7), Atalante nebst Meleager (de salt. 50 Lib. 373, 6). Beide führen an, wie in Ägypten und Rom die Tänze in Ansehen stehen.²⁾ Unser Dialog hebt hervor, wieviel angenehmer der Anblick des Pantomimen als der des Faustkämpfers ist³⁾, Libanius stellt das Gefährvolle solcher Kämpfe ebenfalls dem Tanz gegenüber.⁴⁾ In dem Dialog heißt die Tanzkunst (72) *θήγουσα τὴν ψυχὴν*, Libanius (374, 14) gebraucht den Ausdruck *ἐγείρουσι τὰς ψυχὰς*, verwendet aber (392, 7) ebenfalls das Verbum *θήγειν*. Lykinos verspricht sich vom Anblick des Pantomimus eine moralische Veredlung (72)⁵⁾, Libanius schwankt zunächst scheinbar (375, 2 f.); dann weist er nach (377, 6), daß Freunde des Pantomimus ihre Ämter tadellos geführt und sich nicht das geringste, was auf verdorbenes Gemüt schließen ließe, haben zu schulden kommen lassen; er schließt dann: Wenn die Pantomimen auch nicht gerade veredeln, so verhindern sie doch moralischen Fortschritt nicht.⁶⁾ Später kommt er auf den erziehlichen Wert, den zunächst die Tragödien gehabt hätten (390, 15 ff.)⁷⁾; er schildert im einzelnen, wie man über den Tod seiner Kinder getröstet werden könne durch Darstellung des Mordes der Ägyptussöhne, der Opferung der Iphigenie, wie andere Stoffe beruhigend wirken könnten, wie Odysseus lehrt: *καλὸν εἰς βίον καὶ καρτερία*. Es ist der gleiche Gedanke, der in dem Dialog (79) betreffs des Pantomimus ausgedrückt ist.⁸⁾ Libanius ist aber schon weiter von der klassischen Zeit der Tragödie entfernt, und während in dem Dialog noch der Pantomimus einfach neben die Tragödie gestellt ist, fährt Libanius, wie er oben *οἱ παλαιοὶ* gesagt hatte, fort (391): 'So lange das Geschlecht der Tragödiendichter blühte, waren sie die Lehrmeister für das Volk; nach ihrem Aussterben führte ein Gott aus Mitleid den Pantomimus ein.' Und dessen Wirkung beschreibt er

1) De salt. 48: *τοὺς ταύρους* (vgl. 40), Lib. 374, 9: *τὸν κρατοῦντα τῶν κακοῦργων Θησεία καὶ τοῦ ταύρου καὶ τοῦ μινωταύρου*.

2) De salt. 19, 20, Lib. 378, 24, 5 in derselben Reihenfolge hintereinander.

3) De salt. 71: *πόσῳ γὰρ τοῦτο ἥδιον ὄραν ἢ πυκτείνοντας νεανίσκους καὶ αἵματι χρομένους καὶ παλαιότητας ἄλλους ἐν κόνει*.

4) Lib. 394, 7: *παλαιστῆς μὲν γε παλαιστὴν ἤδη κατέαξεν καὶ παγκρατιαστῆς ἐν τῷ πόνῳ τὸν ὀφθαλμὸν ἐξεκόπη* usw.

5) De salt. 72: *ἔω λέγειν ὡς ἀμείνων τὸ ἦθος ὀμιλῶν τῇ τοιαύτῃ θείᾳ γενήσῃ ὅταν ὄρῃς τὸ θέατρον μισοῦν μὲν τὰ κακῶς γινόμενα, ἐπιδακρυῶν δὲ τοῖς ἀδικουμένοις*.

6) Lib. 375, 2 f.: *ἐγὼ αὐτὴν οὐ φήσω πρὸς ἀρετὴν ἄγειν*, 378, 2 ff.: *τούτους οὐχ ὑπὸ τῶν ὀρχηστῶν ἀγαθὸς γενεῆσθαι λέγω, φημί δὲ γε μηδὲ κεκωλυθῆναι παρὰ τῶν ὀρχηστῶν ἀγαθὸς γενεῆσθαι*.

7) Lib. 390, 15: *ὁ γὰρ δὴ πεπληρωμένος τῆς τῶν ἡρώων καὶ γνώμης καὶ τέχνης ἀμείνων ὀμιλῆσαι πράγμασιν, ἐν τοῖς ἐκείνων παθήμασι τὸν αὐτοῦ βίον ὀρθῶν*. 391, 11: *ὅλως δ' ἢ φιλοτίμων πράξεις ἀκούοντες ἢ προπετῶν ἀμαρτίας ἢ συμφορῶν ὑπερβολὰς τὰ μὲν μιμεῖσθαι, τῶν δὲ ἀπέχεσθαι παιδευόμεθα*.

8) De salt. 79: *οὕτω δὲ θέλει ὀρχηστὴς ὥστε, ἂν ἐρῶν τις εἰς τὸ θέατρον παρέλθοι, ἐσωφρονισθῆ ἰδὼν ὅσα ἔρωτος κακὰ τέλη, καὶ λύπη ἐχόμενος ἐξέρχεται τοῦ θεάτρον φαιδρότερος*, 81: *ἀπέρχονται ἀπὸ τοῦ θεάτρον ἃ τε χορὴ αἰρεῖσθαι καὶ ἃ φεῖγειν μεμαθηκότες καὶ ἃ πρότερον ἠγγύον διδασκόμενοι*.

dann genau so als tröstend und lindernd (392, 9 ff.) wie der Dialog. Auch die Erfordernisse für die Veranlagung des Tänzers berichten beide gleichartig¹⁾, beide verlangen Beweglichkeit (de salt. 77 Lib. 388, 17 ff.), beide gebrauchen den Ausdruck *ύγρός* und *ύγρότης* (de salt. 73 Lib. 388, 25).

Daß ein Zusammenhang zwischen den Verfassern dieser beiden Schriften besteht, ist klar. Ob Libanius aus dem Dialog *περι όρχήσεως* geschöpft hat oder beide aus einer Quelle, mag zweifelhaft bleiben.²⁾ Der Dialog leidet an Unübersichtlichkeit und Weitschweifigkeit, während Libanius' Gedankenführung durchaus gedrungen und logisch ist; was in jenem verstreut ist, steht bei dem Redner von Antiochia vereint; die Homerstellen finden sich z. B. zusammen (352, 21 ff.), Kreter und Lakedämonier sind verbunden, nachdem er von den Mythen abgegangen ist (353, 4 ff.), und mit richtigem Übergang heißt es (353, 20): *ό δέ δή πόλεων όλων άξιώτερος εις μαρτυρίαν Σωκράτης*. Daß der Verfasser des Dialogs andererseits nicht etwa den Libanius benutzt hat, ist selbstverständlich. Das beweist nicht nur die größere Ausführlichkeit, die Sonderung der Korybanten und Kureten, die Libanius zusammengeworfen hat, sondern auch das andere Verhältnis, das beide zur alten Tragödie haben. Aus der Rede des Libanius ersehen wir nun aber, daß er den Anlaß dazu einer jetzt verlorenen Rede des Aelius Aristides entnahm, in welcher dieser die Spartaner ermahnte, Mimen und Pantomimen zu verjagen. Er selbst hält sich an die in jenem Vortrag geäußerten Gedanken, die in der Ausgabe von Förster durch den Druck gekennzeichnet sind. In dem Dialog ist unabhängig von solcher Polemik eine Art Enkomion des Pantomimus enthalten; aber es ist nicht unmöglich, daß auch sein Verfasser durch die Rede des Aristides angeregt worden ist, sich aber der Polemik gegen den angesehenen Zeitgenossen absichtlich enthalten hat, die höchstens in dem ausführlichen Bericht über die Lakedämonier *άριστοι Έλλήνων ειναί δοκούντες* (10—12) sich ahnen ließe. Damit käme man aber in die Zeit Lucians.

Trotzdem ist die Schrift nicht von Lucian. Zwar die sorgsam gesammelten sprachlichen Anstöße³⁾ beweisen auch hier nicht genug und können erst als Argument zweiter Ordnung in Betracht kommen. In manchem ist man auch hier zu streng gewesen⁴⁾; manches könnte auch hier auf die benutzte Quelle zurückzuführen sein, die offenbar der ersten Kaiserzeit angehört, da auf den Aufschwung der Tanzkunst zu Augustus' Zeit aufmerksam gemacht ist (34) und die Stoffe für den Pantomimus merkwürdigerweise vom Chaos und der Weltentstehung bis zu den Ereignissen

1) De salt. 75: *μήτε ύψηλός άγαν έστω ούτε πολύσαρκος*, Lib. 388: *θψους μέν έφιξεται μετρίου, πολυσαρκίας δέ ούχ άψεται*.

2) Förster a. a. O. S. 8 läßt die Frage in der Schwebe, offenbar weil ihm die Benutzung von de salt. durch Libanius anzunehmen nicht ganz ratsam schien.

3) Siehe Bieler, Über die Echtheit der luc. Schrift de salt. Progr. Wilhelmshaven 1894.

4) Z. B. hat der Ausdruck *εν τη άσπίδι* (13) als Bezeichnung eines Teiles der Ilias nichts Auffälliges, wie Bieler glaubt; vgl. Jebb, Homer, übers. von Schlesinger, Berlin 1893, S. 133 f.; Christ, Hom. Iliad. carm., Lips. 1884, Proleg. 1 ff.

nissen unter Kleopatra reichen (37)¹⁾; dazu würde es ja sogar stimmen, wenn wirklich die Einleitung (1—6), wo der Verfasser seinem eigenen Ingenium folgen konnte, durchaus Lucianisches Gepräge und Übereinstimmungen mit andern Schriften aufweist. Aber gegen die Echtheit spricht die Form selbst; wenn Lucian im Alter auch zu dem kunstlosen Scheindialog des 'Nigrinus' zurückkehren konnte, so war es doch für ihn unmöglich, eine so lederne seitenlange Aufzählung von Pantomimenstoffen (37 ff.) zu geben, die dem unbeholfensten Stilisten gerade anstehen würde und selbst durch Altersschwäche keine genügende Entschuldigung erfährt. Zum Glück aber hat sich der Nachahmer auch hier an einer Stelle so kompromittiert, daß wir ihn abzufassen vermögen. Kraton sagt in der Einleitung (2) von Lykinos nicht nur, er sei *φιλοσοφία τὰ μέτρια ὀμιληκός*, sondern er wirft ihm vor: *Πλάτωνος καὶ Χρυσίππου καὶ Ἀριστοτέλους ἐκλαθόμενος κάθησαι*. Man stutzt über diese Zusammenstellung der Lehrmeister Lucians; wenn man auch Platons Nennung billigt und Aristoteles' Erwähnung hingehen lassen möchte, wann war denn Lucian Anhänger der Stoa?²⁾ Bilden die Stoiker ja doch gerade die einzige Sekte, die er in wirklich gehässiger Weise verhöhnt.³⁾ Woher die hier unpassende Zusammenstellung der Philosophen aber stammt, wird klar, wenn man demerc. cond. 24 liest: *ὁ καλὸς Πλάτων ἢ ὁ Χρυσίππος ἢ Ἀριστοτέλης* oder Hermot. 48: *Χρυσίππος καὶ Ἀριστοτέλης καὶ Πλάτων*; aber dort handelt es sich um einen Stoiker; und so natürlich die Erwähnung Chrysipps dort war, so falsch und störend ist sie hier, wo Lucian von sich sprechen würde. Nun gewinnen auch die andern Indizien ihre Bedeutung, die Abweichungen der Sprache, die Nachlässigkeit in der Komposition.⁴⁾ Man sieht, auch mit der vorausgesetzten Umrahmung ist es nicht weit her; das Motiv der Bekehrung des Kynikers stammt aus der Anekdote vom Kyniker Demetrius (63) und ist dann schlecht und recht in die kurze dialogische Einleitung und den Schluß gefaßt worden.

1) Anders erklärt diese Erscheinung Friedländer, Sittengeschichte Roms II^o S. 452.

2) Vgl. W. Schmid, Phil. L (1891) S. 310: 'wenn nicht Hermotimos ein Stoiker wäre, und das ist Lucian Zeit seines Lebens nie gewesen.'

3) Vgl. Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. IX (1902) S. 276 ff.

4) Vgl. auch P. Schulze, Jahrb. f. Phil. und Paed. 143 (1891) S. 823 ff.

Anhang V.

Die Philosophen in der Komödie.

In den Satiren Lucians nimmt die Philosophenverspottung den größten Raum ein. Der Typus des Philosophen als einer komischen Figur tritt uns dabei mit einer gewissen Gleichmäßigkeit und völlig entwickelt entgegen. Lucian hat ihn nicht geschaffen, ebenso wenig wie Menipp. Von Wert ist diese Erkenntnis immerhin bei der Entscheidung, wie weit seine Schilderungen Bilder der Wirklichkeit voraussetzen. Er selbst hat Eupolis und Aristophanes und somit die Komödie ausdrücklich als Quelle für seine satirischen Schöpfungen bezeichnet. Man könnte darin eine gewisse Großsprecherei sehen, die sich rühmt mehr Kenntnisse zu besitzen als zu den Satiren nötig war, die vielleicht nur mit den berühmten Namen der Literaturgeschichte paradiert. Darum lohnt es sich zu untersuchen, welche Rolle die Philosophen in der Komödie¹⁾ gespielt haben, und die Entwicklung dieses komischen Typus zu verfolgen.

Die Verspottung der Philosophen setzt sofort mit der alten Komödie ein. Es war ja natürlich, daß die Menschen, die durch ihre Reden wie durch ihr Leben aufzufallen suchten und sich von den übrigen absonderten, den Komödienschreibern als Zielscheibe des Witzes dienten, und daß Späße über sie bei der Masse des Volkes ein lautes Echo fanden.²⁾ Auf gewissenhaftes Eindringen in ihre Eigenart kam es dabei nicht an. Das krasseste Beispiel für das geringe Verständnis, das der Komiker gegenüber den Verspotteten besaß, sind die 'Wolken' des Aristophanes, in denen aus nicht begriffenen oder absichtlich verdrehten Lehren und Bestrebungen ein wahrer Hexenbrei zusammengemührt und mit dem Namen des Sokrates in Verbindung gebracht ist.³⁾ Man wird den Dichter kaum von dem Vorwurf

1) Philosophenverspottungen aus der Komödie sind zusammengestellt bei Bolderman, *Studia Luciana*, Diss. Lugd. Bat. 1893, S. 78 f., aus Antiphanes bei Bergk, *Griech. Literaturgesch.* IV her. von Peppmüller, Berlin 1887, S. 149.

2) Über die Philosophen als *ἀλαζόνες* in der Komödie vgl. Ribbeck, *Alazon*, Lpz. 1882, S. 10 ff. Ledergerber, *Lukian u. d. altatt. Komödie*, Einsiedeln 1906, ist mir nicht bekannt geworden.

3) Vgl. Zeller, *Die Phil. der Griechen* II 1 S. 213 ff. Süvern, *Über Aristoph. Wolken*, Berl. 1826, der in Sokrates bei Aristophanes nicht das Individuum sehen will, ist von Zeller richtig widerlegt worden. So wahr es an und für sich ist, daß mit Sokrates zugleich eine ganze Geistesrichtung getroffen ist, so wenig kann man sich dem Eindruck entziehen, daß seine eigene Person dabei nicht einfach ausgeschaltet werden kann, der Spott also, der ihn karikiert, ihn auch

freisprechen können, daß er, zum Teil wider besseres Wissen, was ihm an der gesamten modernen Aufklärung und Philosophie zuwider war, dem Sokrates aufgebürdet¹⁾ und ins Groteske gesteigert hat. Mit Naturphilosophie hat sich Sokrates nicht abgegeben, und trotzdem gibt gerade die angebliche Untersuchung naturwissenschaftlicher Dinge das Motiv zu der burlesken Szene des Philosophen im Hängekorb, und das *ἀεροβατῶ καὶ περιφρονῶ τὸν ἥλιον* und das Studieren der *μετέωρα πράγματα* (nub. 225/8) hat bis zu Lucian²⁾ eine starke Wirkung ausgeübt. Und Aristophanes hat sich damit nicht begnügt. Der Schüler in den 'Wolken' weiß von besonderen Kunststücken des Meisters zu berichten, wie er die Flohsprünge mißt, wie er die schwierige Frage löst, womit die Schnaken singen, ja selbst Manteldiebstahl schreibt er dem Philosophen zu³⁾, der für ihn der Typus des Hungerleidens ist; er will das zwecklose Grübeln karikieren, das der Welt entfremdet, keinen praktischen Erfolg hat und kein Brot schafft⁴⁾, wie ja noch Lucian das Leben des *ιδιώτης* dem gegenüber als das einzig richtige erscheint und die Nutzlosigkeit alles Philosophierens sein Hauptargument ist.⁵⁾ Auch die Witzchen über die naturwissenschaftlichen Studien klingen, auf Aristoteles übertragen, bei unserem Satiriker nach⁶⁾, den Diebstahl hat er im 'Gastmahl'⁷⁾ verwandt. Weiter richtet sich der Spott des Aristophanes gegen die Gottesanschauung des Sokrates; seine reinere Auffassung im Gegensatz zur Volksreligion wird verhöhnt, indem er die Wolken als einzige Gottheiten hinstellen und diese Behauptung dann durch höchst groteske Argumentation verfechten muß; dabei wird er als *μετεωροσοφιστής* (V. 360) bezeichnet; so steht der erste Vorwurf mit dem Motiv, das für den zweiten gewählt ist, in innigstem Zusammenhang. Aber den Hauptpunkt in den 'Wolken', wie sie uns vorliegen, bildet doch die Verspottung

wirklich angeht. Allerdings ist schon bei Aristophanes schwer zu sagen, wie weit bewußte Polemik vorliegt, wie weit ihn die übermütige Laune und die Lust am Komischen fortgerissen hat. — Sokrates als *Alazon doctus* und typische Person behandelt W. Süss, *De personarum antiquae comoediae Atticae usu atque origine*, Gießener Diss. 1905, S. 8 ff.

1) Es ist allgemein anerkannt, daß Diogenes von Apollonia mit seinen Lehren einen Teil des Stoffes geboten hat (Diels, Verhandlungen d. 35. Philologen-Versammlung in Stettin 1881 S. 106 ff.; Gomperz, Griech. Denker, Lpz. 1903, I² S. 303; Joel, Der echte und der xenophont. Sokrates II 2 (Berlin 1901) S. 831, dessen scharfsinnige Vermutungen den Boden verlieren, wenn man in Sokrates den zusammenfassenden Repräsentanten einer im einzelnen in viele Richtungen sich teilenden Geistesströmung, also, wie Diels sagt, nur die Maske sieht).

2) Bis acc. 33, Icarom. 5, necyom. 21.

3) V. 179: Über die Konjektur *θυμάτιον* vgl. Joel a. a. O. II 2 S. 855 und Roemer, Sitz.-Ber. d. bayr. Akad. d. W. 1896 S. 231 f. (Epict. Diss. IV 11, 20, Demetr. de eloc. 152).

4) Über Sokrates' Armut vgl. v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen, Berlin 1893, II 227; Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, Stuttg.-Berlin 1901, IV 440.

5) Necyom. 21, conv. 34.

6) Vit. auct. 26.

7) Conv. 46: Der Platoniker Ion hat einen Becher genommen, 'damit er nicht verloren gehe', und ihn dem Rhetor Dionysodor zugesteckt, der offenbar den Hehler spielen muß.

sophistischer Redefertigkeit, die überall imstande ist, die ungerechte Sache zur stärkeren zu machen und den Mangel an überzeugenden Gründen durch einen lauttönenden Redeschwall zu verdecken. Das ist ja der Anlaß für den Pheidippides, sich in die Schule des Sokrates zu begeben, und in dem Wortgefecht des *λόγος δίκαιος* und *ἄδικος* wird ausgeführt, daß Treu und Redlichkeit vorbei sind, daß man heutzutage nur mit dreisten Worten durchkommt, daß man dem Grundsatz (V. 1078): *χρῶ τῇ φύσει, σκίρτα, γέλα, νόμιζε μηδὲν αἰσχρόν* huldigen und trotzdem mit Worten stets sein Treiben beschönigen kann. Der Sokrates als Schwätzer, wie er eine Lieblingsfigur bei Lucian¹⁾ ist, verdankt dem Aristophanes seine Existenz, der ja auch in den 'Fröschen' (V. 1491) den Philosophen als untätigen Rabulisten zeichnet.²⁾ Platon hat die drei Vorwürfe, die gegen seinen Lehrer erhoben worden sind, in der Apologie richtig zusammengefaßt.³⁾

Was Aristophanes sonst gegen Sokrates vorbringt, sind nur Ergänzungen zu jenen Anklagen. Im Chorlied der 'Vögel' heißt er der ungewaschene Sokrates, der bei den Schattenfüßlern die Seelen leitet (V. 1553 ff.); und kurz vorher (V. 1282) steht 'sokratisch sich benehmen' im engsten Zusammenhang mit schmutzig sein und hungern.⁴⁾ Auch die anderen Vertreter der alten Komödie stimmen in dieses Lied des Aristophanes ein⁵⁾, das uns nur bei ihm am deutlichsten entgegenklingt. Eupolis sagt es ganz offen: 'Ich hasse den Bettler und Schwätzer Sokrates, der alles andere wohl bedacht, jedoch darum, woher er zu essen nehmen sollte, sich nicht gekümmert hat' (Kock I S. 351 fr. 352). Und zu dem Diebstahl, den Aristophanes dem Philosophen als Beispiel seiner Schlaueit zuschiebt, hat uns der Scholiast als Parallele die Stelle des Eupolis (Kock I S. 355 fr. 361) erhalten, nach der er beim Gelage sogar die Weinkanne entwendet, ein Motiv, das, wie gesagt, bei Lucian im 'Gastmahl' wiederkehrt.⁶⁾ So beruft sich der Satiriker für die Verspottung des Sokrates mit Recht auf das Vorbild der beiden Dichter.⁷⁾ Bei Kratinos kann wenigstens die Bemerkung über den Schwur bei Hund und Gans (Kock I S. 83 fr. 231) auf den bekannten Schwur des athenischen Philosophen anspielen, den auch Lucian verhöhnt.⁸⁾ Auf die Bühne gebracht hat den Sokrates auch Ameipsias im 'Konnos' und ihn als Toren und Hungerleider, der, mangelhaft gekleidet, im abgetragenen Mantel und ohne Schuhe einherschpazierte, dem Gelächter des Publikums preisgegeben (Kock I S. 672 fr. 9). Wie weit

1) Vgl. Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum IX (1902) S. 199.

2) V. 1497 f. nennt er des Sokrates Tätigkeit *λήρων διατριβὴν ἀργὸν ποιεῖσθαι*.

3) Plat. apol. 23 D: *τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς (διδάσκων) καὶ θεοῦ μὴ νομίζειν καὶ τὸν ἤττω λόγον κρείττω ποιεῖν*.

4) Wenn hier in den Worten *ἐκόμων, ἐπείνων, ἐρρόπων, ἐσωκράτων* schon das erste auf Sokrates bezogen werden soll, so ist es nur zu verstehen von der gänzlichen Vernachlässigung der Pflege des Haupthaars (vgl. Roemer, Studien zu Aristophanes, Leipzig 1902, I S. 51).

5) Einiges Material findet sich in der Stoffsammlung bei O. Froehde, Beiträge zur Technik d. alten att. Komödie, Berliner Stud. III 1 (1898) S. 105 ff.

6) Siehe S. 372 Anm. 7.

7) Pisc. 25.

8) Vit. auct. 16.

sonst in jenem Stück die Philosophen mitgenommen waren im Reigen der *φροντισταί*, die dort auftraten, wissen wir nicht mehr; daß Protagoras nicht genannt war, hat Athenäus V 218^c für wert gehalten zu bemerken, um daraus einen Schluß für die Anwesenheit dieses Sophisten in Athen zu machen. Jedenfalls ist klar, daß der Chor im übrigen der Verspottung der Sophisten diene.

Sokrates zählt in all diesen Fällen zu ihnen und muß mit ihnen leiden. Auch sie sind vom Stachel der Komiker nicht verschont. Platon hat ihnen ein eigenes Drama gewidmet, in dem allerdings der Begriff 'Sophist' ziemlich weit gefaßt war.¹⁾ Ganz allgemein ist der Spott in des Antiphanes 'Kleophanes', wo die dürren, hungrigen, untauglichen Sophisten und ihre dialektischen Spitzfindigkeiten verhöhnt werden; die betreffenden Worte klingen an Parmenides an und sollen eleatische Weisheit verspotten²⁾; 'wenn etwas wird, so ist es nicht' wird in zehn Versen bewiesen, so daß der Laie, wohl der Vater eines Philosophenschülers, entsetzt ausruft: 'Was das heißt, könnte auch Apollo nicht begreifen.' Auch da zeigt indessen der Zusammenhang ganz deutlich, daß unter den Sophisten die Philosophen überhaupt verstanden sind, die im Lykeion disputieren. Von den eigentlichen Trägern dieses Namens hat Protagoras sein Teil des Spottes in des Eupolis 'Schmeichlern' gefunden, wo er beim Gastmahl des reichen Kallias diesen zum Trinken anhält und ähnlich wie der aristophanische Sokrates als Aufschneider gezeichnet ist, der *ἀλαζονεύεται . . . περὶ τῶν μετεώρων*, im übrigen aber auf die Leckerbissen dieser Welt bedacht ist (Kock I S. 297). Es ist damit schon in gewisser Weise auf den Widerspruch zwischen Lehre und Leben hingedeutet, der später in der Satire immer wiederkehrt. Den Gorgias hat Aristophanes als Rechtsverdreher und Schwätzer verhöhnt; als Urbild aller Zungendrescher, die mit ihren Zungen säen und ernten, hat er ihn nebst seinem Schüler Philippos im Chorlied der 'Vögel' (1701) gebrandmarkt; und beide trifft er wieder mit seiner Geißel in den 'Wespen' (421), weil alle Redefertigkeit den Philippos nicht vor dem Verlust eines Prozesses bewahrt hat. Prodikos geht bei Aristophanes mit Sokrates Hand in Hand; wie jener gilt er als einer, der leere Worte macht und die Jugend verdirbt (Kock I S. 518 fr. 490); nächst jenem wird er ironisch der einzige unter den *μετεωροσοφισταί* genannt, dem der Wolkenchor Glauben schenken will um seiner Weisheit und Einsicht willen (nub. 358 ff.)³⁾; und der Reigen der Vögel will die beiden zum Vogelreich gekommenen Athener *περὶ τῶν μετεώρων* belehren, sie unterweisen betreffs der Natur der Vögel, der Entstehung der Götter, der Flüsse, der Finsternis und des Chaos, daß sie hinfort auf Prodikos' Weisheit verzichten können (av. 692). Thrasy-machos wird von Aristophanes in den 'Schlemmern' mit seinen sprachlichen Neubildungen verspottet (Kock I S. 439). Hier wie an der Stelle

1) Kock I S. 636 ff.; Meineke, Hist. crit. com. Graec. S. 184.

2) Diels, Poet. phil. fr. S. 66 fr. 8, 20; Kock II S. 58 fr. 122.

3) In dem Zusammenhang kann das Lob des Prodikos nur spöttisch gemeint sein. Van Leeuwens Hinweis auf den *λόγος δίκαιος* und *ἔδικος* nach Prodikos' Muster, um eine bessere Gesinnung des Komödiendichters diesem gegenüber zu folgern, ist hinfällig.

des Antiphanes kommt der Gegensatz der alten und der jungen Generation zum Ausdruck; die Väter begreifen diese neue Wissenschaft nicht, und die Jungen brüsten sich dünkelt mit ihren äußerlich angelernten Kenntnissen. Der komische Konflikt, der so entsteht, ist auch bei Lucian noch erhalten.¹⁾

Von Sokrates' Schülern ist es besonders der blasse Chärephon²⁾, der immer wieder den Hieb der Komiker fühlen und so für sein inniges Verhältnis zu dem Meister³⁾ büßen muß. Er ist Aristophanes schon nach seinem Äußern unsympathisch. Wenn Strepsiades nach dem Unterricht bei Sokrates ihm gleichen soll, so wird er nach seiner eigenen Aussage halbtot erscheinen (nub. 503), und in den 'Wespen' (1408/12) wird er als passender Zeuge für das fahle Bäckerweib bezeichnet. Den Namen der schattenhaften Fledermaus erhält er in den 'Vögeln' 1296; mit Sokrates weilt er dort bei den Schattenfüßlern und steigt unerwartet als Gespenst in dem Lied des Chores auf (1564), er, der ja lebend schon den Toten gleicht. In den 'Horen' (Kock I S. 538 fr. 573) hieß er der Sohn der Nacht, in den 'Telmessiern' wurde er als Sykophant verhöhnt (Kock I S. 528 fr. 539), und in einem andern Drama wurde ihm gar wie Sokrates der Ehrentitel des κλέπτης beigelegt (Kock I S. 467 fr. 291). Daß Chärephon in der ersten Fassung der 'Wolken' eine größere Rolle gespielt hat, ist außer durch andere Beobachtungen durch das Zeugnis des Photius erwiesen⁴⁾; wird er doch gleich zu Beginn des Dramas (V. 104) mit dem Meister zusammen als Muster dieser blassen, unbeschuheten Schwätzer aufgeführt. Auch bei den andern Dichtern ist der Spott der gleiche. Eupolis nennt ihn in den 'Städten' (Kock I S. 322 fr. 239) πύξινος um seiner Farbe willen und rechnet ihn in den 'Schmeichlern' (Kock I S. 304 fr. 165) zu denen, die um die Gunst des Kallias werben. Kratinos hat ihm in der 'Weinflasche' (Kock I S. 74 fr. 202) wegen seines armseligen, schmutzigen Aussehens einen Hieb versetzt. Man sieht, bei Chärephon kam das Äußere hinzu, um ihn den Komikern als Typus des bleichen Hungerleidens erscheinen zu lassen, wie sie des Sokrates Schule heranbildete.

Spiegelt sich in dem Umfang, in dem jemand von der Öffentlichkeit mit Witzen und boshaften Bemerkungen überschüttet wird, die Bedeutung dieser Persönlichkeit in gewisser Weise wieder, so wird es nicht wundernehmen, daß Platon⁵⁾ in der Komödie häufig hervortritt. Ich will hier die Frage nicht weiter erörtern, ob Aristophanes bei der Abfassung seines 'Weiberstaates' auf Platonische Gedanken abzielte.⁶⁾ Möglich, daß diese Er-

1) Hermotim. 81.

2) Die Stellen sind gesammelt von Leeuwen zu Arist. nub. (Lugd. Bat. 1898) V. 104.

3) Plat. apol. 20 E f.; Charmid. 153 B Gorgias 447 A.

4) Photius lex. 428, 27 (ed. Naber II 88) σκόπτει τοὺς περὶ Χαιρέφωνα Kock I S. 490 fr. 377. Vgl. Buecheler, Jahrb. f. Phil. u. Paed. 83 (1861) S. 670

5) Ribbeck, Alazon (s. S. 370) S. 77; Meineke, Hist. crit. S. 287 f. Bergk Griech. Literaturgeschichte IV S. 138 Anm. 47.

6) Phaleas von Chalkedon und Hippodamos von Milet haben die Weibergemeinschaft in ihrem Idealstaat nicht gehabt, da Aristoteles Polit. II 4 (1266^a 34) sie ausdrücklich Platon zuerst zuschreibt. Die chronologischen Schwierigkeiten der Beziehung von Aristophanes auf Platon (Schanz, Hermes XXI (1886) S. 453,

wägungen damals in der Luft lagen.¹⁾ Immerhin scheinen Platons Worte, mit denen er sich über das schon laut gewordene Gespött hinwegsetzt: *οὐ φοβητέον τὰ τῶν χαριέντων σκώμματα* (rep. V 452 B), Zeugnis dafür abzulegen, daß sein Eintreten für eine damals viel erörterte Ansicht schon vorher bekannt geworden ist und Widerspruch erfahren hat.²⁾ Dagegen ist die Deutung des Aristyllos (Eccles. 647, Plut. 314, Telmess. Kock I S. 528 fr. 538) auf Platon durchaus ungläubhaft.³⁾ Sonst nimmt von den Vertretern der alten Komödie nur Theopomp (Kock I S. 737 fr. 15) Bezug auf Platon, indem er scherzhaft Worte aus dem Phaedon (96 E) verwendet.

Dagegen in der mittleren Komödie, in der kein Raum mehr ist für die Behandlung politischer Zustände und Persönlichkeiten, wächst ja die Beziehung auf die Philosophen überhaupt. Man darf das nicht als Beweis dafür ansehen, daß die Komödie allmählich vom Standpunkt der echten Volkskomödie heruntersinkt; denn aktuell blieb sie auch damit und liefert uns im Gegenteil den Beweis, wie sehr das Aufkommen der verschiedenen Philosophenschulen in Athen Eindruck machte.⁴⁾ Wie früher Sokrates ein eigenes Stück von Aristophanes gewidmet ist, so erhielt damals Platon von Aristophon sein Drama, sogar unter seinem Namen; dieses wiederholte die aristophanischen Witze; in dem einzigen Fragment (Kock II S. 279 fr. 8) verspricht jemand, offenbar Platon selber, den neuen Schüler in drei Tagen dürrer zu machen als Philippides, worauf die Antwort lautet: 'In so kurzer

Lutoslawski, *Plato's Logic*, London 1897, S. 289) sind doch wohl nicht so ganz unüberbrückbar (Chiappelli, *le Ecclesiazuse di Aristofane e la repubblica di Platone*, Torino 1882, S. 51), selbst wenn Aristophanes nicht schriftliche Äußerungen Platons vorgelegen haben, die wir nicht mehr besitzen (s. Usener bei Brandt, *Zur Entwicklung der Platon. Lehre von den Seelenteilen*, Progr. Gladbach 1890, S. 6); man denke an das persönliche Verhältnis zwischen beiden, das doch das Symposion ergibt. Jedenfalls der Nachweis von Dietzel, *Zeitschrift f. Staatswissenschaften* I S. 373 ff. (vgl. Pöhlmann, *Geschichte des antiken Kommunismus* II [München 1901] S. 19), daß die Prinzipien bei Platon und Aristophanes ganz verschiedene sind, hier das Sozialprinzip, das Verzichten zu gunsten des Ganzen, dort das Individualprinzip, Genuß für jeden einzelnen, beweist für die Frage absolut nichts. Wie Aristophanes die Lehre komisch verzerren wollte, war seine Sache. Überhaupt liegt in der komischen Verwendung noch nicht Polemik, und es war deshalb auch kein Grund vorhanden, Platon mit Namen zu nennen.

1) Campbell, *Plato's Republic II Essays* (Oxford 1894) S. 5: It is probable enough that, when the comedy was brought out, some notion of 'the monstrous regiment of women' was already in the air. Dazu die Anmerkung: The idea of a community of wives, such as Herodotus attributes to the Agathyrsi, was already familiar to Euripides. See the fragment of his Protesilaus (655 in Nauck) *κοινὸν γὰρ εἶναι χρῆν γυναικείον λέχος*.

2) Ich verweise auf die Zusammenstellung und Prüfung der verschiedenen Ansichten bei J. Adam, *The republic of Plato*, Cambridge 1902, I S. 345 ff.

3) Vgl. Hirmer, *Jahrb. f. Phil. u. Paed. Suppl.* XXIII S. 659; Adam a. a. O. S. 348.

4) Theophrast hatte ja im ganzen an 2000 Schüler (Diog. L. V 37); um Stilpon zu sehen, liefen die Handwerker aus ihren Werkstätten und staunten ihn an wie ein wildes Tier (Diog. L. II 119). Auch das Gesetz des Sophokles vom Jahre 307 setzt doch eine größere Wirksamkeit der Philosophen im Volke voraus.

Zeit machst du Tote?' So verheißt Sokrates dem Strepsiades in den 'Wolken' (503 f.), daß er dem Chärephon gleichen soll; 'dann werde ich ärmster halbtot sein', erwidert jener. Eine ganze Reihe von Verspottungen Platons hat Diogenes Laertius aufbewahrt. Etwas dunkel ist die Anspielung des Anaxandrides im 'Theseus' (Kock II S. 142 fr. 19), wo es von einem Akademiker heißt: 'als er die Oliven aß wie Platon'. Verständlich wird sie erst durch die Anekdote bei Diog. L. VI 25, nach der Platon beim Gastmahl alles übrige nicht berührte und nur Oliven nahm, so daß der Kyniker Diogenes ihn erstaunt fragte, weshalb er denn nach Sizilien gegangen sei: 'Trug etwa damals Attika keine Oliven?' Es ist also die einfache, schlichte Kost des Philosophen, die hier verspottet wird. Bei Alexis in der 'Meropis' (Kock II S. 351 fr. 147) läuft die Heldin herum wie Platon und kann doch nichts Gescheutes finden; im 'Ankylion' wirft jemand dem andern vor: 'Du redest wovon du nichts verstehst, geh nur zu Platon, dann wirst du bald über Seife und Zwiebel Bescheid wissen' (Kock II S. 297 fr. 1). Damit soll das nutzlose Disputieren über alle möglichen Stoffe gebrandmarkt werden, und so macht ihm der Dichter im 'Parasiten' (Kock II S. 364 fr. 180) den Vorwurf leeren Schwatzens, den auch Sokrates über sich hatte ergehen lassen müssen.¹⁾ Er berührt aber auch die Lehre des Philosophen; im 'Olympiodor' zieht er in komischer Anwendung die Trennung von Körper und Seele und den Aufstieg des unsterblichen Teils zum Äther heran und setzt hinzu: 'Ist das nicht Platons Schule?' (Kock II S. 355 fr. 158) und im 'Milkon' (S. 353 fr. 152) witzelt er über den Begriff des Guten bei Platon, der für die Folgezeit als ein Hauptbegriff seiner Lehre galt.²⁾ Dies *ἀγαθόν* kehrt auch bei Philippides und Amphis wieder. Bei dem ersten (Kock III S. 303 fr. 6) ist damit die Mahnung verbunden nicht zu heiraten; denn darin liegt das Platonische Gut. Vielleicht schwebt da schon die Verzerrung des platonischen Eros aus dem 'Symposion' und dem 'Phaedrus' vor, die dann bei Lucian in des Platonikers Rede im 'Gastmahl' weiter wirkt.³⁾ Die sprichwörtliche Verbreitung des *ἀγαθόν* erkennt man deutlich aus Amphis, der im 'Amphikrates' (Kock II S. 237 fr. 6) einen Sklaven zu seinem Herren sagen läßt: 'Was du an der Gutes hast, begreif' ich noch weniger als das platonische *ἀγαθόν*'. Im 'Dexidemides' lieferte er, auf Platon angewandt, die typisch gewordene Schilderung für den Philosophen (Kock II S. 239 fr. 13): 'Platon, du verstehst ja nichts als finster dreinzuschauen mit hochgezogenen Augenbrauen.'⁴⁾ An die später in der Akademie sich einbürgernde Skepsis erinnert es schon, wenn der jüngere Kratinos im 'falschen Wechselbalg' (Kock II

1) Mit dem typischen Verbum *ἀδολεσχεῖν*. Vgl. Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. IX (1902) S. 199.

2) Vgl. Apul. apol. 27 (31, 26 H.); Zeller, Die Philosophie der Griechen II⁴ S. 868 ff.

3) Luc. conv. 39: τὸ μὲν οὖν ἀριστον ἦν μὴ δεῖσθαι γάμων, ἀλλὰ πειθόμενους Πλάτωνι καὶ Σωκράτει καιδερασσεῖν· μόνοι γοῶν οἱ τοιοῦτοι ἀποτελεσθεῖεν ἂν πρὸς ἀρετῇν.

4) Vgl. v. Wilamowitz, Hermes XL (1905) S. 134; Meineke, Fragm. Com. Graec. V (Com. dictionis index comp. Jacobi) S. 782 u. d. W. ἀφρός; Luc. bis acc. 28, vit. auct. 7, dial. mort. 10, 8, Icarom. 29, Tim. 54.

S. 292 fr. 10) jemand sagen läßt: 'Nach Platon weiß ich's nicht, ich vermute es aber', was wohl eine Beziehung auf die im 'Phaedon' 66 B ausgesprochene Ansicht enthält, daß dem Menschen, solange er in den Körper gebannt ist, kein wahres Wissen zukommt. Aus solchem Spott hat sich die Skeptikersatire entwickelt, wie sie bei Lucian uns entgegentritt.¹⁾

Sind das alles Einzelheiten, die uns mehr eine Ahnung als eine Kenntnis von der Bedeutung Platons für die Komödie verschaffen, so besitzen wir doch auch eine etwas ausführlichere Szene von Epikrates (Kock II S. 287), die uns wieder auf Aristophanes' Späße über Sokrates zurückweist. Es ist der Bericht irgend eines aus Athen Kommenden, der über Platon und seine Anhänger — genannt sind Speusipp und Menedem — wiedergibt, was er mitangesehen. Da hatte man sich an den Panathenäen über das Leben der Tiere, die Natur der Bäume und die Kohlarten unterhalten und die schwierige Frage zu lösen gesucht, zu welcher Gattung der Kürbis gehört; sie bücken sich alle und denken nach, und dann fördert der eine diese, der andere jene Antwort zu tage, bis ein anwesender Arzt aus Sizilien sie durch eine Unanständigkeit unterbricht. Der Zuhörer fragt: 'Darob gerieten natürlich alle in Zorn, denn so etwas gilt doch in jenen Räumen für unziemlich?' 'Nein', wird ihm entgegnet; 'sie kümmern sich nicht darum, und Platon, gar sanft und ohne die geringste Erregung, trug ihnen wieder auf, die Gattung des Kürbis zu bestimmen.' Durch diesen plumpen Spaß soll Platons Unterricht und sein Ernst im Philosophieren lächerlich gemacht werden. Die behandelte Frage berührt sich ihrer Art nach mit den nach Aristophanes in der Sokratischen Schule erörterten, die Lucian in der 'Versteigerung der Lebensarten' zum Vorbild gedient haben; daß gerade der Kürbis ausgesucht ist zur Besprechung, hängt offenbar mit dessen volkstümlicher Bedeutung zusammen, die auch auf die Gelehrten, die sich mit ihm befassen, überstrahlt.²⁾

Andere Stellen wenden sich überhaupt mehr gegen die Schule als gegen den Stifter.³⁾ Das vornehme Äußere der Platoniker hat offenbar schon früh den Spott herausgefordert. Bei Antiphanes im 'Antäus' (Kock II S. 23 fr. 33) wird ein Greis, der ein weißes Obergewand, einen braunen, schönen Leibrock, weichen Filzhut und einen schöngearbeiteten Stock trägt, charakterisiert mit den ironischen Worten: 'Ich glaub', ich hab' die Akademie selbst vor Augen.' Da ist die typische Erscheinung des Platonikers schon gegeben, wie sie in der Person des Ion bei Lucian uns entgegentritt.⁴⁾ Nicht besser fahren die Schüler Platons in dem von Athenäus XI 509 c aufbewahrten Fragment aus des Ehippos 'Schiffbrüchigem' (Kock

1) Für die Einzelheiten bei Lucian verweise ich auf meinen Aufsatz Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum IX (1902) S. 208 ff. Besonders die Antworten in der *βίων προαίσις* 27 sind zu vergleichen: *ἄθηλον, ἐπέχω περὶ τούτου καὶ διασκέπτομαι, τίς οἶδεν εἰ ἄλληθῆ ταῦτα φήσ.*

2) Vgl. oben S. 73 Anm. 1.

3) Meineke, Hist. crit. comic. Graec., Berlin 1839, S. 287 hat einige auf Platon und die Akademie bezügliche Stellen zusammengestellt.

4) Conv. 7: *σεμνός τις ἰδεῖν καὶ θεοπραπέης καὶ πολὺ τὸ κόσμον ἐπιφαίνων τῷ προσώπῳ.*

II S. 257); Athenäus behauptet, es sei in dieser Komödie auch dem Meister selber nicht nur gar zu große Sorgfalt für die äußere Erscheinung, sondern sogar niedrige, auf Gelderwerb bedachte Gesinnung vorgeworfen worden; die Worte, die er erhalten hat, reden nicht von Platon selber, sondern von einem seiner Jünger, der mit schön geschnittenem Haupthaar, wohlgepflegtem langem Bart, in tadellosem Schuhwerk und gut gehaltener Kleidung auftritt, seine würdige Gestalt auf den Stab stützend. Der schärfere Tadel der Geldgier ist dabei in dem komischen nach Aristophanes' Vorbild geschaffenen Worte: *Βρυσάνοθρασσυμαχειοληψικερμάτων* zum Ausdruck gekommen. Auf das Gesetz des Sophokles von Sunion aus dem Jahre 307, das die Ausbreitung der Philosophen in Athen einzuschränken suchte, spielt Alexis im 'Ritter' an mit besonderem Hieb auf Platons Schule (Kock II S. 327 fr. 94). Da freut sich ein Alter, dessen Sohn durch den Unterricht nach seiner Meinung verdorben ist, daß Demetrios und die attischen Gesetzgeber nun die Akademie zum Geier gejagt haben; er selbst hat offenbar unter der Ausbildung seines Söhnleins zu leiden; das geht aus den ersten Worten hervor: 'Das heißt Akademie! Das Xenokrates!' Man muß sich eine Szene denken, wie sie Lucian im 'Hermotimos' (81) gemalt hat, wo der Bauernjunge mit den aus dem stoischen Unterricht gewonnenen Weisheiten paradiert.

Von den anderen Schülern des Sokrates ist Aristipp in der 'Galatea' von Alexis wegen seiner Schlemmerei bspöttelt worden (Kock II S. 311 fr. 36). Ein Sklave erzählt, sein Herr habe sich zu jenem in den Unterricht begeben, aber statt der Wissenschaft habe er dort die Kochkunst gelernt. Man hat mit Recht Lucians Darstellung in der 'Versteigerung der Lebensarten' (12) damit verglichen; auf einen solchen Komödienwitz geht es zurück, wenn Aristipp dort *ὀψοποιὸς ἐμπειρότατος* genannt ist.

Es ist bezeichnend für den Standpunkt der griechischen Komödie, daß für die älteren Philosophen außer Sokrates die Fragmente, die uns noch vorliegen, völlig versagen. Rein literarische Beziehungen voller Gelehrsamkeit, die nicht aktuell und volkstümlich sind wie Aristophanes' Euripidesparodien, haben dort keinen Platz. Wir finden in der alten Komödie nur Hippon und Diagoras erwähnt, soweit man diesen überhaupt zu den Philosophen zählen kann.¹⁾ Hippon ist von Kratinos (Kock I S. 61 fr. 155) als gottlos in den 'Allsehenden' angegriffen; die witzige Darstellung, daß der Himmel ein Kohlendeckel und die Menschen die Kohlen seien, hat Aristophanes in den 'Wolken' 96 ff. nach Angabe des Scholiasten aus den dort dem Hippon zugeschobenen Ansichten übernommen. Der in jenem Stück des Kratinos auftretende Chor mit zwei Gesichtern und zahllosen Augen war offenbar eine Karikatur der alles ergründenden Philosophen. Diagoras wird von Hermipp in den 'Moiren' (Kock I S. 235 fr. 42) genannt, wo er mit scherzhaftem Volksnamen statt Melier 'Terthreus', d. i. 'Gaukler', 'Schwätzer' heißt; auch Aristophanes hat auf ihn in den 'Wolken' (830) angespielt und ihn in den 'Vögeln' (1073) und 'Fröschen' (320) mit Namen angeführt.

Fehlen die alten Philosophen mit ihren Schulen ganz in den Bruch-

1) Vgl. Zeller, Die Phil. d. Griechen I⁴ S. 967, 1072.

stücken der Komödie, so bildet eine Ausnahme Pythagoras, dessen Philosophie ja erst nach der Sprengung des Bundes in Unteritalien allmählich im eigentlichen Griechenland bekannt wurde; sie spielt dann eine verhältnismäßig große Rolle in der Komödie, und ihre Karikatur hat sich bis in den römischen Mimus hinübergerettet. Allerdings wird begreiflicherweise nicht eigentlich der Stifter der Sekte angegriffen, sondern seine Nachfolger zu einer Zeit, wo die eigentliche Schule ausgestorben ist, also nicht die Pythagoreer, sondern die Pythagoristen¹⁾; diese hielten sich an die Symbole der Sekte und bewahrten die Mysterien, bei ihnen handelte es sich nicht um eine Philosophie, sondern um eine Form des religiösen Kultus. Die mittlere Komödie hat diese eigentümlichen Kultgebräuche wieder und wieder verspottet.²⁾ Die Stellen sind bei Athenäus IV 161 und Diogenes Laert. VIII 37 gesammelt. Es sind die Speiseverbote der Pythagoreer, die die Heiterkeit herausfordern, das Schweigen, das dem Novizen auferlegt wurde, die in Schmutz ausartende Einfachheit der Lebensweise, wie das Verbot, in ein öffentliches Bad zu gehen.³⁾ Antiphanes im 'Ranzen' und den 'Denkmälern' (Kock II S. 67 fr. 135 S. 76 fr. 160) bedauert die Armen, die so klägliche Kost genießen, und spielt im 'Küchlein' (Kock II S. 79 fr. 168) auf die schlichte Speise des Pythagoras an, indem er ihm das ironische Beiwort gibt: der dreimal Selige. Alexis in den 'Tarentinern' (Kock II S. 378) weiß, daß Epicharides das Fleisch von Hunden ißt. 'Ja', sagt der Sprecher, 'wenn er sie totgeschlagen hat; dann sind sie ja nicht mehr beseelt' — und nur Beseeltes zu essen ist ihm untersagt; im gleichen Gespräch heißt die pythagoreische Kost Gefängniskost. In der 'Pythagoreerin' (Kock II S. 370 fr. 196/7) spottet jemand über das Opfer der Pythagoreer, das in Feigen, ausgepreßten Oliven und Käse besteht, und bezeichnet als ihr Los geringe Kost, Schmutz, Frost, Schweigen, abscheuliches Aussehen und — Nichtwaschen. Aristophon aber im 'Pythagoristen' läßt jemand sagen (Kock II S. 279 fr. 9): 'Glaubst du denn im Ernst, daß die Pythagoreer freiwillig diese Entbehrungen auf sich nehmen? Nein, nur gezwungen! Sie haben nichts und machen deshalb aus der Not eine Tugend. Setz' ihnen nur einmal Fisch und Fleisch vor, und wenn sie sich nicht auch die Finger noch danach lecken, will ich zehnmal hängen.' Damit sind schon Situationen vorbereitet, wie Lucian sie im 'Totengespräch' 20 (3) und 'Hahn' (4) bietet, wo sich Pythagoras in Widerspruch zu seiner eigenen Lehre setzt.⁴⁾ In demselben Drama des Aristophon (fr. 12/3) wird von jemand berichtet, er sei zur Unterwelt hinabgestiegen und habe dort die Pythagoreer in großen Ehren gefunden; sie allein dürften mit Pluto speisen; der andere wundert sich sehr, daß

1) Schol. zu Theokr. 14, 5: *τινὲς δὲ Πυθαγοριστὰς μὲν λέγουσι τοὺς ἀποδεχομένους τὰ Πυθαγόρου, μὴ ὄντας δὲ τῆς ἐκείνου δόξης, Πυθαγορικῶν δὲ τοὺς τὰ Πυθαγόρου φρονούντας.*

2) Siehe Zeller, Die Phil. d. Griech. ⁴ III 2 S. 92 f.; Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1903, S. 302 f.

3) Jamblich de Pyth. vita 83: *οὐδὲ ἐν βαλανείῳ λουεσθαι.* Vgl. Boehm, De symbolis Pythagoreis, Diss. Berlin 1905, S. 48.

4) Siehe Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. IX (1902) S. 190 ff.

der Gott an diesen schmutzigen Gesellen Gefallen findet; und dieser Schmutz — die Läuse nicht zu vergessen — wird im Anschluß daran geschildert. Möglich ist, daß hier eine Katabasis des Pythagoras parodiert ist.¹⁾ Diogenes Laertius weiß auch von zwei Dramen des jüngeren Kratinos, die den gleichen Titel *Πυθαγορίζουσα* und *Ταραντινοί* wie die Stücke des Alexis geführt hätten (Kock II S. 290 fr. 6/7); er zitiert aus dem zweiten Stück ein paar Verse, die über die Pythagoreer ganz in der Weise spotten wie Lucian über die Stoiker, indem sie als Menschen hingestellt werden, die durch ihre Weisheit alles in Schrecken setzen. Die Wiederkehr der Titel bei zwei Dichtern zeigt uns recht, welchen Eindruck die Philosophen aus Tarent damals gemacht haben. Im 'Alkmeon' des Mnesimachos wurde dem Apollo ein Opfer nach Pythagoreerart dargebracht (Kock II S. 436 fr. 1). Auffällig muß es uns jetzt erscheinen, daß in den erhaltenen Fragmenten der Komiker nicht der Seelenwanderung Erwähnung getan wird, die dann bei Lucian einen so reichlichen Stoff zur Burleske bietet und zum 'Hahn' völlig das Motiv hergegeben hat. Benutzt ist das Dogma aber sicherlich; die eben zitierten Verse aus des Aristophon 'Pythagoristen' machen es wahrscheinlich, daß auch davon die Rede war. Deutlich erwähnt finden wir es im römischen Mimus wieder. Laberius hat im 'Krebs' (fr. 17 Ribbeck² Sc. Rom. fr. II S. 342) darauf Bezug genommen, und daß er ausführlich die Wandlung eines Maultieres zum Menschen, eines Weibes zur Schlange besprochen habe, bezeugt Tertullian apol. 48 (Ribbeck³ fr. 154 S. 366).²⁾ Den Römern war das Dogma der Seelenwanderung ja durch Ennius³⁾ nahe gebracht worden, aber die Vermutung ist doch nicht abzuweisen, daß es auch in mimischen Darstellungen griechischer Zunge, daß es auch in der griechischen Komödie fortgelebt hatte.

Mit dem Aufkommen der epikureischen und der stoischen Schule wendet sich natürlich die Komödie diesen neuen philosophischen Richtungen zu, die ja durch ihren beständigen Streit mehr und mehr die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt haben müssen.⁴⁾ Schon gegen Zeno richtet sich der spöt-

1) Vgl. Rohde, Rhein. Mus. XXVI (1871) S. 557; Griech. Roman², Leipzig 1900, S. 279 Anm.

2) Aus den beiden Stellen Minuc. Felix Octav. 34, 7: 'addunt istis et illa ad retorquendam ueritatem, in pecudes, aues, beluas hominum animas redire. non philosophi sane studio, sed mimi conuicio digna ista sententia est' und Lactanz div. inst. VII 12, 30 f.: 'quae sententia deliri hominis quoniam ridicula et mimo dignior quam scola fuit, ne refelli quidem serio debuit' folgt natürlich absolut nicht, daß im Mimus zu Lactanz' Zeit noch Pythagoras' Lehre von der Seelenwanderung verspottet wurde. Die erste lehrt gar nichts, als daß man sich im Zank gegenseitig mit Tiernamen belegte, wie auch heute noch, die zweite höchstens, daß Verwandlungen in Tiere oder Nachahmungen von Tieren zur Tätigkeit des Mimen gehörten.

3) Ennianae poesis reliquiae it. rec. Vahlen, Leipzig 1903, ann. 15 und Praef. p. CXLVIII.

4) Vgl. F. Ranke, Periplecomenus sive de Epicuri, Peripateticorum, Aristippi placitorum apud poetas comicos vestigiis, Diss. Marburg 1900, wo weniger die bewußte witzige Behandlung der Philosophen als das Eindringen philosophischer Gedanken in die Rede verfolgt ist.

tische Ausruf in Philemons 'Philosophen' (Kock II S. 502 fr. 85): 'Der treibt eine neue Philosophie; er lehrt hungern und nimmt dazu Schüler an; ein Brot, als Zukost eine Feige, und zum Tranke Wasser!' Daß Zeno damit gemeint ist, bezeugen Diogenes Laert. VII 24 und Clemens Al. Strom. II 20, 121 (177 Sylb.); seine Enthalttsamkeit war ja geradezu sprichwörtlich geworden, und in dieser Hinsicht wird er als typisch von Posidipp (Kock III S. 340 fr. 15) angeführt. Worin die Verspottung des Kleantes, von der Plutarch de adul. 55 c spricht, in einem Stücke Batons lag, wissen wir nicht. Auf den stoischen Pantheismus und die Umdeutung der Volksreligion geht witzig das Fragment Philemons (Kock II S. 505 fr. 91), in dem der allumfassende, alles durchdringende Aer auftritt, den man Zeus nennen könnte; das Komische entstand wohl dadurch, daß er im Prolog¹⁾ als Augenzeuge erschien, der über die Verhältnisse orientierte; 'denn', sagt er von sich, 'der Aer, der überall zugegen ist, weiß selbstverständlich alles, eben weil er stets dabei ist.' Die Ethik geht ein anderes Fragment an; bei Theognetos (Kock III S. 364) wendet sich jemand voll Entrüstung gegen einen Schüler der Stoa: 'Du richtest mich noch zugrunde, Mensch. Von dem Geschwätz aus der Stoa erfüllt, bist du ganz krank. "Der Reichtum, sagst du, ist dem Menschen etwas Fremdes, nur dem Reife gleich, die Weisheit dagegen ist sein eigen, ein fester Krystall; wer sie erhielt, hat sie noch nie verloren." Ich Unglückswurm, welcher einem Philosophen hat mich das Schicksal beigezelt.' Dann wirft er ihm vor, daß ihn die Bücher ganz verrückt gemacht haben, so daß er nun mit Erd' und Himmel philosophiert, die sich um seine Worte doch nicht kümmern. Eine Verspottung der stoischen Philosophie findet sich auch in dem großen Fragment von Damoxenos' 'Jugendgefährten' V. 64 ff. (Kock III S. 351): 'Die in der Stoa suchen beständig das Gute und wissen doch nicht, wie es aussieht. Was sie also nicht haben und nicht kennen, das können sie natürlich auch keinem andern geben.' Alles, was wir von der Behandlung der Stoiker aus der Komödie heut noch haben, ist also ziemlich matt und bleibt sehr auf der Oberfläche. Der Hohn auf die beständig angebrachte ἀρετή, der bei Lucian immer wiederkehrt²⁾, schimmert nur in den Versen des Theognetos durch, und nur das Beispiel von dem ἀήρ verrät uns, daß man auch tiefer in die stoische Lehre eingedrungen ist, um den Stoff zu komischer Verwendung zu holen.

Die zuletzt angeführte Stelle ist aber darum für uns noch wichtiger, weil hier ein Vergleich zwischen Epikureern und Stoikern gezogen ist und beide Richtungen, die sich bei Lucian so heftig befehden, zugleich aufs boshafteste abgetan werden. Mit den Stoikern ist es nichts; Epikur ist mein Mann, sagt der Redende; der weiß allein, worauf das Gute beruht. In den vorhergehenden Versen wird er als Meister der Köche gepriesen; ein Koch, der von Demokrit und Epikur nichts weiß, heißt es (V. 12 ff.), den mag man ruhig entlassen. Ausführlich werden die Vorteile geschildert, die der Schüler Epikurs als Koch genießt. Dabei ist Epikurs Ausdrucksweise selber parodiert. Das καταπυκνοῦν τὴν ἡδονήν ist nach Diogenes

1) Siehe Leo, Plantinische Forschungen, Berlin 1895, S. 192.

2) Siehe Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. IX (1902) S. 272.

Laert. X 142 von ihm selber gesagt; hier heißt es nicht nur V. 62: *Ἐπίκουρος οὕτω κατεπύκνου τὴν ἡδονήν*, sondern der Koch sagt auch mit witziger Umbiegung (V. 4): *τάλαντ' ἐγὼ σοι κατεπύκνωσα τέτταρα*. Daß der Ausdruck mit Bosheit gewählt ist, um Epikur zu persiflieren, zeigt deutlich die erstaunte Frage des Mitunterredners: 'Was heißt das?'. Daß Epikur allein das *ἀγαθόν* kennt, preist auch der Sprecher in dem Fragment der 'treuen Gefährten' (Kock III S. 314 fr. 2) des Hegesipp; 'denn jener,' sagt er, 'hat auf die Frage, was das Gute ist, geantwortet: Die Lust! Und er hat recht; es gibt kein größeres Gut als gut zu essen.' Auch Baton in seinem 'Mörder' (Kock III S. 327 fr. 3), in dem der Freund des Bechers spaßig sein eigenes Leben dem der Philosophen gegenüberstellt, die durch ihr Wassertrinken der Stadt nicht nützen, den Landmann und den Kaufmann schädigen, läßt vermutlich denselben lustigen Bruder dem Epikur beistimmen: 'Ich kann ja ein schönes Mädchen umarmen und zwei Krüge Lesbier haben: da habt ihr den Weisen, das ist das Gute. Das hat schon Epikur gesagt wie ich'. Im 'Mitbetrüger' (Kock III S. 328) führt derselbe Dichter den Vater eines Jungen ein, der offenbar die epikureischen Lehren, wie er sie auffaßt, gar zu sehr in die Wirklichkeit überträgt; der Vater schmäht den Lehrmeister deshalb, weil der Junge schon frühmorgens dem Becher frönt. Der aber nennt das nur: verstehen zu leben, und er beruft sich auf Epikur, der das Gute in der Lust sah; sie aber kann man nur erhalten, wenn man sein Dasein genießt. Der Vater fragt: 'So? Sahst du denn schon einen Philosophen trunken?' Doch der Pädagoge erwidert unerschrocken mit einer Schilderung, die völlig denen Lucians gleicht: 'Alle! Denn mögen sie ihre Augenbrauen noch so hoch ziehen und in ihren Wandelgängen nach dem Weisen suchen, als ob er ihnen davongelaufen wäre, man setze ihnen nur einen Prachtfisch vor: sie wissen sofort, wo sie anzufassen haben, und suchen den Kern dieses Problems, daß alle staunen!' Es ist bei all diesen Verspottungen der Epikureer das gleiche Motiv, die Schlemmerei, die dann von Lucian so ausgebeutet wird.¹⁾ Die *μᾶζα* gehört mit Epikur zusammen²⁾, wie ein unbekannter Komiker sagt (Kock III S. 432 fr. 127): *μᾶζαν, ἧς Ἐπίκουρος εὐπορῶν*. Aber es findet sich doch auch die Theologie Epikurs benutzt bei Menander³⁾, in dessen 'Schiedsgericht' (Kock III S. 51 fr. 174) jemand sagt: 'Bildest du dir denn ein, daß die Götter so viel Muße haben, um jedem täglich sein Teil Gutes und Böses zuzuteilen?' Der Partner bestritt vielleicht dann diese Ansicht. Im 'Eunuchen' war die Rede von der ewigen, ungetrübten Lust der Götter in einer Stelle, die nach dem Zeugnis des Donat Terenz in seiner 'Andria' V 5, 3 übernommen hat. Das braucht keine Verspottung zu sein und war an der zweiten Stelle gewiß keine, wie Terenz zeigt. Wenn bei Lucian gerade die Verwendung dieses Dogmas einen sehr ironischen Beigeschmack hat, so muß man beachten, daß es Zeus gegenüber witzig angebracht ist, der natürlich darin eine Verringerung

1) Ebendort S. 263 ff.

2) Bei Lucian tritt an die Stelle der *μᾶζα* der *πλακοῦς* Tim. 55, pisc. 41, conv. 16.

3) Vgl. Bergk, Griech. Literaturgesch. IV, Berlin 1887, S. 206.

seiner Machtvollkommenheit sehen muß, da ihm ja die Einwirkung auf die Erdenvorgänge abgesprochen wird.

Von den Megarikern begegnen uns Ebulides und Stilpon in den Fragmenten der Komiker. Ein unbekannter Dichter spottet nach Diog. Laert. II 108 über die Trugschlüsse des Ebulides, indem er den berühmten 'Gehörnten' besonders nennt (Kock III S. 461 fr. 294). Die Auflösung dieser Trugschlüsse war ja das Bestreben der Stoiker, und so ist gerade dieser Syllogismus derjenige, den Lucian mehrfach zur Zielscheibe seines Spottes macht, wenn er die Stoiker durchhechelt.¹⁾ Den Stilpon griff Diphilus in der 'Hochzeit' an (Kock II S. 547 fr. 23), wo er jemand sagen läßt: 'Was Charinus vorbringt, gleicht völlig dem, womit Stilpon einem den Mund stopft.'

Die Kyniker sind nur mit Krates und Monimos vertreten, ein deutlicher Beweis, wie traurige Reste uns aus der Fülle von Erzeugnissen der komischen Muse geblieben sind; denn Diogenes fehlt ganz, der doch sicherlich für die Dichter eine anziehende Person war und reichlichen Stoff bot. Den Monimos erwähnt Menander im 'Stallknecht' (Kock III S. 72 fr. 249) und rühmt ironisch einen Ausspruch von ihm, der weit über die bekannten wie *γνώθι σαυτόν* u. dergl. hinausgehe, nämlich das Wort: 'Alles menschliche Meinen ist eitel Dunst', das ja auch für die Folgezeit einen gewissen Ruf bewahrt hat.²⁾ Das Ironische zeigt sich klar in der spöttischen Bezeichnung: *ὁ προσαιτῶν καὶ ὑπῶν*. Auf des Krates Abhärtung gegen die Witterung bezieht sich Philemon (Kock II S. 523 fr. 146): 'Im Sommer trug er einen dicken Mantel, im Winter aber Lumpen.' Damit werden die Kraftproben verhöhnt, wie sie seit Diogenes das Ideal der Kyniker sind.³⁾ Krates bot auch sonst noch genug in seinem Leben, was die Lachlustigen reizen konnte; sein Verhältnis zu Hipparchia, die sich durch nichts zurückhalten ließ, als seine Frau mit ihm zu wandern und selbst ohne Heim sich nicht scheute, ihren ehelichen Pflichten nachzukommen, sowie das Verfahren mit seiner Tochter, die er seinen Schülern auf eine monatliche Probezeit zur Verfügung stellte, schlug jeder Ehrbarkeit und Sitte so sehr ins Gesicht, daß es nicht wundernehmen kann, wenn Menander in den 'Zwillingen' ihn deshalb verspottet (Kock III S. 35 fr. 117f.). Auf denselben Krates geht wohl auch das Wort eines unbekanntem Komikers (Kock III S. 431 fr. 120), in dem es heißt: *ἤτιων ἑαυτοῦ πορνιδίῳ τρισάθλιω ἑαυτὸν οὕτω παραδέδωκεν*. Aus den Fragmenten von Antiphanes' 'Ranzen' (Kock II S. 66) können wir noch ahnen, daß dort ein Kyniker Proselyten zu machen suchte; da ein Gegner ihm widerspricht, so war hier Gelegenheit zur Verspottung der ganzen Richtung gegeben. Allgemein sind die barfüßigen Bettelmönche des Altertums, die im Freien auf der Erde schlafen und sich von fremdem Tische nähren, in ein paar Versen des Eubulos geschmäht, die Athenäus III 113f gegen den bei seinem Gastmahl auftretenden Anhänger dieser Sekte Kynulkos verwenden läßt (Kock II S. 212). Die Verspottung der Kyniker findet selbst noch im

1) Siehe Neue Jahrb. a. a. O. S. 268.

2) Vgl. Sext. Empir. adv. math. VIII 5, M. Aurel II 15.

3) Neue Jahrb. a. a. O. S. 365 f.

römischen Mimus einen Widerhall, wie des Laberius 'Comptalien' V. 36 bezeugen (Ribbeck³ Scaen. Rom. poes. fr. II S. 345), wo doch wohl cynica haeresis einfach zur Bezeichnung solcher Dinge, wie man sie von den früheren Kynikern wußte, genommen ist; denn zu Laberius' Zeit war von eigentlichen Vertretern kynischer Philosophie nicht die Rede.

Aber es kam in der Komödie gewiß nicht immer darauf an, eine bestimmte Schule dem Publikum zu kennzeichnen, das ja im Grunde doch immer nur zum kleinsten Teil mit ihren Lehren bekannt geworden war. Oft genug werden die Philosophen im allgemeinen, wie sie zu Dutzenden vor den verwunderten Blicken der Menge umherliefen und durch ihr Äußeres auffielen, als Typus einer bestimmten Menschenklasse aufgetreten sein. Man hatte nur die Empfindung von ihnen, die bei Lucian so scharf zum Ausdruck kommt, daß sie weltfremde, unpraktische und in allerlei Spitzfindigkeiten befangene Köpfe seien, über die sich der im praktischen Leben stehende Laie erhaben dünkt.¹⁾ Dieses Tüfteln und Grübeln war in Batons 'Mitbetrüger' als *διοφύρειν* (Kock III S. 329 fr. 6) bezeichnet. Das Spintisieren über den Kürbis bei Epikrates, die scharfsinnige dialektische Scheidung zwischen 'Sein' und 'Werden' in Antiphanes' 'Kleophanes', die moralisierenden Betrachtungen des Stoikers über den Wert des Reichtums bei Theognetos — es ist ja im Grunde immer dasselbe, was den Spott des Komikers dem Publikum verständlich macht, der Gegensatz des theoretischen Denkens zum praktischen Eingreifen in die Verhältnisse des Lebens, und Zusammenfassungen, in denen die gesamte Philosophie gegenüber einem frischen Lebensgenuß verworfen wird, wie bei Alexis (Kock II S. 306 fr. 25), mögen sich mehrfach in der Komödie gefunden haben. Dazu kommt die Unfähigkeit der Philosophen, im wirklichen Daseinskampf das vertretene Ideal aufrecht zu erhalten. Es ist, obwohl wir den Stoiker durchfühlen, ein allgemein gehaltenes Bild, das die Hetäre bei Phoenikides von dem knauserigen Philosophen entwirft (Kock III S. 334 fr. 4 V. 16 ff.), und es ist mit Absicht verallgemeinert, weil es nur auf den Typus ankommt. Die Hetäre will ihren Beruf aufgeben, weil sie kein Glück damit hat, und mustert einer Freundin gegenüber ihre Liebhaber. Der erste war der bramarbasierende Held, der seine Wunden zeigte, aber kein Geld brachte und stets von Schlachten sprach. Der zweite war ein Arzt, der viele Patienten zu Tode kurierte, aber auch nicht zahlte. Nun hat das Schicksal sie mit dem Philosophen zusammengebracht; da ist sie recht in ihr Unglück geraten: 'Er gab mir nichts; und wenn ich ihn drum bat, so sagt' er mir, nichts Gutes sei das Geld. "Nun sei's was Schlechtes, gib's mir ebendrum! Wirf du es fort!" Doch er blieb unerbittlich.' Wir sehen, wie der Philosoph völlig in die Gesellschaft der komischen Typen wie Pyrgopolinikes und Thraso geraten ist. Dabei ist er hier von der andern Seite gepackt, der Widerspruch zwischen Lehre und Leben, die Geldgier scharf beleuchtet, die von Lucian so oft besonders den Stoikern vorgeworfen wird, wie Anaxipp im 'Donnerkeil' (Kock III S. 299 fr. 4) jemand sagen läßt: 'Die Philosophen finde ich in ihren Worten nur verständig, in ihren Taten seh' ich sie nur unklug.' Es kann nicht

1) Siehe oben S. 269. 296. 372.

wundernehmen, wenn im 'Timon' Lucians der Philosoph seiner Richtung nach so wenig deutlich charakterisiert ist; es ist der Typus, auf den es ankommt, die Schule ist gleichgültig. Bei der Wandlung zur Charakterkomödie, die die attische Komödie durchgemacht hat, hat auch der Philosoph in dem Repertoire seine feste Stelle erhalten, hauptsächlich als Vertreter unpraktischen Spekulierens und unwahrer Tugendprediger.

Es ist heute nicht mehr möglich aus dem verschwindend kleinen Bruchteil von Titeln und Versen einen klaren Überblick über die Bedeutung zu gewinnen, die der Philosoph für die attische Bühne gehabt hat. Es ist auch nicht immer nötig, eine Verspottung anzunehmen. Es liegt keine Satire darin, wenn Demokrits Blendung in Decimus Laberius' 'Seiler' (Ribbeck, Scaen. Rom. poes. fr. II³ S. 353 V. 72 ff.) erwähnt wurde; es ist nichts als eine aus der Geschichte der Vorzeit herbeigeholte Parallele, die nicht selbst lächerlich gemacht werden soll, wohl aber unter Umständen dazu dient, das, womit sie verglichen wird, herabzusetzen.¹⁾ Trotzdem sind auch die wenigen Beispiele schon ausreichend zu zeigen nicht nur, wie außerordentlich schon zur Zeit der jüngeren Komödie die Philosophen die öffentliche Meinung in Bewegung setzten, sondern vor allem, daß der Typus des Philosophen im Ganzen, wie der der einzelnen Richtungen im Grunde schon von den Komikern geschaffen worden ist. Das Bild kann hier und da ergänzt werden, aber im wesentlichen ist es fertig. Als die Komödie nicht mehr politisch sein konnte und in den Charakteren des Lebens ihre Stoffe suchte, konnte sie an den Philosophen nicht mit geschlossenen Augen vorübergehen; da entstand die charakteristische Figur des Philosophen; wir kennen ein Drama 'Die Philosophen' (Kock II S. 502) so gut wie die zahllosen 'Soldaten', 'Sophisten', 'Dichter', 'Wahrsager', wie den 'Walker', 'Schuster' usw. Das fertige Gemälde konnte auch Menipp schon übernehmen, um die Unwürdigkeit der andern Schulen zu zeigen; das fertige Gemälde hat jedenfalls Lucian verwandt, indem er hier und da etwas anders gruppierte, einen anderen Mantel umwarf, aber die Figuren bleiben dieselben und schließlich liefert auch er nur, was die Komiker vor ihm ausgestaltet hatten.

1) Es ist ein wesentlicher Unterschied, ob man durch Vergleichung mit Dingen, die weit über der Sphäre dessen liegen, worum es sich handelt, dieses in seiner Nichtigkeit zeigen will oder ob man, von dem Erhabenen ausgehend, beabsichtigt dieses durch Zusammenstellung mit Vorgängen des gemeinen Lebens zu travestieren. Mythologische Vergleiche sind gern in der ersten Weise von Komikern und Satirikern angewandt worden, um die jenen gegenübergestellten Personen lächerlich zu machen. Wenn Chrysalus in den 'Bacchides' die Eroberung seines Herrn mit der Erstürmung Iliens vergleicht, wird nicht Ilium herabgezogen, sondern der Gegensatz des durch den Mythos Erhabenen und des Gewöhnlichen soll komisch wirken, und der Herr ist der Getroffene. Wenn Encolpius bei Petron (140) sich dem Protesilaus vergleicht, so ist nicht der homerische Held, sondern der Petrons der Verachte (vgl. Heinze, Hermes XXXIV [1899] S. 503 Anm. 1).

Register.

- Achaios 148
 Aekus, Pförtner der Unterwelt, zählt die Toten 67 f.
 Aelian 47. 173
 Aeschines 57. 58. 138. 163
 Aeschylus 31. 72. 173. 182. 201. 299
 Aesop 94
 Aëtius 84. 85. 86. 87. 90
 Agatharchidas 196
 Agathokles, Arzt 77
 Akademiker, Polemik gegen Vorsehungsglauben und Mantik 129, Polemik gegen die Gottesbeweise 143 ff. 157 f.
 Alexander von Abonuteichos 5. 13
 Alexander von Aphrodisias 121. 122. 124. 125. 128
 Alexanderdialoge 176. 207 ff.
 Alexandrinische Poesie 177. 180. 325
 Alexis 59. 269. 377. 379. 380. 385
 Alkibiades, typisches Beispiel 118. 129
 Alkiphron 105. 185. 194. 269. 272. 332
 Amphiloehus 154
 Amphis 179. 377
 Anakreon 266
 Anaxagoras 85. 86
 Anaxandrides 145. 156. 377
 Anaxilas 25
 Anaximander 83. 84. 86
 Anaximenes, Philosoph 86
 „ Rhetor 320
 Anaxipp 385
 Anthologia Palatina 69
 Antigonos, König 97
 „ von Karystos 285
 „ Kommentator des Nikander 77
 Antiochus' Liebe zur Stratonike 97
 Antiphanes 65. 145. 186. 187. 189. 190. 253. 321. 357. 374. 378. 380. 384
 Antisthenes 47. 58. 120. 125. 181. 182. 251. 330
 Aphthonius 298
 Apokalypse des Paulus 33
 Apollodor, Komiker 264
 „ Grammatiker 181. 212. 230
 Apollonius von Tyana 41
 „ Mirabiliensreiber 102
 Apollophanes 156
 Apostelgeschichte 105
 Appian 206
 Apuleius 5. 11. 25. 26. 35. 69. 105. 117. 160. 180. 224. 268. 279. 299. 303. 313. 315. 316. 377
 Araros 179
 Arat 82. 94. 95. 182. 317
 Archibios, Arzt 77
 Archippus 36. 190. 304
 Arethas 127
 Aristaeas 102
 Aristides, typisches Beispiel 119. 129 f. 138
 Aristides, Rhetor 5. 11. 41. 43. 52. 53. 59. 71. 95. 101. 118. 148. 150. 154. 164. 223. 280. 314. 369
 Aristipp 84. 56. 91. 229
 Aristodem 138
 Ariston von Chios 48. 49. 92
 „ von Keos 49
 Aristophanes 4. 14. 20. 21. 23. 27. 28. 30. 67. 69. 70. 71. 85. 88. 90. 99. 108 f. 106. 107. 108. 110. 111. 126. 137. 140. 156. 163. 186. 188 f. 205 f. 244. 269. 286. 287. 290. 298 f. 304. 318. 319. 320. 334. 371 ff. 374. 375. 379. 385
 Aristophon 34. 106. 376. 380. 381
 Aristoteles 57. 83. 84. 85. 86. 88. 148. 360. 375, *περὶ κόσμου* 93, Verspottung des A. 207. 230
 Arkesilaos 89
 Arrian 7. 48. 154. 208. 209
 Arsakes 98
 Artemidor 107
 Athenäus 30. 36. 58. 89. 145. 173. 192. 231. 253. 254. 257. 261. 262. 263. 267. 278. 317. 357. 374. 378 f. 380. 384
 Athenagoras 87. 147. 309
 Athenion 358
 Attalus 97 f.
 Augustin 105. 149
 Augustus 53
 Babrius 148. 304
 Baton 264. 383. 385
 Beispiele typischer Art 53 ff. 119 f. 138. 193. 197 f. 326. 342
 Beschwörung der Geister 28
 Bion vom Borysthenes 40. 48. 49. 92. 128. 242. 243. 248. 280. 286. 317
 Calvus 253
 Capitolinus 356
 Carlyle 105
 Cassius Dio 70
 Catull 55. 69
 Celsus 153 f. 164
 Cervantes 3. 51
 Chaerephon 375
 Chalcidius 122
 Charops 120
 Chiron 211 f.
 Choricus 333
 Chrysipp 85. 94. 95. 120. 122. 123. 144. 200. 230. 266. 273. 320
 Cicero 39. 41. 49. 50. 53. 85. 87. 95. 103. 107. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 138. 142. 144. 145. 146. 147. 149. 150. 156. 157 f. 159. 162. 163. 168. 200. 210. 252. 270. 279. 283. 340
 Claudian 26. 31
 Clemens Alexandrinus 27. 53. 54. 71. 85. 87. 92. 93. 95. 144. 145. 147. 164. 169 f. 200. 243. 287. 332
 Culex 31
 Damoxenos 382
 Dante 56
 Delphi, Orakel 101
 Demades 49
 Demetrios, Sohn des Antigonos 97
 Demetrios Chloros 77
 „ Kyniker 70
 Demokrit 83. 85
 Demonax, Kyniker 126
 Demosthenes 53. 57. 58. 120. 138, Vorbild im 2. Jahrh. n. Chr. 150. 277
 Diagoras von Melos 87. 379
 Diasien 99. 186
 Dichtung im Widerspruch mit der Moral 38 f.

- Dio Chrysostomus 15. 27. 45. 47. 54. 56. 59. 75. 93. 117. 118. 120. 125. 175 f. 181. 195. 208. 209. 211. 212
- Diodor, Komiker 358
- „ Historiker 30. 32. 49. 54. 101. 145
- Diogenes von Apollonia 372
- „ Laertius 40. 53. 54. 59. 70. 71. 85. 88. 91. 92. 95. 102. 120. 122. 125. 129. 196. 200. 215. 227. 230. (Diogenesvita) 231—238. (Antisthenesvita) 238. 242. 243. 244. 248 f. 254. 263. 270. 273. 278. 280. 283. 284. 286. 300. 309 f. 317. 320. 326. 329. 330. 334. 341. 343. 377. 380. 381. 382. 383. 384
- Diogenes von Sinope 40. 48. 56. 70. 71. 88. 92. 103. 121. 125. 127. 170. 212. 280. 325. 330. 334. 358, Tragödie Herakles 210 f., Vergleich mit Sokrates 211, Verkauf 231—250
- Diogenes der Jüngere 53. 70
- Diogenian 120. 124
- Dion 56
- Dionys von Halikarnass 95. 279
- Dionys von Syrakus 56
- Dionysios ὁ μεταθέμενος 283. 286—288
- Diphilus 27. 329. 384
- Dodona 101
- Donat 383
- Empedokles 84. 89. 197. 309. 326
- Empedotimos 80. 103
- Ennius 158. 280. 325. 381
- Ephippus 378
- Epicharm 182
- Epikrates 253. 378. 385
- Epiktet 41. 47. 48. 49. 50. 54. 55. 58. 70. 94. 95. 168. 200. 209. 211. 228. 231. 243. 244. 246. 247 f. 285. 313
- Epikur 39. 83. 138. 149. 230. 256. 286. 329
- Epikureer 86. 88. 143, Theologie 120. 122, Argumente gegen die göttl. Vorsehung 127, Polemik gegen die stoischen Gottesbeweise bei Lucian 143 ff., Epikureer in der Komödie 382 f.
- Epimenides 103
- Erasmus 2. 3. 118
- Erbschleicherdialoge 203 f.
- Eubulides 384
- Eubulos, Verf. einer *Διογένηςος προῶσις* 238
- Eubulos, Komiker 104. 110
- Eudem 84. 271
- Eudoxos von Knidos 84
- Eunapios 2
- Euphrates, Stoiker 41
- Euphron 157
- Eupolis 14. 119. 264. 279. 297. 321. 371. 373. 374. 375
- Euripides 6. 19. 56. 119. 125. 137. 138. 144. 172. 174. 175 f. 184. 200. 202. 241. 242. 243. 248. 251. 256. 266. 287. 298. 299. 302. 324 f. 343. 359. 360
- Eusebius 120. 124. 125. 126. 127. 128. 130. 155
- Eustathius 190. 210
- Fatum 120 ff.
- Favorin 89
- Fulgentius 53. 171
- Galaton, Maler 173
- Galen 55. 77. 95. 271
- Geierflügel 105
- Gellius 234. 239. 265. 317. 326
- Gnathaina und ihr Tischreglement 36. 218
- Goethe 3. 9
- Gorgias 181. 374
- Gregor von Nazianz 280. 316
- Gregor der Große 1
- Hadesfahrt 20, des Herakles 21. 22, des Odysseus 22, des Orpheus 22. 29, Vorbereitungen zur H. 22, Verkleidung dabei 30, ägyptische H. 66
- Hegesipp 383
- Heine 7
- Hekate, Zaubergöttin, *νυκτία* 29
- Heniokhus 304
- Herakleides Pontikos 80. 102. 270. 326
- Heraklesverspottung 209 f.
- Heraklit 85. 86. 262. 263
- Heras, Kyniker 70
- Hermagoras 317
- Hermarch 271
- Hermias irrisio gent. phil. 84. 103
- Hermipp, Komiker 69. 252. 379
- Hermipp, verschied. Schriftsteller des Namens 249 f.
- Herodes Atticus 7. 12. 150
- Herodot 55. 102. 124. 138. 144. 145. 153. (von Lucian benutzt) 167 f. 173. 207. 304
- Hesiod 38. 56. 94. 148. 182. 217. 222. 266. 325. 348. 352. 359. 362
- Hierokles 94
- Hieronymus 238
- Himerius 48. 71. 176. 177 f.
- Hippias, Sophist 176
- Hippodamos von Milet 375
- Hippokrates 289, Briefe 91
- Hippolytus 128
- Hippon 379
- Hipponax 27
- Hoffmann, E. Th. A. 343
- Homer 19. 31. 38. 43. 56. 72. 79. 82. 92. 94. 107. 115. 119. 120. 136. 137. 138. 139. 141. 143. 144. 158. 159. 161. 167. 171. 172. 177. 180. 182. 196. 209 f. 214. 217. 222. 243. 252. 258. 266. 289. 298. 302. 319. 324. 343. 348. 351. 352. 358. 359. 362. 367. 369, Homerverse als Zauberformel 172
- Horaz 19. 21. 28. 29. 51. 54. 56. 92. 171. 187. 205. 248. 251. 265. 285 f. 301. 325. 329
- Hutten, Ulrich von 2. 6
- Hyperbolos, typisches Beispiel 186
- Jamblichos 380
- Johannes Chrysostomus 52
- Isidorus, Kyniker 70
- Julian 1. 11. 73. 92. 121. 140. 162. 206. 240, Verhältnis zu Lucian 74 f.
- Justin 42. 53, dial. cum Tryph. Iud. 42, cohort. 42 ff. 103. 149
- Juvenal 4. 41. 54. 60 f. 145. 168. 205. 218—222. 224 f. 303
- Kallias, typisches Beispiel 119. 129. 138. 186
- Kallimachus 76. 148
- Karneades 89. 138. 146. 200. 230, Polemik gegen die

- Vorsehung 127, Polemik gegen den Götterglauben 157
- Kebes 306
- Kephisodor 59
- Kleantes 144. 266. 272. 300. 320. 382
- Klearch 271
- Klemensroman 44
- Kleobul 53
- Kleomenes 238. 244
- Kleon, typisches Beispiel 186
- Klitomachus 146. 157. 200
- Koloß von Rhodus 100. 139
- Krates, Komiker 334
- „ Kyniker 20. 40. 48. 75. 76. 82. 227. 243. 335. 384
- Kratesbriefe 241. 243
- Kratinus 25. 27. 59. 86. 111. 119. 156. 163. 264. 279. 299. 321. 373. 375. 379
- Kratinus der Jüngere 377. 381
- Kritias 67
- Krösus, typisches Beispiel 54 f. 168. 197 f. 326, Krösosorakel 119. 124. 141. 143
- Kürbis und seine Bedeutung 73
- Kynismus: Kynische Worte *τὸ παρὸν εἰς θέσθαι* 37. 212, *ἄνω ποταμῶν* 240, *γνώθι σαυτὸν* 198. 208, *παρὰχάραξον τὸ νόμισμα* 343. Lehre: Kyniker als Arzt und Aufseher 70. 90 f. 166. 240, Ablehnung der Mysterien 71, der naturwissenschaftlichen Forschung 88. 90, des Totenkultes 170, der Wünsche, Opfer, Gebete 91 ff., der Ansicht vom Fatum und der Vorsehung 120 ff., Verachtung des Goldes und Predigt gegen den Luxus 169 f. 262, Preis der Armut 330, Politische Ansicht 330, Berührung mit den Skeptikern 88, Kyniker in der Komödie 384, Kynikertracht 313. 315 f. kynische Vergleiche siehe Vergleiche
- Kyniskos, Dublette zu Mikyllos 65 f.
- Kyprien 148
- Kyros, typisches Beispiel 197
- Laberius 28. 30. 189. 264. 381. 385. 386
- Lactanz 2. 158. 161
- Laiosorakel 119. 124. 125
- Leukipp 83
- lex Tappula 36. 218
- Libanius 11. 16. 43. 54. 121. 123. 168. 185. 248 f. 329. 365—369
- Livius 206
- Lucan 29
- Lucasevangelium 66. 105
- Lucian: Stellung zu den Zeitströmungen und Charakter 6, Sophist 9, Wanderungen 111 f. 340, Schriftstellerische Entwicklung 11, beschreibt Bilder 177. 180, beschreibt Pantomimen 180, Verehrung Platons 39, Verbindungen mit Römern 61, Kenntnis Juvenals 60 f., Kenntnis des Horaz 204 f., Zuneigung zu den Epikureern 129, Abneigung gegen die Stoiker 370, Satire auf seine Zeit 60 f. 203 f., Nachleben 1 ff.
- Lucian: Einzelne Schriften: abdicat. 12. 354
- adv. indoct. 309. 363
- Alexander 7. 26. 27. 54. 154. 201. 209. 365
- amores 260. 354 f.
- Anacharsis 13. 118. 178. 228. 330. 363
- apolog. 46. 75. 139
- Bacchus 7. 13. 178. 282
- bis accus. 10. 11. 14. 16. 44. 112. 118. 178. 181. 183. 228. 230. 251. 252. 275—291. (Abfassungszeit) 289, 291. 294. 295. 296. 300. 302. 305. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 314. 316. 318. 319. 332. 340. 341. 352. 354. 360. 362. 365. 372. 377
- calumn. non tem. cred. 177
- catapulus 26. 32. 63—79. 91. 105. 118. 119. 171. (Beziehungen zu den Totengesprächen) 192—199. 213. 229. 230. 322. 329. 333. 335. 340. 348. 349
- Charidem 99
- Charon 54. 68. 90. 108. 161. 166—174. (Abfassungszeit) 168. 191. 297. 322. 326. 340. 349. 350
- convivium 74. 90. 230. 254—274. 290. 296. 297. 302. 311. 331. 345. 351. 353. 362. 372. 373. 377. 383
- cynicus 3. 75. 169. 262. 303. 308. 316. 360
- de dea Syria 144
- de domo 177 f.
- Demonax 2. 56. 71. 126
- deor. concil. 74. 80. 105. 148. 152—165. 183. 202. 352
- dialog. deor. 3. 13. 64. 108. 117. 137. 139. 140. 171. 172. 174. 178 ff. 181. 187. 194. 213. 215. 289. 308. 314. 351. 352. 353
- dialog. mar. 44. 64. 177 f. 180 f. 213
- dialog. meretr. 2. 13. 117. 176. 192. 204. 213. 269. 333
- dialog. mort. 2. 33. 34. 37. 56. 59. 68. 70. 74. 75. 76. 79. 89. 112. 117. 164. 168. 175—214 (190—214). 224. 229. 230. 240. 243. 248. 270. 304. 305. 306. 309. 316. 322. 338. 340. 348. 349. 350. 360. 377. 380. Abfassungszeit 195. 214
- eunuch. 89. 112
- fugit. 89. 112. 181. 183. 198. 272. 305. 306. 307—321. 340. 341. Abfassungszeit 198. 308 f.
- gallus 21. 45. 52. 76. 77. 184. 185. 189. 191. 197. 202. 223. 229. 230. 267. 268. 269. 273. 290. 296. 305. 322—336. 338. 340. 348. 355. 356. 362. 363. 380. 381. Abfassungszeit 325, 334, 364
- Harmonid. 13.
- Hercules 13. 177. 282
- Hermotim. 13. 75. 87. 88. 131. 137. 148. 184.

194. 209. 229. 230.
268 f. 270. 271. 272.
287. 290. 296. 297. 298.
303. 316. 331. 332. 334.
337. 338. 340. 341. 359.
360. 362. 363. 370. 379.
Abfassungszeit 340
Herodot. 112. 177
hist. quom. conscrib. 86.
112. 137. 191. 365
Icarom. 43. 46. 52. 77.
80—114. 117. 130. 131.
132. 139. 140. 147. 148.
154. 155. 156. 159. 160.
164. 166 f. 171. 172. 178.
184. 186. 191. 192. 197.
230. 242. 267. 271. 272.
281. 284. 287. 289. 290.
297. 301. 305. 311. 312.
319. 326. 331. 332. 338.
340. 348. 352. 353. 362.
364. 372. 377. Abfas-
sungszeit 114. 364
imag. 44. 153. 325. 332.
340. 354—356. 357. 365.
pro imag. 54. 177. 340.
353. 355 f.
iud. vocal. 12. 179
Iupp. conf. 75. 80. 115
—132. (Abfassungszeit)
132. 137. (Beziehung
zum trag. Zeus) 141 ff.
146. 147. 154. 165. 184.
198. 200 f. (Beziehung
zu den Saturnal.) 216 f.
218. 230. 248. 340. 351.
352. 353
Iupp. trag. 43. 74. 75.
80. 132. 133—151. (Be-
ziehung zur Götterver-
sammlung) 153 f. 155.
156. 159. 160. 161. 163.
165. 178. 183. 184. 191.
218. 230. 243. 252. 272.
273. 277. 288. 290. 298.
306. 309. 312. 332. 351.
352. 353. 354. 355. Ab-
fassungszeit 183 ff. 364
pro laps. inter salut. 61.
206
Lexiphanes 77. 193. 256.
291. 297. 337. 354.
363
Lucius 268
de luctu 68. 170. 348
—350. 352
macrobi 230
de merced. cond. 52. 55.
90. 219 ff. 273. 306. 313.
331. 350. 360. 362. 370.
muscae encom. 12. 279.
357. 360
navigium 45. 55. 112.
337—340. 360. Ab-
fassungszeit 339
necyom. 3. 16—62. (Ab-
fassungszeit) 60. (Be-
ziehung zur Nieder-
fahrt) 67 ff. 71. 76. 78.
83. 105. 110. 118. 139.
163. 171. 183. 184. (Be-
ziehung zu den Toten-
gespr.) 193—199. 202.
207. 209. 213. 242. 251.
287. 290. 296. 301. 311.
326. 338. 340. 348. 349.
352. 362. 372
Nigrin. 45. 46. 53. 61.
75. 96. 219 ff. 224. 257.
272. 311. 314. 349. 350.
356. 360. 361. 362. 363.
365. 370
de parasito 357—364
Peregrinus 1. 7. 76. 89.
106. 114. 137. 309. 316.
321. 339. 363
Phalaris 12. 181. 279. 362
Philopseudes 1. 3. 26. 28.
29. 267 f. 270. 271. 272.
273. 339. 360
piscator 4. 11. 14. 46.
90. 243. 272. 282. 292
—306. Abfassungszeit
294. 310. 311. 312. 313.
314. 320. 321. 334. 340.
341. 350. 360. 373. 383
Prometheus 95. 174. 181 f.
183. 351. 353
Prometheus in verbis 13.
280—282
Pseudolog. 10. 11. 111.
113. 300. 320. 363
rhetor. praecept. 10. 16.
46. 150. 209. 279. 291.
306. 362
de sacrificio 93. 103. 140.
170. 337. 350—353
de saltatione 180. 181.
365—370
Saturnalia 44. 52. 74.
191. 215—226. 340. 362.
363
Scytha 112. 178
somnia 12. 278
Timon 54. 99. 181. 182
—190. 191. 193. 205.
272. 288. 289. 294. 297.
307. 308. 311. 312. 314.
324. 332. 333. 340. 349.
352. 353. 362. 363. 364.
377. 383. 386. (Ab-
fassungszeit) 185, 288,
364
Toxaris 3. 177. 268. 339
tyrannicida 3. 12. 279.
354
verae historiae 34. 89.
197. 207. 229. 230. 268.
282. 320. 349. 360. 362
vitar. auctio 74. 84. 181.
197. 207. 227—253. 285.
288. 289. 294. 295. 315.
316. 331. 332. 333. 340.
353. 354. 372. 373. 377.
378. 379. Abfassungs-
zeit 228 f.
Zeuxis 13. 177. 280—282.
Lucilius 36. 138. (Götter-
versammlung) 158 ff. 209.
265
Lucrez 126
Lukios von Patrai 268
Lykurg 168
Lysimachos 97
Mantik 123 ff.
Marcellus Empiricus 172
Mark Aurel 37. 50. 53. 55.
211. 356. 384
Martial 54. 55. 61.
Martianus Capella 173
Mausolus 56. 199
Maximus, Kyniker, Bischof
316
Maximus Tyrius 48. 51. 52.
54. 55. 59. 88. 91. 92. 94.
102. 107. 109. 116. 119.
121. 122. 124. 128. 129.
130. 138. 168. 171. 174.
186. 206. 211. 212. 251.
252. 287. 350
Mazaris, Leiden des Tima-
rion 57
Meidias, typisches Beispiel
120. 138
Meleager, Kyniker 273. 347
Meletos, typ. Beispiel 120
Menander 25. 36. 59. 123.
138. 190. 203. 253. 300.
311. 333. 383. 384
Menipp mildert den Rigo-
rismus der Kyniker 15.
34, parodiert Homer und
Euripides 19, Lucians
Kenntnisse von seinem
Leben 59. 212, Verhältnis
zu Bion 242. 286, Ver-
hältnis zur Komödie 341,
Charakteristika seiner
Schriftstellerei 342 ff. An-

- griffe gegen die Epikureer 129, Nekyia 19—79. 165—174. 191—214, Himmelfahrt 80—165. 167—174, Symposion 150. 218. 254—274, Arkesilaos 89. 231. 262. 263, *Λιογέτους παράσις* 38. 204. 231—250, Götterbriefe 93. 215. 222—226, Verfolgungsszene 298—302, Gerichtsszene 282—288, Satire gegen Persaios 315—318, Lob der Armut 324—332, *πρὸς τοὺς φυσικοὺς καὶ μαθηματικοὺς καὶ γραμματικοὺς* 40. 88. 231
- Metrodor 138. 271
 Metrokles 239. 244
 Midas, typisches Beispiel 197 f. 326
 Mikylos, Parallele zu Ky-niskos 65 f., im 'Hahn' 335, bei Krates 76
 Milon, typisches Beispiel 168
 Mimus 30. 105. 344
 Minucius Felix 127. 142. 145. 280. 381
 Mithras 23. 62. 104 ff.
 Mithrasliturgie 104. 106
 Mnesimachos 381
 Momus 148
 Monimos 384
 More, Thomas 3
 Moschos 177
 Musaios 103
 Musonius 169 f. 247. 262. 315
 Mysterien, Pflege im 2. Jahrhundert n. Chr. 4 f. 23, Vorschriften 22, Gebrauch der Fackeln 71, des Mithras 23. 104 ff., eleusinische 71, Verspottung durch Aristophanes 23, Verspottung durch Lucian 23 ff. 71. 104 ff.
- Namenbildung mit komischer Absicht 36. 96. 292. Doppelnamen wie Ikaromenipp 110 f., Philosophennamen 269 ff.
 Neanthes 185
 Nero 56
 Nikander 77
 Nikomachos 358
 Nikostratos 69. 123
 Nireus, typisches Beispiel 54. 196
- Oinomaos 75. 121. 124. 126. 128. 129. 130
 Olympia, Beziehungen auf O. in Lucians Schriften 111 ff. 339 f., Ekecheirie 113
 Olympieion in Athen 98 f.
 Orakelparodien 136 f.
 Origenes 153 f. 164. 285
 Orphische Lehren 32, Vers 229. 325
 Ovid 28. 29. 54. 168. 177. 180. 325
 Oxyartes 77
- Pantomimus 180. 365—370
 Parmenides 103. 374
 Parodien von Volksbeschlüssen, Gesetzen usw. 36, von Formeln der Volksversammlung 162 f., von Orakeln 136 f.
 Pausanias 97. 100. 103. 113. 154. 155
 Peregrinus 13, Todesjahr 114
 Pergamon, Asklepioskult 101
 Persaios 317
 Persius 92. 126. 127. 169. 230. 262. 358
 Personifikationen von Ruhebett, Lampe usw. 69
 Petron 52. 167. 171. 306. 386
 Phaedrus 76
 Phaleas von Chalkedon 375
 Pharus von Alexandria 100
 Pherekrates 188. 305. 312
 Phidias 100
 Philemon 55. 382. 384
 Philipp von Makedonien 56. 176. 208
 Philippides 377
 Philippos, Sophist 374
 Philiskos 69. 179
 Philo 50. 55. 126. 127. 128. 234. 239. 241—244. 262
 Philodem 87. 272. 317
 Philonides 317
 Philosophen, Widersprüche miteinander 40. 83 ff.; zwischen Lehre und Leben 40, in der Komödie 371—386, auf dem Bronzegefäß von Herstal 42
 Philosophie, Bericht über ihre Entwicklung 309 f.
 Philostratos 1. 28. 41. 155. 176. 291. 357. 364
 Phlegon 268
- Phoenikides 190. 385
 Phokion, typisches Beispiel 119. 130. 138
 Photius 2. 9. 375
 Phryne 77
 Phrynichos 30. 186. 253
 Pindar 31. 94. 184. 266. 325
 Platon, Philosoph 13. 30. 31 f. 33. 35. 38. 39. 44. 46. 53. 54. 73. 83. 84. 85. 86. 91. 94. 118. 131. 169. 194. 204. 228. 229. 251. 252. 256—259. 266. 279 f. 287. 298. 307. 309. 329. 331. 337. 348. 349. 354. 357. 358. 359. 360. 361. 373, in der Komödie 375—378
 Platon, Komiker 131. 186
 Plautus 36. 320. 321. 333. 342. 386
 Plinius der Ältere 26. 77. 84. 100. 102. 174. 180. 329
 Plinius der Jüngere 10. 222
 Plotin 31
 Plutarch 31. 35. 52. 53. 56. 57. 58. 59. 71. 74. 76 f. 95. 97. 99. 126. 128. 130. 140. 145. 153. 179. 186. 200. 206. 210. 239. 252. 257. 259 f. 268. 285. 311. 312. 318. 325. 382
- Poimandres 105
 Polemon, Philosoph 270. 278. 283. 284—286
 Polemon, Sophist 12. 150
 Pollux 291
 Polos, Schauspieler 57. 138
 Polybios 97. 100. 101
 Polydamas 154 f.
 Porphyrio, Horazschol. 288
 Porphyrios 31. 105
 Posidipp 77. 382
 Posidonius 84. 89. 230
 Priapea 54
 Prodikos 12. 374
 Proklos 31. 210
 Properz 31. 33. 54. 118. 279
 Protagoras 374
 Protesilaos 155
 Ptolemäus Philadelphus 192
 Geschwisterehe 96
 Ptolemäus Euergetes 192
 Pyrrhon 89. 230. 283
 Pythagoras 197. 229. 326, in der Komödie 380 f.
 Pythagoreer 84. 85. 86. 379 ff.
- Querolus 37
 Quintilian 41. 77. 161

- Rabelais 3. 23 f. 56
Reuchlin 2
- Sachs, Hans 2. 192
Sallustios 39
Sardanapal, typisches Beispiel 119. 138. 197 f.
Satyros, Schauspieler 57 f. 138
Satyros, Biograph 238
Scherr 8
Schiller 3. 9
Seneca der Ältere 12
Seneca der Jüngere 14. 31. 32. 41. 50. 51. 52. 53. 58. 72 f. 89. 94. 107 f. 121. 123. 127. 151. 158. 161 f. 194. 243. 244. 245. 278. 306. 314. 315
Serapis nicht erwähnt von Lucian 164
Servius 158
Sextus Empiricus 39. 77. 83. 87. 88. 143. 144. 145. 146. 147. 157. 164. 184. 196. 384
Sextus von Chaeronea 364
Shakespeare 187
Silius Italicus 30
Skeptiker 88. 147. 377. Verspottung der Sk. 229 f. s. Akademiker
Sokrates 56. 59. 86. 91. 169. 197. 229, typisches Beispiel 120. 129 f. 138, Vergleich mit Diogenes 211, Verspottung in der Komödie 371 ff.
Sopatros 30
Sophisten 9, Themen 10, meiden Stoffe der Gegenwart 15, paraphrasieren dramatische Szenen 175, beschreiben bildliche Darstellungen 177 f., wandern 340, Spott auf die Sophisten 151, in der Komödie 374
Sophokles 148. 266
Sophron 182
Sosipatros 358
Sostratos 201
Sotion 53
Spatinus 98
Sprachliches 354. 359 f., ἵσως in der Antwort 308 f., Anfang des Dialoges mit δέ 117 f.
Statius 28. 29. 31. 114
Stilpon 376. 384
Stobäus 85. 189. 204. 241. 248. 280. 325. 330. 358
Stoiker 86. 88, Lehre von der Heimarmene 120, Vorsehungsglaube 122, Mantik 123, Annahme der Strafe an Kindern und Enkeln 128, Gottesbeweise 143 ff., Vorliebe für Dichterzitate 144, Ansicht vom Weltuntergang u. a. verspottet 263 f., Stoiker in der Komödie 381 f., Stoikertracht 316
Strabo 49. 97. 101. 145. 154. 174. 329
Sueton 53. 70
Suidas 1. 239. 240. 282. 283. 317. 343. 364
Synesius 48
Synkrisis 205 f. 286 f.
- Tacitus 10
Tantalus 171. 195
Tatian 207. 280. 316
Teles 45. 48. 49. 119. 129. 171. 189. 243. 328
Terenz 280. 311. 320. 383
Tertullian 103. 162. 164. 169. 210 f. 381
Testamentum Grunnii Corocottae 37
Theagenes 76
Themistius 52. 59. 74. 280. 285. 305. 318
Themistokles, typisches Beispiel 138
Theo, Rhetor 320
Theodicee 126 ff.
Theodoros, Atheist 87
" Prodrornos 228
Theognetos 333. 382. 385
Theokrit 95. 177. 334
Theophrast 88. 90. 376
Theopomp, Historiker 320
" Komiker 376
Thersites, typisches Beispiel 54. 196
Thrasymachos 374
Thukydides 117. 359
Tibull 26
Timokles 110. 357
Timon Sillenschreiber 20. 40. 82. 87. 304—305
Timotheus 312
Tiresias in der Hadeswanderung 20
- Totengericht 31 ff., Ankläger 31, Richter 31, ägyptisches 32, Tote klagen an 33, Schatten klagen an 33, Strafen 34
Trophonius 59. 154. 156
- Valerius Maximus 230. 285
Varro 14. 19. 40. 71. 78. 79. 88. 92. 108 f. 131. 149. 150. 162. 167. 182. 245. 261. 263. 264 f. 288. 299—301. 303. 304. 314. 320. 325. 331. 337
Vergil 19. 22. 28. 29. 30. 31. 32. 34. 38. 67. 72. 118. 242
Vergleiche 342: Festzug 44, Schauspieler 45 ff. 94. 296. 328. 338, Chor 93. 167, Ameisen 94. 167, Wasserblasen 167, Wespen-schwarm 167, Mischtrank 167, Standbilder 329, Schiff und Steuermann 147. 362, Geldbeutel 204, Gefäß 239, Tantalus 171. 195, Dädalus und Ikarus 325. 338
Voltaire 3. 7
- Wieland 3. 8. 20. 68. 96. 99. 100. 327
- Xenokrates 86. 210
Xenophanes 39
Xenophon 91. 93. 117. 169. 195. 208. 259. 355, beliebt im 2. Jahrh. n. Chr. 208. 259. 355
Xerxes, typisches Beispiel 197
- Zauberlehre 22 ff., Reinigung durch Bad 24 f. unverständliche Formel 25, Richtung nach Osten 25, Speichel 25, Vorbereitung durch Enthaltung von Fleisch und Wein 25, Lagerstätte 26, Fackeln 26, Meerzwiebeln 26, Rückwärtsschreiten 27
Zauberpapyri 25. 27
Zeitströmungen d. 2. Jahrh. n. Chr. 4
Zeno, Stoiker 120. 144. 149. 266. 317. 320. 381
Zoilos 121





3 2044 015 208 713

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

CANCELLED
244 482
DUE MAR 1989

CANCELLED
WIDENER
BOOK DUE
JUL 30 1989

CANCELLED
STALL STUDY CHARGE

WIDENER
SEP 10 1992
BOOK DUE

WIDENER
BOOK DUE
JUL 1 1981
7069857

