

σωφροσύνην. III 2, 1 (Dionisio a Calliroe) ἄκουσαν μὲν γὰρ οὐκ ἔμελλόν σε βιάσασθαι, μὴ τυχῶν δὲ ἀποθανεῖν διεγνώκειν. Inoltre la scena, in cui Plangon (nome femminile nella commedia nuova) riferisce a Dionisio che Calliroe è finalmente consenziente (III 1), appare senza alcun dubbio modellata su *Mis.* 431 ss. Turner. Nelle due situazioni infatti, del romanzo e della commedia, il dialogo è costruito secondo il medesimo schema: 1) un fedele servo-confidente (è un'ancella in Caritone, uno schiavo in Menandro) annuncia al padrone che la fanciulla tanto desiderata è ormai disposta ad accogliere il suo amore (in Menandro naturalmente, trattandosi di matrimonio da celebrarsi conformemente alla legge, si fa riferimento al κύριος: v. 431 διδάσῃ σοι γυναῖκα); 2) il padrone si mostra incredulo (Charit. III 1, 4 τίς με δαιμόνων ἀπατᾷ; *Mis.* 434 οὐκ ἔξαπατᾷς;) e invita il suo interlocutore a riferirgli con esattezza le parole che ha udito (Charit. III 1, 5 καὶ λέγε ἀντὰ τὰ ἐκείνης ῥήματα, *Mis.* 436 τὰ ῥήματ' ἀντὰ μοι[ il Turner completa con φράσον]); 3) vengono riportate le parole in discorso diretto. Come ognuno vede, le analogie non sono soltanto di struttura, ma anche di forma.

Tutti questi indizi rendono a mio avviso sicura l'attribuzione del verso citato al *Misumenos* di Menandro; basta sorreggere la subordinata (ἔξόν κτλ.) con una voce di un verbo come ἀπέχεσθαι (cfr. la testimonianza di Diogene Laerzio), per avere un efficace compendio della situazione-base su cui poggia l'intera trama della celebre commedia menandrea.

Firenze

Alberto Borgogno

Προτέρη γενεή – EINE STOISCHE HESIOD-  
INTERPRETATION IN ARATS PHAINOMENA

H. Diller zum 65. Geburtstag

Ἡσιόδου τό τ' ἄεισμα καὶ ὁ τρόπος...<sup>1)</sup> – so leitet Kallimachos sein bekanntes Epigramm ein, in dem er im Ton höchsten Lobes von der Dichtung des Arat, von seinen λεπταὶ ῥήσεις

1) Call. Ep. 27.

spricht. Und in der Tat ist damit ein wesentliches Charakteristikum der Phainomena erfaßt. Gerade die neuere Forschung hat gezeigt, wie eng sich Arat – sowohl stofflich als auch formal – an Hesiod anschließt, dessen Kenntnis beim Leser durchweg voraussetzt<sup>2)</sup>. Dabei konnte nicht übersehen werden, daß in vielerlei Hinsicht auch bedeutsame – sachliche wie formale – Diskrepanzen zu dem Vorbild bestehen, welches alle Späteren als den maßgebenden Prototyp des ‚Lehrgedichts‘ betrachteten<sup>3)</sup>, daß gerade durch diese Diskrepanzen die Hesiod-Nachfolge Arats in ein bestimmtes, spezifisches Licht tritt: Die Anspielung ist oft eine kritische Anspielung, sie führt zumeist über das Vorbild hinaus, verläßt bewußt dessen Horizont. Gerade die sich daraus – und aus anderem<sup>4)</sup> – ergebende Vielschichtigkeit verleiht dem Gedicht den Reiz, der gewiß auch dem feinsinnigen Kritiker Kallimachos nicht entgangen ist und unter anderem zu dessen überschwenglichem Urteil beigetragen haben mag.

Eine der grundlegenden, weil im Weltbild fundierten, Abweichungen von Hesiod führt auf das zweite, ebenfalls wohl-bekanntere, integrierende Element der Phainomena. Der böotische Dichter schildert das harte Leben des Bauern, der in zermürender Arbeit dem kargen Boden seinen Lebensunterhalt abringen muß:

*κτῆραντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισιν* (Op. 42).

So wollte es der Zorn des Zeus (47), der den Menschen lachend das Übel schickt (54 ff.). Dagegen durchzieht das ganze Gedicht des Arat der bereits im Proöm dominierende Gedanke, daß Zeus durch seine Zeichen für die Menschen sorgt, wie ein gütiger Vater für seine Kinder<sup>5)</sup>. Die stoische Konzeption der

2) Den Beziehungen zu Hesiod sind besonders nachgegangen: G. Kai-bel, *Hermes* 29, 1894, 82 ff.; K. Schütze, *Beiträge zum Verständnis der Phainomena Arats*, Diss. Leipzig 1935 (vgl. bes. S. 47); neuerdings W. Ludwig, *Hermes* 91, 1963, 439 ff.; ders. zusammenfassend: *RE Suppl.* 10, 1965, 34 ff.

3) Wie wenig diese spätere Klassifizierung das eigentliche Wesen von Hesiods Erga erfaßt, zeigt H. Diller, *Die dichterische Form von Hesiods Erga*, Abh. Ak. Mainz, geist.- u. sozialwiss. Kl. 1962, 2, bes. S. 5 f. (wieder abgedruckt in: Hesiod, hrsg. E. Heitsch, Darmstadt 1966, 239 ff.).

4) In erster Linie gehört dazu die besondere, keineswegs einfach zu umreißende Stellung zum ‚Stoff‘, welche dem Werk im Rahmen der antiken ‚Lehrgedichte‘ einen ganz spezifischen Ort zuweist. Das kann hier nicht weiter erörtert werden; verwiesen sei dazu auf die Bemerkungen Ludwigs, *RE Suppl.* 10, 1965, 37 f.

5) Vgl. Phaen. 5 ff. und pass. Es sei nur auf folgende Verse hingewiesen, die den Gegensatz zu den zitierten Hesiod-Stellen deutlich hervortre-

die Welt lenkenden und für die Menschen wirkenden *πρόνοια* bestimmt von dem einleitenden Zeus-Hymnos an das Werk des Arat. Der Dichter, dessen enge Beziehungen zur Stoa, besonders zum Zenon-Schüler Persaios, glaubhaft bezeugt sind – er ging bekanntlich zusammen mit Persaios an den Hof des Antigonos Gonatas<sup>6)</sup> –, bekundet abgesehen von dem umgreifenden Grundgedanken wiederholt auch in Einzelheiten seine enge Vertrautheit mit der stoischen Philosophie<sup>7)</sup>.

Das ‚hesiodeische‘ Gedicht ist also von einer stoischen Welt-sicht getragen. In diesem zweifachen Bezug auf das literarische Vorbild und die zeitgenössische Lehre von der Stellung des Menschen in einer speziell für ihn eingerichteten Welt liegen künstlerische Ansatzpunkte verborgen, die dem mit dem feinen Stilgefühl des Hellenismus ausgestatteten Dichter nicht entgangen sind, ja man darf sagen, daß er diese Ansätze bewußt aufgegriffen und mit großer Kunst ausgestaltet hat. Es scheint, als habe er gerade in dieser Doppelgesichtigkeit des Werkes einen besonderen Reiz gesehen, als habe er auf ihre Herausarbeitung besonderen Wert gelegt.

Dieses Bestreben kommt besonders eindrucksvoll im einleitenden Zeus-Hymnos zum Ausdruck (1–18). Wie stark dieser bis in Einzelheiten hinein von stoischem Weltgefühl bestimmt

ten lassen: Phaen. 761f.: *Μόγθος μὲν τ' ὀλίγος, τὸ δὲ μυχίον αὐτίκ' ὄνειρα / γίνετ' ἐπιφροσύνης αἰεὶ πεφυλαγμένω ἀνδρὶ* (sc. wenn er sich um die von Zeus gesandten Zeichen kümmert); Phaen. 771: *ὁ γὰρ* (sc. Zeus) *οὖν γενεῖν ἀνδρῶν ἀναφανδὸν ὀφέλλει*... Nur einmal scheint die hesiodeische Stimmung durchzudringen (Phaen. 1101f.): *Οὕτω γὰρ μογεροὶ καὶ ἀλήμονες ἄλλοθεν ἄλλοι / ζῶμεν ἄνθρωποι*. Aber, wie um dieses gleich zu korrigieren, fährt Arat fort: *τὰ δὲ πᾶρ ποσὶ πάντες ἐτοῖμοι / σήματ' ἐπιγνώναι καὶ ἐς αὐτίκα ποιήσασθαι*.

6) Vgl. die Viten bei E. Maaß (Commentariorum in Aratum reliquiae, Berlin 1958<sup>2</sup>), S. 147f. 325. Zwar ist in Einzelheiten Skepsis angebracht, so etwa, wenn von einem Briefwechsel mit Zenon gesprochen wird. Aber dieser konnte nur gefälscht werden, wenn die enge Beziehung des Dichters zu dem stoischen Schulgründer eine Tatsache war (vgl. F. Susemihl, Gesch. der griech. Litt. in der Alexandrinerzeit I, Leipzig 1891, 288 Anm. 11).

7) Nur auf wenige Berührungen sei kurz verwiesen. Vor allem auf die an prononciierter Stelle stehende Bezugnahme auf den Zeus-Hymnos des Kleantes (Phaen. 5: SVF I 537, 4). Arat spielt Phaen. 458f. auch auf die Theorie der periodisch eintretenden Ekpyrosis an (SVF I 98; nach einem späten Zeugnis tritt die Vernichtung bei einer bestimmten Sternkonstellation ein: SVF II 625). Schließlich sei auf die Neigung des Dichters zum Etymologisieren verwiesen (Phaen. 27. 164. 331f.). Sie verbindet ihn mit der Stoa, findet sich allerdings schon bei Hesiod (vgl. Th. 144f. 195ff.; Op. 81f.).

ist, braucht hier nicht dargestellt zu werden<sup>8)</sup>. Diese Weltsicht nun – und das ist das spezifische Charakteristikum des Proöms – wird in bewußtem formal-sprachlichen Anschluß an Hesiod und in sachlicher Auseinandersetzung mit ihm entfaltet. Auch das braucht hier nicht im einzelnen gezeigt zu werden: G. Pasquali hat in einem erhellenden Aufsatz<sup>9)</sup> dargestellt, wie sich im Proöm durchweg mit dem Anschluß an Hesiod eine Kritik vom stoischen Standpunkt aus verbindet.

Es ist nun das Ziel dieses Aufsatzes zu zeigen, daß das Verfahren, das als das Charakteristikum des Proöms gelten darf, sich auch auf einen Vers erstreckt, dessen Interpretation seit der Antike Schwierigkeiten bereitet hat.

Auf den Preis des Zeus, der den Menschen in väterlicher Fürsorge die Zeichen zum Erwerb des Lebensunterhalts gegeben hat, folgt V. 15 f. der Anruf:

*Χαῖρε, πάτερ, μέγα θαῦμα, μέγ' ἀνθρώποισιν ὄνειαρ,  
αὐτὸς καὶ προτέρη γενεή.*

Neben Zeus, dessen vorher geschildertes Wirken mit dem an Hesiod erinnernden Ausdruck *μέγ' ἀνθρώποισιν ὄνειαρ* (vgl. Op. 41. 346. 822) zusammengefaßt wird, erscheint hier unvermittelt die *προτέρη γενεή*, von der als solcher im ganzen übrigen Gedicht keine Rede ist<sup>10)</sup>. Sie ist – wie Zeus – „für die Menschen ein großer Nutzen“<sup>11)</sup>. Was ist damit gemeint?

Die Scholien zu V. 15/16 (bei Maaß, Comm. in Aratum reliquia, 339) erörtern die denkbaren Möglichkeiten:

- 1) Das Geschlecht vor Zeus: die Titanen<sup>12)</sup>.
- 2) Die älteren Brüder des Zeus: Poseidon und Hades<sup>13)</sup>.
- 3) Das ‚uns‘ vorangehende Geschlecht:
  - a) Mathematiker, Astronomen, Dichter
  - b) Die Heroen, die in der Weltaltererzählung Hesiods (Op. 109 ff.) vor ‚unserem‘ Geschlecht genannt werden<sup>14)</sup>.

8) Verwiesen sei auf den Kommentar J. Martins: *Arati Phaenomena, Introduction, texte critique, commentaire et traduction*, Florenz 1956.

9) Das Proömium des Arat, *Charites* (Festschr. Leo), Berlin 1911, 113 ff.

10) Vgl. aber u. S. 181 f.

11) Pasquali a. O. 117: „Ich weiß nicht, ob im Satz *Χαῖρε πάτερ ... καὶ προτέρη γενεή* das letzte Incisum zu *χαῖρε* zu ziehen ist, oder, wie es mich wahrscheinlicher dünkt, auf das Ganze geht, also auch auf *θαῦμα* und *ὄνειαρ*.“

12) Vgl. Antimachos Fr. 42 K.: *προτερηγενέας Τιτῆρας*.

13) Vgl. Call. Hymn. in Iov. 58 (von Poseidon und Hades): *προτερηγενέες περ ἑόντες*.

Die Beziehung auf die Titanen wird vom Scholiasten mit Recht zurückgewiesen: Sie haben als Gegner des Zeus hier nichts zu suchen<sup>15</sup>). Ebenso wenig sinnvoll wäre die Beziehung auf die älteren Brüder des Zeus. Sie spielen im Gedicht keine Rolle, und es ist nicht einzusehen, wieso sie für die Menschen ein großer Nutzen sein sollen<sup>16</sup>). Es bleibt also die dritte Möglichkeit. Im Rahmen dieser Möglichkeit haben Neuere eine Deutung in Betracht gezogen, welche die Scholien noch nicht erwogen haben: Mit *προτέρη γενεή* seien die Götter gemeint. Da die Welt nach stoischer Ansicht ein Staat von Göttern und Menschen sei, könne Arat die früher entstandene Klasse ohne weiteres und ohne zu befürchten, mißverstanden zu werden, als „früheres Geschlecht“ bezeichnen<sup>17</sup>).

Andere vertreten die Beziehung auf das Geschlecht der Heroen. E. Maaß weist darauf hin, daß sich das Proöm (nach dem Zeugnis des Kommentar-Fragments bei Maaß, Comm. in Ar. rel., 81, 24 ff.) in die Tradition eines Libationsritus stellt, wo es (nach dem Ausweis desselben Kommentars) Sitte war, nach Zeus die Heroen anzurufen. Diese seien also auch bei Arat gemeint<sup>18</sup>). Ausführlich erörtert Pasquali (a. O. 117 ff.) das Problem. Er geht mit Recht von der Beziehung zu Hes. Op. 159 f. aus, ist doch gerade das Proöm von ständiger Bezugnahme auf Hesiod geprägt<sup>19</sup>). Sodann weist Pasquali aber darauf hin, daß Arat auch hier den Ausdruck seines Vorgängers im stoischen Sinne vertiefe. Pasquali setzt die Worte in Beziehung zu der besonders für Poseidonios bezeugten Theorie, daß die Anfänge der menschlichen Kultur von weisen Männern gelegt worden seien. Pasquali vermutet die Ursprünge der Theorie in der Alten Stoa, die sich dabei wohl auf Mythenexegese, d. h. beson-

14) Vgl. Op. 159 f.:

*ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος, οἳ καλέονται  
ἡμίθεοι, πρότερη γενεή κατ' ἀπειρώνα γαῖαν.*

15) Dennoch hält diese Beziehung aufrecht F. Susemihl, Neue Jahrb. f. Philol. u. Päd. 147, 1893, 42 f.

16) Poseidon kommt nur V. 756 vor, und dort steht er metonym für ‚Wetter auf dem Meer‘.

17) Wilamowitz, Hell. Dichtung II, Berlin 1924, 264. Dem scheint Schütze (a. O. 30) zu folgen.

18) E. Maaß, Aratea (Philol. Unters. 12), Berlin 1892, 317 f. Vgl. auch M. Erren, Die Phainomena des Aratos von Soloi (Hermes-Einzeilschr. 19), Wiesbaden 1967, 14 f.

19) Es verdient Beachtung, daß der Ausdruck *προτέρη γενεή* bei Arat an derselben Versstelle steht wie bei Hesiod. Das dürfte in Anbetracht der sorgfältigen Kunst Arats kaum Zufall sein.

ders Hesiod-Interpretation, gestützt habe. Solche Weisen der Vergangenheit, die „für die Menschen ein großer Nutzen waren“, seien mit dem Ausdruck bei Arat gemeint<sup>20)</sup>.

Dieser Ansatz Pasqualis, der bei diesem allerdings nur eine Vermutung bleibt, erweist sich als äußerst fruchtbar, wenn man ihn – wie es im folgenden geschehen soll – weiterverfolgt. Die Vermutung, die Bemerkung Arats sei im Rahmen einer altstoischen Kulturentstehungslehre zu sehen, wird dabei einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit erlangen.

Auszugehen ist von der besonders durch Sen. Ep. 90 für Poseidonios bezeugten Kulturentstehungstheorie<sup>21)</sup>. Danach hatten im Goldenen Zeitalter die Weisen (*sapientes*) die Herrschaft inne; sie legten die Anfänge menschlicher Kultur, indem sie zeigten, was nützlich und schädlich sei, und indem sie durch mannigfache Erfindungen zum Entstehen der Künste beitrugen (§§ 5–7). Das polemische Referat des Römers läßt sodann die alle Bereiche des Lebens umfassende Erfindertätigkeit dieser vorzeitlichen Weisen deutlich werden. Sie waren – wie überhaupt die ersten, erdgeborenen Menschen – den Göttern noch nahe und mit hervorragender Geisteskraft ausgestattet<sup>22)</sup>. Soweit die sicher bezeugte Lehre.

20) Ähnlich Martin, ad loc. (Dessen ebd. und S. 25 angekündigte Arbeit „Aratos et son poëme stoicien“ ist m. W. nicht erschienen.) Anders Erren, a. O. 28: „Die Worte *πρωτέων γενεή* bedürfen gar keiner näheren Bestimmung und keines gelehrten Kommentars; sie meinen nichts anderes als sie sagen und stellen dem Philologen nur die eine Aufgabe, sich darein zu fügen.“ Damit scheint mir Erren allerdings der von Pasquali herausgearbeiteten Anspielungstechnik des Dichters nicht gerecht zu werden. Die Kunst Arats erwartet vom Leser ein aktives Weiterdenken, ihre scheinbare Naivität ist gespielt.

21) Eine Beschränkung auf sicher für Poseidonios Bezeugtes ist angesichts der immer noch kontroversen Ansichten über sein System, zumal über seine Eschatologie, geboten. Allerdings wird man auf darüberhinausgehende, vorsichtige Vermutungen nicht ganz verzichten können.

22) Sen. Ep. 90, 44: *Non tamen negaverim fuisse alti spiritus viros et, ut ita dicam, a dis recentes. neque enim dubium est, quin meliora mundus nondum effetus ediderit* (vgl. Sextus, Adv. math. 9, 28). Vgl. dazu G. Rudberg, Forschungen zu Poseidonios, Uppsala 1918, 52 ff.; K. Reinhardt, Poseidonios, München 1921, 401; S. Blankert, Seneca (Epist. 90) over natuur en cultuur en Posidonius als zijn bron, Amsterdam 1940, 79 ff.; M. Pohlenz, Die Stoa, Göttingen 1964<sup>3</sup>, I 234. II 118 f. Die Vorstellung der Gottnähe und besonderen Geisteskraft der Alten ist bereits bei Plat. Phil. 16 C zu belegen. Die Gottnähe der ersten Menschen ist von Arat in der Parthenos-Episode (Phaen. 96 ff.) in ein eindrucksvolles Bild gefaßt: Die Jungfrau verkehrte als Dike ursprünglich mitten unter den Menschen, die sie aber, von zunehmender moralischer Verwilderung erfaßt, allmählich vertrieben.

Nun gibt es allerdings starke Anzeichen dafür, daß nach der Ansicht des Poseidonios die weisen Wohltäter der Menschheit auf Erden göttliche Verehrung und nach dem Tode ein seliges Leben erlangt haben<sup>23</sup>). Cicero (De div. 1, 30, 64) bezeugt für Poseidonios die Theorie, daß die Luft „voll unsterblicher Geister“ sei (*plenus aer ... immortalium animorum*); Macrobius (Sat. 1, 23, 7) weiß von einer Schrift des Poseidonios „Über Heroen und Dämonen“. Macrobius teilt uns aus dieser Schrift eine Etymologie mit – leider das einzige sichere Zitat, das wir aus der Schrift besitzen: Die Dämonen hießen so, *quia ex aetheria substantia parta atque divisa qualitas illis est, sive ἀπὸ τοῦ δαιομένου id est καιομένου seu ἀπὸ τοῦ δαιομένου hoc est μερῶζομένου*. Es scheint, als dürfe man die Dämonen, deren Etymologie auf das ätherische Seelenpneuma weist, mit den „Geistern“ in Beziehung bringen, von denen bei Cicero die Rede ist<sup>24</sup>). Das dürfte dann auch von den Heroen gelten; Poseidonios hat das Wort sicherlich – altem stoischen Brauch folgend – mit ἀήρ etymologisch in Zusammenhang gebracht<sup>25</sup>). Es ergäbe sich ein Nebeneinander (oder eine Stufung?) von – offenbar einen besonderen Rang einnehmenden – ‚Luft- und ‚Feuerseelen‘, ohne daß wir darüber noch nähere Aussagen machen könnten<sup>26</sup>). Wichtig aber ist die Tatsache, daß

23) Vgl. Sen. Ep. 64, 9: *suspiciendi sunt et ritu deorum colendi* (ohne Nennung des Poseidonios; vgl. W. Gerhäuser, Der Protreptikos des Pos., München 1912, 20; I. Heinemann, Poseidonios' metaphys. Schriften I, Breslau 1921, 106).

Die Vorstellung von der göttlichen Erhöhung der Wohltäter der Menschheit ist zuerst belegt bei Pindar (Ol. 2, 53 ff.; dazu neuerdings D. Roloff, Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben, Berlin 1970, 186 ff.; vgl. auch Plat. Rep. 10, 615 B). Unter Berufung auf eine von H. Diels (diese Zeitschr. 34, 1879, 489 ff.) auf Poseidonios zurückgeführte Manilius-Stelle (Astr. 1, 758 ff.) spricht E. Norden, P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI, Darmstadt 1957<sup>4</sup>, 34 ff. diese Theorie dem Poseidonios zu (vgl. auch K. Thraede, RAC 5, 1962, 1224).

24) Selbst wenn man den mannigfachen Versuchen, eine Eschatologie des Poseidonios zu rekonstruieren, skeptisch gegenübersteht, so fällt es doch schwer, an diesen beiden Stellen nicht an menschliche Seelen zu denken, und L. Edelstein zu folgen, der glaubt, bei Cicero und Macrobius seien Sterne gemeint (AJPh 57, 1936, 298 Anm. 51. 300 mit Anm. 57).

25) Vgl. Cic. De nat. deor. 1, 14, 36; Min. Felix, Oct. 19, 10 (= SVF I 167. 169) und besonders Et. magn., s. v. ἠρώες: ἡ ἀπὸ τοῦ ἀέρος, ὡς φησιν Ἡσίοδος (mit Bezug auf Op. 255).

26) Verwiesen sei auf Stellen wie Plut. De def. orac. 10 und Rom. 28, wo (unter Berufung auf Hesiod) vier Klassen von Vernunftwesen unterschieden werden, die aber, wie die Elemente, ineinander übergehen können: Menschen, Heroen, Dämonen, Götter. Hier aber Beziehungen zu Poseidonios herstellen zu wollen, ist zu gewagt. Vgl. im übrigen M. Laffranque, Poseidonios d'Amamée, Paris 1964, 322 f. 331.

diese Theorie in einem mit großer Wahrscheinlichkeit auf Poseidonios zurückgehenden Zeugnis des Sextus (Adv. math. 9, 28; s. o. Anm. 22) als mit der Kulturentstehungstheorie verbunden erscheint. Dort wird von den ersten, erdgeborenen Menschen, die sich durch hervorragende Geisteskraft ausgezeichnet haben, d. h. also von den weisen Erfindern der Vorzeit, als den Heroen gesprochen. Man darf demnach die Lehre des Poseidonios von den Anfängen der menschlichen Kultur mit seiner Schrift „Über Heroen und Dämonen“ in Beziehung bringen und folgern, daß nach der Ansicht des Poseidonios die weisen Wohltäter der Vergangenheit nach ihrem Tode erhöht worden sind. Man darf das mit um so größerer Wahrscheinlichkeit annehmen, als diese Theorie auch von anderer Seite für die Stoa bezeugt ist<sup>27)</sup>.

Wie Poseidonios dazu kommen konnte, diese Dinge in einer „Über Heroen und Dämonen“ betitelten Schrift zu behandeln, wird sogleich verständlich, wenn man sich daran erinnert, daß die Stoiker ihre Erkenntnisse und Theorien gern in alten Mythen und Überlieferungen wiederfinden. Es ist deutlich, daß Poseidonios seine Theorie der Kulturentstehung an Hand einer entsprechenden Interpretation der Weltaltererzählung Hesiods vorgetragen hat. Dort sind die Menschen des Goldenen Geschlechts nach ihrem Tode Dämonen, *εσθλοί, ἀλεξίκακοι, φύλακες θηητῶν ἀνθρώπων* (Op. 122 f.)<sup>28)</sup>. Sie werden als *πλουτοδόται* (126) bezeichnet. Lag es nicht nahe, in ihnen die weisen Wohltäter und Erfinder der Vorzeit wiederzuerkennen? Und weiter: Das vierte Geschlecht der Heroen (*ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος*) ist „gerechter und besser“ als das dritte. Diesen Halbgöttern hat Zeus nach ihrem Tode ein glückliches Leben auf den Inseln der Seligen verschafft (Op. 157 ff.)<sup>29)</sup>. Es mußte ver-

27) Vgl. Cic. De nat. deor. 2, 24, 62; SVF II 1009 (S. 300, 31 ff.). Dazu Pohlenz, a. O. II 55.

28) Text nach Wilamowitz.

29) Man meinte, bei Hesiod werde innerhalb des Heroengeschlechts unterschieden zwischen denjenigen, die in den Kämpfen vor Troja und Theben gefallen sind (*τοὺς μὲν*: 161. 166) und den anderen (*τοὺς δέ*: 167), die ein seliges Leben erlangt haben [vgl. etwa T. A. Sinclair, Hesiod, Works and Days, London 1932 (Hildesheim 1966), ad loc.]. Dagegen Wilamowitz, Hesiodos Erga, Berlin 1962<sup>2</sup>, 60 kategorisch: „Hesiod läßt alle Heroen auf die Inseln der Seligen kommen...“; vgl. neuerdings die zusammenfassende Erörterung bei W. Nicolai, Hesiods Erga, Beobachtungen zum Aufbau, Heidelberg 1964, 43 ff. Gegen eine Differenzierung in dem oben angegebenen Sinne spricht vor allem die Tatsache, daß V. 158 das ganze Geschlecht als „gerechter und besser“ bezeichnet wird (s. auch u. Anm. 36).



lockend sein, auch in diesen gerechten Vorgängern unseres Geschlechts die weisen Kulturstifter zu sehen.

Es gibt nun einige Anhaltspunkte dafür, daß die eben skizzierte, an Hand einer allegorisierenden Hesiod-Interpretation entwickelte Kulturentstehungslehre des Poseidonios bei den älteren Stoikern vorgeprägt war, wengleich bei dem desolaten Zustand der Überlieferung natürlich Einzelheiten unsicher bleiben müssen. Wenn durch Philodem und Cicero für Chrysipp die Lehre bezeugt wird, es gebe Menschen, welche die Unsterblichkeit erlangt hätten und zu Göttern geworden seien<sup>30</sup>), so sind damit gewiß in erster Linie die Wohltäter der Menschheit gemeint, unter denen Gestalten wie Herakles einen hervorragenden Platz einnehmen<sup>31</sup>). Darauf weisen auch die Zeugnisse, nach denen Chrysipp die Ansicht vertrat, nicht alle Seelen blieben nach dem Tode des Individuums erhalten, sondern nur die der σοφοί<sup>32</sup>). Andere Zeugnisse (allerdings ohne expliziten Bezug auf Chrysipp) sprechen vom Aufstieg der Seelen in die Himmelsregion bzw. in die Gefilde der Seligen<sup>33</sup>).

Die Chrysippische Theorie von der Erhöhung der Wohltäter des Menschengeschlechts, von deren Aufnahme unter die Götter, dürfte ebenso an Hand einer entsprechenden Hesiod-Interpretation gewonnen worden sein wie die des Poseidonios. Das ist um so eher anzunehmen, als für Chrysipp durch den bei Cic. De nat. deor. redenden Epikureer die gewaltsame Adaptation der *veterrimi poetae* (u. a. Hesiods) an sein System bezeugt ist<sup>34</sup>). Die Bezugnahme auf Hesiod wird besonders deutlich durch die Dämonen- und Heroenlehre des Stoikers. Die wenigen Zeugnisse gestatten zwar keine exakte Erfassung dieser Lehre, lassen aber soviel deutlich werden, daß sie im Zusammenhang der Erörterung über ein Fortleben der Seele nach dem Tode vorgetragen wurde. Wir hören davon, daß Chrysipp die Dämonen für Wesen hielt, die stärker als die Menschen seien und

30) SVF II 1076. 1077.

31) Vgl. die oben Anm. 27 genannten Stellen.

32) SVF II 811. Vgl. auch SVF II 809 (die Seelen der *σπουδαῖοι* erhalten sich bis zur Ekpyrosis, die der *ἄφρονες* nur *πρὸς ποσοῦς τινας χρόνους*) und SVF II 810 (nach dem Tode wird die „schwächere“ Seele, d. h. die der *ἀπαίδευτοι*, ein *ἄμαρτον σύγκριμα*, die „stärkere“ dagegen, d. h. die der *σοφοί*, lebt bis zur Ekpyrosis).

33) SVF II 813. 814 (vgl. auch 815): Die Seelen der Gerechten und Weisen steigen in die himmlischen Gefilde der Seligen auf; vgl. E. Rohde, *Psyche II*, Tübingen 1925<sup>10</sup>, 320 Anm. 1.

34) De nat. deor. I, 15, 41 = SVF II 1077 (vgl. auch 1078).

sie an *δύναμις* sehr überträfen, das *θεῖον* allerdings nicht in voller Reinheit besäßen. Er habe auch die Existenz von *φάρλοι δαίμονες* angenommen<sup>35</sup>). Ferner wird als Lehre der Stoiker referiert, Dämonen seien *οὐσίαι ψυχικαί*. Es gebe auch Heroen, d. h. Seelen, die vom Körper getrennt seien, und zwar gute und schlechte<sup>36</sup>). Schließlich ist davon die Rede, es gebe gewisse Dämonen, „Aufseher der menschlichen Angelegenheiten“, und Heroen, d. h. die Seelen der *σπουδαῖοι*<sup>37</sup>).

Wie gesagt: Einzelheiten dieser Theorie von Dämonen und Heroen müssen unsicher bleiben. Ihr Zusammenhang mit der Lehre vom Fortleben der Seele steht jedoch außer Zweifel<sup>38</sup>). Gerade durch den Bezug auf die Weltaltererzählung des Hesiod gewinnt die ohnehin wahrscheinliche Vermutung an Substanz, unter Dämonen und Heroen seien vor allem jene Wohltäter und Erfinder zu verstehen, von denen auch Poseidonios in ähnlichem Kontext spricht, d. h. die nach dem Tode erhöhten Menschen.

Wenn wir nun versuchen, die für die spätere Stoa mit großer Wahrscheinlichkeit rekonstruierte Lehre bis an den Beginn der Schule zurückzuverfolgen, so müssen wir allerdings bekennen, daß die Basis der Überlieferung sehr schmal ist. Die wenigen Zeugnisse bieten jedoch immerhin soviel Anhaltspunkte, daß mit gewissen Ansätzen einer solchen Theorie auch bei Zenon gerechnet werden darf. Die Seele hielt dieser für ein *πολυχρόνιον πνεῦμα*, nicht aber für unzerstörbar. Allerdings setzte er sich dafür ein, den *νοῦς* für göttlich zu halten, denn er sei unsterblich<sup>39</sup>). Wichtiger ist folgendes Zeugnis des Laktanz: Zenon lehrte, es gebe eine Unterwelt, wo die Frommen von den Unfrommen gesondert seien; jene hätten ruhige und er-

35) SVF II 1103, 1104.

36) SVF II 1101. Ob diese Aufspaltung der Heroen auf einer entsprechenden Interpretation von Hes. Op. 156 ff. beruht (s. o. Anm. 29), ist nicht zu entscheiden.

37) SVF II 1102. Der Bezug auf Hes. Op. 123 ff. ist deutlich.

38) Chrysipp setzt den Daimon eines jeden in eine bestimmte Beziehung zum göttlichen Vernunftprinzip (SVF III 4). Daimon meint hier offenbar das Göttliche in der Seele, wohl nach Plat. Tim. 90 A ff. (vgl. Pohlenz, a. O. II 114 f.). Weitere stoisch beeinflusste Stellen zum ‚Seelen-Daimon‘ bei Rohde, a. O. II 316 Anm. 1.

39) SVF I 146 (vgl. 264). Daß die Seele nicht unzerstörbar sei, ergibt sich notwendig aus ihrer materialistischen Auffassung. Die Sonderstellung des *νοῦς* findet sich bekanntlich auch bei Platon und Aristoteles. Es ist übrigens nicht auszuschließen, daß Zenon – wie Chrysipp (s. o. Anm. 32) – den einzelnen Seelen nach der Trennung vom Körper eine unterschiedliche Dauer zusprach, je nach „Stärke“ bzw. „Schwäche“ der Seele.

göttliche Regionen inne, diese büßten in abscheulicher Dunkelheit für ihre Verfehlungen<sup>40</sup>). Es ist deutlich, daß Zenon sich des geläufigen Mythos bedient hat, um ihn im stoischen Sinn zu interpretieren<sup>41</sup>). Den Verlauf dieser Interpretation können wir leider nicht mehr erkennen. Es scheint sich aber um das Schicksal der Seele nach dem Tode gehandelt zu haben, wobei der Gedanke der Belohnung der Guten (bzw. der Bestrafung der Schlechten) im Mittelpunkt gestanden zu haben scheint. Ob – und in welchem Sinn – von einer Erhöhung der Guten gesprochen wurde, ob etwa auch die Erfinder und Wohltäter im Blickpunkt gestanden haben: alles das muß offenbleiben. Besonders im Hinblick auf den kulturgeschichtlichen Aspekt lassen uns die Zeugnisse für Zenon im Stich.

Diese Lücke wird nun aber durch einen anderen ausgefüllt, der gerade im Hinblick auf Arat von besonderer Bedeutung ist: durch den Zenon-Schüler Persaios<sup>42</sup>). Eine eingehende Interpretation der Zeugnisse über dessen Theorie von den Ursprüngen der Gottesverehrung wird es sehr wahrscheinlich machen, daß die eingangs skizzierte Lehre des Poseidonios in wesentlichen Punkten bereits bei Persaios vorgebildet ist.

Auszugehen ist von einem Bericht des Epikureers Philodem, dessen Interpretation allerdings sehr umstritten ist<sup>43</sup>): *Περσαῖος δὲ δῆλός ἐστιν ... ἀφανίζων τὸ δαιμόνιον ἢ μηθὲν ὑπὲρ αὐτοῦ γινώσκων, ὅταν ἐν τῷ Περὶ θεῶν μὴ ἀπίθανα λέγη φαίνεσθαι τὰ περὶ τοῦ τὰ τρέφοντα καὶ ὠφελούντα θεοὺς νενομίσθαι καὶ τετεμῆσθαι πρῶτον ὑπὸ Προδίκου γεγραμμένα, μετὰ δὲ ταῦτα τοὺς εὐρόντας ἢ τροφὰς ἢ σκέπας ἢ τὰς ἄλλας τέχνας ὡς Δήμητρα καὶ Διώνυσον καὶ τοὺς ...*

Aus dem Zeugnis geht zunächst soviel klar hervor, daß Persaios die Theorie des Prodikos, das Nährende und Nützliche sei als göttlich verehrt worden, als „nicht ohne Überzeugungskraft“ bezeichnet hat. Es ergibt sich aber die Frage, ob auch die weitere Theorie, die Erfinder und Wohltäter selbst hätten göttliche Ehren erlangt, dem Prodikos gehört, d.h. ob *μετὰ δὲ*

40) SVF I 147.

41) Daß die Unterwelt bildlich gemeint ist, da die Seelen nach stoischer Auffassung aufsteigen müssen, erörtert Rohde, a.O. II 319 Anm. 4. 42) S. o. S. 169 mit Anm. 6.

43) Philod. De piet. c. 9/10 (S. 75 f. Gomperz = DoxGr 544; VS 84 B 5; SVF I 448). Zur Textgestaltung, die hier nicht erörtert zu werden braucht, vgl. H. Diels, Hermes 13, 1878, 1.

ταῦτα ... noch von γεγραμμένα abhängt<sup>44)</sup>, oder ob in diesem Satzteil der *ὅταν λέγη* ...-Satz fortgesetzt wird, diese Theorie also nur dem Persaios zuzusprechen ist. Grammatisch sind beide Interpretationen gleichermaßen möglich, zumal nicht mit Sicherheit auszumachen ist, was in der Lücke am Schluß des Satzes gestanden hat<sup>45)</sup>. Bei dieser Sachlage muß die Betrachtung der anderen Zeugnisse über die Ansicht des Prodikos den Ausschlag geben. Sowohl Cicero als auch Sextus sprechen Prodikos nur die bei Philodem im ersten Abschnitt referierte Theorie zu<sup>46)</sup>, wobei die Polemik des Sextus, nach der Lehre des Prodikos müßten auch die nützlichen Menschen für Götter gehalten worden sein, nur dann sinnvoll ist, wenn Prodikos diese Ansicht nicht vertreten hatte<sup>47)</sup>. Dem scheint nur das Zeugnis des Min. Felix zu widersprechen (Oct. 21, 2): *Prodicus adsumptos in deos loquitur, qui errando inventis novis frugibus utilitati hominum profuerunt*. Doch diese späte Notiz verdient um so weniger Glauben, als sie die sicher für Prodikos bezeugte Theorie, die nützlichen Dinge seien als göttlich betrachtet worden, nicht erwähnt. Es handelt sich offenbar um eine selbständige Weitergestaltung einer aus Cic. De nat. deor. entnommenen Nachricht<sup>48)</sup>. Man wird daraus fol-

44) Bei dieser Auffassung hätte Prodikos mit zwei Stufen der Religionsentstehung gerechnet.

45) Vgl. H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig-Berlin 1912 (Nachdr. Darmstadt 1965), 113 Anm. 251. Anders, aber nicht stichhaltig, W. Nestle, *Philologus* 67, 1908, 556 ff. (vgl. auch: *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940, 353 f.). Nestle argumentiert, falls man *μετά δὲ ταῦτα* ... nicht noch von *γεγραμμένα* abhängen lasse, müsse man ein zweites, dem *γεγραμμένα* entsprechendes Partizip mit Infinitiv ergänzen, etwa: *ὅπ' ἄλλων εἰρημμένα* sc. *νενομίσθαι*. Diese von Nestle mit Recht als künstlich empfundene Interpretation ist jedoch gar nicht notwendig. Zu wiederholen wäre allenfalls aus dem ersten Kolon ein *λέγη*, und ein dem *νενομίσθαι* entsprechender Infinitiv wäre zu ergänzen, also: „...und wenn er danach sagt, die Erfinder ... seien für göttlich gehalten worden.“ Ungeachtet ihrer Schwäche hat Nestles Argumentation weithin überzeugt: Vgl. etwa A. Kleingünther, *Πρώτος εὐρετής* (Philol. Suppl. 26, 1), Leipzig 1933, 111; K. Deichgräber, *RE* 37. Halbbd., 1937, 928; M. Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e frammenti* 2, Florenz 1961<sup>2</sup>, 191 f. (vgl. auch dens., *I sofisti* II, Mailand 1967<sup>2</sup>, 16 mit Anm. 9); K. Thraede, *RAC* 5, 1962, 1218 ff.; T. Cole, *Democritus and the sources of Greek anthropology*, 1967, 156 mit Anm. 27; W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy* III, Cambridge 1969, 238 ff.

46) Cic. De nat. deor. 1, 42, 118; Sext. Adv. math. 9, 18. 51 f. (= VS 84 B 5).

47) Sext. Adv. math. 9, 41; vgl. dazu H. Gomperz, a. O.

48) Der Hinweis auf den *comicus sermo*, der sich in dem unmittelbar anschließenden Bericht über Persaios findet, geht auf Cic. De nat. deor. 2, 23, 60 zurück.

gern, daß die Lehre, die den Ursprung der Religion in der Vergöttlichung der Erfinder sieht, dem Persaios gehört<sup>49</sup>). Er hat, wie aus dem Bericht Philodems deutlich wird, ausgehend von der Ansicht des Prodikos, diese modifiziert und den Ton von den nützlichen Dingen auf die Erfinder selbst gelegt, sei es daß er damit die Theorie des Sophisten überholt zu haben glaubte, sei es daß er sie weiterhin neben seiner Modifizierung aufrecht erhielt. Aus sachlichen Gründen ist ersteres wahrscheinlicher<sup>50</sup>).

Ist somit die Theorie des Stoikers von der des Sophisten abgegrenzt, so ist doch noch die eigentliche Interpretation zu leisten: In welchem Sinne ist die Notiz über Persaios zu verstehen? Etwa im Sinne eines atheistischen Weltbildes, so daß die rationale Erklärung der Anfänge der Gottesverehrung die Aufgabe gehabt hätte, der verfehlten Meinung von der Existenz der Götter den Boden zu entziehen<sup>51</sup>)? Handelt es sich nur um eine Auseinandersetzung mit dem Volksglauben, mit den Göttern des Kults, in deren Verlauf ein reineres, philosophisches Gottesverständnis propagiert worden wäre<sup>52</sup>)? Haben wir es bei

---

49) So auch E. Dupréel, *Les sophistes*, Neuchâtel 1948, 118; K. v. Fritz, RE 45. Halbbd., 1957, 88: „Nach Prodikos' Meinung war das, was von den natürlichen Dingen den Menschen nützt und wohltätig ist, zuerst als göttlich betrachtet und dann zu Göttern personifiziert worden... Auch hier ist die Lehre von der Stoa aufgenommen, weitergebildet und modifiziert worden. So lehrte später Persaios..., nicht die nützlichen Dinge selbst... sondern ihre Erfinder seien als Götter betrachtet oder zu Göttern erhoben worden.“

50) Die Polemik Philodems (erst habe Persaios die Theorie des Prodikos für nicht unglaubwürdig gehalten, dann habe er selbst eine andere Theorie vertreten) scheint zunächst dafür zu sprechen, daß Persaios beide Theorien nebeneinander bestehen ließ. Aber das Bestreben des Epikureers, um jeden Preis Widersprüche in den bekämpften Ansichten zu entdecken, ist natürlich der objektiven Darstellung der Sachverhalte nicht dienlich (vgl. etwa die epikureische Polemik gegen die Aristotelische Theologie bei Cic. *De nat. deor.* 1, 13, 33; dazu Verf., *Studien zur Kosmologie und Theologie der Aristotelischen Schrift ‚Über die Philosophie‘* (Zet. 50), München 1970, 157ff.). Das gilt selbstverständlich auch für die Darstellung bei Cic. *De nat. deor.* 1, 15, 38, wo dem Persaios beide Theorien zugesprochen werden.

51) Als Stoiker wird Persaios kaum in diesem Sinn die Existenz der Götter geleugnet haben. Er erscheint in dem doxographischen Abriß des Epikureers bei Cic. *De nat. deor.* in der Gruppe der anderen Stoiker. Dagegen ist von Prodikos in der Reihe derer die Rede, die die *religio* aufheben (1, 42, 118; vgl. auch Sext. *Adv. math.* 9, 51f.). Ferner ist die Polemik des Philodem nur dann sinnvoll, wenn es gerade nicht die Absicht des Persaios war, die Existenz des Göttlichen zu leugnen.

52) So R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften* II 1,

Persaios mit einem Vertreter des ‚Euhemerismus‘ zu tun, wonach die Götter nichts anderes sind als ehemalige Menschen, denen nach ihrem Tode kultische Ehren zuteil wurden<sup>53</sup>)? Oder hat sich der Stoiker von dem Verhalten der Alten, ihre Wohltäter unter die Götter zu rechnen, gar nicht distanziert, sondern war vielmehr der Ansicht, daß die Erfinder – wie die σοφοί des Chrysipp – tatsächlich eines quasigöttlichen Seins teilhaftig wurden? Das würde bedeuten, daß Persaios bereits die später besonders für Poseidonios bezeugte Theorie der Erhöhung derjenigen vertreten hat, durch deren hervorragende Geisteskraft die Anfänge der menschlichen Kultur gelegt worden sind.

Daß die letztgenannte Deutung die richtige ist, ergibt sich vor allem aus zwei Überlegungen. Zunächst legt die epikureische Polemik bei Cic. De nat. deor. 1, 15, 38 nahe, daß Persaios selbst die Erfinder der Vorzeit für göttlich hielt: *quo quid absurdius quam ... homines iam morte deletos reponere in deos, quorum omnis cultus esset futurus in luctu*. Dem Epikureer kommt es ja nicht darauf an, das von Persaios geschilderte Verhalten der Alten lächerlich zu machen, sondern er will den Stoiker selbst mit seinem Spott treffen. Offenbar hat dieser also die Erfinder und Wohltäter unter die Götter gezählt. Das gewinnt auch durch den Umstand an Wahrscheinlichkeit, daß die von Persaios genannten Beispiele (Demeter und Dionysos) in anderen stoisch gefärbten Partien als zu Gottheiten erhöhte menschliche Wohltäter wiederkehren<sup>54</sup>): Die Theorie des Persaios hat bei den späteren Stoikern Schule gemacht.

Daß Persaios seine Theorie durch eine entsprechende Interpretation der Hesiodischen Weltaltererzählung, zumal der Partie über das Heroengeschlecht, zu stützen versucht hat, ist nach allem, was wir über solche Neigungen der Stoiker wissen, als sehr wahrscheinlich vorauszusetzen. Er konnte sich dabei im übrigen auf Platon berufen, der im Kratylos Ansätze zu einer solchen Hesiod-Interpretation zeigt. Crat. 397E ff. interpretiert Platon die Erzählung vom Goldenen Geschlecht anlässlich der Erklärung des Wortes *δαίμων*: Die Menschen des Goldenen Geschlechts seien *ἀγαθοί*, d. h. *φρόνιμοι*. Diese Wissenden (*δαήμονες*) habe Hesiod *δαίμονες* genannt und als solche nach dem

Leipzig 1882, 77; Deichgräber, a. O. (o. Anm. 45) 928 (mit irriger Berufung auf Philodem).

53) So etwa Pohlenz, a. O. I 25. 97.

54) Cic. De nat. deor. 2, 24, 62; SVF II 1009 (S. 300, 31 ff.).

Tod erhöhen lassen. Ähnlich wird anschließend das Wort *ἥρωος* erklärt (398Df.): Es hänge mit *εἶρειν* ‚sagen‘ zusammen, die Heroen seien „Weise und gewaltige Redner und Dialektiker“ gewesen: *ὥστε ῥητόρων καὶ σοφιστῶν γένος γίγνεται τὸ ἥρωικὸν φύλλον* (E 2f.). Von dieser Interpretation der Heroenerzählung Hesiods – es bleibe hier dahingestellt, wieweit sie von Platon ernst gemeint ist – bis zu derjenigen, die in den Heroen weise Wohltäter der Menschheit erblickt, ist es gewiß nicht weit. Auf Grund ihrer etymologischen Interessen haben die Stoiker gewiß den Kratylos eifrig studiert. An ihm konnte sich Persaios bei seiner Hesiod-Deutung orientieren.

Damit sind wir wieder bei Arat angelangt. Die für Persaios erschlossene Hesiod-Interpretation ist auch bei Arat vorausgesetzt: Mit dem Hinweis auf die *προτέρη γενεή* spielt der Dichter für den kundigen Leser – und nur für ihn schreibt er sein Gedicht – deutlich auf das Heroengeschlecht Hesiods an. Zugleich aber wird dieses im Sinne des Persaios als das der wohlthätigen Erfinder der Vorzeit interpretiert, das deshalb dem Zeus, als dem „großen Nutzen für die Menschen“, ohne weiteres an die Seite gestellt werden kann. Hier im Proöm, wo der Gedanke der göttlichen Vorsehung dominiert, deutet Arat die Erzählung von den Weltaltern unter kulturgeschichtlichem Aspekt, indem er auf die Wohltäter der Vergangenheit hinweist, welche sich in den Plan der Vorsehung einfügen. In der bekannten Parthenos-Episode (Phaen. 96ff.) steht der Gesichtspunkt des zunehmenden moralischen Verfalls im Zentrum. Um die absteigende Linie nicht zu durchbrechen, verzichtet Arat hier auf die Erwähnung der Heroen und verleiht so dem Mythos eine größere Eindringlichkeit, als es Hesiod vermochte.

Es wurde eingangs davon gesprochen, daß im Gedicht des Arat nach dem Proöm von dem „früheren Geschlecht“ nicht mehr die Rede sei (s. o. 170). Eine gewisse Einschränkung dieser Bemerkung scheint geboten. Etwa in der Mitte des astronomischen Teils, also an einer vom Dichter bewußt markierten Stelle, erörtert Arat anläßlich der Schilderung einer Gruppe von anonymen Sternen das grundsätzliche Problem, wie es überhaupt zur Benennung der einzelnen Sternbilder gekommen sei (Phaen. 367–385)<sup>55</sup>: Ein Mann der Vergangenheit habe die einzelnen Sterne zu Bildern geformt, um diese dann zu benennen. Arat spricht hier von der Grundbedingung für die Entstehung der

55) Vgl. dazu Erren, a.O. (o. Anm. 18) 145 ff.

Astronomie überhaupt. Erst als der ‚Erfinder‘ aus dem Chaos von Einzelsternen eine überschaubare und benennbare Ordnung von Bildern gemacht hatte, wurde aus dem potentiell immer schon existierenden Zeichensystem des Zeus etwas Aktuell-Praktikables. Durch den ‚Erfinder‘ haben die Sterne also gleichsam erst ihre volle Funktion für die Menschen erlangt. Ist dieser Mann nicht einer jener wohlthätigen Erfinder des Persaios? Gehört er nicht zur *προτέρη γενεή*?

Berlin

Bernd Effe

---

DIE BESTIMMUNG DER NACHTZEIT –  
EIN SEHR FRÜHES SCHOLION  
ZU ARAT PHAEN. 556–558

---

Ein Teil der Aratscholien stammt von einem Manne, dessen astronomische Kenntnisse über das gewöhnliche quadriviale Schulwissen hinausreichten<sup>1)</sup>. Ihm ist auch das ausführliche Scholion zu V. 556–8 zuzuschreiben, das eine sachlich richtige Auslegung dieser schwierigen Stelle darbietet und das dennoch, weil es grammatikalisch nicht stimmt, von philologischen Kommentatoren stets mißachtet worden ist, zum Schaden für das rechte Verständnis des Gedichts.

Bei der Besprechung des Tierkreises, V. 556–8 der Phaenomena, sagt Arat:

*Τόσον δ' ἐπὶ μῆκος ἐκάστη  
νῆξ αἰεὶ τετάνυσται, ὅσον τέ περ ἡμῶν κύκλου  
ἀρχομένης ἀπὸ νυκτὸς αἰρεται ὑπόθι γαίης.*

---

1) Vgl. E. Maass, Comment. in Arat. rell. p. LI–LXIII. Maass hält den Scholiasten für den Mathematiker Theon von Alexandrien, sicher zu Unrecht, vgl. J. Martin, Histoire du texte des Phénomènes d'Aratos, Paris 1956, 196–204. Nach Martin ist der Theon der Scholien identisch mit dem Grammatiker des 2. Jh. v. Chr.; der aber kann nicht gut der astronomische Kenner unserer Scholien sein.