

## Atlas als Personifikation der Weltachse

Von Edouard Tièche

Im Prometheus des Aischylos beklagt der Held das Los seines Bruders Atlas

ὄς πρὸς ἐσπέρους τόπους  
 ἔστηκε κίον' οὐρανοῦ τε καὶ χθονός  
 ὤμοις ἐρείδων, ἄχθος οὐκ εὐάγκαλον<sup>1)</sup>.

Wer diese Verse unbefangen auf sich wirken läßt, wird den Eindruck haben, daß hier zwei verschiedene Atlasvorstellungen miteinander verwoben sind, die hesiodische und die homerische. Bei Hesiod stützt Atlas selbst den Himmel «mit seinem Haupt und seinen unermüdlichen Armen»<sup>2)</sup>. Bei Homer waltet er der hohen Säulen, αἱ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσιν<sup>3)</sup>. Was aber will der Dichter sagen, wenn er die Säule<sup>4)</sup> einen Pfeiler des Himmels und der Erde nennt? Man faßt den Ausdruck als gedrängte Paraphrase der Homerstelle. Da aber der Sinn dieser Stelle durchaus nicht eindeutig ist, gewinnen wir daraus keinen Aufschluß über den Sinn des Aischylosverses. Ist es der Pfeiler *zwischen* Himmel und Erde oder der Pfeiler sowohl *des* Himmels als *der* Erde, den Atlas stützt?

Gottfried Hermann, der sich für die zweite der beiden Alternativen entschied – Pfeiler des Himmels und der Erde –, nahm das Bild der Säule als dichterische Veranschaulichung der Weltachse, die, durch den Mittelpunkt der Erde gehend, Himmel und Erde zusammenhält und von Atlas auf der Schulter getragen und gedreht wird<sup>5)</sup>. In der Tat war diese kosmologische Deutung später sehr beliebt. Atlas wurde selber mit der Weltachse identifiziert, oder – falls das homerische Atlasbild vorschwebte – die Säulen wurden für Bestandteile der Weltachse an-

Der Aufsatz ist entstanden am Rand von Studien über das Atlasbild der Odyssee α 53 f., deren Ergebnis ich in einem späteren Heft dieser Zeitschrift hoffe vorlegen zu können. Ausgehend von der Frage nach der Auffassung, die das Altertum von den homerischen Atlas-säulen hatte, stieß ich beim Sammeln der Belege auf Schritt und Tritt auf die bekannte Atlasallegorie (Atlas = Weltachse) und war überrascht von dem starken Einfluß, den sie auf die Atlasvorstellung des Altertums ausgeübt hat. Den Spuren der Allegorie nachzugehen und sie womöglich bis zu ihrem Ursprung zu verfolgen, war das Ziel der Untersuchung.

<sup>1)</sup> Prom. 348.

<sup>2)</sup> Theog. 517 und 746.

<sup>3)</sup> α 53.

<sup>4)</sup> κίον' ist Einzahl; Atlas kann nicht mehr als *eine* Säule stützen. Singularbedeutung hat auch ὤμοις (ὤμων bei Robortello, von Schoemann verteidigt, aber in keiner Hs. überliefert); der Plural wie in der homerischen Formel ἀμφὶ δ' ἄρ' ὤμοισιν βάλετο ξίφος B 45 usw., bei Soph. Niptra fr. 415 u. 416 N. (vgl. dazu Od. λ 128), sehr kühn bei Eurip. Or. 1471: ὤμοις ἀριστεροῖσιν ἀνακλάσας δέσσην.

<sup>5)</sup> De Atlante 1836, Opusc. VII 254.

gesehen. Wir kennen die Deutung aus Aristoteles *περὶ ζώων κινήσεως*, aus der Scholienliteratur, aus Vergil und Ovid und einigen späteren Autoren<sup>6)</sup>. Wann kam sie auf? Wo hat sie ihren Ursprung? Ist es denkbar, daß Aischylos etwas von ihr gewußt hat?

Die Vorstellung von einem Atlas, der außer dem Himmel auch die Erde zu tragen hat, begegnet uns bekanntlich bei dem Periegeten Pausanias, der in seiner Beschreibung der Schrankengemälde des Panainos<sup>7)</sup> und der Bilder des Kypselokastens<sup>8)</sup> den Atlas nicht nur den Himmel, sondern auch die Erde stützen läßt. Zu G. Hermanns Zeit gab man sich vergebliche Mühe, die Anhaltspunkte für diese eigentümliche Auffassung in den Bildern selbst zu suchen<sup>9)</sup>. Hermann nahm an, auf dem Gemälde des Panainos sei nicht ein Himmelsglobus, sondern eine Weltkugel dargestellt gewesen, so daß die Bemerkung des Pausanias in diesem Falle zutreffen würde, «quoniam sphaera cum caelo terram quoque continet». Im zweiten Falle aber, bei der Kypseloslade, wird die Angabe des Periegeten durch die das Bild begleitende Inschrift widerlegt. Pausanias berichtet: Ἄτλας δὲ ἐπὶ μὲν τῶν ὄμων κατὰ τὰ λεγόμενα οὐρανὸν τε ἀνέχει καὶ γῆν, φέρει δὲ καὶ τὰ Ἑσπερίδων μῆλα ... γέγραπται δὲ καὶ ἐπὶ τούτοις Ἄτλας οὐρανὸν οὗτος ἔχει, τὰ δὲ μᾶλα μεθήσει. Hier mußte sich Hermann anders behelfen. Er sah in dem Ausdruck κατὰ τὰ λεγόμενα einen Hinweis auf die homerischen Atlasverse<sup>10)</sup>, und in diesem Sinn haben dann Preller-Robert<sup>11)</sup> und Wernicke<sup>12)</sup> auch die andere Stelle aufgefaßt. Die beiden Bemerkungen haben in der Tat ein so ähnliches Gesicht (οὐρανὸν καὶ γῆν ἀνέχων 11, 5 ~ οὐρανὸν τε ἀνέχει καὶ γῆν 18, 4), daß man sie nicht verschieden beurteilen darf. Aber von Säulen war auf den beschriebenen Bildern sicher nichts zu sehen. In beiden Fällen nämlich handelt es sich um Darstellungen des Hesperidenabenteuers. Der Atlas, den die Bilder zeigten, war somit ohne Zweifel der Himmelsträger, der selber die Last des Himmels trägt. Auffallend ist, daß sich Pausanias bei der Schilderung eines dritten Kunstwerkes, das ebenfalls die Hesperidenszene darstellte, eines ganz anderen Ausdrucks bedient. Er beschreibt eine Gruppe von Schnitzbildern, die in einem der Schatzhäuser von Olympia zu sehen war, und bemerkt dazu: ἔχει μὲν (ὁ θησαυρὸς) πόλον ἀνεχόμενον ὑπὸ Ἄτλαντος<sup>13)</sup>. Von den Bedeutungen von πόλος wird unten S. 70 die Rede sein. Hier bezeichnet das Wort gewiß nichts anderes als den Himmelsglobus.

<sup>6)</sup> Atlas ist die Weltachse: Schol. Hes. theog. 517; Schol. Aisch. Prom. 428; Schol. Eur. Hipp. 3 u. 747; Hesych. s. v. ἄτλας; Eustath. zu α 52 (1389, 59 ff.), Nikomachos von Gerasa bei Phot. bibl. cod. 187, 143, 30 Bekker; auch in einem Aratkommentar (Isagoga bis excerpta 7, E. Maaß Comment. in Arat. rel. 331). – Atlas hält oder trägt die Achse: Ovid. met. 2, 297; 6, 175. – Atlas dreht die Achse: Aristot. de anim. mot. 3, 699a 27; Schol. Hes. th. 509; Verg. Aen. 4, 482; 6, 797.

<sup>7)</sup> V 11, 5.

<sup>8)</sup> V 18, 4.

<sup>9)</sup> G. Hermann a. a. O. 257; Letronne, Essai sur les idées cosmographiques qui se rattachent au nom d'Atlas. Annali dell'instit. di corrisp. archeol. II 1830, 172.

<sup>10)</sup> A. a. O. 259.

<sup>11)</sup> Gr. Mythol. I 562, Anm. 1.

<sup>12)</sup> RE II 2123. Ebenso Hitzig-Blümner im Kommentar zu Paus. V 11, 5.

<sup>13)</sup> VI 19, 8.

Wie ist nun der Ausdruck *κατὰ τὰ λεγόμενα* in der Beschreibung des Kypseloskastens zu verstehen? Sollen wir wirklich glauben, Pausanias habe damit auf die Atlasverse der Odyssee hindeuten wollen, die zu dem geschilderten Bild in gar keiner Beziehung standen? Wenn er Homer zitiert, pflegt er es nicht so unbestimmt zu tun. Homerzitate finden sich bei ihm fast ein halbes Hundert, und sie sind alle sehr präzise. Nie vergißt der Perieget, den Namen des Dichters oder doch des Epos, auf das er sich bezieht, ausdrücklich anzugeben; sehr oft weist er sogar auf den Zusammenhang hin, in welchem die zitierte Stelle steht<sup>14</sup>). Daher halte ich es für äußerst unwahrscheinlich, daß er an unserer Stelle auf die Atlasverse der Odyssee hinweisen wollte. Nicht auf eine Dichterstelle deutet er hin, sondern ganz einfach auf die *communis opinio*, die zu seiner Zeit verbreitet war. Daß Atlas auch die Erde stützt, ist die Meinung Plutarchs, der sich dafür auf die Aischylosverse beruft<sup>15</sup>). Auch Diodor, wenn er von dem *Ἀτλαντικός κόσμος* redet, denkt an das Weltall, das die Erde in sich schließt, nicht an den Himmel<sup>16</sup>). Die Meinung fand ihren Niederschlag im Scholion zu *a* 52: *αὐτὸς γὰρ ὁ Ἄτλας τὸν κόσμον βαστάζων παραδίδεται*, und bei Suidas s. v. Atlas, wo Atlas bezeichnet wird als *ὁ μυθεύμενος τὴν γῆν καὶ τὸν οὐρανὸν βαστάζων*. — *Παραδίδεται, μυθεύμενος, κατὰ τὰ λεγόμενα*: drei verschiedene Ausdrucksformen für ein und denselben Sachverhalt.

Was die homerischen Atlasverse betrifft, so kannte sie der Perieget sehr gut. An anderem Orte<sup>17</sup>) zitiert er sie vollständig und genau, und dort ist der Zusammenhang zwischen Bericht und Zitat ohne weiteres klar. Pausanias erwähnt eine

<sup>14</sup>) Hier einige Beispiele, die sich anhand von Hitzigs und Frazers Indices leicht vermehren lassen: *ἐν Θέτιδος λόγοις* III 21, 9; *ἐν καταλόγῳ τῶν ἐς Ἴλιον ἀφικομένων* IV 1, 3 u. ähnl. IV 9, 2; VII 1, 4; 26, 13; IX 20, 2; *ἐν καταλόγῳ Λακεδαιμονίων* III 20, 6; *ἐν Ἠλείων καταλόγῳ* VI 26, 4; *ἐν Ἡρας λόγοις* VII 25, 12; *ἐν Ἡρας δοκῷ* VIII 18, 2; *ἐπὶ τοῦ Ἀχιλλέως τῆ ἀσπίδι* IX 29, 7; *ἐν ἱππῶν ἄθλοις* VII 21, 8; *ἐν Ὀδυσσεύς ἀνάπλῳ παρὰ Καλυψοῦς* VIII 3, 7; *ἐν τοῖς Εὐμαίων λόγοις πρὸς Ὀδυσσεά* IX 41, 4. — Gegen die Auffassung von *κατὰ τὰ λεγόμενα* als Zitat spricht auch das Tempus; Pausanias pflegt in solchen Fällen das Perfekt zu setzen: *τῷ Ὀμήρῳ λελεγμένῳ* II 7, 1; *Ὀμήρου τὰ περὶ Μαχάονος ὑπὸ Ἀγαμέμνονος εἰρημένα* II 26, 10; *τὰ ὑπὸ Ὀμήρου πεποιημένα ἐς Λαιστρυγόνας* X 22, 7; vgl. *καθὰ δὴ καὶ Ὀμήρῳ περὶ Ἀχιλλέως πεποιήται* III 19, 8, oder mit Aorist: *καθὰ δὴ καὶ Ὀμηρος ἐποίησε* I 22, 6. Immer steht der Name Homers da oder doch der des Epos. Wenn ausnahmsweise der Name weggelassen ist, wird wenigstens die Stelle wörtlich ausgeschrieben, auf die sich der Hinweis bezieht (X 33, 7). Bezeichnend sind Stellen wie VIII 29, 2: *λέγουσι δὲ οἱ Ἀρκάδες τὴν λεγομένην Γιγάντων μάχην ... οὐκ ἐν τῇ Θρακίᾳ γενέσθαι Παλλήνη ... Γιγάντων δὲ ἐν μὲν Ἰλιάδι οὐδεμίαν ἐποιήσατο Ὀμηρος μνήμην · ἐν Ὀδυσσεΐα δὲ ἔγραψε ...* oder X 29, 10: *Θησέως δὲ καὶ Πειρίθου τὴν λεγομένην φιλίαν ἐν ἀμφοτέροις ἐδήλωσε Ὀμηρος ταῖς ποιήσεσι*. Hier wird mit dem Präsens *λεγομένην* auf eine landläufige, vulgäre Sagenversion hingewiesen, während zur Einführung des Zitats das Präteritum dient. Vgl. auch den charakteristischen Ausspruch VI 3, 8: *ἐμοὶ μὲν οὖν λέγειν μὲν τὰ ὑπὸ Ἑλλήνων λεγόμενα ἀνάγκη, πείθεσθαι δὲ πᾶσιν οὐκ ἔτι ἀνάγκη*. Hitzig zählt in seinem Index an die anderthalb Hundert Homerhinweise auf. Unter ihnen findet sich kein einziger, der dem vagen, ganz unbestimmten Ausdruck *κατὰ τὰ λεγόμενα* irgendwie ähnlich wäre. Im Gegenteil, Pausanias verpaßt keine Gelegenheit, seine Homerkenntnis ins Licht zu setzen. Und er darfsich wirklich etwas darauf zugute tun. Es ist kein bloßes Renommieren, wenn er II 21, 10 behauptet: *πρόσκειμαι γὰρ πλέον τι ἢ οἱ λοιποὶ τῇ Ὀμήρου ποιήσει*.

<sup>15</sup>) De facie in orbe lunae 6, 923 B.

<sup>16</sup>) IV 27, 5; über den Sinn dieser Stelle s. u. S. 83 f., Anm. 100.

<sup>17</sup>) IX 20, 3.

ätiologische Ortslegende des Fleckens Polos im Gebiet von Tanagra: dort sitze Atlas in Grübeleien versunken «über die Dinge unter der Erde und die des Himmels». Von diesem Atlas habe auch Homer gedichtet. Und nun folgt das Zitat von *α* 52–54. Der homerische Atlas, der die hohen Säulen besitzt *αἱ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσιν*, ist zu einem Philosophen geworden, der wie der Sokrates der Komödie *τά τε ὑπὸ γῆς καὶ τὰ οὐράνια* erforscht.

Hier ist somit die Beziehung deutlich. An den beiden anderen Stellen aber wäre sie es nicht, wenn dort wirklich auf die homerischen Atlasverse angespielt würde. Verständlich ist die Bemerkung des Periegeten nur, wenn wir sie als Hinweis auf eine landläufige Ansicht fassen, wonach Atlas außer dem Himmel auch die Erde zu tragen hat<sup>18)</sup>.

Daß diese Ansicht mit der Atlasallegorie, die den Himmelsträger zu einer Personifikation der Weltachse macht, aufs engste zusammenhängt und aus ihr geradezu hervorgewachsen ist, wird sich aus der Scholienliteratur ergeben. Und noch etwas anderes wird sich daraus ergeben: Es wird sich zeigen, daß die Allegorie von den homerischen Atlasversen unmittelbar abgeleitet ist.

Die Odysseescholien schweigen sich über die Säulen aus. Daß aber die kosmologische Deutung auch in die antiken Homercommentare eingedrungen ist und daß sie es ist, die das Bild eines auch die Erde stützenden Atlas ins Leben rief, läßt sich dem Zitatenswust entnehmen, den Eustathios zu der Stelle zusammengetragen hat. Seine Paraphrase der Verse *α* 53f. *κίονας ἔχει, αἱ γῆν τε ἐπὶ μέσου συνέχουσιν καὶ οὐρανὸν ἀνέχουσι*<sup>19)</sup> setzt die Allegorie voraus; denn nur wenn die Säulen mit der Weltachse identifiziert wurden, konnte von ihnen gesagt werden, daß sie die Erde «in ihrer Mitte festhalten». Auch hier also haben wir einen Nachklang der *λεγόμενα*, auf welche Pausanias anspielt.

Daß es die Säulen waren, durch welche die Umdeutung der Atlasgestalt zur Weltachse direkt hervorgerufen wurde, sagt uns der Scholiast zu Euripides Hippolytos 747: *τινὲς δὲ Ἄτλαντα εἰρήκασιν αὐτὸν τὸν ἄξονα τοῦ οὐρανοῦ, δι' οὗ ἢ τοῦ παντός κίνησις γίνεται. δῆλον δ' ἐκ τοῦ Ὀμήρου λέγοντος· ἔχει δέ τε κίονας αὐτὸς μακράς, αἱ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσιν*. Wie die Gedankenverbindung zustande kam, erfahren wir aus Eustathios, der den Vorgang folgendermaßen beschreibt: *εἰς δύο διαιρούμενος (ὁ ἄξων) κατὰ τε τὸ ὑπόγειον αὐτοῦ καὶ τὸ ὑπέργειον κίωνων πέμπει τινὰ ταύτην φαντασίαν, ἐφ' αἷς κίονα ἢ γῆν τε οἶον βέβηκε καὶ οὐρανὸς ὑπανέχεται*<sup>20)</sup>. Die Weltachse geht durch das Zentrum der

<sup>18)</sup> So hatte sich auch Raoul-Rochette, *Mémoire sur les représentations figurées du personnage d'Atlas* 1835, p. 9, den Sachverhalt vorgestellt. Leider kenne ich seine Meinung nur aus Hermann, a. a. O. 258, aus Schoemann, *Des Aeschylus gefesselter Prometheus* 1844, 306, und Welcker, *Gr. Götterlehre I*, 747, Anm. 8. Die Schrift selber blieb mir unzugänglich. Wie aus Schoemanns Hinweis zu ersehen ist, nahm Rochette an, «Pausanias habe nur ungenau gesprochen oder zu sehen geglaubt, was in der That nicht zu sehen war, weil ihm einmal die Vorstellung von Atlas als Personifikation der Weltachse, und folglich als Träger auch der Erde geläufig war». Schoemann und Welcker haben sich dieser Meinung angeschlossen. Man hätte nie davon abkommen sollen.

<sup>19)</sup> 1389, 56.

<sup>20)</sup> 1389, 62.

Erde und verbindet die Himmelspole. Die im Norden und Süden aus der Erde herausragenden und bis an die Himmelsphäre reichenden Fortsetzungen der Achse stellen sich in bildhafter Vergegenständlichung als Säulen dar, die, auf der Erde fußend, den Himmel stützen. Im Scholion zu Aischylos Prometheus 428 werden die Säulen geradezu als Nord- und Südpol bezeichnet: *κίονες δέ, οὗς ὁ ἄξων οὗτος κατέχει, ὁ βόρειος πόλος ἐστὶ καὶ ὁ νότιος*. Und weil die Südsäule auf dem südlichen Erdpole steht, konnte sehr leicht die Vorstellung aufkommen, daß die Erde auf dieser Säule wie auf einer Stütze ruht. Wann ist diese Allegorie entstanden?

Einen Terminus ante quem liefert die Schrift *περὶ ζώων κινήσεως*, die früher allgemein für unecht gehalten, von W. Jaeger aber dem Aristoteles zurückgegeben wurde<sup>21</sup>). Chronologisch hat Jaeger die Schrift mitten unter die Parva Naturalia eingeordnet, hinter die erste Gruppe dieser Reihe, die Schriften *περὶ αἰσθήσεως*, *περὶ ὕπνου*, *περὶ μνήμης*. Jaegers Gründe sind so schlagend, daß an der Echtheit nicht mehr gezweifelt werden kann. Wir können daher mit Bestimmtheit sagen, daß die Allegorie zur Zeit des Aristoteles bereits vorhanden und verbreitet war.

Natürlich muß sie auch der älteren Stoa bekannt gewesen sein. Direkte Zeugnisse dafür besitzen wir freilich nicht; doch läßt sich die Tatsache aus Angaben der Odysseescholien zu α 52 mit Sicherheit erschließen<sup>22</sup>). Wir erfahren daraus, daß Kleanthes das Beiwort des Atlas *ὀλοόφρονος* mit dem Spiritus asper versehen, also *ὀλοόφρονος* gelesen habe, was mit *τοῦ περὶ τῶν ὅλων φρονούοντος* erläutert und in der zweiten Fassung des Scholions folgendermaßen begründet wird: *αὐτός γὰρ ὁ Ἄτλας τὸν κόσμον βαστάζων παραδίδεται*. Das geht ganz offensichtlich auf die personifizierte Weltachse, die dem Weltall den festen Halt gibt. Man darf dem kleanthischen *ὀλοόφρων* nicht die Bedeutung von «kluggesinnt, allkundig» geben<sup>23</sup>). Der Gedanke hat sein Gegenstück in der kleanthischen Allegorie des Herakles bei Cornutus: *Ἡρακλῆς δ' ἐστὶν ὁ ἐν τοῖς ὅλοις τόνος*<sup>24</sup>). Gemeint ist das Weltall. Wie Herakles die Spannkraft der Welt bedeutet, so durchdringt Atlas das Universum mit seinem Geist, weil er die Achse ist, die den Kosmos durchquert<sup>25</sup>). Diese Anschauung leitet ganz von selbst hinüber zu jener anderen Meinung, wonach Atlas ein Astronom oder Mathematiker war oder ein Philosoph, der in dem tanagräischen Polos über die Dinge unter der Erde und die des Him-

<sup>21</sup>) Hermes 48, 31ff.

<sup>22</sup>) Vgl. Cornutus theol. Graec. c. 26, 48, 15 Lang, und Eustath. 1389, 57.

<sup>23</sup>) So übersetzt Stoll, ML I 704.

<sup>24</sup>) c. 31, 62, 2 L. (Arnim I 115, fr. 514). *Τόνος* ist sichere Korrektur des überlieferten *λόγος*, durch Inhalt und Wortlaut des anschließenden Abschnittes unbedingt gefordert. Allerdings wird der Satz nicht direkt auf Kleanthes bezogen. Da jedoch Kleanthes am Schluß des Abschnitts als Urheber einer philosophischen Deutung des Dodekathlos genannt wird, ist es mehr als wahrscheinlich, daß auch der einleitende Satz ihm gehört; v. Arnim hat ohne Zweifel recht, wenn er zu der Stelle anmerkt, Kleanthes habe sich der Heraklessage bedient, um seine *τόνος*-Theorie (vgl. fr. 497 u. 563) zu illustrieren.

<sup>25</sup>) Miteinbezogen in diese Geistestätigkeit des Atlas wird auch die stoische *πρόνοια*. Cornutus c. 26, 48, 16 L. erläutert *ὀλοόφρων* mit den Worten *διὰ τὸ περὶ τῶν ὅλων φροντίζειν καὶ προνοεῖσθαι τῆς πάντων αὐτοῦ τῶν μερῶν σωτηρίας*. Vgl. Eustath. 1389, 56, wo der Gedanke in etwas veränderter Formulierung wiederkehrt.

mels nachgrübelt<sup>26</sup>). Auch hinter dieser Vorstellung verbirgt sich das Bild der Achse, die über und unter der Erde bis an die Himmelspole reicht.

Auf eine frühe Entstehungszeit der Allegorie deutet neben der Aristotelesstelle auch der Sprachgebrauch. Die Bezeichnung der Achse im kosmologischen Sinn durch *ἄξων* hat sich verhältnismäßig spät durchgesetzt. *Ἄξων* im Sinn der Weltachse taucht erst um 300 v. Chr. bei den ältesten Sphärikern auf, bei Autolykos und Eukleides<sup>28</sup>), bald darauf auch bei Aratos<sup>29</sup>). Vorher aber war *πόλος* an Stelle von *ἄξων* gebräuchlich, ein Wort, über dessen Bedeutungen E. Maaß gehandelt hat<sup>30</sup>). Im 5. Jahrhundert treten drei Bedeutungen deutlich hervor: *πόλος* bezeichnet das Himmelsgewölbe oder den Himmelspol, dann auch die konkave Unterlage des Gnomons, des aufrechtstehenden Stiftes der Sonnenuhr. In der Tragödie findet sich das Wort zweimal in Verbindung mit Atlas, bei Aischylos im Prometheus 429, wo *οὐράνιος πόλος* sicher den Himmel bedeutet, und in einem unter dem Namen des Euripides überlieferten Fragment der Tragödie Peirithoos, die wahrscheinlich ein Werk des Kritias ist:

*δίδουμοί τ' ἄρκτοι*  
*ταῖς ὠκυπλάνοις περὶ γων ῥιπαῖς*  
*τὸν Ἀτλάντειον τηροῦσι (φρουροῦσι? vgl. Schol. Aristoph. av. 179) πόλον<sup>31</sup>).*

Kranz übersetzt: «das Atlasgetragene Himmelsgewölbe», und zunächst wird man geneigt sein beizustimmen. Auch Maaß faßt den Ausdruck so auf<sup>32</sup>), und schon im Altertum hat man ihm diesen Sinn gegeben, wie aus dem Scholion zu den Vögeln des Aristophanes Vers 179 ersichtlich ist, das die Peirithoosstelle als Beleg dafür zitiert. Die beiden Bären, die unter den Sternbildern die höchste Stelle am Firmament einnehmen, überschauen und beaufsichtigen von ihrer hohen Warte aus das weite Himmelsrund. Aber die Möglichkeit, daß der Dichter an etwas anderes gedacht hat, nämlich an den nördlichen Himmelspol, ist doch nicht ganz von der Hand zu weisen. Sie scheint mir sogar die näherliegende, zumal mit den Worten *ταῖς ὠκυπλάνοις περὶ γων ῥιπαῖς* auf den Kreislauf der Sterne hingedeutet wird: in ihrem raschen Flug, der sich im engumgrenzten Raum des *ἀρκτικὸς κύκλος*<sup>33</sup>) bewegt, beobachten und bewachen die beiden Sternbilder nicht das ganze Himmelsgewölbe, sondern nur den Punkt, um den sie ihre Kreise ziehen. Ganz ähnlich wird in der Ilias vom Sternbild des Bären, das auf dem Schild des Achilleus dargestellt ist, gesagt, daß es den Stern Orion mit dem Blick verfolge: *ἢ τ' αὐτοῦ στρέφεται καὶ τ' Ὠρίωνα δοκεύει<sup>34</sup>*), ein Vers, der im 5. Buch der Odyssee

<sup>26</sup>) Vgl. o. S. 67/68.

<sup>27</sup>) Über die physikalische Homerausdeutung der älteren Stoiker, speziell des Chrysippos, vgl. F. Wehrl, Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum 1928, 52ff.

<sup>28</sup>) Kauffmann, RE II 2631.

<sup>29</sup>) Phain. 22.

<sup>30</sup>) Aratea 124 ff.

<sup>31</sup>) Eurip. fr. 594 N.; Diels-Kranz, Vorsokr.<sup>5</sup> II 384, 16.

<sup>32</sup>) Aratea 125.

<sup>33</sup>) Strab. II 132 f. (I 178 f. Meineke).

<sup>34</sup>) Σ 488.

wiederkehrt<sup>35</sup>). Kein Zweifel, daß dem Dichter des Peirithoos diese berühmten Homerstellen gegenwärtig waren, als er seine Verse schrieb. Bemerkenswert ist, daß Clemens von Alexandria, dem wir die Erhaltung des Fragments verdanken, die Frage nach der Bedeutung, die das Wort *πόλος* an dieser Stelle hat, offen läßt. Er bemerkt: *Ἄτλας δὲ ὁ μὴ πάσχων πόλος δύναται μὲν εἶναι καὶ ἡ ἀπλανῆς σφαῖρα, βέλτιον δὲ ἴσως αἰῶνα ἀκίνητον νοεῖσθαι*<sup>36</sup>). Daß die beiden Bären den Nordpol in gemeinsamem Kreislauf umschließen, sagt Aratos 26: *δύω δέ μιν (τὸν πόλον) ἀμφὶς ἔχουσαι Ἄρκτοι ἅμα τροχόωσι*<sup>37</sup>). Das kommt einem *τηρεῖν* oder *φρουρεῖν* sehr nahe. Und so scheint mir die Annahme, daß *πόλος* hier in der engeren Bedeutung zu verstehen sei, sogar besser begründet als die Auffassung des Wortes im Sinn des Himmelsgewölbes, und ich halte es für wahrscheinlich, daß der Dichter mit dem Ausdruck *Ἀτλάντειος πόλος* den nördlichen Endpunkt der durch Atlas personifizierten Weltachse bezeichnen wollte<sup>38</sup>).

Daß der Begriff der Weltachse schon im 5. Jahrhundert feststand, ist wohl kaum zu bezweifeln. Das geozentrische Weltsystem des Parmenides setzt ihn voraus. Wahrscheinlich ist, daß auch die Pythagoreer, bevor sie die Erde um das Zentralfeuer kreisen ließen, geozentrisch dachten<sup>39</sup>). Da sie dem Weltall die Form der Sphäre gaben, war der Begriff der Achse auch in ihrem Weltsystem implicite enthalten. Und Anaxagoras, der zwar noch auf dem Standpunkt der ionischen Erdscheibentheorie verharret, muß sich ebenfalls eine Vorstellung von der Achse gebildet haben. Seine Lehre von der kosmischen Kreisbewegung, die dem Firmament den festen Zusammenhalt verleiht<sup>40</sup>), und von der geneigten Stellung des Pols zum Horizont<sup>41</sup>) schließt den Begriff der Achse in sich ein. E. Maaß hat sogar mit Bestimmtheit angenommen, daß Anaxagoras das Wort *πόλος* bereits in diesem Sinn verwendet habe<sup>42</sup>). Leider ist das Zeugnis, auf das er sich beruft, von so

<sup>35</sup>) ε 274.

<sup>36</sup>) Strom. V 36, 2 (II 350, 14 Stählin). – Den beiden physikalischen Deutungen wird eine metaphysische gegenübergestellt. *Ὁ μὴ πάσχων* ist etymologische Erklärung des Namens Atlas; vgl. Hesych.: *ἄτλας ἀπαθήης*. Die zweite Deutung geht auf die Weltachse: *Ἡ ἀπλανῆς σφαῖρα* ist bei Proklos hypotyp. 5, 1 und im Corpus Hermeticum 2, 6 die Fixsternsphäre = *ἡ τῶν ἀπλανῶν σφαῖρα*. Mit Atlas ist sie identifiziert, weil sie von der Achse in unverrückbarer Lage festgehalten wird.

<sup>37</sup>) Hier ist die Bedeutung von *πόλος* durch den Inhalt der vorausgehenden Verse 24 f. gesichert. Wenn dagegen Euripides Ion 1154 vom großen Bären sagt *Ἄρκτος στρέφουσ' οὐραία χρυσήρη πόλω*, so denkt er sicher an das Himmelsgewölbe, nicht an den Pol oder gar Polarstern, wie Wecklein annahm. Wecklein las mit Stephanus *χρυσήρει* und übersetzte: «der seinen Schweif nach dem goldenen Polarstern hindreht». Aber *χρυσήρει* ist nirgends überliefert und kein gutes Epitheton für den leuchtenden Punkt eines einzelnen Sternes; für eine Konstellation dagegen paßt das Adjektiv ausgezeichnet.

<sup>38</sup>) Ähnlich wird im Scholion zu Aisch. Prom. 428 den beiden Atlssäulen als Bestandteilen der Achse (*οὗς ὁ ἄξων οὗτος κατέχει*) *κατὰ συνεκδοχὴν* der Name Nord- und Südpol gegeben, und [Aristot.] *περὶ κόσμου* 2, 391 b 23 wird geradezu die Funktion der Achse auf die Himmelspole übertragen, die «die Himmelskugel zusammenhalten» (*συνέχοντα τὴν σφαῖραν*).

<sup>39</sup>) Hilda Richardson, *The Myth of Er*. Class. Quart. XX 1926, 118 ff.; vgl. auch Burnet (-Schenkl), *Die Anfänge der griech. Philosophie* 272 f.

<sup>40</sup>) Diog. L. II 12 (Vors. II 6, 26).

<sup>41</sup>) Diog. L. II 9 (Vors. II 6, 1).

<sup>42</sup>) Aratea 130.

zweifelhaftem Wert, daß es meines Erachtens als Beleg für einen schon im 5. Jahrhundert herrschenden Gebrauch von *πόλος* = Weltachse auszuschneiden hat<sup>43</sup>).

Ganz sicher in der Bedeutung Weltachse steht *πόλος* bei Platon an einer berühmten Stelle des Timaios und an den auf sie Bezug nehmenden Aristotelesstellen<sup>44</sup>). Und auch Epikuros scheint das Wort in diesem Sinn gebraucht zu haben<sup>45</sup>). Da wird man sich fragen dürfen, ob nicht der Doppelsinn des Wortes geradezu den Anstoß zur Allegorie Atlas = Weltachse gegeben habe. Natürlich setzt die Allegorie ein kosmologisches Interesse voraus. In einer geistigen Umgebung aber, die sich mit solchen Dingen befaßte, konnte das Wort *πόλος* seiner schillernden Bedeutung wegen sehr leicht die Brücke bilden von der Vorstellung des Himmels, den Atlas trägt, zu derjenigen der Himmelsachse, die Atlas repräsentiert. Jedenfalls hatte die Allegorie leichteres Spiel zu der Zeit, da *πόλος* für die Achse noch gebräuchlich war, als später unter der Herrschaft von *ἄξων*.

Nun hat A. Delatte<sup>46</sup>) auf Stellen der *Ἀριθμητικὰ θεολογούμενα* des Nikomachos von Gerasa<sup>47</sup>) und der *Θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς* des Ps.-Iamblichos<sup>48</sup>) aufmerksam gemacht, wo der Zehnzahl neben vielen anderen Beinamen wie *κόσμος*, *οὐρανός*, *πᾶν*, *εἰμαρμένη* usw. auch der Name Atlas gegeben wird. Zur Begründung weist Ps.-Iamblichos auf die Funktion des Atlas als Himmels-träger hin und zitiert die Atlasverse der Odyssee. Auch die Atlasallegorie taucht bei diesem Neupythagoreer auf, übertragen auf die mit Atlas identifizierte Dekade: *ἡ δὲ δεκάς τὸν τῶν σφαιρῶν συγκρατεῖ λόγον οἷον πασῶν τις διάμετρος οὔσα καὶ περιάγουσα ταύτας καὶ περικλείουσα συνεκτικώτατα*<sup>49</sup>). Und wie der Dekade der Name Atlas beigelegt wurde, so erhielt auch die Monade diesen Namen. Von Nikomachos «und dessen Lehrern» sagt Photios: *καὶ Στύγα δὲ αὐτὴν (τὴν μονάδα) τερατολογοῦσι ... καὶ Ἄτλαντα · ἄξων τέ ἐστὶν αὐτοῖς καὶ ἥλιος καὶ ...*<sup>50</sup>).

<sup>43</sup>) Hippolyt. refut. I 8, 10 (Vors. II 16, 31): *τοὺς δὲ μεταβαίνοντας ἀστέρας ὡσεὶ σπινθήρας ἀφαλλομένους γίνεσθαι ἐκ τῆς κινήσεως τοῦ πόλου*. Daß hier an die Bewegung des Himmelsgewölbes, nicht der Achse zu denken ist, wird durch folgende Erwägungen nahegelegt: 1. Die Himmelsrotation ist die direkte Ursache des Phänomens, die Umdrehung der Achse nur die indirekte. 2. Das Wort *πόλος* tritt bei Hippol. im unmittelbar anschließenden Satz noch einmal auf, und zwar ganz sicher in der Bedeutung des Himmelsgewölbes (Vors. II 17, 2). Es ist nicht einzusehen, weshalb es an der ersten der beiden Stellen in anderer Bedeutung gebraucht sein sollte. Übrigens erweckt die Stelle den Verdacht der Konfusion: Kann man wirklich sagen, daß die ihren Ort wechselnden oder untergehenden Sterne wie Funken abgeschleudert werden? *Ἀφαλλομένους* paßt für Sternschnuppen, nicht für gewöhnliche Sterne, und für das Fallen der Sternschnuppen scheint sich Anaxagoras tatsächlich eines ganz ähnlichen Ausdrucks bedient zu haben: Diog. L. II 9 (Vors. II 6, 3): *τοὺς τε διάττοντας (ἀστέρας) οἷον σπινθήρας ἀπὸ τοῦ ἀέρος ἀποπάλλεσθαι*; vgl. Aët. III 2, 9 (Vors. II 25, 16): *Ἄ. τοὺς καλουμένους διάττοντας ἀπὸ τοῦ αἰθέρος σπινθήρων δίκην καταφέρεσθαι*. Daß hier wie dort von dem gleichen Phänomen die Rede ist, zeigt die auffallende Übereinstimmung im Wortlaut. Das Richtige steht ohne Zweifel bei Diogenes und Aëtios.

<sup>44</sup>) Plat. Tim. 40 B; Aristot. de caelo II 13, 293 b 31 u. 14, 296 a 27. Auf die Timaiosstelle bezieht sich sehr wahrscheinlich Hesych.: *πόλος · οὐρανός, κόσμος, ... ἢ ἄξων*.

<sup>45</sup>) Epiphanius adv. haeres. III 2, 9 (Diels Dox. 589).

<sup>46</sup>) Etudes sur la littérature pythagoricienne 1915, 123 f.

<sup>47</sup>) Bei Photios bibl. cod. 187, 145 a 14.

<sup>48</sup>) 80, 2 u. 82, 4 de Falco.

<sup>49</sup>) 82, 8 de F.

<sup>50</sup>) 143 a 28.

Hier also begegnet uns die Allegorie in pythagoreischer Beleuchtung, und obgleich es sich um neupythagoreische Texte handelt, die an sich zu keinem frühen Zeitansatz berechtigen, kann man sich doch fragen, ob hier nicht Spuren einer älteren Schultradition erhalten sind. Die altpythagoreische Kosmologie, die für das Weltganze die sphärische Form annahm und der gewiß auch der Begriff der Achse nicht fremd war, könnte die Allegorie schon sehr früh ins Leben gerufen haben. Daß die Allegorie pythagoreisch sei, hält Delatte für sicher<sup>51)</sup>, und Hilda Richardson hat ihm sehr lebhaft zugestimmt<sup>52)</sup>. Da die altpythagoreische Schule in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr. erlosch, die Allegorie aber im 4. Jahrhundert schon vorhanden war, müßte ihr Ursprung, wenn sie wirklich aus pythagoreischen Kreisen stammt, altpythagoreisch sein. Und in der Tat glaubt Delatte aus Angaben der Pythagorasbiographien des Porphyrios und Iamblichos schließen zu dürfen, daß die Pythagoreer schon im 5. Jahrhundert Anthologien aus Homer und Hesiod besaßen «*πρὸς ἐπανόρθωσιν ψυχῆς*», die er sich mit einem Kommentar verbunden denkt; er vermutet sogar, daß «ein ausgedehntes System allegorischer Mythendeutung» von ihnen ausgebildet worden sei, das in den pythagoreisch getönten Allegorien der späteren Zeit nachklingt<sup>53)</sup>.

Das alles ist sehr wohl möglich, aber nicht beweisbar. Wir müssen uns eingestehen, daß uns die altpythagoreische Dichterallégorie so gut wie unbekannt ist. Wenn einiges Allegorische in den Pythagorasviten auf den Schulgründer selbst zurückgeführt wird oder auf die *ἀκούσματα*, die Sammlung seiner Aussprüche, so besitzen wir doch kein Mittel, um den urkundlichen Wert solcher völlig unkontrollierbaren Nachrichten richtig zu bemessen. Delatte gibt selber zu, daß die Entstehungszeit der pythagoreischen Allegorien, die er zusammenstellt, in keinem der Fälle genau festzustellen sei und daß deren Ursprung nur *grosso modo* bestimmt werden könne<sup>54)</sup>.

Aber wenn auch keine einzige Allegorie überliefert ist, deren altpythagoreische Herkunft einwandfrei feststeht, so sind doch andere Indizien vorhanden, die den Wahrscheinlichkeitsgrad von Delattes Annahme noch etwas erhöhen. Die ersten Griechen, von denen wir erfahren, daß sie sich mit Dichterallégorie befaßt haben, sind Pherekydes von Syros, den die Legende zum Lehrer des Pythagoras macht, und Theagenes von Rhegion, dessen Lebenszeit ebenfalls ins 6. Jahrhundert hinaufreicht. Theagenes hat die Götterschlacht der Ilias als einen Kampf der Naturgewalten gedeutet. Er hat einzelne Götter mit Elementen identifiziert, Apollon mit dem Feuer, Poseidon mit dem Wasser, Hera mit der Luft<sup>55)</sup>. Schon Theagenes hat somit physikalische Allegorie getrieben. Und nun war Rhegion Sitz einer altpythagoreischen Gemeinde. Der Gedanke an pythagoreischen Ein-

<sup>51)</sup> A. a. O. 124.

<sup>52)</sup> A. a. O. 131.

<sup>53)</sup> A. a. O. 110 u. 134.

<sup>54)</sup> A. a. O. 134.

<sup>55)</sup> Schol. Hom. B zu Y 67 (Vors. I 51, fr. 2). Über einen Ansatz zur Homerallegorese bei Pherekydes vgl. Tate, *Class. Rev.* 41, 214.

fluß liegt sehr nahe. Aber beweisen läßt sich das ebensowenig wie die altpythagoreische Herkunft der pythagoreisch gefärbten Allegorien.

Deutlicher ist ein anderes Indiz. Wenn uns keine Allegorien als altpythagoreisch sicher bezeugt sind, so wissen wir doch, daß die altpythagoreische Schule mit Vorliebe eine Art der Versinnbildlichung angewendet hat, die sich mit der Allegorie aufs engste berührt. Philolaos hat die Ätherhülle des Weltalls als «Lastschiff der Sphäre» bezeichnet<sup>56)</sup>, und die weltbeherrschende Kraft des Zentralfeuers soll er mit einem Schiffskiele verglichen haben<sup>57)</sup>. Auch mythologische Namen hat er dem Zentralfeuer beigelegt: die Hestia des Weltalls, das Haus des Zeus, die Mutter der Götter<sup>58)</sup>. Und noch andere mythologische Bezeichnungen waren bei den Altpythagoreern gebräuchlich: Wachturm des Zeus, Burg des Zeus, auch Thron des Zeus<sup>59)</sup>.

Das sind nun freilich keine Allegorien; es sind Metaphern. In solchen Metaphern aber ist der Keim zur Allegorie bereits enthalten. Beide, die Metapher wie die Allegorie, sind Gleichungen. Verschieden ist nur das Verhältnis der Gleichungsseiten zueinander. Die Metapher setzt dem physikalischen Begriff den mythologischen gleich, die physikalische Allegorie macht es umgekehrt. Wer dem Zentralfeuer den Namen Göttermutter gibt, kann das Verhältnis auch umdrehen und sagen, daß die Göttermutter Sinnbild des Zentralfeuers sei. Dann wird die Metapher zur Allegorie. So könnte auch im Entstehungsprozeß der Atlasallegorie die Metapher das Primäre gewesen sein. Nach Analogie der mythologischen Bezeichnungen für das Zentralfeuer könnte auch die Weltachse einen mythologischen Namen erhalten haben, und da bot sich der Name des Himmelsträgers ganz von selbst dar. Die Beziehung lag in der Funktion des Atlas und trat auch in der Etymologie des Namens zutage, den man schon im Altertum vom Stamme *τλα-*, tragen, abgeleitet hat.

An der Möglichkeit eines altpythagoreischen Ursprungs der Atlasallegorie ist somit nicht zu zweifeln. Und wenn der Nachweis gelänge, daß sie wirklich altpythagoreisch ist – was wir auf Grund einiger Indizien vermutet, aber noch keineswegs bewiesen haben –, so könnte uns nichts daran hindern, ihre Entstehung ins 5. Jahrhundert, sogar in dessen erste Hälfte hinaufzurücken, in die Zeit also des Aischylos.

Aber war sie wirklich von Hause aus pythagoreisch? Auf nachträgliche Veränderung nichtpythagoreischer Allegorien zugunsten der pythagoreischen Lehre hat Wehrli hingewiesen<sup>60)</sup>. Könnte nicht auch die Atlasallegorie eine ähnliche Metamorphose durchgemacht haben?

Um hier klarer zu sehen, müssen wir uns den Scholien zu Aischylos Prometheus 428 zuwenden. Sie gehören zur späten Scholienmasse. Eingeleitet werden sie durch acht byzantinische Trimeter, die Schoemann wohl mit Recht dem Tzetzes

<sup>56)</sup> Vors. I 413, 2.

<sup>57)</sup> Aët. II 4, 15 (Vors. I 403, 31).

<sup>58)</sup> Aët. II 7, 7 u. III 11, 3 (Vors. I 403, 14 u. 27).

<sup>59)</sup> Aristot. de caelo II 13, 293 b 3 u. fr. 204 Rose (Vors. I 461, 32 u. 462, 3).

<sup>60)</sup> A. a. O. 35 u. 39.

zugeschrieben hat<sup>61</sup>). Das Stück jedoch, das in einer einzigen der von Dindorf benützten Handschriften, dem Parisinus 2787, enthalten ist, ist interessant. Ich setze den größeren Teil her: *Ἄτλας δὲ ἀλληγορικώτερον ὁ ἄξων ἐστὶ διακρίνων τὸ ὑπὸ γῆν καὶ ὑπὲρ γῆς ἡμισφαίριον. Ἰαπετοῦ δὲ ἦγον τῆς κινήσεως τοῦ οὐρανοῦ παῖς ἦν. κατ' ἀρχὰς δὲ συγκεχυμένου τοῦ παντός κοσμικοῦ σώματος συνέβη καθ' Ἑλλήνας τὸν ἀέρα ἦγον τὸν Δία σφοδρότερας κινήσεως τετυχημέναι καὶ οὕτω διορίσαι τὸ ἄνω καὶ κάτω ἡμισφαίριον καὶ διαρθρῶσαι τὸ πᾶν, ὥστε νοηθῆναι καὶ τὸν ἄξωνα. κίονας (κίονες;) δὲ, οὓς ὁ ἄξων οὕτως κατέχει, ὁ βόρειος πόλος ἐστὶ καὶ ὁ νότιος· οἱ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσι καθ' Ὀμηρον.*

Was zunächst in diesem Zusammenhang auffällt, ist die allegorische Deutung des Iapetos und die Gleichung Aër = Zeus. Den Urheber der Gleichung kennen wir; es ist Diogenes von Apollonia<sup>62</sup>). Aber auch die älteren Stoiker haben sich ihrer bemächtigt und in seltsamem Widerspruch zu ihrem eigenen Weltsystem damit gespielt, auch Kleantes<sup>63</sup>). Die Gleichung könnte somit unter stoischem Einfluß in die Atlasallegorie geraten sein. Woher aber stammt die andere Gleichung: Iapetos = Himmelsbewegung? Sie ist sehr verbreitet. In den Hesiodscholien tritt sie mehrmals auf<sup>64</sup>). Auch Eustathios kennt sie<sup>65</sup>). Daß wir es mit einer Etymologie zu tun haben, ergibt sich aus der Eustathiosstelle: *Ἰάπετος δὲ κατὰ τοὺς παλαιούς ἡ ὀξυκινήσια τοῦ οὐρανοῦ παρὰ τὸ ἴσθαι καὶ πέτεσθαι.* Auch das Scholion des Proklos von Laodikeia zu Hesiod. op. 50<sup>66</sup>) erwähnt diese Etymologie: *Τὸν Ἰαπετὸν θεὸν οἰητέον εἶναι νοερόν, αἴτιον πάσης τῆς πτηνῆς τοῦ οὐρανοῦ καὶ ὀξυτάτης ταύτης πάσης κινήσεως· διὸ καὶ Ἰαπετὸν κληθῆναι παρὰ τὸ ἴσθαι καὶ πέτεσθαι ὑπὸ τῶν θεολόγων.*

Nun sagt uns Cicero, daß sich die älteren Stoiker «die schwere und sehr wenig ersprießliche Mühe gegeben hätten, den Sinn der Mythen zu deuten und die Namen etymologisch zu erklären<sup>67</sup>)». Das wird durch die Fragmente bestätigt. Und aus

<sup>61</sup>) Prometheusausgabe 304 Anm.

<sup>62</sup>) Vors. II 53, 15 u. 61, 4.

<sup>63</sup>) Die Tatsache ist mehrfach bezeugt und nicht zu bezweifeln. Philodem. de piet. c. 11 (Arn. II 315, 19, fr. 1076) läßt den Chrysispos sagen: *(καὶ Δία μὲν εἰ)να(ι τὸν πε)ρι τῆν (γῆ)ν ἀέρα.* Ähnl. Tertull. adv. Marc. I 13 (Arn. I 41, 30, fr. 154) von Zenon: deos pronuntia verunt ... ut Zeno aërem et aetherem. Von Kleantes und Anaximenes sagt Lactant. inst. I 5 (Arn. I 121, 10, fr. 534): aethera dicunt esse summum deum (aethera hier sicher im Sinn von aëra). Cicero nennt nur den Aether: de nat. deor. I 14, 36 (Arn. I 41, 29, fr. 154); I 14, 37 (Arn. I 121, 8, fr. 534); acad. pr. II 40, 126 (Arn. I 41, 32, fr. 154). In einem Scholion aber zu Aratos I (335, 9 Maaß) erscheint wieder, und zwar sehr bestimmt, der aër: *μετέβη ἐπὶ τὸν κατ' ἐπωνυμίαν Δία τὸν φυσικόν, ὃς ἐστὶν ἀήρ· καὶ γὰρ τὸν ἀέρα Δία λέγουσιν. οὗτός ἐστιν <ὁ> διὰ πάντων διήκων κατὰ τοὺς Στωϊκούς.* Kleantes hat die Gleichung zu einem Scherz benützt, ein Anzeichen dafür, daß sie von den Stoikern nicht sehr ernst genommen wurde: Nach Plut. de aud. poet. 11, 31 D (Arn. I 121, 12, fr. 535) soll er mit dem Ausdruck *Ζεῦ ἄνα Δωδωναίε* im Gebet des Achilleus II 233 sein Spiel getrieben haben *κελεύων ἀναγιγνώσκειν ὑφ' ἐν, ὡς τὸν ἐκ τῆς γῆς ἀναθυμώμενον ἀέρα διὰ τῆν ἀνάδοσιν ἀναδωδωναῖον ὄντα.* Daß die stoischen Identifikationen der Götter mit den Elementen dogmatisch nicht festgelegt waren, sondern wechseln konnten, zeigt Wehrli a. a. O. 58.

<sup>64</sup>) Schol. Hes. th. 507 u. 565; op. 50 (Gaisf. 516, 17 u. 520, 12; 77, 1).

<sup>65</sup>) 615, 4 zu Θ 479.

<sup>66</sup>) Gaisf. 77, 1.

<sup>67</sup>) De nat. deor. III 24, 63 (Arn. II 313, 26, fr. 1069).

einem Scholion zu Hesiod. theog. 134 erfahren wir, daß diese Sucht des Allegorisierens und Etymologisierens auch an den Titanen nicht vorbeiging. Von Zenon heißt es dort, er habe behauptet, daß mit den Namen der Titanen von jeher die Weltelemente bezeichnet worden seien<sup>68</sup>). Dann folgt eine Begründung, in der seltsamerweise von den Elementen als solchen nicht mehr die Rede ist; es werden vielmehr gewisse geistige und physische Anlagen und Kräfte genannt, die in den Namen der Titanen ausgedrückt seien: Koios ist die *ποιότης* schlechthin, Kreion verkörpert Herrschersinn und Führerschaft, Hyperion *τὴν ἄνω κίνησιν ἀπὸ τοῦ ὑπεράνω ἵεναι*. Was für eine *κίνησις* ist damit gemeint, die Aufwärtsbewegung oder die *κίνησις τοῦ οὐρανοῦ*? Aufschluß darüber erwarten wir von dem folgenden Satz; was jedoch dasteht, ist ein unmöglicher Galimathias, dem nur so viel zu entnehmen ist, daß auch Iapetos zur *κίνησις* in Beziehung gesetzt wird: *ἐπεὶ δὲ φύσιν ἔχει πάντα τὰ κοῦφα ἀφιέμενα πίπτειν ἄνω, τὸ τοιοῦτον μέρος Ἰάπετον ἐκάλεσε*. Das ist nun freilich etwas anderes als die *κίνησις τοῦ οὐρανοῦ*. Aber das Motiv der *κίνησις* als Kennzeichen des Iapetos stand offenbar fest. Es wurde von der Etymologie geschützt und scheint hier in stoischer Variation nachzuklingen<sup>69</sup>).

Von der Gleichung Iapetos = Himmelsbewegung dagegen ist in den Fragmenten der älteren Stoiker keine Spur zu entdecken. Trotzdem wird niemand auf den Gedanken kommen, diese einfache und eindruckliche Deutung für jünger zu halten als den verschnörkelten Tiefsinn des Hesiodscholions. Sie ist sicher vorstoisch, und ich glaube, daß sich das beweisen läßt.

Aristoteles hat an einer bekannten Stelle der Metaphysik<sup>70</sup>) auf den verborgenen Gehalt der Mythen angespielt, der den Kern und das *πρῶτον* der mythischen Einkleidung bilde, und es ist gewiß kein bloßer Zufall, wenn er diese Bemerkung unmittelbar an seine Theorie von der Sphärenbewegung anschließt. Die Mythen, an die er denkt, müssen in irgendeiner Beziehung zur *κίνησις τοῦ οὐρανοῦ* gestanden haben. War die Iapetosallegorie dem Aristoteles bekannt?

Um weiterzukommen müssen wir zum Scholion des Prometheus zurückkehren und einen Blick auf dessen übrigen Inhalt werfen. An die Genealogie des Atlas – die Achse ist das Kind der Himmelsbewegung – wird eine richtige Kosmologie angeschlossen: Am Anfange befand sich das *κοσμικὸν σῶμα* in einem ungeordneten Mischzustande, es war *συγκεχυμένον*. Dann brachte die Luft – anders gesagt Zeus – durch intensivere Bewegung Ordnung in das Weltganze, indem sie die beiden

<sup>68</sup>) Gaisf. 482, 4 (Arn. I 28, 5, fr. 100).

<sup>69</sup>) Der logische Widerspruch zwischen der im ersten Satz des Scholions enthaltenen Behauptung und der folgenden Begründung könnte sich daraus erklären, daß der erste Satz verkürzt wiedergegeben ist. Cornut. c. 25, 48, 12 L. deutet die Säulen des Atlas als die den Elementen innewohnenden Kräfte, *τὰς τῶν στοιχείων δυνάμεις, καθ' ἃς τὰ μὲν ἀνωφερῆ ἔστι, τὰ δὲ κατωφερῆ*. Als aufwärtsstrebend bezeichnet Chrysippos die Elemente Feuer und Luft, als abwärtsstrebend die Erde und das Wasser, Arn. II 143, 30, fr. 434. Ich vermute, daß Zenon nicht die Elemente schlechthin, sondern die *δυνάμεις τῶν στοιχείων* mit den Titanen identifizieren wollte. – Die bei Cornutus vorliegende Deutung der Atlissäulen ist ein Abkömmling der Atlasallegorie in stoischer Verkleidung. Die Nordsäule repräsentiert die beiden in die Höhe strebenden Elemente, die Südsäule die der Tiefe zugeneigten.

<sup>70</sup>) XI 8, 1074 a 38.

Hemisphären absonderte und eine Gliederung der Welt bewirkte, so daß nun auch die Achse zum Vorschein kam. Himmelsäquator und Weltachse sind die Linien, die den *κόσμος* in seiner Kugelgestalt definieren, die Merkmale der *διάρθρωσις*.

Was hier durchschimmert, sieht aus wie ein Reflex der anaxagoreischen Lehre vom ursprünglichen Mischzustand der Dinge und vom weltordnenden Geist, der durch Erregung einer intensiven Kreisbewegung die Dinge sondert. Aristoteles hat den Kern dieser Lehre mit prägnanter Kürze folgendermaßen charakterisiert: *φησὶ γὰρ ἐκεῖνος (Ἀναξαγόρας) ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἡρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρίναι*<sup>71</sup>).

Im Prometheusscholion hat die mit Zeus identifizierte Luft als Agens der Gliederung des Weltalls den anaxagoreischen Nus verdrängt. Die Anaxagoreer haben, wie wir aus einer allerdings sehr späten Nachricht erfahren<sup>72</sup>), mit dem höchsten Gotte nicht den Aër, sondern den Nus identifiziert, der auch im Gebet der Hekabe in Euripides Troerinnen den Platz des Zeus einnimmt: *Ζεύς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν, προσηγξάμην σε*<sup>73</sup>). Wenn also im Scholion die Luft an die Stelle des Nus getreten ist, so könnte ganz einfach eine Verwechslung der Gleichung Nus = Zeus mit der landläufigen Gleichung Aër = Zeus stattgefunden haben. Die zweite war jedenfalls populärer als die erste. Ich vermute, daß sie unter stoischem Einfluß in das Scholion eingedrungen ist. Anaxagoreisch ist sie sicher nicht.

Als nichtanaxagoreisch wird man auch die Umbiegung des Weltordnungsprozesses ins Astronomische empfinden. Während es sich bei der anaxagoreischen *διάκρισις* um die Sonderung der Urstoffe und Aggregatzustände handelt, sind es im Scholion die Regionen des Weltalls, die gesondert werden. Die Atlasallegorie aber sitzt in diesem Teil des Scholions fest. Das ist ein wichtiger Punkt, der es verbietet, das Scholion zugunsten eines anaxagoreischen Ursprungs der Allegorie in Anspruch zu nehmen, wofern nicht andere gewichtigere Zeugnisse hinzutreten, die in diese Richtung weisen.

Bevor wir uns nach solchen Zeugnissen umsehen, müssen wir uns fragen, ob ein anaxagoreischer Ursprung überhaupt denkbar wäre. Die Nachrichten über die Anfänge der Allegorie sind leider so dürftig und so wenig vertrauenerweckend, daß wir hier völlig im Dunkeln tappen. Daß Anaxagoras selbst sich mit Homerallegorie befaßt habe, wird von Diogenes Laertios behauptet, der sich dafür auf Favorinus beruft; doch soll seine Mythenauslegung nur ethischen Charakter gehabt haben; die physikalische habe erst sein Anhänger Metrodoros von Lampsakos eingeführt<sup>74</sup>). Das letztere ist sicher unrichtig; denn physikalische Allegorie hat, wie wir sahen,

<sup>71</sup>) Phys. VIII 1, 250 b 24.

<sup>72</sup>) Synkellos Chron. 140 C (Vors. II 50, 4).

<sup>73</sup>) v. 886. Wenn hier der *νοῦς* individualisiert und dem menschlichen Intellekt gleichgesetzt ist, so wird man doch, trotz Wilamowitz Anal. Eur. 163, die anaxagoreische Note nicht verkennen, die man auch im Altertum herausgeföhlt hat (Satyros vita Eur. fr. 37 III Arn.).

<sup>74</sup>) Diog. L. II 11 (Vors. II 6, 21 u. 49, 12).

schon Theagenes von Rhegion getrieben. Weshalb sollte Anaxagoras sie gemieden haben, wenn er doch, wie Diogenes berichtet, dem Spiel des Allegorisierens nicht abgeneigt war? Zu seinen kosmologischen Anschauungen stand der Begriff der Achse nicht im Widerspruch. Bei ihm zuerst erscheint das Wort *πόλος* im Sinn des Himmelspoles<sup>75</sup>). War auch der Begriff der Hemisphäre und des Himmelsäquators dem Anaxagoras geläufig? Das wissen wir leider nicht, während es sich von den Pythagoreern bestimmt annehmen läßt<sup>76</sup>). Wir können nicht einmal mit voller Zuversicht behaupten, daß sich Anaxagoras das Weltall in Kugelgestalt gedacht habe; wir können es nur als sehr wahrscheinlich hinstellen, weil wir wissen, daß er die Gestirne auch unter der Erde kreisen ließ<sup>77</sup>), und weil seine Lehre vom kosmischen Umschwung, den man sich gewiß als vom Himmelspol ausgehend zu denken hat, die Vorstellung der Sphäre und Achse nahelegt. Und so sind wir doch wohl zu der Annahme berechtigt, daß die Voraussetzungen für die Entstehung einer kosmologischen Allegorie von der Art der Atlasallegorie im Weltsystem des Anaxagoras vorhanden waren<sup>78</sup>).

Nun gibt es eine Platonstelle, an welcher Atlas in enger Verbindung mit einem Philosophen erwähnt wird, dessen Name zwar nicht angegeben ist, der aber aus dem ganzen Zusammenhang zu schließen kein anderer sein kann als Anaxagoras. Es ist die Stelle des Phaidon, wo Sokrates der mechanischen Welterklärung der Physiologen, speziell des Anaxagoras, seine eigene geistige gegenüberstellt<sup>79</sup>). Die Physiologen, sagt Sokrates, sind außerstande, die wahren Ursachen der Erscheinungen zu erkennen. Sie verwechseln Ursache und Mittel. Wie wird zum Beispiel die Tatsache, daß die Erde im Weltall ihre feste, unverrückbare Lage hat, von ihnen erklärt? Der eine (Empedokles) denkt sich den Umschwung des Himmels als Ursache ihrer Stabilität; der andere (Anaxagoras) gibt ihr die Luft zum stützenden Fundament<sup>80</sup>); «nach der Kraft jedoch, durch welche diese Dinge (*αὐτά*) jetzt in einer Lage sich befinden, die die denkbar beste für sie ist, nach dieser fragen sie nicht noch glauben sie, daß ihr ein göttlicher Trieb innewohne, sondern sie bilden

<sup>75</sup>) Diog. L. II 9 (Vors. II 6, 1).

<sup>76</sup>) Daß der Begriff der Hemisphäre im System der Pythagoreer enthalten war, erhellt aus Aristot. de caelo II 2, 285 b 22 (Vors. I 460, 15).

<sup>77</sup>) Hippol. refut. I 8, 8 (Vors. 16, 24).

<sup>78</sup>) Auf die Frage *τίνας ἐνεκ' ἂν τις ἔλοιτο γενέσθαι μᾶλλον ἢ μὴ γενέσθαι* soll Anaxagoras geantwortet haben: *τοῦ θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν* Eudem. Eth. I 4, 1216 a 11 (Vors. II 13, 18).

<sup>79</sup>) 99 B C.

<sup>80</sup>) Das war die Meinung auch des Anaximenes und Demokritos: Simpl. 520, 28 zu Aristot. de caelo II 13, 295 a 9 (Vors. II 26, 20). Doch wird niemand daran zweifeln, daß Platon hier an Anaxagoras denkt, den er 97 B an den Anfang der ganzen Erörterung gestellt hat und zu dem er nun am Schluß wieder zurückkehrt. Daß Anaxagoras die Erde auf der Luft aufliegen ließ, bezeugt außer Simpl. auch Hippol. refut. I 8, 3 (Vors. II 16, 10). Daneben scheint allerdings auch er wie Empedokles (über diesen vgl. Aristot. de caelo II 13, 295 a 16; Vors. I 295, 34) die Festigkeit und Stabilität der Erde auf die Einwirkung des kosmischen Umschwungs zurückgeführt zu haben: Diog. L. II 12 (Vors. II 6, 26). Da Platon diese Anschauung ausdrücklich einem anderen zuschreibt, wird man trotz einer auffallenden Übereinstimmung im Wortlaut (*δίνην* Platon ~ *περιδιδήσει* Diog. L. von Anaxagoras) die Anspielung auf Empedokles beziehen.

sich ein, einen Atlas finden zu können, der stärker und unsterblicher sei als dieser und der alles noch fester zusammenhalte; und daß nur das im wahren Sinn Gute und Bindende (*δέον* Wortspiel!) wirklich verbinde und zusammenhalte, das ist für sie ein leeres Wort».

Es liegt mir natürlich fern, aus der Verkopplung der beiden Motive, des naturphilosophischen und des mythischen, den Schluß zu ziehen, Platon habe hier auf Anaxagoras als den Urheber der Atlasallegorie anspielen wollen. Wird nicht die Assoziation durch die Gedankenfolge geradezu hervorgehoben, sogar durch den Wortlaut? Der Satz *ὁ δὲ τὸν ἄερα ὑπερείδει* erinnert an die Verse des Prometheus (*Ἄτλας*) *ἔστηκε κίον' οὐρανοῦ τε καὶ χθονὸς ὤμοις ἐρείδων*. Aber so ganz einfach, wie es den Anschein hat, liegen die Dinge doch nicht. Der Gedanke gleitet nicht unmittelbar von der Vorstellung der gestützten Erde zu Atlas hinüber, sondern es schiebt sich etwas anderes ein. Nachdem nämlich Sokrates exemplifizierend auf die Theorien des Empedokles und Anaxagoras hingewiesen hat, gibt er dem Gedanken plötzlich eine Wendung zum Allgemeinen. Von der Erde ist nicht mehr die Rede. An ihre Stelle tritt *αὐτά*, der Plural des neutralen Personalpronomens, der alles vorher Erwähnte, Erde Himmel Luft, zusammenfaßt. Damit wird der Gedanke an die Erde durch den an das Weltall verdrängt. Erst jetzt stellt sich das Bild des Atlas ein. Und nun beachte man, wie dieser Atlas geschildert wird und mit welchen Worten. Es ist nicht der traditionelle Himmelsträger; es ist ein Atlas, der das ganze Weltall «zusammenhält» (*ἅπαντα συνέχοντα*). Sind es die Prometheusverse, an die Platon hier denkt? Man möchte es vermuten, wenn nicht der Wortlaut in eine andere Richtung wies. *Συνέχειν* ist die typische Ausdrucksform für die Funktion der Weltachse, bei Eustathios mit der Atlasallegorie fest verbunden. Die Achse nennt Eustathios *εὐθεϊαν ἀσώματόν τινα καὶ ἀόρατον, συνεκτικὴν τοῦ παντός*. Und er fügt bei: *ὡς συνεχῆς μὲν ἐστὶ κατὰ τὴν ὁλότητα καὶ εἰς*<sup>81)</sup>. Seine Paraphrase der Atlasverse, *κίονας ἔχει αἶ γῆν τε ἐπὶ μέσσοι συνέχουσιν καὶ οὐρανὸν ἀνέχουσι*<sup>82)</sup>, lehnt sich ebenfalls an die Allegorie an. Den typischen Ausdruck finden wir auch bei Proklos im Kommentar zu Platons Timaios<sup>83)</sup>; er beschreibt die Achse als *συνεκτικὴν τοῦ ὅλου κόσμου*. Und in der ps.-aristotelischen Schrift *περὶ κόσμου* wird von den Himmelspolen gesagt, sie seien die beiden unbeweglichen *σημεῖα ... συνέχοντα τὴν σφαῖραν*<sup>84)</sup>. Auch Ps.-Iamblichos verwendet den Ausdruck bei der Dekade, die als Durchmesser die Sphären zusammenschließt: *περικλείουσα συνεκτικώτατα*<sup>85)</sup>.

Gerade auf dieser Funktion des Bindens und Zusammenhaltens liegt bei Platon der Hauptakzent, und das scheint mir entscheidend. Es ist der Atlas der Weltachse, der ihm vorschwebt, nicht der traditionelle. Dieser hat weder zu binden noch zusammenzuhalten; er trägt ganz einfach den Himmel. Daß Platon den Atlas

<sup>81)</sup> 1389, 60.

<sup>82)</sup> 1389, 56.

<sup>83)</sup> IV 282 A (Diehl III 138, 26).

<sup>84)</sup> 2, 391 b 20.

<sup>85)</sup> 82, 9 de F.

der Allegorie in so auffallender Nähe seiner Kritik der anaxagoreischen Theorie der Erdstabilität erwähnt, am Schluß des Abschnittes, der an das *βιβλίον Ἀναξαγόρου* anknüpft, ist gewiß kein Beweis für den anaxagoreischen Ursprung der Atlasallegorie; aber es ist doch zum mindesten eine sehr merkwürdige Koinzidenz.

Und nun erinnern wir uns des Peirithoosfragments, worin von dem *Ἀτλάντειος πόλος* die Rede ist. Ein anderes Bruchstück derselben Tragödie, das metrisch mit unserem Fragment übereinstimmt und sich auch inhaltlich eng damit berührt, redet von dem Ätherwirbel, dem *αἰθέριος ῥύμβος*, von dem die ganze Natur erfaßt ist<sup>86</sup>). Auch hier haben wir Anaxagoras. Und vielleicht haben wir hier auch die Erklärung für das Eindringen der Gleichung Äer = Zeus in das Prometheus-scholion: Die treibende Kraft des Nus, die den Äther in Bewegung setzt, wird auf den Äther selbst übertragen, der dadurch zum Erreger seiner eigenen Bewegung wird. Und da die Begriffe *ἀήρ* und *αἰθήρ* leicht ineinander übergehen<sup>87</sup>), tritt an die Stelle des Äthers die Luft.

Die beiden Fragmente gehören ohne Zweifel der gleichen Chorpartie an. *Ἀτλάντειος πόλος* ~ *αἰθέριος ῥύμβος*: ist nicht auch diese Koinzidenz sehr merkwürdig?

Doch wir müssen zu Platon zurückkehren, der noch an einer anderen Stelle auf die Weltachse anspielt. Im großen Mythos des zehnten Buches des Staats erblicken die Wanderer in jenem traumhaften Niemandsland, das weder das Jenseits noch das Diesseits ist, «einen Lichtstrahl, der sich in gerader Linie von oben durch den ganzen Himmel und die Erde hinzog wie eine Säule»<sup>88</sup>). Die Beschreibung des Phänomens geschieht in ähnlichen Worten, wie sie Platon im *Timaios* für die Schilderung der Weltachse verwendet: *διὰ παντός τοῦ οὐρανοῦ καὶ γῆς τεταμένον φῶς εὐθύ* (Staat) ~ *τὸν διὰ παντός πόλον τεταμένον* (*Timaios*)<sup>89</sup>). Hier befinden wir uns nun meilenweit von Anaxagoras entfernt. Hilda Richardson hat in ihrer sehr sorgfältigen Untersuchung über die kosmologischen Grundlagen des Mythos des Er<sup>90</sup>) überzeugend dargelegt, daß Platon mit dem Bild der Lichtsäule und des Lichtbandes, das peripherisch die Weltsphäre umschließt, an pythagoreische Gedanken anknüpft. Der leuchtende Durchmesser und der Lichtgürtel sind Ausstrahlungen des Zentralfeuers. Wenn Platon den zentralen Lichtstrahl mit einer Säule – *κίων* – vergleicht, so weist Hilda Richardson auf zwei Momente hin, die den Anstoß zu dem Bild gegeben haben könnten: einmal die kultische Himmelssäule, das Symbol des Himmelsgottes. Auf sie hat A. B. Cook im 2. Band seiner großen Monographie über Zeus<sup>91</sup>) die Säule Platons bezogen. Leider sind von einem sol-

<sup>86</sup>) Fr. 593 N. (Vors. II 384, 15).

<sup>87</sup>) s. o. S. 75 Anm. 63.

<sup>88</sup>) 616 B.

<sup>89</sup>) Tim. 40 B.

<sup>90</sup>) Class. Quart. XX 113 ff.

<sup>91</sup>) A. B. Cook, Zeus, a study in ancient religion. Cambridge 1914–40. Das Werk war mir unzugänglich. Über die Ansichten Cooks von der Existenz eines echtgriechischen Säulen-kults zu Ehren des Himmelsgottes referiert H. Richardson a. a. O. 129. Auf dieses Referat war ich angewiesen.

chen Säulenkult, der für die minoische Religion sicher bezeugt ist, auf echtgriechischem Kulturgebiet nur sehr undeutliche Spuren erhalten; gar keine für den mutterländischen Bereich. An einen Einfluß von dieser Seite her kann ich daher nicht glauben. Das zweite Moment, an welches H. Richardson denkt, sind die Homerischen Atlassäulen.

Nun werden wir uns sagen, daß es sicherlich keines äußeren Anstoßes bedurfte, um in Platons Dichterphantasie das Bild einer Säule wachzurufen. Aber Bilder sind dazu da, die Dinge zu erläutern und zu veranschaulichen. Da müssen sie an Bekanntes anknüpfen. Sie müssen Assoziationen erwecken, wenn sie ihren Zweck erfüllen sollen. Platons Säulengleichnis erhält nur dann seine volle Kraft, wenn es an eine Vorstellung appelliert, die im Bewußtsein der Zeitgenossen lebendig war. An die kultische Himmelssäule, wenn sie überhaupt jemals im echtgriechischen Kult vorhanden war, hat zu Platons Zeit gewiß kein Mensch gedacht. So bleibt nur die Atlassäule übrig, und zwar *die* Atlassäule, «die sich durch den ganzen Himmel und die Erde hinzieht», das heißt die Weltachse der Atlasallegorie.

Diese Annahme findet eine Stütze in der Überlieferung. Daß es tatsächlich im Altertum Platonexegeten gegeben hat, die die platonische Lichtsäule als ein Bild der Weltachse faßten und mit den homerischen Atlassäulen in Verbindung brachten, bestätigt Eustathios, der seinen Abschnitt über die Atlasallegorie mit folgenden Worten abschließt: *καὶ οὕτω μὲν τὸν Ἄτλαντα καὶ τοὺς ἀχθοφοροῦμένους ὑπ' αὐτοῦ κίονας εἰς τὸν κοσμικὸν ἔστι μεταλαμβάνειν ἄξονα· ὃν κίονα καὶ ὁ Πλάτων καλεῖ, τὸ ὄνομα παρ' Ὁμήρου λαβόν<sup>92)</sup>.*

Das ist die richtige Deutung. Im Schlußmythos des Staats tritt uns – zum zweiten Male bei Platon und hier noch deutlicher als an der Phaidonstelle – das Bild der Atlasachse entgegen, diesmal in positiver Wertung, während es im Phaidon negativ gewertet ist. Doch der Widerspruch stört nicht. Der Mythos des Er ist durchsetzt mit pythagoreischem Gedankengut. Da kann es nicht wundernehmen, wenn Platon das Bild der Achse, das hier ganz sicher der pythagoreischen Kosmologie entnommen ist, im Staat in anderem Licht erscheinen läßt als dort, wo er es im Angriff gegen eine von ihm bekämpfte philosophische Lehre als Waffe gebraucht<sup>93)</sup>.

<sup>92)</sup> 1390, 13.

<sup>93)</sup> Ziemlich ratlos stehe ich einer Pausaniasstelle gegenüber III 20, 9, wo wir noch einmal der astronomischen Säule begegnen, allerdings nicht im Sinn der Weltachse, aber vielleicht in einer ähnlichen Bedeutung. An der Straße, die von Sparta nach Arkadien führte, befand sich eine Gruppe von sieben Säulen (*κίονες*), «vermutlich altem Brauch gemäß», die man als Weihegaben (*ἀγάλματα*) für die Planeten erklärte. Leider drückt sich Pausanias so unbestimmt aus, daß wir weder über das Alter noch über die Bestimmung der Säulen klaren Bescheid erhalten. Zudem ist der Text nicht in Ordnung. Was in den Hss. steht, läßt immerhin deutlich durchblicken, daß Pausanias das Monument nicht für alt hielt; denn die Worte *κατὰ τρόπον οἶμαι τὸν ἀρχαῖον* (die nicht von ihrem Platz geschoben werden sollten!) sind doch wohl so zu verstehen, daß nach der Meinung des Periegeten die Säulengruppe in Anlehnung an einen älteren Brauch (Kult?) aufgestellt worden sei. Natürlich ist das nur eine vage Vermutung des Schriftstellers, und auch auf die Deutung ist wenig Verlaß. Könnten diese Säulen nicht die Planeten selbst darstellen, in Gestalt nämlich der sieben Achsen der Planetensphären, ohne daß man dabei an eine kultische Absicht denken

So sind wir denn auf den verschlungenen Pfaden dieses Labyrinths wieder bei den Pythagoreern angelangt. Und vielleicht läßt sich die Spur noch etwas weiter verfolgen. In den Theologumena arithmeticae des Ps.-Iamblichos wird von der Monade gesagt, daß man ihr auch den Namen *χάος* gebe, weil Hesiod mit diesem Wort den Urzustand der Welt bezeichnet habe, aus welchem alle übrigen Dinge hervorgegangen seien. Daran schließt sich der folgende Satz: *ἡ αὐτὴ (μονὰς) σύγχυσις τε καὶ σύγκρασις ἀλαμπία τε καὶ σκοτωδία στερήσει διαρθρώσεως καὶ διακρίσεως τῶν ἐξῆς ἀπάντων ἐπινοεῖται*<sup>94</sup>).

Hier haben wir die Terminologie des Scholions. Der *σύγχυσις* entspricht dort das *συγκεχυμένον κοσμικὸν σῶμα*, der *διάρθρωσις τῶν ἀπάντων* der Ausdruck *διαρθρῶσαι τὸ πᾶν*. Nirgends bei Anaxagoras, weder in den Fragmenten noch in den Referaten der Doxographen, ist von einer Gliederung, *διάρθρωσις*, die Rede. Die anaxagoreischen Termini für die Ausscheidung der Stoffe aus dem Urgemenge sind *διάκρισις* und *διακρίνειν*, *ἀπόκρισις* und *ἀποκρίνειν*. Die *σύγχυσις* als Bezeichnung der Monade findet sich auch in dem Auszug der Theologumena des Nikomachos bei Photios, und zwar in der Nähe der Gleichung *μονὰς = Ἄτλας = ἄξων*.

Auffallend ist, daß Ps.-Iamblichos in enger Verbindung mit der *διάρθρωσις* auch die *διάκρισις* erwähnt; noch auffallender, daß die Monade von ihm und Nikomachos neben zahllosen anderen Identifikationen geradezu dem *νοῦς* gleichgesetzt wird<sup>95</sup>). Was dagegen bei diesen Arithmologen ganz in den Hintergrund tritt, ist das Motiv der *κίνησις*, das im Prometheusscholion so stark betont ist. Bei Ps.-Iamblichos erscheint die *κίνησις* ein einziges Mal, in dem aus Anatolios geschöpften Abschnitt über die Dyade, als Epitheton der Zweizahl<sup>96</sup>).

Nun ist es gerade das *κίνησις*-Motiv, das dem ersten Teil des Scholions die ausgesprochen anaxagoreische Prägung gibt. Wenn sich dieses Motiv in den Kommentaren zu Dichterstellen, die von Atlas handeln, festgesetzt hat, muß es schon in früher Zeit eingedrungen sein. Denn der anaxagoreischen Lehre war ein kurzes Dasein beschieden. Sie ist nie populär geworden und hat keine nachhaltige Wirkung ausgeübt. Wie sollte sich da in späterer Zeit ein so charakteristischer Einzelzug der anaxagoreischen Kosmologie in die Kommentare eingeschlichen haben? Sein Vorkommen innerhalb eines Scholions, das so deutliche pythagoreische Züge trägt, ist nur erklärbar, wenn das Motiv zu den *alten* Bestandteilen der Exegese gehört<sup>97</sup>).

---

müßte? Dann hätten wir auch hier das Bild der Säule in astronomischer Bedeutung. Der Säulenschaft repräsentiert den Stern, wie im Scholion zu Aisch. Prom. 428 die Atlssäulen Wahrzeichen der Himmelspole sind.

<sup>94</sup>) 5, 16 de F.; vgl. Nikom. bei Phot. 143 a 27.

<sup>95</sup>) 3, 21 de F. = Nikom. bei Phot. 143 a 24.

<sup>96</sup>) 8, 2 de F.

<sup>97</sup>) Vielleicht ist sogar jene dem Zenon zugeschriebene absonderliche Modifikation des *κίνησις*-Motivs (o. S. 12) aus anaxagoreischen Vorstellungen herausgeklügelt. Nach Hippolyt. refut. I 8, 2 (Vors. II 16, 6) hat sich im Weltordnungsprozeß des Anaxagoras das Dichte, Feuchte, Dunkle, Kalte und *alles Schwere* nach der Mitte hin zusammengezogen, wobei sich dann infolge der Verdichtung (oder Erstarrung) dieser Elemente die Erde gebildet hat; die konträren Elemente dagegen, das Warme, Helle, Trockene und *Leichte*, sind in den Aether aufgestiegen (*εἰς τὸ πρόσω τοῦ αἰθέρος ὀρμηῆσαι*). Haben wir hier den Schlüssel zu den Worten des Hesiodscholions *πάντα τὰ κοῦφα ἀφιέμενα πίπτειν ἄνω*?

Nun hat sich gezeigt, daß Platon die Allegorie gekannt haben muß. Also war sie in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts bereits vorhanden. Vielleicht dürfen wir uns noch bestimmter ausdrücken und sagen, daß sie schon am Anfange des 4. Jahrhunderts vorhanden war. In einem Fragment der Heraklesgeschichten des Herodoros von Herakleia, der um 400 gelebt und geschrieben hat, tritt uns Atlas zum ersten Mal als Astronom entgegen. Herodoros hat die Episode der Abtretung der Himmelslast an Herakles dahin umgedeutet, daß er den Atlas dem Herakles Unterricht in der Himmelskunde erteilen ließ. «Herodoros erzählt – so berichtet Clemens von Alexandria –, Herakles habe dem Atlas *die Säulen der Welt* – τὸν τοῦ κόσμου κίονα – abgenommen; in diesem Mythos liege der versteckte Sinn, daß Herakles von Atlas die Kenntnis der Himmelskunde empfangen habe<sup>98</sup>.)»

Allerdings ist hier Vorsicht geboten; denn erstens ist das Zitat nicht wörtlich, sondern referierend, und zweitens kommt *κόσμος*, wenn auch selten, hie und da in der Bedeutung Himmel vor, zum ersten Mal bei Isokrates<sup>99</sup>). Hat das Wort auch bei Herodoros diese Bedeutung? Das wäre möglich, zumal speziell von der Himmelskunde die Rede ist (*ἡ τῶν οὐρανίων ἐπιστήμη*); aber sehr wahrscheinlich ist es trotzdem nicht, einmal weil der Gebrauch von *κόσμος* im Sinne des Himmels eben doch ganz selten und ungewöhnlich ist, vor allem aber, weil Clemens das Wort nie in diesem Sinn gebraucht. Bei ihm bezeichnet *κόσμος*, wenn es nicht die Bedeutung Schmuck oder Ordnung hat, ausnahmslos die Welt. Wenn also Herodoros von Himmelsäulen und nicht von Weltsäulen geredet hätte, so müßten wir annehmen, Clemens habe ungenau referiert, weil ihm wie dem Pausanias der Gedanke an die *λεγόμενα*, die Allegorie, durch den Kopf gefahren wäre. Viel wahrscheinlicher ist es doch, daß *κόσμος* an unserer Stelle die gewöhnliche Bedeutung hat und daß Herodoros es ist, dem der Gedanke an die Allegorie durch den Kopf fuhr<sup>100</sup>). Dann wäre das Fragment – abgesehen von den Aischylosversen, falls sie

<sup>98</sup>) Clemens Alex. Strom. I 73, 2 (II 47, 3 St.); vgl. F Gr Hist 31, fr. 13.

<sup>99</sup>) Panegyricus 179.

<sup>100</sup>) Daß *κόσμος* der von Herodoros gebrauchte Ausdruck war, schließe ich aus den Angaben Diodors III 60, 2 u. IV 27, 5 über die Einführung der Astronomie durch Atlas und deren weitere Verbreitung durch Herakles. Die Stellen gehen sicher auf Herodoros zurück; einige auffallende Anklänge an die Notiz bei Clemens verraten die Abhängigkeit. Von Herakles heißt es IV 27, 5, er sei berühmt geworden *ὡς διαδεγεμένον τὸν Ἀτλαντικὸν (Ἀτλάντιον F, Ἀτλάντειον C) κόσμον* (~ *διαδέχεσθαι τοὺς τοῦ κόσμου κίονα* Cl.). Gewiß könnte *κόσμος* auch hier den Himmel bedeuten. Aber im unmittelbar vorausgehenden Satz erwähnt Diodor den Atlas als Erfinder der Sphäre (*τὴν τῶν ἀστρῶν σφαῖραν φιλοτέχνως εὐρόντα*) und führt auf diese Erfindung die Ansicht zurück, daß Atlas *τὸν κόσμον ὅλον* auf den Schultern trage. Und III 60, 2 sagt er von Atlas, dieser habe als erster den *σφαιρικὸς λόγος* unter die Menschen gebracht, *ἀπ' ἧς αἰτίας δόξαι τὸν σύμπαντα κόσμον ἐπὶ τῶν Ἀτλαντος ὤμων ὀχεῖσθαι, τοῦ μύθου τὴν τῆς σφαίρας εὐρεσιν καὶ καταγραφὴν αἰνιττομένου* (~ *αἰνιττομένου τοῦ μύθου τὴν τῶν οὐρανίων ἐπιστήμην μαθήσει διαδέχεσθαι* Cl.). Wenn *κόσμος* an diesen Stellen den Himmel bedeutete, so wäre die Beifügung von *ὅλος* oder *σύμπας* überflüssig; denn wie könnte Atlas nur einen Teil des Himmels tragen? Bedeutet dagegen *κόσμος* die Welt, so besitzen die Adjektive volle Kraft. Ferner fällt ins Gewicht, daß es Atlas der Astronom ist, der hier auftritt. Von Sternkunde ist die Rede und von der Sphäre. Da liegt der Gedanke an die Achse in der Luft. Ich glaube daher, daß unter dem *Ἀτλαντικὸς κόσμος* das von Atlas als Achse festgehaltene Weltall zu verstehen sei. Der Ausdruck erinnert auffallend an den *Ἀτλάντειος πόλος* des Peirithoosfragments.

wirklich den von Hermann geforderten Sinn haben sollten, und von dem Peirithoosfragment, falls wir es richtig gedeutet haben – unser ältestes Zeugnis für die Existenz der Atlasallegorie. Wenn dies zutrifft, muß die Allegorie schon um 400 v. Chr. Gemeingut der Homerinterpreten und Mythographen gewesen und somit spätestens im letzten Drittel des 5. Jahrhunderts entstanden sein. Das ist die Zeit, in welcher die Tragödie Peirithoos gedichtet wurde, deren Chor den Ἀτλάντειος πόλος besingt.

Die Kontamination pythagoreischer Elemente mit anaxagoreischen findet ihre beste Erklärung in der Annahme, daß damals sowohl die Pythagoreer wie die Anaxagoreer mit der Allegorie gespielt haben. So erklärt es sich auch, daß später Platon das Bild der Atlasachse einmal in anaxagoreischer, ein andermal in pythagoreischer Beleuchtung aufschimmern läßt.

Und nun stellt sich die Frage: Wer hat die Allegorie erfunden? Ist ihr Ursprung pythagoreisch oder anaxagoreisch<sup>101)</sup>? Das ließe sich vielleicht entscheiden oder wenigstens erraten, wenn uns die ältere Kosmologie der beiden Schulen besser bekannt wäre. Leider ist unsere Kenntnis dieser Weltsysteme so lückenhaft, daß wir unmöglich wissen können, welches von beiden die stärkeren Anhaltspunkte bot, um eine kosmologische Allegorie wie die Atlasallegorie hervorzubringen. Ein Kriterium würden wir gewinnen, wenn sich genau ermitteln ließe, zu welcher Zeit die pythagoreische Lehre vom Kreislauf der Erde um das Zentralfeuer aufkam. Diese Theorie schließt den Gedanken an eine Himmel und Erde verbindende Achse aus, weil sie die Erdachse mit der Himmelsachse nicht koinzidieren läßt. Wie hätte sich da die Vorstellung einer Achse entwickeln können, die Himmel und Erde zusammenhält? Das Motiv des *συνεκτικόν*, soweit wenigstens die Erde mitbegriffen ist, kann somit nicht von denjenigen Pythagoreern in die Allegorie eingeführt worden sein, welche die Erdkugel wie einen Planeten um den Weltmittelpunkt kreisen ließen. Und nun ist es gerade diese sehr wesentliche Komponente des allegorischen Atlasbildes, durch welche die Vorstellung eines Atlas hervorgerufen wurde, der sowohl den Himmel wie die Erde stützt.

Bietet Platon einen Anhaltspunkt? In seinem Säulengleichnis geht die Lichtsäule «durch den ganzen Himmel *und die Erde*». Wenn wir mit Bestimmtheit sagen könnten, daß auch dieser Zug der pythagoreischen Kosmologie entnommen ist, an die sich Platon im Mythos des Er anlehnt, so wäre damit erwiesen, daß das Weltsystem der Altpythagoreer in einer seiner frühesten Phasen bereits alle Elemente in sich enthielt, die zur Ausbildung der vollentwickelten Atlasallegorie erforderlich waren.

Waren sie auch im System des Anaxagoras enthalten? Vom Motiv des *συνεκτικόν* darf man es wohl mit Zuversicht behaupten. Die Weltachse des Anaxagoras mußte

<sup>101)</sup> An Parmenides zu denken verbietet die völlige Absenz parmenideischer Motive in der Überlieferung der Atlasallegorie. Physikalische Allegorie scheint freilich auch Parmenides getrieben zu haben: Menandros (Genethlios?) *περὶ ἐπιδεικτικῶν* I 2, 2 u. 5, 2 (Vors. I 221, 10).

sich vom Zentrum der Erdscheibe in gerader Linie bis zum nördlichen Himmelpol erstrecken. Von ihr konnte man sagen, daß sie *γῆν τε ἐπὶ μέσσοι συνέχει καὶ οὐρανὸν ἀνέχει*. Wie aber dachte sich Anaxagoras die südliche, unterhalb der Erde befindliche Himmelshälfte? Lief die Achse durch die Mitte der Erdscheibe weiter bis an den südlichen Himmelpol? Da er die Gestirne ihren Lauf unter der Erde fortsetzen ließ, ist es wahrscheinlich, daß ihm der Begriff der südlichen Hemisphäre nicht fremd war. Wenn dies zutrifft, so waren im anaxagoreischen System die Voraussetzungen auch für den astronomischen Teil der Allegorie – die Gliederung der Himmelsräume – gegeben.

Der Annahme, daß dieser Teil der Allegorie ebenfalls anaxagoreisch sei, widersetzt sich nun allerdings die Terminologie, die ein so auffallend pythagoreisches Aussehen hat. Aber ein sicheres Erkennungszeichen für altpythagoreische Herkunft ist sie nicht; sie könnte, wie wir gesehen haben, erst viel später infolge nachträglicher Metamorphose in die Allegorie eingedrungen sein<sup>102</sup>). Ob der Grundstock der Allegorie pythagoreisch oder anaxagoreisch ist, wird daher schwer zu entscheiden sein. Die Fäden sind zu einem so dichten Knäuel verflochten, daß sie sich nicht mehr glatt entwirren lassen. Immerhin ist es gelungen, die Allegorie bis ins 5. Jahrhundert zurückzuverfolgen; und am nächsten liegt doch wohl die Annahme, daß beide Teile alt sind, sowohl der anaxagoreische wie der pythagoreische. Ich halte es für wahrscheinlich, daß die Neupythagoreer, als sie die Allegorie übernahmen, auf ältere Schultradition zurückgriffen, auf die gleichen Vorstellungen, durch die sich Platon zu seinem Bild der Lichtsäule im Mythos des Staats anregen ließ. Auch das halte ich für wahrscheinlich, daß die Kontamination der pythagoreischen und anaxagoreischen Elemente bereits im 5. Jahrhundert stattgefunden hat, zu Lebzeiten des Anaxagoras oder nicht viel später.

War die Allegorie schon dem Aischylos bekannt? Hier stellt sich das Problem der Echtheit und Entstehungszeit des gefesselten Prometheus, das im Rahmen dieser Untersuchung nicht erörtert werden kann. Wenn der Prometheus ein Werk des Aischylos ist – und ich bin davon überzeugt –, so mag er um 470 entstanden sein, etwa zehn Jahre vor der Ankunft des Anaxagoras in Athen. Die Allegorie müßte somit, falls sie Aischylos gekannt hat, von den Pythagoreern erfunden worden sein, und zwar so früh, daß sie um 470 schon populär gewesen wäre. Das ist gewiß nicht völlig ausgeschlossen, und da wird man auch die Möglichkeit, daß Aischylos die Allegorie gekannt habe, nicht bestreiten können. Doch wird man sich vielleicht dagegen sträuben, dem Dichter eine so rationalistische Ausdeutung und Abschwächung des Mythos zuzumuten. Aber kann man wirklich sagen, daß die Allegorie in einem unversöhnlichen Gegensatz zum Gesamtethos der Prometheus-Tragödie stehe? Der rationalistische – oder wenn man dieses Wort lieber meidet – der moderne Zug, der durch das ganze Drama geht, ist ja einer der Hauptgründe, weshalb man dem Aischylos den Prometheus abgesprochen hat.

<sup>102</sup>) Die pythagoreischen Termini behaupten keineswegs das ganze Feld. Im ersten Teil des Scholions ist *διακρίνειν* das Wort für die Sonderung der Hemisphären.

Und wie steht es denn eigentlich um den rationalistischen Charakter der Atlasallegorie? Gewiß ist die kosmologische Ausdeutung des Mythos ein rationalistisches Verfahren. Aber das Bild, das die Allegorie erzeugt, ist es eines Dichters ganz unwürdig? Wirkt es nicht in hohem Grade suggestiv?

Und trotzdem kann keine Rede davon sein, daß die Atlasverse des Aischylos unter dem Eindruck der Allegorie entstanden sind. Seine Atlassäule ist wirklich nichts anderes als ein ganz konkreter Pfeiler, der vom Erdboden aufragend (*κίων χθονός*) den Himmel trägt (*κίων οὐρανοῦ*), und Atlas, der sich mit der Schulter anstemmt, ist wie die Mauerstrebe, die eine Mauer stützt, an dem Tragen mitbeteiligt.

Was gegen Hermanns Auffassung den Ausschlag gibt, ist nicht der rationalistische Charakter der Allegorie, sondern etwas anderes, ein inhaltliches Moment: Aischylos versetzt den Atlas in den Westen der Welt, *πρὸς ἑσπέρους τόπους*. Das ist sein mythischer Standort, den er schon bei Hesiod einnimmt:

*πεύρασιν ἐν γαίης πρόπαρ Ἑσπερίδων λιγυφώνων*<sup>103</sup>).

Der Atlas der Weltachse dagegen hat seinen Platz in der Mitte der Welt.

---

<sup>103</sup>) Theog. 518. – Weil aus diesem inhaltlichen Grunde ein Einfluß der Allegorie ausgeschlossen ist, braucht die Frage nach der Echtheit oder Ursprünglichkeit der Versgruppe 347–372 hier überhaupt nicht berührt zu werden. Für die Beurteilung des Sinnes von Vers 349 ist sie ohne Belang.