

# Universitätsbibliothek Wuppertal

## Hellenistische Wundererzählungen

Reitzenstein, Richard

Leipzig, 1906

I. Teil

---

**Nutzungsrichtlinien** Das dem PDF-Dokument zugrunde liegende Digitalisat kann unter Beachtung des Lizenz-/Rechtehinweises genutzt werden. Informationen zum Lizenz-/Rechtehinweis finden Sie in der Titelaufnahme unter dem untenstehenden URN.

Bei Nutzung des Digitalisats bitten wir um eine vollständige Quellenangabe, inklusive Nennung der Universitätsbibliothek Wuppertal als Quelle sowie einer Angabe des URN.

[urn:nbn:de:hbz:468-1-3945](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:468-1-3945)

Eine Untersuchung, die ich vor kurzem über zwei angeblich gnostische Hymnen in den christlichen Thomas-Akten anstellen mußte, führte zu dem mich selbst überraschenden Ergebnis, daß nicht nur die Lieder, sondern auch die mit ihnen unlöslich verbundenen Wundererzählungen mit geringfügigen Änderungen heidnischen Quellen entnommen sind. Der Versuch, mir selbst den Hergang begreiflich zu machen, zwang zu einigen philologischen Untersuchungen, die zunächst nur in knappster Ausführung dem Fachgenossen, der mir etwa so tief in die theologische Literatur folgen wollte, ab und an eine Unterhaltung bieten sollten. So veröffentlichte ich die Besprechung des ersten Hymnus im *Archiv für Religionsgeschichte* (VIII 167) und hoffte in einem zweiten Aufsatz die methodologischen Fragen zugleich mit der Erklärung des zweiten Hymnus erledigen zu können. Erst in der Ausarbeitung erkannte ich ganz, wie tief jede Frage der frühchristlichen Literatur in die Untersuchungen über Ursprung und Entwicklung der hellenistischen Kleinliteratur hineinführt; was Nebensache sein sollte, wurde zum Hauptzweck. Ich glaubte über einen Einzelabschnitt aus den Apostelakten nicht mehr handeln zu können, ohne die hellenistische Wundererzählung in ihrer Entwicklung zu verfolgen, und umgekehrt die Untersuchungen über sie nicht vorlegen zu können, ohne wenigstens an jenen zwei Beispielen die Methode und das Ziel der Arbeit, die hier zu leisten ist, anzudeuten.<sup>1)</sup>

#### 1.

Von der antiken Bezeichnung und dem Begriff der Wunderliteratur gehe ich aus. Er tritt uns zuerst in dem *Philopseudes* des Spötters Lukian entgegen.

Zu den Dialogen, in welchen Lukian die tief gesunkene Philo-

1) Erst als das Manuskript abgeschlossen war, erschien v. Wilamowitz *Die griechische Literatur des Altertums*, Hinneberg *Kultur der Gegenwart* I 8.

sophie seiner Zeit angreift, gehört der *Philopseudes* nur noch halb. Daß es Peripatetiker, Stoiker, Akademiker und Neupythagoreer sind, die sich diese abgeschmackten Wundergeschichten erzählen, ist dem Schriftsteller weniger wichtig als das religiös-psychologische Rätsel des Interesses ernster Männer an derartigem ψεύδος, der krankhaften Sucht, es zu religiösem Zweck zu erfinden und mit allen Bürgerschaften strengster Urkundlichkeit zu umkleiden, endlich der ansteckenden Kraft, die in derartigen Erzählungen liegt.

Das Problem ist so scharf gefaßt, daß es zunächst befremdet, daneben ein rein literarisches Interesse, eine ästhetische Theorie walten zu sehen: der μῦθος, d. h. das ψεύδος dient dem ψυχαγωγεῖν, dem Ergötzen; die Urtypen aller dieser Erzählungen bieten die Odyssee und die μῦθοι bei Herodot und Ktesias. Der Dialog verbindet sich dadurch eng mit den Schriften πῶς δεῖ ἱστορίαν συγγράφειν und ἀληθῆς ἱστορία. Auch im *Philopseudes* will Lukian durch die anmutige Erzählung bekannter Wundergeschichten ergötzen. Die Vereinigung der beiden verschiedenen Gesichtspunkte wird sich uns später erklären. Wir halten uns zunächst an die ästhetische Theorie.

Die großen ästhetischen Theorien des Altertums sind durchweg in vorchristlicher Zeit geschaffen, und Lukian knüpft in seiner feuilletonistischen Schriftstellerei so oft an althellenistische Vorbilder, daß wir uns nicht wundern werden, seiner Theorie schon bei Cicero zu begegnen. Dieser behandelt bekanntlich in *de leg.* I 3 die Frage, ob der Dichter Wunder (μῦθοι, ψεύδη) erzählen darf, im Anschluß an den Marius, also ein historisches Epos aus jüngster Vergangenheit. Seine Gegner, die an dem häufigen Eingreifen der Götter Anstoß genommen haben, kennen die ästhetische Theorie der ἱστορία nicht (*faciunt imperite*). Für den erzählenden Dichter gibt es eine andere Wahrheit als für den Historiker und den Zeugen. Freilich wenn der Dichter ausschließlich freie Erfindung (μῦθος, ψεύδος) böte, so wäre er *mendax*, φιλοψευδής. Aber während der Historiker nur Wahrheit und keine μῦθοι bieten darf, hat der Dichter das Recht, auch solche aufzunehmen. Denn die Geschichte dient allein der Wahrheit (dem Nutzen), die Dichtung in vielem dem Ergötzen (also: *utili miscet dulce*).<sup>1)</sup> Daß auch Cicero

1) Die Theorie wird auch bei Plutarch *Quomodo ad poetas audire debeat* p. 16 A vorausgesetzt: ἐν τῷ τέρποντι τὸ χρήσιμον ζητεῖν καὶ ἀγαπᾶν.

als Beispiel des Mythos (ψεύδος) den Raub der Oreithyia anführt und die vielen „Fabeln“ bei Herodot tadelnd hervorhebt, zeigt, daß er direkt oder indirekt auf dieselbe Quelle zurückgeht.<sup>1)</sup> Sie suchte in der alten, ursprünglich an die Geographie Homers anknüpfenden Streitfrage, ob der Dichter nur ergötzen oder belehren wolle, eine vermittelnde Stellung einzunehmen. Daß sich die Schrift πῶς δὲ ἰστορίαν συγγράφειν ebenfalls eng mit Cicero berührt, ist nach dem Gesagten selbstverständlich. Doch ehe ich diese Theorie weiter verfolge, lohnt es sich auf den Inhalt der Erzählungen, also auf die religiöse Seite der Schrift mit einigen Worten einzugehen. Das von Rohde (*Psyche* 652 A.) und Radermacher (*Festschrift für Gomperz* 197, *Rhein. Mus.* 1905 S. 315) gesammelte Material bedarf nur geringfügiger Ergänzungen.

Lukian geht, der Einkleidung seiner Erzählung entsprechend, von einem Heilwunder aus (c. 11); er rechnet den Glauben an Zaubermittel durchaus zum Wunderglauben. Das Geschichtchen war ursprünglich wohl von einem indischen Schlangenbeschwörer erzählt.<sup>2)</sup> Mit ihm verbindet sich die Erzählung von der Befreiung eines Landstriches von schädlichem Gewürm: der Magier rezitiert aus einem „alten Buch“ sieben heilige Namen, umwandelt unter Räucherungen die Grenzen und bannt alles Ungeziefer; es kommt in dichten Zügen daher<sup>3)</sup>, nur eine uralte Schlange bleibt zurück. Der Magier merkt, daß eine fehlt, und sendet das jüngste Schlänglein, sie zu holen; als alle versammelt sind, verbrennt er sie durch den Hauch seines Mundes.

In den verschiedenen Alpensagen, die Radermacher vergleicht, macht der Zauberer ein großes Feuer und beginnt in einem alten Buche zu lesen, da kommen von allen Seiten die Schlangen und stürzen sich ins Feuer, zuletzt eine schneeweiße Schlange mit einem Krönlein auf dem Kopf<sup>4)</sup>, die vorher freilich den Magier selbst

1) Eng verwandt ist Strabo XI 508.

2) Eben darum kann es nicht selbst aus Indien stammen, wo diese Art Heilung nichts Auffälliges gehabt hätte. Für Theologen hebe ich die offenbar typische Form hervor: ὁ Μίδας αὐτὸς ἀράμενος τὸν κάμποδα, ἐφ' οὗ ἔκεκόμυτο, ψήγεται.

3) Bis so weit reicht allgemeine Zauberanschauung, vgl. Plinius *N. H.* 32, 55 *decem vero cancris cum ocimi manipulo adligatis omnis, qui ibi sint, scorpiones ad eum locum coituros magi dicunt.*

4) In andern Fassungen eine uralte Schlange, oder der weiße Wurm, dick wie ein Mannesschenkel, die Krone tragend.

tötet<sup>1)</sup>. Lukian hat den Schluß für seine Zwecke umgestaltet und übertrumpft, anders und doch ähnlich wie Hieronymus in dem Bericht über die Wundertaten des heiligen Hilarion (39): *duxit itaque eum ad Epidaurum, Dalmatiae oppidum, ubi paucis diebus in vicino agello mansitans non potuit abscondi; si quidem draco mirae magnitudinis, quos gentili sermone boas vocant, ab eo quod tam grandes sint, ut boves glutire soleant, omnem late vastabat provinciam et non solum armenta et pecudes, sed agricolas quoque et pastores tractos ad se vi spiritus absorbebat. cui cum pyram iussisset praeparari et oratione ad Christum emissa evocato praecepisset struem lignorum scandere, ignem supposuit. tum itaque cuncta spectante plebe immanem bestiam concremavit.* Hieronymus beruft sich nach der Erzählung des zweiten Wunders zu Epidaurus auf das Zeugnis der ganzen Stadt: *hoc Epidaurus et omnis illa regio usque hodie praedicat matresque docent liberos suos ad memoriam in posteros transmittendam.*

Ganz ähnlich läßt Lukian (*Philops.* 30) den Pythagoreer Arignotos für seine Wundertat, die Säuberung eines Hauses von dem Gespenst eines darin Ermordeten, sich auf das Zeugnis des Türhüters Tibios zu Korinth im Hause des Eubatides berufen. Das Wunder selbst, das sich bis über die Zeit der Neuen Komödie herauf verfolgen läßt, wird bekanntlich nach schriftlicher Quelle auch von Plinius *Ep.* VII 27 erzählt; es ist interessant, daß es sich auch bei ihm an einen Philosophen, den Stoiker Athenodoros, den Lehrer des Kaisers Augustus, heftet.<sup>2)</sup> Auch zu dieser Erzählung geben deutsche und norwegische Märchen manches Gegenbild.

An die große Literatur lehnt die Erzählung des Eukrates (*c.* 22), er habe zur Mittagszeit im Walde verirrt die schreckliche Hekate gesehen, wie sie zum Hades niederfuhr; sich über den Erdsplatt, den sie mit einem Fußtritte geschaffen hatte, beugend sah er die ganze Unterwelt und selbst die einzelnen Toten. Der Eingang — aber freilich nur dieser — gibt treulich eine Erzählung des Herakleides Pontikos wieder, der Schluß verhöhnt in dem Platoniker Ion zeitgenössische Akademiker, welche zur Bestätigung

1) Auch der Held, der mit dem Drachen kämpft, muß sterben. Erst so erhält die Erzählung den Schluß.

2) Ein Vergleich zeigt gut die fortschreitende Orientalisierung der Wundergeschichte. Arignotos liest in ägyptischen Zauberbüchern, Athenodoros liest ein beliebiges Buch.

der U  
anzoge  
W  
teresse  
Arigno  
krates  
Wunde  
hat, wi  
auf di  
gezoge  
worden  
kennen  
bedient  
Ägypte  
der Re  
sophen  
der In  
E  
Krank  
schöne  
ihn sic  
dort s  
seinem  
nicht  
lange

1)  
Plotins  
korrigie  
2)  
Pariser  
Wien 1  
3)  
tisch.  
lungen  
drücklic  
Reiten  
üblicher  
schichte  
mir dar

der Unterweltsschilderungen Platos moderne Schwindelvisionen heranzogen.<sup>1)</sup>

Wie hier für den Platoniker, so übernimmt Eukrates im Interesse des Dialoges einen Teil der Geschichte für den Pythagoreer Arignotos. Dieser ist der Schüler des ägyptischen Magiers Pankrates<sup>2)</sup> und besitzt selbst viele ägyptische heilige Schriften. Auf Wundertaten in Korinth beruft er sich, wo er Dämonen ausgetrieben hat, wie Apollonios von Tyana. Darf man die Erzählung des Eukrates auf dieselbe Vorlage zurückführen, so ist er es, der nach Theben gezogen und von dem Memnon mit sieben Hexametern begrüßt worden ist. Auf der Hinfahrt hat er den gottgeliebten Pankrates kennen gelernt und ist mit ihm dann über Theben hinaus gereist, bedient von dem humoristisch dargestellten δαίμων πάρεδρος des Ägypters.<sup>3)</sup> Wohl schildert Philostratos die Person und den Zweck der Reise des Apollonios ganz anders; aber Lukian, der den Philosophen zum Magier und demzufolge zum Schüler der Ägypter, nicht der Inder macht, meint vielleicht dennoch den Weisen von Tyana.

Eine Hadeswanderung berichtet Kleodem der Peripatetiker (c. 25). Krank und einsam lag er eines Nachts auf seinem Lager, da trat ein schöner Jüngling in weißem Gewande (Hermes) an sein Lager, hieß ihn sich erheben und führte ihn durch einen Erdschlund in den Hades; dort sieht er die Büsser alle und zuletzt den richtenden Pluto, der bei seinem Anblick erzürnt den Hermes anfährt: „Dieser ist noch gar nicht fällig. Hinweg, bringe den Schmied Demylos, der schon zu lange lebt.“ Als Kleodem, zurückgebracht, wieder auf seinem Lager

1) Der hier geschilderte Ion ist also ein Vorläufer jener Γνωστικοί, die Plotins Zorn dadurch erregten, daß sie Plato sogar nach solchen „Offenbarungen“ korrigierten (daß sie von Plato ausgegangen sind, wird ausdrücklich gesagt).

2) Einen ägyptischen Priester (und Zauberer Παχράτης erwähnt der große Pariser Zauberpapyrus als Zeitgenossen Hadrians (Wessely *Abh. d. K. K. Akad.* Wien 1888 S. 106 Z. 2447).

3) Das von Goethe im *Zauberlehrling* nacherzählte Wunder ist echt ägyptisch. Ähnlich bedient ja im *Papyrus Berolinensis* I 101 ff. (Parthey *Abhandlungen d. Berl. Akad.* 1865 S. 122) der δαίμων πάρεδρος seinen Herrn; ausdrücklich wird gesagt πῶρ φέρει, ὕδωρ φέρει (so zu schreiben). Auch das Reiten auf Krokodilen wird im *Pap. Lugd. W* (Dieterich *Abraxas* 190) als übliches Wunder ägyptischer Zauberer erwähnt. Daß Lukian bekannte Geschichten von Pachrates benutzte und dennoch auf Apollonios hinzielte, scheint mir danach nicht unmöglich.

liegt und plötzlich fieberfrei ist, verkündet er den Seinen, sein Nachbar Demylos werde sterben, und alsbald hört man die Totenklage. Lukian hat der Ich-Erzählung halber den üblichen Eingang hellenistischer Apokalypsen gewählt. Die Geschichte selbst kehrt mit jenem Zuge derben Volkshumors, daß Pluto dem ungeschickten Diener zürnt, bei Plutarch *περὶ ψυχῆς* wieder, ohne uns freilich das unmittelbare Vorbild Lukians zu bieten (Eusebios *Praep. ev.* XI 36 p. 568); sie wird hier von einem persönlichen Bekannten des Wiedererstandenen vorgetragen. Dieselbe Geschichte berichtet Augustin *de cura pro mortuis gerenda* 12, 15 von einem seiner Täuflinge; der große Bischof will sich selbst von den Zeugen der Krankheit, des Scheintodes und Wiederauflebens, endlich des Sterbens des Nachbarn, der hier durch Namensgleichheit den Todesboten getäuscht hat, die Bestätigung seines Berichtes geholt haben. Dennoch läßt die Übereinstimmung in allen Einzelzügen und der Verwertung der Geschichte keinen Zweifel daran zu, daß er eine ihm literarisch bekannte frühchristliche Wundererzählung in seine Zeit übertragen hat, ohne an diesem *ψεῦδος*, das offenbar zum Stil gehört, Anstoß zu nehmen; jene frühchristliche Erzählung war ihrerseits fast wortgetreu einer heidnischen Vorlage entnommen. An Augustin schließt, wieder ohne ihn selbst zu benutzen und dennoch in engster Übereinstimmung Gregor der Große (*Dial.* IV 36 p. 384 A Migne); auch er berichtet das Wunder von einem seiner Freunde. Von keinem von beiden sind endlich die von Radermacher aufgezählten deutschen Volkssagen abhängig, in welchen das burleske Element wieder stärker hervortritt. —

Die Wiederholung dieser bekannten Tatsachen war notwendig, um dem Leser zur Empfindung zu bringen, daß Lukian die Geschichten des *Philopseudes* mit einem gewissen Recht zu derselben literarischen Gattung rechnet, wie die der *Ἀληθῆς ἱστορία*, welche ja auch in dem bunten Wechsel literarischer Parodien doch zugleich die Volksvorstellungen von den Inseln der Seligen und der Verdammten wiederspiegeln und sich beständig mit Märchen berühren. Der Verweis auf die Odyssee und auf die Fabeln bei Herodot und Ktesias, zu denen hier noch Jambul tritt, ist sofort verständlich. Aus der literarisch-ästhetischen Quelle der Einleitung haben besondere Wichtigkeit die Worte: ἀρχηγός δὲ αὐτοῖς καὶ διδάσκαλος τῆς τοιαύτης βωμολοχίας ὁ τοῦ Ὀμήρου Ὀδυσσεύς, τοῖς περὶ τὸν Ἀλκίβου

διηγοῦμαι  
καὶ ἀγο  
φαρμάκ  
τασ ἐτ  
Juvenal  
narrare  
ut men  
veraque  
Nam ci  
tibus ut  
migibus  
putavit?  
mindest  
teuern r  
Titel.  
aber „w  
lokalisie  
Lukians  
Wo  
von Luk  
ἀπόλογο  
Plato A  
wunderh  
wie Luk  
den gan

1) E  
Pseudo-L  
2) D  
περὶ κωμ  
zu Diony  
τούτοις, μ  
τεσσάρων  
πραγμάτω  
ἐν ποίῳ λ  
lungen ge  
debat 2  
ἀχόρου κ  
Horaz Ar  
von μῦθος  
bietet, ist

διηγούμενος ἀνέμων τε δουλείαν καὶ μονοφθαλμούς καὶ ὠμοφάγους καὶ ἀγρίους τινὰς ἀνθρώπους, ἔτι δὲ πολυκέφαλα ζῶα καὶ τὰς ὑπὸ φαρμάκων τῶν ἐταίρων μεταβολάς<sup>1)</sup>, οἷα πολλὰ ἐκείνος ὡς πρὸς ἰδιώτας ἐτεραπεύσατο τοὺς Φαίακας. Schon S. Reinach hat sie mit Juvenal XV 13 ff. verglichen: *attonito cum Tale super cenam facinus narraret Ulixes Alcinoο, bilem aut risum fortasse quibusdam Moverat ut mendax aretalogus. 'in mare nemo Hunc abicit saeva dignum veraque Charybdi Fingentem immanes Laestrygonas atque Cyclopas? Nam citius Scyllam vel concurrentia saxa Cyaneis plenos et tempestibus utres Crediderim aut tenui percussum verbere Circes Et cum remigibus grunnisse Elpenora porcis. Tam vacui capitis populum Phaeaca putavit?* Die Ἀληθῆς ἱστορία ist in Wahrheit eine Aretalogie; mindestens für die Erzählung von märchenhaften Fahrten und Abenteuer mit Menschenfressern und Fabelwesen ist dies der eigentliche Titel. Im Gegensatz hierzu will Juvenal selbst eine wunderbare aber „wirklich wahre Geschichte“ geben, die er genau datiert und lokalisiert. Ob sie nicht trotzdem eine ἀληθῆς ἱστορία im Sinne Lukians ist, muß uns später beschäftigen.

Wohl aber lohnt es sich schon jetzt, zu fragen, ob die früher von Lukian befolgte ästhetische Theorie auch hier wiederkehrt.<sup>2)</sup> Den ἀπόλογος Ἀκίνου hatte als Muster leerer Märchendichtung schon Plato *Rep.* 614 B erwähnt; freilich meinte er damit den letzten, wunderbarsten Teil, die Νεκυία. Gerade sie lassen sowohl Juvenal wie Lukian fort, geben dafür aber in wunderbarer Genauigkeit beide den ganzen Inhalt der Irrfahrt an. Die nächste Erklärung scheinen

1) Es sind die *speciosa miracula*, wie Horaz *A. P.* 144. 145 sagt; daß Pseudo-Longin 9, 14 sie für eine geringere Art Poesie hält, ist erwähnenswert.

2) Dieselbe Theorie findet sich auch in dem von Kaibel (*Prolegomena* περὶ κωμῳδίας S. 20 ff.) trefflich erläuterten Abschnitt der *Scholia Londinensia* zu Dionysios Thrax (p. 449, 4 Hilgard): ποιητῆς δὲ κεκόσμηται τοῖς τέσσαρσι τούτοις, μέτρῳ μύθῳ ἱστορίᾳ καὶ ποιῆ λέξει· καὶ πᾶν ποίημα μὴ μετέχον (τῶν τεσσάρων) τούτων· οὐκ ἔστι ποίημα und (449, 21) ἔστι δὲ ποιητικὴ ἀπαγγελία πραγμάτων διὰ μέτρων καὶ ῥυθμῶν τὸ μυθῶδες μετὰ καὶ ἱστορίας συμπλεγμένον ἐν ποιῆ λέξει περιέχουσα (der Text ist gerade hier durch erklärende Verdopplungen getrübt). Derselben Theorie folgt Plutarch *Quomodo ad. poetas audire debeat* 2 p. 16 C: ὡς ποιεῖν οὐκ οὐσαν ἢ ψευδος μὴ πρόσεστι. θεοῖας μὲν γὰρ ἀχόρους καὶ ἀναύλους ἴμεν, οὐκ ἴμεν δ' ἄμυθον οὐδ' ἀψευδῆ ποιεῖν κτλ. und Horaz *Ars* 151 *atque ita mentitur, sic veris falsa remiscet.* Eine Verbindung von μῦθος (ψευδος) und ἱστορία (ἀλήθεια) wird verlangt; weil Lukan sie nicht bietet, ist er bekanntlich kein Dichter.



mir die Worte Ciceros (*de leg.* I 4) zu geben: *et mehercule ego me cupio non mendacem putari*. Wenn der Dichter lauter *répara* berichtet, so wird er zum *mendax aretalogus*; nur in vielem darf er auf die *delectatio* Rücksicht nehmen. Daß die *Nekyia* ausgeschlossen ist, erklärt sich aus der ernsthaften Verwendung, welche die Philosophie seit Plato gerade diesem Stoffe gegeben hat.

Die Einheitlichkeit der Theorie in den beiden Schriften Lukians scheint danach sicher. Dennoch wäre damit noch nicht bewiesen, daß die Erzählungen des *Philopseudes* selbst *Aretalogien* sein sollen, wenn nicht die *Aretalogie* selbst einen doppelten, d. h. sowohl religiösen als weltlichen Charakter trüge. Ihn gilt es zunächst zu betrachten; die Arbeiten von S. Reinach (*Bull. corr. hell.* IX 257, vgl. *Revue archéol.* XIV 87), Crusius (*Pauly-Wissowa* II 670) und Preuner (*Ein delphisches Weihgeschenk* S. 94) setze ich voraus und vermeide jede Polemik.<sup>1)</sup>

Es ist seltsam, daß die einzige antike Definition, das Scholion des Juvenalpalimpsest von Bobbio, ganz übersehen ist, wiewohl auch Böhler es jetzt aufgenommen hat: *arithologi sunt, ut quidam volunt, qui miras res, id est deorum virtutes loquuntur. mihi autem videtur arithologos illos dici, qui ea quae ficta<sup>2)</sup> non sunt, in vulgus proferunt*. Es ist für die Geschichte der Überlieferung Juvenals wichtig, daß das Scholion schon verkürzt ist. Was in der Mitte fehlt, hat sich in einer in Papias verschlagenen Juvenalglosse gerettet (nach Du Cange): *Aretalogus: falsidicus, mendax, artificiosus. arete enim virtus, logos sermo graece dicitur*. Man braucht hiermit nur das mittelalterliche Scholion *mendax: Virgilius 'artificis scelus' (Aen. 2, 125)* zu vergleichen, um den Zusammenhang zu erkennen. Der ältere Erklärer hatte den *Aretalogen* als Wundererzähler, d. h. für ihn Märchenerzähler, Bericht von *ψεύδη* gefaßt.<sup>3)</sup> Dagegen faßt der Scholiasta Bobbiensis den Titel in ehrendem Sinn: es ist der Prophet, der die Taten Gottes oder der Götter verkündet.

1) Nur daß die neueste Behandlung der Frage bei Walter Otto *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* S. 118, 4 sprachlich wie sachlich gleich unselbständig und verfehlt ist (etwa wie die Ausführungen über die *κέρτοχοι* ebenda S. 120), muß ich erwähnen.

2) Von mir verbessert, *dicta cod.* Vorher war gesagt, daß es *ψεύδη* sind.

3) Möglich, daß er auch falsche Propheten, wie Kalchas a. a. O., mit darunter begriff. Auf das *ψεύδοc* kommt es allein an.

Es  
brauch d  
Das  
nistische  
Komoedi  
läßt Ad.  
den Zorn  
weiß: la  
narro.<sup>1)</sup>  
das nur  
sich nich  
rung in  
brauchte  
griechisch  
abschließ  
Cύν ἀπέ  
Prophet,  
Wir  
die sich  
Traumbe  
klärt. In  
Standesb  
künder o

1) U  
gleicht Dr  
eines Men  
cundum f  
aller Ähnl

2) Da  
erfahre: E  
in Zusam  
Bedeutung  
Wortes d  
begegnet,

3) D  
die Wund  
wissen w  
haben un

4) V  
Heiden) in

Es ist bekannt, daß beide Auffassungen dem wirklichen Gebrauch des Wortes entsprechen.

Das Wort ἀρεταλογία ist nicht, wie man behauptet, eine hellenistische Neubildung, etwa ägyptischen Ursprungs. Schon die Neue Komödie hat, wie R. Heinze mir zeigte, den Begriff gekannt. Terenz läßt *Ad.* 535 den Sklaven das Mittel verkünden, durch welches er den Zorn seines alten Herrn gegen den Sohn stets zu besänftigen weiß: *laudatier te audit libenter: facio te apud illum deum: virtutes narro.*<sup>1)</sup> Also bedeutet *virtutes narrare* im technischen Sinne etwas, das nur dem Gotte gebührt; vielleicht darf man hinzufügen, daß es sich nicht um Charaktereigenschaften, sondern nur um deren Äußerung in Taten handeln kann. Die in der Septuaginta technisch gebrauchte Wendung τὰς ἀρετὰς θεοῦ κηρύττειν entspricht älterer griechischer Terminologie, die Preuner richtig erkannt hat. Den abschließenden Beweis hierfür bietet Jesus Sirach 36, 17: πλήρον αἰῶν ἀρεταλογίας<sup>2)</sup> σου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης σου τὸν λαόν σου. Der Prophet, der Gottes Macht verkündet, ἀρετὰς λέγει.<sup>3)</sup>

Wir kennen das Wort zunächst in etwas engerer Beschränkung, die sich aus dem engen Zusammenhange, in welchem Visions- und Traumbericht immer mit der Wundererzählung stehen<sup>4)</sup>, leicht erklärt. Im hellenistischen Kult ägyptischer Heilgötter ist ἀρεταλόγος Standesbezeichnung für den von dem Gotte selbst berufenen Verkünder oder Deuter von Visionen und Träumen. So steht der delische

1) Um das Eigentümliche der Worte zur Anschauung zu bringen, vergleicht Dr. A. Klotz die fast technische Beschreibung des rhetorischen ἔπαινος eines Menschen *Eun.* 1089: *postquam eis mores ostendi tuos et conlaudavi secundum facta et virtutes tuas.* Der Unterschied auch im Wortgebrauch ist bei aller Ähnlichkeit klar.

2) Das hebräische Wort bedeutet, wie ich von Prof. Smend in Göttingen erfahre: Hoheit, Majestät. Der Schriftsteller setzt es mit einem Wort „preisen“ in Zusammenhang: ἀρεταλογία entspricht genau δόξα (vgl. über die technische Bedeutung dieses Wortes *Poimandres* 22, 5). Den hellenistischen Gebrauch des Wortes darf man natürlich nur aus der Gesamtheit der Stellen, an denen es begegnet, erschließen.

3) Daß auch in Griechenland seit alter Zeit an den einzelnen Tempeln die Wundertaten und Prophezeiungen des Gottes weiter berichtet wurden, wissen wir ja (z. B. aus Delphi). Im Gebrauch wird sich dies forterhalten haben und so der Begriff ins Hellenistische übergegangen sein.

4) Vision und Traum gehören in antiker Betrachtung (bei Christen wie Heiden) immer zum Wunder; sie zeigen das Wirken und die Kraft Gottes.

ὄνειροκρίτης καὶ ἀρεταλόγος Ptolemaios (*Bull. corr. hell.* VI 339 nr. 43) im Dienst der Heilgöttin Isis, welche besonders Träume sendet. Bei der Inschrift seines Kollegen Pyrgias (ebenda 327 nr. 21) darf man vielleicht verbinden ἀρεταλόγος κατὰ πρόσταγμα, da an dem Sarapeion zu Sakkarah das „Aushängeschild“ eines solchen Mannes neben dem Bild des Gottes die Versicherung ἐνύπνια κρίνω τοῦ θεοῦ πρόσταγμα ἔχων enthält.<sup>1)</sup> Von dem Sarapeion zu Kanopos berichtet Strabo XVII 801, daß hier, wo die angesehensten Männer für sich oder andere im Tempelschlaf Heilung suchten, zwei Arten religiöser Schriftstellerei gewerbsmäßig betrieben wurden: die einen verzeichneten θεραπείαι, sofort erfolgte Heilwunder, andere ἀρεταλογία, offenbar also Visionen und Träume mit ihrer Deutung.

Natürlich ist die Aretalogie nicht auf diesen Gebrauch im Kult der Heilgötter beschränkt. Das zeigt der Alchemist Zosimos, der jene eigentümliche Sammlung fortlaufender Visionen, in deren Deutung er die tiefsten Geheimnisse seiner Kunst ergründet haben will, περὶ ἀρετῆς oder περὶ ἀρετῶν betitelt. Ich habe früher dargelegt<sup>2)</sup>, daß er diese Visionen einfach einer der üblichen ägyptisch-hellenistischen Hadesvisionen nachgebildet hat: für sie, wie für das Werk des Zosimos dürfen wir daher den Titel Aretalogie in Anspruch nehmen. Daß sie in der Regel den Zweck hatten, ἢ τι περὶ ψυχῆς ἢ πάλι πῶς ἔσειαι zu lehren, erklärt uns die bei Kaibel *Epigr. gr.* 615 und *Corp. Inscr. Gr. Sic. It.* 2068, 9 abgedruckte Inschrift eines in Italien wirkenden, lykischen Aretalogen, auf welche Preuner zuerst aufmerksam gemacht hat. Ein Mann Namens Philetos rühmt sich im Gegensatz zu seinem Kollegen:

μηδὲν ἄγαν φρονέων, θνητὰ δὲ πάνθ' ὀρέων  
 ἦλθον ἀπῆλθον ἀμεμπτος, ἃ μὴ θέμις οὐκ ἐδόκευα,  
 εἴτ' ἤμην πρότερος, εἴτε χρόνοις ἔσομαι.  
 παιδεύθην, παιδεύα, κύτος κόσμοιο πέρησα<sup>3)</sup>  
 θείας [ἔξ] ἀθανάτων φωσὶ φράσας ἀρετάς.<sup>4)</sup>

1) Rubensohn *Festschrift f. Joh. Vahlen* S. 3 ff.

2) *Poimandres* S. 9 ff.

3) πέρησα der Steinmetz (vgl. Zielinski, *Philologus* 64 S. 2). Von Himmelswanderungen berichtet die Aretalogie immer wieder und κύτος κόσμου ist fast formelhaft für die Sphärenkreise. Von Pythagoreismus finde auch ich keine Spur.

4) Vgl. den bei Menander vorauszusetzenden Wortlaut ἀρετάς λέγω und die Beschreibung der Therapeuten bei Philon *de vit. contempl.* 3.

Zu  
 Aretalo  
 dieser  
 ὑπατος  
 durchaus  
 tisque tu  
 sammenb  
 Ent  
 lung de  
 Hirten  
 Zosimos  
 Ich glau  
 liche Are  
 Teiles, d  
 Einzelhe  
 Den gle  
 erzählun  
 begegnet  
 statt  
 näher in  
 Wen  
 Menschen  
 erzählt,  
 weltliche  
 (Oct. 74)  
 comitate.  
 fabulanti  
 ex circo  
 Worte  
 Petrons  
 lodem pe  
 <ἐκ> τῶν  
 ἐν τοῖς μ  
 ἐκλάμπον  
 δὲ ποητῆ  
 1) V  
 2) H

Zu religiösem Zweck und Belehrung anderer berichtete dieser Aretaloge seine eigenen Visionen. Wir brauchten schon auf Grund dieser Inschrift das Epigramm des Ausonius (*Epist.* 13) Ῥωμαίων ὑπατος ἀρεταλόγω ἠδὲ ποιητῇ Αὐκόνοιο Παύλῳ· σπεῦδε φίλους ἰδέειν durchaus nicht als Hohn zu fassen. Auf Properz III 17, 20 *virtutisque tuae, Bacche, poeta ferar* verweist mich O. Plasberg. Der Zusammenhang zeigt die religiöse Bedeutung.

Entscheidend ist die Inschrift des Philetos für die Beurteilung des seltsamsten Buches der frühchristlichen Literatur, des Hirten des Hermas. In seiner Grundanlage ganz der Schrift des Zosimos entsprechend, will es die Gemeinde lehren und ermahnen. Ich glaube, wir dürfen jetzt ohne weiteres sagen: es ist eine christliche Aretalogie. So erklärt sich leicht, daß der Eingang des zweiten Teiles, die Erscheinung des Offenbarungsgeistes als Hirt, bis in die Einzelheiten getreu einer heidnischen Vorlage nachgebildet ist.<sup>1)</sup> Den gleichen Hergang haben wir in der eigentlichen Wundererzählung schon beobachtet und werden ihm später noch oft wiederbegegnen. Zunächst gilt es, die weltliche Aretalogie — man gestatte einstweilen den im Grunde nicht ganz korrekten Ausdruck — näher ins Auge zu fassen.

Wer von abenteuerlichen Fahrten in fremden Ländern, von Menschenfressern und Fabelwesen vor einer kritiklosen Hörschaft erzählt, ist für Juvenal ἀρεταλόγος. Ähnlich scheint Sueton einen weltlichen Stand der Aretalogen oder Märchenerzähler zu kennen (*Oct.* 74): *caenam . . . praebebat ut non nimio sumptu, ita summa comitate. nam et ad communionem sermonis tacentis vel summissim fabulantis provocabat et aut acromata et histriones aut etiam triviales ex circo ludios interponebat ac frequentius aretalogos* (vgl. Juvenals Worte *tale super cenam facinus narraret Ulixes* und die Schilderung Petrons im Gastmahl des Trimalchio). Etwas weiter führt uns Philodem *περὶ ποιημάτων* ed. Dübner 1840 S. 13 (vgl. Preuner a. a. O. 95): <ἐκ> τῶν τοίνυν παρὰ τῷ Φιλομήλῳ γεγραμμένων οἱ μὲν οἰόμενοι τὸν ἐν τοῖς μύθοις<sup>2)</sup> καὶ ταῖς ἠθοποιαῖς κὰν τῇ λέξει παραπλησίως ἐκλάμποντα ποητὴν ἄριστον εἶναι, λέγουσιν μὲν ἴσως ἀληθές τι, τὸν δὲ ποητὴν τὸν ἀγαθὸν οὐ διο[ρ]ίζουσι· καὶ γὰρ μιμογράφου καὶ ἀρε-

1) Vgl. *Poimandres* 11 ff. und Teil II § 2.

2) Hier freie Erfindung.

ταλόγου [καὶ τ]οῦ συγγραφέως ἀρετὴν ἂν τις ἐκθειτο ταύτην. Also μῦθος, ἠθοποιία und λέξις genügen weder allein, noch alle drei zusammen zur Definition des großen Dichtwerkes; auch der Mimos, die Aretalogie oder gar die Prosa kann das in sich vereinigen.<sup>1)</sup> Mimos und Aretalogie stehen sich als niedrige Dichtungsgattungen offenbar nahe. Nicht höher steht die Aretalogie bei Pseudomanetho *Aprotel.* IV 444: τούτοις δ' Ἑρμείας φαύλοις ἐν κήμασιν ὄφθεις μυθολόγους τεύχει τε καὶ αἰσχεορήμονας ἀνδρας μωρολόγους χλεύης θ' ἠγήτορας, ὑβριγέλωτας ἐν τ' ἀρεταλογίῃ μυθεύματα ποικίλ' ἔχοντας<sup>2)</sup> ψηφάων παίκτας τε καὶ ἐξ ὄχλοιο πορικμῶν βομβηδὸν ζῶντας, ἀλήμονας ἢς χθονὸς αἰεί. Der skoptische Charakter der Aretalogie ist dabei stärker, doch ohne dem Bilde Philodems direkt zu widersprechen, betont. Der Künstler erscheint wie ein Bänkelsänger. Der gleichen Vorstellung fügt sich endlich Porphyrio zu Horaz *Sat.* I 1, 120: *Plotius Crispinus philosophiae studiosus fuit. idem et carmina scripsit, sed tam garrule, ut aretalogus diceretur*, wenigstens sobald wir die Schilderung älterer griechischer Fabelerzähler hinzunehmen, *Schol. Aristoph. Plut.* 177: Φιλεψίος . . . τερατώδης δὲ καὶ λάλος διαβάλλεται, ὡς Πλάτων ὁ κωμικός und οὗτος ὡς λάλος καὶ πονηρὸς κωμωδεῖται. λαλῶν δὲ ἱστορίας καὶ μύθους καὶ παίγνια οὕτως ἐτρέφετο. Es fragt sich, wie wir diese Entwicklung der Aretalogie erklären sollen. So viel scheint von Anfang an klar, daß der Titel nur vom religiösen aufs weltliche, nicht vom weltlichen aufs religiöse Gebiet übertragen sein kann und daß wir diese Übertragung nicht nur aus der griechischen Entwicklung erklären können.

Die Schiffermärchen, die einst in ionischen Hafenstädten von den Wundern des Westmeers, von Meernixen und einäugigen Riesen, von Zauberinnen und Fabelschiffen kündeten, haben nicht zu einer religiösen Dichtung geführt; Anfänge, die vorhanden gewesen sein mögen, sind rasch verdorrt oder verweltlicht. Was im Mutterlande von religiösen Erzählungen und Märchenstoff vorhanden war oder neu sich bildete, dringt zwar immer wieder in die älteste Geschichte, die Philosophie, die alte Komödie ein; wir hören von Höllenfahrten

1) Die Prosa allerdings nur in jenen vom Drama beeinflussten ἱστορίαι περὶ πρόσωπων, über die in § 3 zu handeln sein wird.

2) Vgl. Lukian *Ἄλ. ἱστ.* I 2: ὅτι ψεύσματα ποικίλα πιθανῶς τε καὶ ἐναλήθως ἐξενηνόχαμεν.

und H  
aber  
Nur de  
von die  
charakt  
nur bei  
seus ist  
Da  
ein Jah  
worden  
μῦθος  
phische  
An  
ich nur  
über sie

1)  
veranlaßt  
zugehen  
die Einfl  
Zeit wied  
Ich dach  
Altertum  
vorher da  
digen Äg  
erklären,  
Äußerung  
können,  
nicht red  
gerade n  
auch au  
schaften  
Auch hier  
biete glei  
betont zu  
meine Ar  
mehr auf  
heidnisch  
Resultate  
philologis  
bände. D  
Kenntnis  
Reita

und Himmelsflug, von Reisen ins Fabelland und Wundern aller Art, aber die religiöse Färbung verliert sich überall unendlich schnell. Nur der größte Dichter Athens, nur Plato hat wirklichen Gebrauch von diesen Schätzen zu machen verstanden, freilich auch er in der charakteristischen Einführung, daß sich eine „wahre“ Tradition nur bei den frommen Barbaren erhalten hat: die Nekyia des Odysseus ist ψευδος, die des Er Wahrheit.

Das scheint wenig genug und ist doch unendlich viel. Fast ein Jahrtausend hindurch ist die Weltliteratur davon beeinflusst worden, daß der tiefste Denker des Griechentums dem religiösen μῦθος wenigstens in dieser Form Eintritt in die große philosophische Literatur gestattet hat.

Anders vollzieht sich die Entwicklung im Orient, doch kann ich nur von der ägyptischen Wundererzählung reden — wenn ich über sie reden darf.<sup>1)</sup> Ganz unmöglich ist es, in ihr religiöse und

1) Nicht der persönliche Angriff, sondern ein rein sachliches Interesse veranlaßt mich, auf die Ausführungen eines sehr jugendlichen Autors einzugehen, der, wenn der Philologe, ohne ganz selbständiger Ägyptologe zu sein, die Einfüsse Ägyptens auf das Griechentum nach Alexander erörtern will, die Zeit wieder herannahen sieht, in der man Plato aus dem Ägyptischen erklärte. Ich dachte, meine Stellung hierzu in dem Aufsatz *Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum* 1904 S. 177 ff. theoretisch genügend dargelegt und praktisch schon vorher dadurch bekundet zu haben, daß gerade ich den Versuch des selbständigen Ägyptologen Breasted, Plato wirklich aus einer Stele von Memphis zu erklären, vereitelt habe. Daß der Philologe, auch wenn er das Glück hat, jede Äußerung dem Urteil eines „ganz selbständigen Ägyptologen“ unterbreiten zu können, über griechische, heidnische und christliche, Schriften überhaupt nicht reden darf, klingt sehr vornehm (freilich weniger im Munde dessen, der gerade nicht selbständiger Ägyptologe ist). Nur würde dieselbe Forderung auch auf alle Gebiete, in denen die klassische Philologie mit anderen Wissenschaften (Medizin, Naturwissenschaft usw.) zusammentrifft, zu übertragen sein. Auch hier ist das Ideal selbstverständlich, daß der Forscher selbst beide Gebiete gleich unabhängig und voll beherrsche, ja ich dachte sogar aufs schärfste betont zu haben, daß auf dem Gebiete des hellenistischen Synkretismus, dem meine Arbeit allein gewidmet war, wiewohl für jetzt der Schwerpunkt weit mehr auf dem Nachweis liegt, daß gewisse Vorstellungen und Bräuche schon heidnisch sind, als auf der festen Bezeichnung des Ursprungs, dennoch volle Resultate nur erreichen werde, wer mit der eindringendsten Kenntnis der altphilologischen und theologischen Literatur die der orientalischen Sprachen verbände. Denn es dürfte wohl nicht die ägyptische allein sein; auch böte ihre Kenntnis nicht jene absolute Garantie gegen Irrtum oder Übertreibung, die in jenen

weltliche Literatur zu scheiden.<sup>1)</sup> Die Wanderung des Gottes durch das Totenreich oder die Fahrt zur Toteninsel im fernen Ozean, beide werden zur farbenprächtigen Prophetennovelle, ja zum Reismärchen seltsamerweise schon zu einer Zeit, in der die mythische und religiöse Grundanschauung noch ganz unverdunkelt im Volke lebt und wirkt.<sup>2)</sup> Noch eigenartiger berühren Erzählungen wie die des *Papyrus D'Orbiney*; wir wissen jetzt, daß die beiden handelnden Personen zwei echte Götter, Anubis und Bataou<sup>3)</sup> sind, und werden doch Bedenken tragen, die drei Bestandteile (eine Art Josephnovelle, die Erzählung von dem Helden, der sein Herz an einem bestimmten Ort verborgen hat und nur sterben kann, wenn man es findet, das Märchen von dem treulosen Weib und seiner Bestrafung durch den stets sich verwandelnden Gott) als eigentliche *ἱεροὶ λόγοι* zu bezeichnen.<sup>4)</sup> Ähnlich ist in den sogenannten Erzählungen der Hohen Priester von Memphis ein Streit zweier Götter des Nord- und Südländes zu einem nicht mehr religiösen Wettstreit zweier Zauberer, des Äthiopiens und des Ägypters, geworden.<sup>5)</sup> Religiöser klingt die unmittelbar vorausgehende Erzählung von dem Königssohn, der die Leichen eines Reichen und eines Armen aus der Stadt tragen sieht,

unklaren Sätzen als Vorbedingung wissenschaftlicher Arbeit verlangt wird; die Fehler Brugschs lagen doch nicht darin, daß er zu wenig selbständiger Ägyptologe war. Um eine Berichtigung meiner Mißgriffe in den Ursprungsnachweisen habe ich besonders gebeten und zu einem Zusammenwirken vieler selbst aufgefordert. Ich bin für den Nachweis jeden Irrtums aufrichtig dankbar. Die allgemeine, im mild-ernsten Warnungstone ausgesprochene „prinzipielle“ Mißbilligung und generelle Interdikte überlasse ich dem Urteil derer, die auf theologischem oder philologischem Gebiet das Zusammenwirken verschiedener Wissenszweige ein wenig länger und tiefer verfolgt haben als Herr Walter Otto.

1) Mit Recht hat Maspero in seinem soeben zum dritten Male erschienenen graziösen Buch *Les contes populaires de l'Égypte ancienne* auf diese Scheidung verzichtet; die Wundererzählung hätte ich gern von denjenigen Berichten geschieden gesehen, die sich ganz auf dem Boden der Wirklichkeit halten. Ich habe in den Anmerkungen die Zitate ganz auf dies Buch gestellt, weil es das Material am vollständigsten gibt, den Text aber im wesentlichen unverändert gelassen.

2) Beispiele gibt Teil II § 1.

3) Erwiesen von Gardiner *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 1905 S. 185.

4) Maspero a. a. O. 3 ff.

5) Ebenda 138 ff.

wissen  
nun v  
das Los  
haltung  
geschich  
Prophet  
den mei  
für die  
verschie  
vielse  
lateinisch  
stehen k  
phetie —  
in der E  
Bokchori  
dem Kör  
tierte gr  
zu bezei  
halten n  
die Freud  
Es sind  
unvollstä  
einzig in  
Ptolemäe  
blieben i  
Könige l  
nistischer

1)  
reichen M  
2) E  
welches z  
arabischer  
3) D  
die sich o  
4) V  
5) V  
die Berich  
6) P  
sehen, daß

wissen möchte, wie es beiden in der Unterwelt ergehen wird, und nun von einem Gott in Gestalt eines Knaben in sie herabgeführt das Los beider sich umwandeln sieht<sup>1)</sup>; rein weltlich die Unterhaltung des Königs Cheops, der sich von seinen Söhnen Wundergeschichten erzählen läßt<sup>2)</sup> und schließlich selbst ein Wunder, die Prophezeiung des Untergangs seiner Dynastie, erlebt. In weitaus den meisten Fällen können wir gar nicht mehr scheiden, weil sich für die Verfasser dieser διηγήματα beide Zwecke verbinden. Die verschiedensten Erzählungsformen begegnen, manchmal zu großen vielverschlungenen Kompositionen vereinigt, die uns an die jüngeren lateinischen und griechischen Aretalogien erinnern.<sup>3)</sup> Neben ihnen stehen kurze und einfache Berichte eines Wunders oder einer Prophetie — denn diese wird immer dem Wunder gleichgesetzt — wie in der Erzählung von dem Lamm, das im sechsten Jahre des Königs Bokchoris in menschlicher Rede Ägyptens Zukunft weissagt und von dem König feierlich bestattet wird<sup>4)</sup>, oder die unter Amenophis datierte griechische Prophetennovelle, die wir jetzt als „Töpferorakel“ zu bezeichnen pflegen und die sich bis tief in die Kaiserzeit erhalten hat.<sup>5)</sup> Ich habe früher zu wenig betont, daß es im Grunde die Freude am Wunderbaren ist, die solche Schriften lebendig erhält. Es sind Volksbücher. Man kann das am besten an einer leider unvollständigen griechischen Erzählung erkennen, die, trotzdem sie einzig in ihrer Art ist und eine verschollene Literaturgattung der Ptolemäerzeit für uns vertritt, von Philologen fast unbeachtet geliebt ist, die Erzählung von dem Steinschneider Petisis und dem Könige Nectanabo.<sup>6)</sup> Die Blüte dieser Literatur gerade in hellenistischer Zeit läßt sich jetzt mit Masperos Buch leicht verfolgen.

1) Maspero 133 ff. Mit Recht vergleicht Maspero die Erzählung vom reichen Manne und dem armen Lazarus.

2) Ebenda 23 ff. Jeder beginnt: „Ich will dir ein Wunder erzählen, welches zu den Zeiten des Pharao . . . geschah.“ Auf ähnliche Einkleidungen arabischer Märchen braucht man kaum zu verweisen.

3) Die eigentliche Rhetorik scheint stärker in den Geschichten zu walten, die sich ohne jeden Wunderbericht an das wirkliche Leben anschließen.

4) Vgl. Krall *Festgaben für Büdinger* 1898, Wilcken *Hermes* 40, 558.

5) Vgl. *Nachr. d. Kgl. Ges. d. Wissensch.* Göttingen 1904 S. 309 ff. und die Berichtigungen Wilckens *Hermes* 40, 544 ff.

6) *Papyrus Lugdun.* U (Leemans I 123). Es freut mich nachträglich zu sehen, daß wenigstens der Ägyptologe sie beachtet hat (Maspero 254).



Freilich fehlt in ihm gerade die wichtigste aller dieser Geschichten, die Erzählung von der wunderbaren Geburt Alexanders.<sup>1)</sup>

Daneben dringt die Wundererzählung, und zwar gerade diejenige, welche lehrenden, d. h. religiösen Zweck verfolgt, auch in die große Literatur und strebt nach prunkvoller Form. Es will etwas heißen, daß schon im zweiten Jahrhundert v. Chr. der angebliche Nechepso seine Himmelswanderung in griechischen Versen erzählt. Freilich schwerlich nur in ihnen; wir werden annehmen dürfen, daß wenigstens die technischen Partien, und besonders die eigentlichen Zauberformeln, in denen die einzelnen Götter und Dämonen begrüßt wurden, in Prosa eingefügt waren. Die Zauberpapyri mögen das in gewisser Weise widerspiegeln.<sup>2)</sup> Für die weitere Entwicklung genügt es, auf eine neugefundene Dichtung etwa des zweiten Jahrhunderts n. Chr. zu verweisen (Grenfell-Hunt *Fayûm Towns class. frg.* 2). In dem eigentümlichen Kurzvers, welchen nach Br. Keils richtiger Beobachtung in leichter Umgestaltung auch der *ιερός λόγος* der christlichen Naassener (bei Hippolyt V 10 p. 174 Schn.) zeigt, beschreibt sie eine Hadeswanderung, für die ich freilich ein ägyptisches Vorbild nicht finden kann; vielleicht bietet die assyrische oder persische Literatur Parallelen. Sie als Aretalogie in unserem Sinne zu bezeichnen, genügen wohl die formelhaft wiederholten Verse:

τούτου τὸδ' ἐπευχόμενου τότε  
κατὰ τὴν δύναμιν τὴν τοῦ θεοῦ.

1) *Poimandres* 309 ff. Alle Einzelzüge lassen sich aus den von Maspero gesammelten Erzählungen leicht belegen. Daß es eine alte priesterliche Tradition ist, wird demnächst genauer bewiesen werden.

2) Nechepso wollte ja lehren, wie man jeden erscheinenden Gott mit seiner *ιερατική* und *αὐτοπτική κλήσις* ansprechen und ihm nahen könne (Proklos zu Platos Republik II 344 Kroll = *frgm.* 33 Rieß). Die vollste Parallele bietet die von Dieterich entdeckte Mithras-Liturgie, auf deren erbaulichen, nicht eigentlich liturgischen Charakter ich in den *Neuen Jahrbüchern f. d. klass. Altertum* 1904 S. 192 A. 1 hingewiesen habe. Erzählung und Vorschrift grenzen eng aneinander; beide beschreiben die *δύναμις* oder *ἀρετὴ τοῦ θεοῦ*. Auch in der gnostisch-christlichen Literatur scheint neben der Mysterienerzählung (z. B. in den Johannes-Akten oder der von Epiphanius *Haer.* 26 erwähnten Erzählung, wie Jesus aus der Seite der Maria eine *ἀδελφὴ* hervorgehen läßt, mit ihr die *συνουσία* vollzieht und sagt *δεῖ οὕτως ποιεῖν, ἵνα ζήσωμεν*) die Mysterienvorschrift bestanden zu haben, die frecher Fälschung und Umdeutung besonders ausgesetzt war (vgl. Teil II § 3).

Den To  
lassen.

D  
Aretalog  
religiös  
unterha  
ihnen,  
erinnert  
Aufführ  
in Ägy  
vorgefü  
*spectacu*  
*plicaren*  
Philode  
wendet  
auf die  
Eine w  
setzen,  
nistisch

Nu  
stellung  
griechis  
schichte  
Offenbar  
auf ein  
Licht tr  
heilige  
uns in  
zeichne  
bundene

1)   
logen (vg

2)   
kaptab.

3)   
volle An  
Einleitun  
uns spät

Den Ton des ganzen bitte ich die Leser selbst auf sich wirken zu lassen.

Die Vermutung scheint mir nicht zu kühn, daß der orientalische Aretaloge bei seinen Wanderungen nach Griechenland und Rom das religiöse Element in diesen Erzählungen noch stärker hinter dem unterhaltenden zurücktreten ließ, und daß der bunte Märchentön in ihnen, der uns noch jetzt nicht selten an Tausend und Eine Nacht erinnert, die Hörer ergötzte. Wir wissen ja, daß jene dramatischen Aufführungen der Wanderung des Osiris durch die Unterwelt, die in Ägypten religiösem Zwecke dienten, in Rom zur Belustigung vorgeführt wurden, aus Sueton *Calig.* 57: *parabatur et in noctem spectaculum, quo argumenta inferorum per Aegyptios et Aethiopas explicarentur.*<sup>1)</sup> Sollte die bloße Erzählung des Aretalogen — den Philodem ja mit dem Mimen<sup>2)</sup> zusammenstellt — nicht ähnlich verwendet sein? Es wäre dann begreiflich, daß sein Name sich auch auf die heimischen Märchen- und Wundererzähler übertragen konnte. Eine wechselseitige Beeinflussung dürften wir dann wohl voraussetzen, wie sie ja auch Erwin Rohde in seiner Analyse der hellenistischen Utopien und Wundergeschichten ohne weiteres annahm.

Nur wenige Nachträge möchte ich zu seiner klassischen Darstellung fügen und zunächst hervorheben, daß sich ein so durchaus griechisch und weltlich empfundenes Werk wie die Heilige Geschichte des Euhemeros in die typische Form der ägyptischen Offenbarungserzählung hüllt: ein Gott hat selbst die reine Wahrheit auf eine Stele geschrieben, die, lange verborgen, nun endlich ans Licht tritt. Auch die Fahrt ins Südmeer, wo auf einer Insel<sup>3)</sup> das heilige von Gott selbst geschriebene Buch aufbewahrt wird, begegnet uns in der ägyptischen „Aretalogie“ wieder.<sup>3)</sup> Nicht minder bezeichnend ist es, daß sich die größte, schon mit dem Roman verbundene hellenistische Aretalogie, das *δρᾶμα* des Antonius Diogenes,

1) Auch für Augustus stehen die *triviales ex circo ludii* neben den Aretalogen (vgl. oben S. 11).

2) Ursprünglich der Toteninsel, vgl. Teil II § 1 die Erzählung von Neneferkaptah.

3) Für weitere ägyptische Züge verweise ich auf Jacobys feine und geistvolle Analyse in Pauly-Wissowas *Realencyklopädie*. Daß Euhemeros in der Einleitung den Charakter der Aretalogie weniger hervortreten läßt, wird sich uns später erklären.

wieder in die sakrale Form hüllt: die Bücher, welche die wunderbare Erzählung enthalten, sind in einem Grabe gefunden. Wenn wir später sehen werden, daß sich die Philosophennovelle eng an die Prophetenerzählung und überhaupt die religiöse Aretalogie anschließt und in dem Empfinden des Publikums an ihre Stelle tritt, wird es für uns Wichtigkeit gewinnen, daß gerade hier nicht nur der ägyptische Magier, sondern auch Pythagoras mit im Mittelpunkt steht; selbst daß ein Porphyrios diese Aretalogie als geschichtliche Quelle mit verwertet, wird sich so am leichtesten verstehen lassen. Es scheint, daß sich hier um die religiös wichtige Hauptfabel das Rankenwerk der Schilderungen und der erotischen Erzählungen ebenso beiläufig anfügt, wie etwa der Clemens-Roman an die Taten des Petrus, dem ja auch ein Zauberer entgegengestellt ist. Doch zunächst zu einem anderen Gebiet! —

Die ursprünglich religiöse Literatur griechischer *Καταβάσεις* hatte die alte Komödie parodistisch zur Unterhaltung und rein literarischem Zweck verwendet; ihr folgten Krates und Timon, bei denen niemand nach etwaigen orientalischen Einflüssen suchen wird. Daneben bringt schon das dritte Jahrhundert eine Fülle religiöser *Καταβάσεις* neu hervor, die sich für uns z. T. im alexandrinischen Epigramm spiegeln. Man vergleiche Kallimachos *Ep.* 10 W<sup>2</sup>

Ἦν δίζη Τιμαρχον ἐν Ἄιδος, ὄφρα πύθηναι  
ἢ τι περὶ ψυχῆς ἢ πάλι πῶς ἔσει,  
δίζησθαι φυλῆς Πτολεμαῖδος υἱέα πατρὸς  
Παυκανίου· δῆεις δ' αὐτὸν ἐν εὐσεβέων.

V. 4 zeigt, daß sich das Gedichtchen als eine Grabschrift des kynischen Philosophen Timarchos von Alexandria gibt (Diog. La. VI 95), natürlich ohne wirklich eine solche zu sein. Aber derselbe Vers würde auch der Vorstellung, daß es nur der Verspottung einer *Κατάβασις*-Dichtung dieses Mannes diene, widersprechen, selbst wenn wir in ihr die Lehre von der Seelenwanderung zu finden erwarten dürften. Es setzt in einer an sich ernst gemeinten Ehrung des Mannes Erzählungen als allbekannt voraus, wie sie etwa Lukian im *Menippos* bietet. Um Sicheres über die Unsterblichkeit der Seele und ihr Fortleben (vgl. den *Phaedon* Platos) zu erfahren, könnte wohl jemand zum Hades niedersteigen und die Seele des von ihm verehrten Philosophen aufsuchen wollen; er fände die Unterwelt,

wie sie  
μετὰ τ  
καὶ κατ  
in die  
W  
schwö

Der F  
Wande  
Jetzt,  
θῆς λό  
λόγοι,  
Wied  
gut w  
doch  
die Er  
sprach  
bringe  
Frage  
Ironie  
ἐμὸς  
und E  
die H  
θῆς ei  
denen  
als ty

1  
volkst  
auch F  
hängen  
2  
Man m  
vorget

wie sie Lukian beschreibt (*Philopseudes* 24: κατὰ φύλα καὶ φρήτρας μετὰ τῶν φίλων καὶ συγγενῶν διατρίβουσιν. *Menippos* 15: κατὰ ἔθνη καὶ κατὰ φύλα διαιωμένους). Das ermöglicht dem Epigrammatiker, in die für das Grabgedicht übliche Form überzulenken.

Wichtiger ist die kurze Widerspiegelung einer Totenbeschwörung in *Ep.* 13:

Ἦ ῥ' ὑπὸ κοῖ Χαρίδας ἀναπαύεται; εἰ τὸν Ἀρίμμα  
τοῦ Κυρηναίου παῖδα λέγεις, ὑπ' ἐμοί.  
ᾧ Χαρίδα, τί τὰ νέρθε; 'πολὺς κότος.' αἱ δ' ἄνοδοι τί;  
'ψεύδος.' ὁ δὲ Πλούτων; 'μῦθος.' ἀπωλόμεθα.  
'οὔτος ἐμὸς λόγος ὕμιν ἀληθινός· εἰ δὲ τὸν ἦδὺν  
βούλει· Πελλαίου βοῦς μέγας εἰν Ἀΐδη.'

Der Form des Grabgedichtes gehört nur noch die Unterhaltung des Wanderers mit dem μνήμα, für das sofort der Tote selbst eintritt. Jetzt, wo er die Unterwelt wirklich kennt, kann er den echten ἀληθῆς λόγος geben und versichern, daß all jene angeblichen ἀληθεῖς λόγοι, welche das Totenreich, seinen Herrscher und die Wege zur Wiedergeburt schildern, ψεύδος und μῦθος (ἀρεταλογίαι) sind, so gut wie das Märchen vom Schlaraffenland im Erdenschoß<sup>1)</sup>, das doch nur ἡδυλογία ist.<sup>2)</sup> Das Gedichtchen hat dieselbe Pointe, wie die Erzählung von den zwei Mönchen, welche sich angeblich versprachen, wer zuerst stürbe, wolle dem andern Kunde vom Jenseits bringen, und in dem der Schatten des Verstorbenen dann auf die Frage *estne taliter qualiter* erwidert *immo totaliter aliter*. Eine leise Ironie glaube ich auch hier zu empfinden, welche den Worten οὔτος ἐμὸς λόγος . . . ἀληθινός besonders scharfen Sinn gibt. Man muß Titel und Einleitung der ἀληθῆς ἱστορία vergleichen und sehen wie Seneca die Himmel- und Höllenfahrt des Claudius als ἱστορία und als ἀληθῆς einführt, um jene Versicherungen strengster Urkundlichkeit, mit denen die profane wie religiöse Aretalogie sich einzuführen liebt, als typische Stilform zu empfinden.

1) So hat bekanntlich Kaibel (*Hermes* 31, 265) den Schluß erklärt. Die derbvolkstümliche Vorstellung, nach welcher Lukian Κατάπλους 21 seinen Charon auch Rosse, Rinder und andere Tiere holen läßt, scheint damit zusammenzuhängen.

2) Vgl. für das Alter und den Gebrauch des Wortes Athenaios IV 165 B. Man möchte fast fragen, ob solche Märchen auch damals schon beim Gelage vorgetragen sind.

Die beiden Epigramme des Kallimachos zeigen, daß Menipp nicht die einzige Quelle Lukians gewesen zu sein braucht. Nur dadurch wird das wunderbare Auftauchen einer Fülle altgriechischer Volksvorstellungen bei ihm, auf das eben Furtwängler (*Archiv für Religionsgeschichte* VIII 191 ff.) hingewiesen hat, mir voll verständlich, daß neben dem Philosophen von Gadara eine ganze Fülle ähnlicher Schriftsteller steht, die auf Lukian mitwirken konnten. Wenigstens für die Nekyia Menipp's können wir eine Nebenquelle Lukians fast mit Sicherheit erweisen. Bekanntlich zeigt ein Vergleich mit Horaz *sat.* II 5, daß sich Menipp in rein literarischer Nachahmung der Komödie den Eintritt zum Hades dadurch ermöglicht, daß er die Tracht des Odysseus anlegt. Dem widerstreitet, daß er sich bei Lukian zugleich von einem Magier die Weihungen und Zaubermittel lehren läßt und von ihm geführt den Hades durchwandelt. Auch der Schluß hat eine doppelte Pointe: die Totenversammlung und ihr  $\psi\eta\phi\iota\sigma\mu\alpha$ , das ursprünglich wohl der zu Unrecht in den Hades Gekommene den Menschen verkünden soll, andererseits die Befragung des Teiresias, der über die richtige Philosophie urteilen soll und, im Gegensatz zu den früheren literarischen Nekyiai, keiner den Preis zuerkennt, stimmen nicht zusammen. Eine stark orientalisierte, moralpredigende Burleske scheint mit der gegen die Philosophie sich richtenden Satire Menipp's nachträglich vereinigt. — Auch im Ikaromenipp scheinen mir zwei Elemente verbunden, die beide bis in hellenistische Zeit hineinreichen. Der Schnitt läßt sich hier ziemlich scharf ziehen. Eratosthenes hatte im Hermes geschildert, wie der zum Himmel emporgestiegene Gott in heiliger Wonne die Länder der Erde und die Bewegung der Zonen überschaut, Poseidonios in einer religiösen „Aretalogie“, die Seneca *ad Marciam* c. 17. 18 benutzt<sup>1)</sup>, ausgemalt, wie die Seele nach dem Tode zum Mondkreise entrückt die Sphären des Himmels über sich, Erde und Meere unter sich erblickt. Sie schaut die Länder und Völker, den Kranz der Inseln, aber auch die Meeresungetüme, die kühnen Schiffer, ja selbst das im Sande der Ströme verborgene Gold und die Edelsteine im Schoß der Erde. Dem entspricht klar die Schilderung der Wonnen, die Menipp auf dem Monde sitzend genießt<sup>2)</sup>: er schaut das Meer

1) Vgl. *Poimandres* 253 ff.

2) Auch der göttliche Führer, der in diesen Visionen, z. B. in dem Himmelsfluge Nechepsos erscheint, fehlt nicht: es ist Empedokles.

und die  
sondern  
führen  
auch w  
Laster.  
auf die  
Streben  
sammen  
emporst  
Es  
tum. D  
Aretalog  
Marcipo  
Horaz b  
scheint  
stellung  
als Adle  
Geierflü  
wäre m  
der Ägy  
der Him  
Lukians  
ihm erm  
Sat. I 3,  
aquila a  
zu denk  
laufens  
scheinlic  
Gar  
und der  
risches V

1) S  
unverstän  
192) ihm  
2) Z  
von Lucil  
3) I  
der kräfti

und die Länder, Griechenland, Persien, Indien, und nicht sie allein, sondern das Treiben aller Menschen, wie sie übers Meer fahren, Krieg führen, Ackerbau treiben, Recht sprechen. Und wunderbarer noch: auch was im Hause und bei Nacht geschieht, allen Frevel, alle Laster. So genießt er als höchste Seligkeit den γέλως Δημοκρίτειος auf die Menschen herabblickend, die in ihrem wirren Rennen und Streben nicht wie die Sphären eine aus verschiedenen Tönen zusammenklingende Harmonie, sondern lächerlichen Mißklang zu Zeus emporsteigen lassen.

Es ist eine großzügige Erfindung, sicher nicht Lukians Eigentum. Das zeigen einerseits die Fahrten zum Monde in den weltlichen Aretalogien (Antonius Diogenes, Ἀληθῆς ἱστορία), andererseits Varros *Marcipor*. Ja vielleicht können wir uns selbst auf ein Zeugnis des Horaz berufen. Daß die Seele als Adler zum Himmel emporschwebt, scheint eine auf klassischem Boden wie im Orient häufige Vorstellung, und selbst in der Mithras-Liturgie durchwandelt der Myste als Adler den Himmel. Was Lukian oder sein Vorbild bewog, den Geierflügel mit dem Adlerflügel zu verbinden, wissen wir nicht<sup>1)</sup>; es wäre müßig, darauf hinzuweisen, daß der Geier der göttliche Vogel der Ägypter ist und (vielleicht auch deshalb) in der Beschreibung der Himmelfahrt des Peregrinus für den Adler eingesetzt ist. Wenn Lukians Menipp so besonders betont, daß die Sehstärke des Adlers ihm ermöglicht, alle Laster und Verbrechen zu sehen, so legt Horaz *Sat. I 3, 26 cur in amicorum vitiis tam cernis acutum quam aut aquila aut serpens Epidaurius* wenigstens nahe, an eine ältere Quelle zu denken. Daß sie nach Menipp fällt, ist mir wegen des Auslaufens der ganzen Erzählung in den γέλως Δημοκρίτειος wahrscheinlich.<sup>2)</sup>

Gar nichts hiermit hat der zweite Teil, die Götterversammlung und der Spott über die „Physiker“ zu tun.<sup>3)</sup> Doch ist ein literarisches Vorbild auch hier durch die zahlreichen Anklänge an Seneca,

1) Sicher nicht die Absicht, an seinem Helden eine ebenso frostige wie unverständliche symbolische Kritik zu üben, die Hense (*Festschr. für Gomperz* 192) ihm zuschreibt.

2) Zuerst novellistisch behandelt in den Hippokrates-Briefen, dann erwähnt von Lucilius (vgl. unten S. 22 A. 1).

3) Besonders die Schilderung der Gebete fällt unerträglich gegenüber der kräftigen Schilderung des ersten Teiles ab.

ja vielleicht auch an Lucilius Buch I sicher. Ich möchte in ihm den eigentlichen Anteil Menipps sehen.

Ich habe, trotzdem schon Rohde auf den Zusammenhang der kynischen Satirendichtung und dieser volkstümlichen Märchen- und Fabelliteratur hingewiesen hat, die wie alle volkstümliche Poesie in dieser Zeit wieder zu Ehren kommt, ein paar Einzelheiten herausgegriffen, weil es mir hauptsächlich daran liegt, neben der an die parodistische Literatur schließenden Richtung, die allein dem eigentlichen Kynismus zu gehören scheint, eine von humoristischen Elementen durchsetzte religiös-moralische Dichtung der Art nachzuweisen. Ob sich in ihr direkt orientalische Elemente nachweisen lassen oder ob die orientalische Aretalogie nur zur Ausbildung und Verbreitung dieser Dichtungsart beigetragen hat, ist im Grunde gleichgültig. Nur aus ihr ist die stoische Satirendichtung zu begreifen, die ihrerseits wieder die Verwendung des Wortes Aretalogue für Crispinus, den Gegner des Horaz, erklärt.

Freilich ist die stoische Satirendichtung den Geschichten der römischen Literatur noch fremd, die überhaupt nach den Zusammenhängen zwischen dieser römischen Dichtungsart und griechischer Literatur wenig fragen<sup>1)</sup>; wird doch selbst der Δημοκρίτειος γέλως, der so klar die erste Satire des Persius — freilich nur sie — beherrscht<sup>2)</sup>, nicht einmal der Erwähnung wert befunden. So muß

1) Selbst der Zusammenhang zwischen Horaz und Bion, den Heinze in erster Entdeckungsfreude viel zu stark dargestellt hatte, wird öfter behauptet als nachgeprüft. Gerade für das erste Satirenbuch will er sich mir nicht recht bewähren; wo Horaz dort philosophiert, folgt er ausgesprochen epikureischen Quellen.

2) Der erste Vers *O curas hominum, o quantum est in rebus inane* soll mit Lachen vorgetragen werden und der Leser an ihm eine unmodern gewordene Art der Satire erkennen, während die rhetorisch-stoische Satire herrscht und modern ist (vom Δημοκρίτειος γέλως geht auch die Verhöhnung des Peregrinus bei Lukian aus). Daß der Vers des Persius auf Demokrit geht, zeigt sein zweiter Teil (vgl. auch Juvenal X 51), daß er aus Lucilius stammt, bezeugen die Scholien. Also ist jenes Lachen, das Persius um keine Ilias hergeben will, das aus der Novelle in den Hippokrates-Briefen bekannte Lachen Demokrits. Es bezieht sich stets auf alle Menschen; v. 8 ist *Romae quis non* und v. 121 *auriculas asini quis non habet* eng zu verbinden. Eins schützt das andere; der Scholiast flunkert. Von einer Verspottung Neros kann so wenig die Rede sein wie von einem Anführen seiner Verse. Es ist die gesamte rhetorische und alexandrinische Dichtung und Dichterwut, die Persius hier verspottet. Daß er

ich ein  
zumu

Erklär  
dritte

zusam  
der re

gegen  
worten

der im  
Horaz

einen  
und a

nächst  
widerle

εαυτῷ  
daß er

selbst,  
beim

rideri  
Schluß

legung  
curat

πολυπ  
Wir d

daß ein

in den  
selbst

hier nic  
1)

2)  
Gedicht

treffe.  
ganz en

3)  
denken,  
ihnen v

Euphra  
emenda

ich ein wenig weiter ausholen und dem Leser zunächst einen Umweg zumuten.

Auf die Rivalen des Horaz hat m. W. erst Hendrickson in seiner Erklärung der Satire I 4 hingewiesen.<sup>1)</sup> Ich bedaure, daß er die dritte Satire nicht hinzugenommen hat, die mit der vierten derartig zusammenhängt, daß die ethisch-philosophische Auseinandersetzung der rein literarischen vorausgeht und Horaz in letzterer auf Angriffe gegen seine Tendenz und Gesinnung im Grunde nicht mehr zu antworten braucht.<sup>2)</sup> Den Angriff auf einen ganz bestimmten Gegner, der im Schluß als Freund des Crispinus bezeichnet wird, mildert Horaz dadurch, daß er, scheinbar selbst in dessen Fehler verfallend, einen εικονισμός, eine gehässige Porträtzeichnung des Tigellius gibt und auf den Einwand, ob er selbst denn keine Fehler habe, zunächst unbedacht antwortet „andere und wohl kleinere“. Sich selbst widerlegt er nun: das heißt ebenso handeln, wie der *scurra* Maenius, εαυτῷ συγγνώμην ἔχειν, denn seine eigene Antwort (*fortasse*) zeigt, daß er *sua pervidet oculis mala lippus inunctis*. So ist es denn Horaz selbst, der sich hier scheinbar als echter *scurra* und γελωτοποιός beim Anblick eines Freundes überlegt: *iracundior est paullo . . . rideri possit*, um sich gleich wieder selbst zu ermahnen. Erst der Schluß lehrt uns, daß die mit v. 38 beginnende theoretische Darlegung sich an einen stoischen Gegner wendet, *qui aliena negotia curat* (vgl. *sat.* II 3, 19). Die Beschreibungen Plutarchs in *περί πολυπραγμοσύνης* zeigen, wie solche Männer im Leben auftraten.<sup>3)</sup> Wir dürfen aus v. 126 *cur optas, quod habes* m. E. sogar entnehmen, daß eine bestimmte literarische Äußerung vorliegt, wie denn über-

in den nächsten Gedichten (den Diatriben) ganz anderen Ton anschlägt und selbst in dieser Satire zu schwach für sein gewaltiges Vorbild ist, kann ich hier nicht ausführen.

1) *American Journal of Philology* 21, 121 ff.

2) Ich weiß durch mündliche Mitteilung, daß ich in der Auffassung des Gedichtes in vielem mit Heinzes [inzwischen erschienener] Ausgabe zusammen-  
treffe. Ich habe meine Darlegung deshalb abgekürzt, glaube sie aber nicht ganz entbehren zu können.

3) Plutarchs Schrift gewinnt für uns erst Leben, wenn wir an die Rolle denken, die Stertinius und Davus im zweiten Buch des Horaz spielen. Mit ihnen wieder vergleiche man die Worte, mit denen Plinius (*Ep.* I 10, 7) den Euphrates lobt: *insectatur vitia, non homines, nec castigat errantes, sed emendat*. Mit der Charakteristik des Tigellius vgl. *Rhet. ad Her.* IV 50, 63.



haupt der Schluß der Satire die Person des Gegners immer klarer hervortreten läßt. Als der wahre Herrscher, der ἀρχικός, wünscht er sich die βασιλεία, um alle Schuldigen strafen zu können und schwingt, da ihm dies im politischen Leben nicht möglich ist, wenigstens die Geißel der Satire, der unerbittlich scharfen *descriptio* über ihnen.<sup>1)</sup> Hierin liegt die Verbindung dieser Satirenart mit der alten Komödie, von der Horaz in der folgenden literarischen Abrechnung ausgeht. Hierin liegt aber auch der Vergleich mit dem *scurra*, der in unserer Satire nur angedeutet und erst in der vierten ausgeführt wird. Wie eng sich gerade in ihm Horaz an Aristoteles anschließt, ließe sich weiter verfolgen, als Hendrickson es tut. Diese Art der Satire nun muß der Gegner selbst aus dem Wesen der stoischen Ethik hergeleitet haben. Nur dann ist der Gang der dritten Satire verständlich, nur dann kann ich es mir erklären, daß Horaz die Grundlagen dieser Ethik in diesem Zusammenhange nachprüft, indem er dabei von Chrysipps Schrift περὶ τοῦ κυρίως κεχρησθαι Ζήνωνα τοῖς ὀνόμασιν ausgeht. Er verweist zwar erst v. 126 direkt auf sie; aber wenn wir den Zusammenhang des einzig erhaltenen Bruchstückes bei Diogenes Laertios mit Horaz vergleichen, empfinden wir, daß die Benutzung viel weiter geht, vgl. VII 121: μόνον τ' ἐλεύθερον, τοὺς τε φαύλους δούλους· εἶναι γὰρ τὴν ἐλευθερίαν ἐξουσίαν αὐτοπραγίας, τὴν δὲ δουλείαν στέρησιν αὐτοπραγίας . . . οὐ μόνον δ' ἐλευθέρους εἶναι τοὺς σοφοὺς, ἀλλὰ καὶ βασιλέας, τῆς βασιλείας οὐκ ἄρχης ἀνυπευθύνου, ἥτις περὶ μόνους ἂν τοὺς σοφοὺς εὐσταίη, καθά φησι Χρυσίππος ἐν τῷ περὶ τοῦ κυρίως κεχρησθαι Ζήνωνα τοῖς ὀνόμασιν· ἐγνωκέναι γὰρ φησι δεῖν τὸν ἄρχοντα περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν, μηδένα δὲ τῶν φαύλων ἐπίστασθαι ταῦτα. ὁμοίως δὲ καὶ ἀρχικοὺς δικαστικοὺς τε καὶ ῥητορικοὺς μόνους εἶναι, τῶν δὲ φαύλων οὐδένα· ἔτι καὶ ἀναμαρτήτους, τῷ ἀπειπώτους εἶναι ἀμαρτήματι. ἀβλαβεῖς τ' εἶναι· οὐ γὰρ ἄλλους βλάπτειν οὐθ' αὐτοὺς· ἐλεήμονάς τε μὴ εἶναι συγγνώμην τ' ἔχειν μηδενί· μὴ γὰρ παρίεναι τὰς ἐκ τοῦ νόμου ἐπιβαλλούσας κολάσεις, ἐπεὶ

1) Daß eine solche *descriptio*, χαρακτηρισμός (auch εἰκονισμός; das Wort ist von der Körperbeschreibung, dem Steckbrief, entnommen, vgl. Seneca ep. 95, 65, 66) von selbst zu einer gewissen Verwandtschaft mit dem Mimus führt, zeigt schon das bekannte Geschichtchen Hermipps über Theophrast bei Athenaios I 21 A. Ich erwähne es, weil sich nach Philodem Aretalogie und Mimus in den μῦθοι und ἡθοποιαί berühren.

τό γ' ἔ  
κολάσει  
αὐτὰ  
Satz, d  
der Sel  
gerade  
und el  
die dan  
auch h  
recht e  
hergeh  
Rücks  
ein „Ir  
einen I  
Er ver  
wie de  
nächst  
schlech  
stehend  
συγγνω  
springe  
der me  
So  
durch  
anerkan  
der Sto  
nicht t  
Änderu  
rechtf  
bei sei  
loge hi  
merkwt  
gezeich

1)  
abgeleit  
animo, v  
Varro u  
2)

τό γ' εἶκειν καὶ ὁ ἔλεος αὐτῆ θ' ἡ ἐπιείκεια οὐδένειά ἐστι ψυχῆς πρὸς κολάσεις προποιομένης χρηστότητα· μηδ' οἶεσθαι κληροτέρας αὐτὰς εἶναι. Dürfen wir aus Horaz schließen, so war auch der Satz, daß Freundschaft nur unter den Weisen möglich sei und aus der Selbstliebe entspringe, mit behandelt. Von ihm geht Horaz aus; gerade die Selbstliebe führt zur συγγνώμη, aber gegen sich selbst, und eben damit zur ungerechten Beurteilung gegen den Nächsten, die dann auf uns zurückfällt und alle Freundschaft unmöglich macht; auch hier ist Billigkeit und Gerechtigkeit aus der Furcht vor Unrecht erwachsen; es ist dies das Band, welches v. 99 ff. mit dem Vorhergehenden verbindet. Durch die ganze Darlegung zieht sich die Rücksicht auf die κυριότης τῶν ὀνομάτων: ihr widerstrebt es, wenn ein „Irrtum“ den Namen Tugend erhält, und doch wünschte Horaz einen Irrtum, wie ihn der Verliebte begeht, auch in der Freundschaft. Er verlangt, daß der Freund wie der Liebende oder doch wenigstens wie der Vater das κύριον in der Charakteristik meide<sup>1)</sup> und das nächstbessere Wort wähle, während die Menschen allgemein das schlechtere Wort, ja die Bezeichnung des der Tugend zunächst stehenden Lasters verwenden. Dazu muß freilich kommen, wer die συγγνώμη nicht zu üben weiß; wohl setzt sie eine dem Affekt entspringende Täuschung und ἀκυρολογία voraus, aber sie entspricht der menschlichen Natur und der wahren Gerechtigkeit.

So greift man nur einen ernsten Gegner an. Wir dürfen uns durch die gutmütige Parodie, mit der Horaz im zweiten Buch als anerkannter Meister der Gattung, zugleich innerlich mehr und mehr der Stoa sich zuneigend, den Gegner auch für seine Zwecke benutzt, nicht täuschen lassen: es hat den Dichter Mühe gekostet, die Änderung des Grundcharakters der Satire vor seinem Publikum zu rechtfertigen. Von Gegnern nennt er hauptsächlich Crispinus, der bei seinen Widersachern wegen seiner Weitschweifigkeit der Aretaloge hieß und einmal beiläufig auch jenen *loquax Fabius* (I 1, 13) merkwürdigerweise im Anfang einer kleinen, mit meisterhafter Kürze gezeichneten Aretalogie.<sup>2)</sup>

1) Das Adjektiv scheint in der stoischen Sprachlehre aus dem ἐπίνομον abgeleitet und dies wird *a parte* genommen und zwar *aut a corpore aut ab animo*, vgl. Varro *de lingua lat.* VIII 15 und meine Erklärung *M. Terentius Varro und Johannes von Euchaita* S. 67. Zur Sache vgl. auch Ovid *Rem.* 323.

2) Von einer solchen nimmt das erste Gedicht seinen Lauf; sie bildet

Wir dürfen an der Existenz einer skoptischen Satire von phantastischer Erfindung, die sich eng mit der Aretalogie berührt und gleich ihr niederen Ton anschlägt und aufs breite Publikum rechnet<sup>1)</sup>, kaum zweifeln. Himmelfahrten und Hadeswanderungen, Totenbeschwörungen oder sonstige Wunder mochten den Rahmen bilden. Wir dürfen nicht vergessen, daß schon Lucilius in jener Götterversammlung, die über den Tod des Lupus beschließt, in burleskem Ton eine derartige mit persönlichem Spott verbundene Aretalogie erzählt hat, deren Einkleidung uns freilich leider unbekannt ist. Auch von Horaz und Juvenal sind uns je eine Satire erhalten, die ganz den Charakter der Aretalogie trägt.

Wunderlich genug ist allerdings die Wundergeschichte in Horaz *Sat. I 8*, die der Gott selbst, freilich nur ein *inutile lignum* vorträgt. Es mochte fromme Gemüter beunruhigt haben, daß der allmächtige Günstling des Kaisers den *locus religiosus* — denn das ist ja für ängstliche Gemüter auch der Begräbnisort der Nicht Römer und Unfreien — mit in seinen Park hineinzog; allerlei Geisterspuk und Wunder mochte man erwarten oder erzählen. Da hat auch der Freigeist, der sich des angenehmen Spaziergangs und der verbesserten Luft freut, ein *τέρας* zu berichten. Allerdings ist es im Grunde nichts als der unheimliche Ton des zur Nachtzeit — natürlich nicht vor Hitze — platzenden Holzes, aber das ist die *πορόη* des Gottes und genügt vollkommen, allen Zauberspuk zu ver-

nicht einen eigenen Teil, sondern gibt mit ihrem Schlußton *ὁ ἀνθρώπος οὐδὲν τῶν ἑαυτοῦ ἀπαζεται* (ἀλλ' αἰ πλέον ἔχει θελεῖ, was mit *avarus* allerdings ungeschickt übersetzt ist) nur den allbekannten Hauptsatz, an den sich das Einzelbeispiel in der Ausführung anschließt. Daß diese Poesie sich bis ins Mittelalter hinein erhalten hat (vgl. Konstantinos Manasse IV 13 ἀνδρες δὲ λέγουσι σοφοὶ Μουσαίων ὑποφῆται, Crusius Rhein. Mus. 43, 464), fügt sich gut unserm Bilde von dem Fortleben derartiger Kleinpoesie. Beachtenswert ist, wie Horaz beständig nicht nur dem Lucilius, sondern auch seinen eigenen Gegnern gegenüber die Forderung der Kürze und Mannigfaltigkeit des Stils erhebt.

1) Es ist interessant, dass sie gerade bei den römischen Alexandrinern Anerkennung oder gar Nachahmung gefunden hat (vgl. Cato und vielleicht Varro Atacinus). Der feine Tigellius, der jede neue Satire derart gierig las, wird ja wohl mit seinem Gesinnungsgenossen Demetrius zusammen nur Catull und Calvus hergeleiert haben. Das bestätigt Persius, der diese Alexandriner daneben auch deklamatorische Satiren dichten läßt (vgl. S. 28 A. 1). Wir sehen, wie sich diese volkstümliche Satire rhetorisch ausgestaltete.

jagen.<sup>1)</sup>  
und se  
Wahrhe  
bei dem  
dient de

Ma  
verstehe  
denken.  
qui non  
Publiku  
des Wit  
alterum  
aliqua  
medisse  
rizatus.  
clausula  
litteras  
oppidam  
spicitis  
sive hab  
aspergen  
demonstr  
exprima  
werden,  
logie“ v  
dem Mi

Do  
aretalog  
eigentli  
herantr  
durch d  
wohl n  
den Sch  
Als er  
stattete

1)  
Abergla  
poris ex

jagen.<sup>1)</sup> Der arme Holzklotz oder Gott schildert seine Erlebnisse und seine Angst und muß — echt im Stil der Aretalogie — die Wahrheit seines Berichtes durch einen kräftigen Schwur erhärten, bei dem seine wahre Natur noch deutlicher zutage tritt. Das Ganze dient dem εικονισμός der „Hexe“ Canidia.

Man muß, um die Art des Witzes, der auch in diesem liegt, zu verstehen, an die Rolle der freien Erfindung in der Skoptik der Zeit denken. *Solutos qui captat risus hominum famamque dicacis, fingere qui non visa potest* ist die Beschreibung des Satirikers, wie ihn das Publikum des Horaz sich vorstellt, und Cicero sagt in der Theorie des Witzes (*de or. II 240*): *Duo sunt enim genera facetiarum, quorum alterum re tractatur, alterum dicto. re, si quando quid tamquam aliqua fabella narratur, ut olim tu, Crasse, in Memmium: comedisse eum lacertum Largii, cum esset cum eo Tarracinae de amricula ricatus. salsa ac tamen a te ipso ficta [tota] narratio. addidisti clausulam: tota Tarracina tum omnibus in parietibus inscriptas fuisse litteras LLLMM. cum quaereret, id quid esset, senem tibi quendam oppidanum dixisse: lacerat lacertum Largi mordax Memmius. perspicitis genus hoc quam sit facetum, quam elegans, quam oratorium, sive habeas, vere quod narrare possis, quod tamen est mendaciunculis aspergendum, sive fingas. est autem huius generis virtus, ut ita facta demonstras, ut mores eius, de quo narres, ut sermo, ut vultus omnes exprimantur, ut iis qui audiunt tum geri illa fierique videantur.* Wir werden, wenn wir diese Art Skoptik noch mit der „weltlichen Aretalogie“ verbinden dürfen, uns nicht wundern, daß Philodem sie mit dem Mimos zusammenstellt.

Doch vielleicht läßt sich die Bezeichnung des Crispinus als *aretalogus* noch besser begreifen, wenn wir an die letzte in der eigentlichen Satire erhaltene Aretalogie, an Juvenals XV. Gedicht herantreten. Die Frage, wieso dies Gedicht eine Satire ist, wird durch die übliche Auskunft, Juvenal sei ein mittelmäßiger Dichter, wohl nicht ganz erledigt; gerade mittelmäßige Dichter pflegen in den Schranken der Gattung zu bleiben. Juvenal ist nirgends originell. Als er begann, hat er einfach die zur rhetorischen Übung umgestaltete Satiren-Dichtung seiner Zeit fortgesetzt; das zeigt Persius,

1) Sollte die Erfindung des Wunders gar auf Kenntnis des (ägyptischen) Aberglaubens beruhen? *Nec Serapidem magis quam strepitus per pudenda corporis expressos contremescunt* sagt Minucius 28, 9.

der seine Diatriben streng von jener deklamatorischen Dichtung *in mores, in luxum, in prandia regum* unterscheidet, welche die Dichter seiner Zeit zusammen mit der Nachahmung alexandrinischer Elegien und Epyllien betreiben.<sup>1)</sup> Ich wüßte die zwei ersten Bücher Juvenals nicht treffender zu bezeichnen als ein *dicere in mores, in luxum, in prandia regum*; ein solches muß sich ja mit einer Klage über das Los des gebildeten Mittelstandes, der dichtenden Klienten, notwendig verbinden; beide in seiner anfänglichen Poesie gleich starken Teile hat Juvenal in der m. E. sehr kunstvollen Disposition der ersten Satire genügend betont. Aber die wenigen Stoffe sind bald zersungen; Juvenal will mehr und ist doch für mehr zu schwach; er versucht die eigentlich philosophische Satire; er plagt sich, die übliche Gelegenheitsdichtung seiner Zeit, Trost-, Einladungs-, Glückwunschgedichte durch leichte Umbildung ins Satirische zu ziehen; er greift endlich zur Aretalogie, freilich nicht um einer einzelnen Person, sondern dem verhaßten Ägyptervolk (vgl. 29 *vulgi*, 31 *populus*) etwas anzuhängen. Natürlich gibt sie sich als ἀληθὴς ἱστορία: Odysseus hatte für seinen ἀπόλογοs keine Zeugen, Juvenal berichtet *miranda quidem, sed nuper consule Iunco gesta*<sup>2)</sup>; er verfehlt nicht, auf seine eigene Anwesenheit in Ägypten hinzudeuten (45) und sucht in der ganzen Erzählung den höchsten Grad von Anschaulichkeit zu erreichen. Ich darf auf die eben angeführte Stelle Ciceros verweisen, um die ästhetische Theorie, welcher er folgt, ans Licht zu stellen. Aber auch das genügt kaum, dem Gedicht den Charakter der Satire zu geben. Sind wir Philologen vielleicht ein wenig den Phäaken gleich und spielt der Dichter mit seinen Lesern? Von jenen merkt nur einer, der noch am wenigsten getrunken hat, daß Odysseus doch für all die so glaubhaft vorgebrachten Geschichten im Grunde keinen Zeugen hat, und schließt, daß er lüge. Das warnt doch wohl, seiner eigenen „Wundergeschichte“ zu trauen. Ich glaube im Grunde denselben Doppelspott über eine Dichtungsart und eine mißliebige Per-

1) Persius I 67. Den durch die Betonung der eleganten Metrik an dieser Stelle nur angedeuteten alexandrinischen Gedichten schließt *sive* (v. 67) als neue Gattung die Satire an, die freiere Metrik hat. Es folgt von 69 bis 91 die Tragödie (85—88 ist eine Art Parenthese); dann kehrt der Dichter zu den alexandrinischen Epyllien zurück.

2) Mit v. 29 ff. vgl. VI 634 ff. Die Tragödie vertritt dabei den μῦθος, d. h. die ψευδὴς ἱστορία.

sönlichk  
Horazg  
moralisc  
Gedicht  
geworde  
wenn in  
so begr  
tam gar  
Ich  
den Geb  
sammen  
zweiten  
zweiten  
Form ei  
mancher  
bald mi  
antworte  
dieser st  
zwar in  
Senecas  
einer pa  
sich mi  
zeugten  
tiger fü  
sexuelle  
soll dem  
— das  
überhau  
Versuch  
die Lehr

1) I  
Dichtung  
Ägypten  
die gerad  
Eine nac  
Sage von  
2) I  
Nicht üb  
Menipp  
Reitt

sönlichkeit hier zu empfinden, der sich auch in dem besprochenen Horazgedicht herausfühlen läßt.<sup>1)</sup> Man vergleiche nun, wie die moralischen Betrachtungen und der Name Zenons gewaltsam in das Gedicht hereingepreßt werden. Juvenal muß mehr als geistesschwach geworden sein, wenn das nicht handgreifliche Parodie ist. Aber wenn in ihr wirklich eine ernste Dichtungsart sich widerspiegelt, so begreifen wir leicht, daß es von einem ihrer Vertreter heißt: *tam garrule, ut aretalogus diceretur.*

Ich hoffe damit erwiesen zu haben, daß sich alle Zeugnisse für den Gebrauch des Wortes leicht zu einem einheitlichen Bild zusammenfügen. Die Frage, ob jene stoische Satire, die noch im zweiten Jahrhundert n. Chr. verspottet werden konnte, vielleicht im zweiten Jahrhundert v. Chr. schon bestand und in irgendwelcher Form einen Teil jener stoischen Dichtung bildete, von welcher uns mancherlei Spuren erhalten sind<sup>2)</sup>, die sich bald mit der Komödie, bald mit der ennianischen *satira* berühren, kann ich noch nicht beantworten. Eher möchte ich die Frage aufwerfen, ob sich nicht aus dieser stoischen Dichtung die starke Betonung des *εὐκωμικός* (und zwar in körperlicher wie geistiger Beziehung) erklärt, die wir in Senecas menippischer Satire finden. Auch das starke Hervortreten einer pathetischen Rhetorik neben dem mimisch-burlesken Ton könnte sich mit aus der durch Persius (I 67. 68) und durch Juvenal bezeugten rhetorischen Fortgestaltung dieser Satire erklären. Wichtiger für meine Untersuchung ist der Ton, in welchem bei Seneca sexuelle Verhältnisse besprochen werden. Die Hinrichtung Silans soll dem Claudius als Verbrechen angerechnet werden. Ihren Grund — das Inzest Silans mit der eigenen Schwester — konnte Seneca überhaupt verschweigen oder als erfunden hinstellen. Schon ein Versuch, die sittliche Bedeutung jener Tat durch den Hinweis auf die Lehren, sei es der Skepsis, sei es des Kynismus und der älteren

1) Das hätte für das Leben Juvenals eine gewisse Wichtigkeit. Ist die Dichtungsart richtig bestimmt, so wird die Angabe Juvenals, er sei selbst in Ägypten gewesen, mindestens zweifelhaft. Es gibt eine Erzählungsgattung, die gerade durch die scheinbare Beglaubigung sich selbst als Erfindung verrät. Eine nachträgliche Verbindung unserer Stelle mit VII 90—92 kann die ganze Sage von der „Verbannung“ des greisen Dichters geschaffen haben.

2) Selbst der stoische Lehrvortrag durchsetzte sich bekanntlich mit Versen. Nicht überall, wo sie begegnen, haben wir das Recht, von einer Nachbildung Menipps zu reden.

Stoa, abzuschwächen, schädigte Seneca im Grunde mehr, als er nutzte, und selbst er hätte einen anderen Stil verlangt, als wir in der berühmten Stelle (c. 8) finden: *nedum ab Iove, quem quantum quidem in illo fuit, damnavit incesti. Silanum enim, generum suum, occidit propterea quod sororem suam, festivissimam omnium puellarum, quam omnes Venerem vocarent, maluit Iunonem vocare. 'quare, inquit, quaero enim, sororem suam?' stulte, stude: Athenis dimidium licet, Alexandriae totum.* Der Ton eleganter Frivolität, die in dem Perversen auf sexuellem Gebiet im Grunde nur den Witz sieht, muß nach meinem Empfinden in der skoptischen Dichtung der Zeit sich schon durchgesetzt haben. Es ist, wie ich kaum mehr zu sagen brauche, der Ton Petrons.<sup>1)</sup>

Wir bedürfen in der Tat die Annahme einer solchen Dichtung, um Petron zu verstehen. Wohl hat R. Heinze (*Hermes* 34, 494) m. E. schlagend erwiesen, daß Petrons Werk die volle Ausbildung des griechischen erotischen Romans voraussetzt und von ihm in seinem Hauptinhalt bestimmt ist.<sup>2)</sup> Eben darum aber läßt sich die Form der menippischen Satire nur aus einem zweiten Element erklären, das wir am klarsten erkennen, wenn wir die Abenteuer des Helden in Kroton betrachten. Den Schiffbrüchigen begegnet bekanntlich ein Landmann, nennt ihnen den Namen der Stadt und warnt sie vor den Bewohnern (116): *quoscumque homines in hac urbe videritis, scitote in duas partes esse divisos; nam aut captantur aut captant.* Die wunderliche Idee von einer Stadt der Erbschleicher, die Art der Warnung, alles entspricht dem Stil der fabelhaften Reiseberichte. Es war ein glücklicher Gedanke für die wunderbare Fahrt an unbekanntenen Küsten und die Abenteuer mit Fabelvölkern und Märchenwesen eine Reise längs der allbekannten Küste Galliens und Italiens einzusetzen und jede neue Stadt zur typischen Vertreterin

1) Dieselbe Umbildung des Geschmackes des Publikums zeigt sich in der Elegie Ovids und der Verrohung des erotischen Epigramms, vgl. Pauly-Wissowa *Realencyclopädie* Epigramm.

2) Es ist wunderbar, daß selbst die Rolle des erst spät in den Roman eintretenden Ascylos zur „Widerlegung“ benutzt wird. Ist das Auftreten von Rivalen sonst dem Romane fremd oder kann man die sentimentalischen Dichtungen von der Treue anders parodieren als durch die Schilderung einer immer sich wiederholenden Untreue der beiden Liebenden, die doch immer wieder zusammenhalten? Heinze hat sicher ebendarin die Pointe der geistreichen Parodie gesehen.

*Galosch, 4  
Romy II, 124, 8*

eines  
stim  
zunäc  
dem V  
abente  
Erbsch  
wieder  
und n  
sucht  
was H  
erst m  
lich m  
schleic  
schaft  
Auf ei  
Daß d  
Roman  
stoisch  
XV. Sa  
spreche  
brauch  
beide  
D  
des An  
Θούλη  
ebenfal  
hat Ro  
dium d  
das rel  
ersetzt

1)  
wir nich  
sah Enc  
würde  
2)  
eine ge  
3)  
die hell

eines neuen Lasters zu machen. Er hat die Wahl der Form bestimmt.<sup>1)</sup> Aber der „Aretalogie“ dienen von unseren Fragmenten zunächst nur 116—125 (wenn wir die Vorträge des Eumolpus auf dem Wege einmal mitrechnen); dann schieben sich lange Liebesabenteuer des Haupthelden ein, die offenbar mit der Schilderung der Erbschleicherei nichts zu tun haben: sie erzählen nur das immer wiederkehrende Mißgeschick des einst von Priap so reich begnadeten und nun von ihm verfolgten Haupthelden und deuten seine Eifersucht gegen Ascylos wenigstens an (133), dienen also lediglich dem, was Heinze trefflich als die Grundidee des Romans bezeichnet hat; erst mit c. 140 kehren wir, wie der Dichter auch äußerlich kenntlich macht, zu der Burleske (er sagt: *mimus*), der Prellerei der Erbschleicher, zurück. Die Vereinigung setzt eine innere Verwandtschaft beider Gattungen voraus<sup>2)</sup>; ich werde auf sie später eingehen. Auf eine äußere muß ich schon hier beiläufig aufmerksam machen. Daß die rhetorische Deklamation ein notwendiger Bestandteil des Romanes ist, wird sich uns später zeigen. Daß sie auch in die stoisch-rhetorische Satire eingedrungen ist, möchte ich aus Juvenals XV. Satire schließen, und Seneca würde, wie wir sahen, nicht widersprechen. Die mit der Poesie wetteifernde Deklamation des Romanes<sup>3)</sup> brauchte in der Tat nur in Verse zurückgebracht zu werden, um beide Dichtungsgattungen auch äußerlich anzugleichen.

Dem Petron an Umfang ziemlich gleich steht die Erzählung des Antonius Diogenes, die sich schon durch ihren Titel τῶν ὑπὲρ Θούλην ἀπίκτων λόγοι κδ' als Reisearetalogie bezeichnet. Daß sie ebenfalls eine Verbindung dieser Dichtungsart und des Romanes gibt, hat Rohde richtig erkannt; da die Aretalogie nicht durch das Medium der umgestaltenden menippischen Satire gegangen ist, so ist das religiöse Element auch nicht durch das didaktische der *descriptio* ersetzt; aber die Gleichsetzung von Philosophie und Religion wirkt

1) Welches Laster in der vorausgehenden Stadt dargestellt war, wissen wir nicht. War es vielleicht die schriftstellerische (rhetorische) Eitelkeit und sah Encolpius zu Anfang das ganze Volk von deren Furien besessen? Parallelen würde bekanntlich die Satire Varros bieten.

2) Trotzdem die eine nur in Parodie vorliegt und jede Parodie an sich eine gewisse Hinneigung zur Satire zeigt.

3) Man erinnere sich an Metiochos und Parthenope. Benutzt ist immer die hellenistisch-rhetorische Poesie.



auch hier. Die Erzählung von Pythagoras, Zamolxis und Astraios<sup>1)</sup> verflucht sich mit reinreligiösen Schilderungen, wie es die Hadeswanderung und das gesamte Wirken des Paapis sind. Es illustriert die Kraft der Götter und des Zauberers und tritt damit in einen gewissen Zusammenhang mit den religiös gefärbten kurzen Wundererzählungen des *Philopseudes*.

Ich kann das nicht besser klar machen, als indem ich den Blick des Lesers sofort auf die dritte Dichtung herüberlenke, die in denselben Zusammenhang gehört, die Geschichte von dem zum Esel verzauberten Jüngling. Hier können wir ein nachträgliches Einwirken nicht des Romans, wohl aber der romanhaften Erzählungsart fast mit Händen greifen. Ich brauche nach den trefflichen Ausführungen Rohdes nur kurz Bekanntes zu wiederholen. Eine Kette von Verwandlungen, wahrscheinlich ein und desselben Mannes, erzählte mit vollem Ernst, also zu religiösem Zweck, Lucius von Patrae<sup>2)</sup>,

1) Das Wunder, welches von seinen Augen berichtet wird, erzählt der Ägypter von dem Kynokephalos, dem heiligen Tiere des Hermes. Hat Astraios den Aquitanern ähnlich wie in andern Sagen Hermes den Ägyptern das Jahr geordnet?

2) So bezeugt bekanntlich Photios *Bibl. cod.* 129. Rohde, der in seiner klassischen Jugendschrift dies für durchaus glaublich erklärt hatte, hielt auch später mit Recht daran fest (*Kl. Schriften* II 70 ff.), hätte seine Ansicht aber vielleicht besser begründen können. Aus jener Wanderung der Seele durch verschiedene Tiergestalten, an die der Pythagoreer glaubte und die er zu erkennen instande war (man denke daran, wie Apollonios die Seele des Amasis in einem Löwen entdeckt), konnte nur zu leicht eine Verzauberung in verschiedene Tiere und Pflanzen werden. Selbst Ovid hält es für zweckmäßig, seinen rein weltlichen „Verwandlungen“ einen pythagoreisch-religiösen Anfang und Schluß zu geben (*di, coeptis — nam vos mutastis et illas — aspirate meis*). Ja vielleicht war die gleiche Entwicklung schon in der ägyptischen Wundererzählung vollzogen; auf den dritten Teil des *Papyrus D'Orbigny*, dem er diese Deutung gibt, verweist mich Prof. Spiegelberg: Batau verwandelt sich, um sein treuloses Weib zu strafen, in einen Stier; sie läßt ihn töten; aus dem Blute erwachsen zwei Persea-Bäume; sie läßt sie fällen; ein Span fliegt ihr in den Mund usw. Maspero (*Contes populaires de l'Égypte ancienne* p. XVII) hat die Erzählung in den Märchen der verschiedensten Völker verfolgt; ich zweifle nicht, daß antike Aretalogen sie durch die griechisch-römische Welt getragen und ihre mittelalterlichen Nachfolger sie weiter erhalten haben. Auf die Verwandlungen in den ältesten Mönchsgeschichten (Mädchen in Stuten, Jungfrauen in Jünglinge) hat schon Weingarten *Ursprung des Mönchtums* 28 hingewiesen. Die Erzählung des Lucius ließ sich durchaus unter einen moralischen und erbaulichen Gesichtspunkt rücken: seine Geilheit hatte den Helden zum Esel

wobei er dem Geschmack der Zeit in saftigen Obszönitäten genügend Rechnung trug. Die zwei ersten Bücher griff ein Spötter — schade, wenn es wirklich nicht Lukian wäre — heraus, ließ den Schriftsteller selbst zum echten und rechten Esel werden und nach der Entzauberung seinen vollen Namen und seine Verwandtschaft angeben mit dem Zusatz:  $\kappa\acute{\alpha}\gamma\omega\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \iota\sigma\tau\omicron\rho\iota\omega\acute{\nu}\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omega\acute{\nu}\ \epsilon\iota\mu\iota\ \sigma\upsilon\gamma\gamma\rho\alpha\phi\epsilon\upsilon\varsigma,\ \delta\ \delta\acute{\epsilon}$  (sein Bruder)  $\pi\omicron\iota\eta\tau\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\omega\acute{\nu}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \kappa\alpha\iota\ \mu\acute{\alpha}\nu\tau\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\varsigma$ . Daß  $\iota\sigma\tau\omicron\rho\iota\alpha$  hier die Wundererzählungen bedeutet<sup>1)</sup>, scheint klar; der gezierte Ausdruck  $\mu\acute{\alpha}\nu\tau\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\varsigma$  läßt mich vermuten, daß der Bruder Pythagoreer war.<sup>2)</sup> Der Aretaloge und der Prophet gehören als gott-

gemacht, andere Laster später zu andern Tieren; endlich ward er durch die Gnade der Götter frei. Daß die Schilderung lasziv war, verträgt sich mit dem erbaulichen Zweck: selbst ein Hieronymus (*Vita Pauli* 3) erfindet, um seine fromme Wundergeschichte zu beleben, ein Martyrium, in welchem der keusche Jüngling in einem wonnesamen Park mit Blumenketten auf einen Daunenpflügel gebunden und der schönsten Hetäre überantwortet wird, damit sie ihn vergewaltige. Er hat die mehr als schmutzige Geschichte sogar gegen den Zweck des Ganzen eingelegt, nur um auf diesen Kitzel für den Leser nicht zu verzichten. Der Bericht über Lucius bietet nicht das geringste Bedenken. So bleibt die „Parodie“ Lukians, über die wir zu Gerichte sitzen, wie einst treffliche Juristen über Hauffs Mann im Monde. Daß Rohde den Spott empfand und Schwartz die Mittel desselben in feinen Bemerkungen erläuterte, braucht niemanden zu überzeugen; einen mathematischen Beweis gibt es in solchen Dingen nicht. Aber daß ein Philologe sogar auf den Einfall geriet, das kleine Werk sei eine Tendenzschrift gegen das Christentum, dabei nur einzelne klare Beziehungen vermißte und schließlich das alles selbst ernsthaft berichtete, kann man nur als belustigendes Beispiel dafür, wie unbekannt die hellenistische Wundererzählung ist, weitererzählen.

1) Für die Bezeichnung vgl. die Notiz über Philepsios oben S. 12 (daß der Verfasser Worte wie  $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\iota,\ \tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\tau\alpha$  oder dergl. nicht gebrauchen kann, ohne den Witz zu verderben, sollte klar sein).  $\acute{\Lambda}\lambda\theta\epsilon\iota\varsigma\ \iota\sigma\tau\omicron\rho\iota\alpha$  wollte er (nach Lukian) bieten. Übrigens gehört selbst die  $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\varsigma\ \iota\sigma\tau\omicron\rho\iota\alpha$  nach antiker Terminologie immer zur  $\iota\sigma\tau\omicron\rho\iota\alpha$ .

2) Der Ausdruck scheint aus der berühmten Charakteristik des Amphiaraios  $\acute{\alpha}\mu\phi\acute{\omicron}\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \mu\acute{\alpha}\nu\tau\iota\varsigma\ \tau\prime\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \delta\omicron\upsilon\rho\iota\ \mu\acute{\alpha}\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  (Bethe *Thebanische Heldenlieder* 58) übertragen. Der Pythagoreer ist bekanntlich seinem Wesen nach  $\mu\acute{\alpha}\nu\tau\iota\varsigma$  und wird auch so bezeichnet, vgl. Artemidor *Oneir.* p. 161, 20 Hercher:  $\acute{\epsilon}\iota\tau\alpha\ \mu\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\iota\varsigma,\ \mu\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\omega\acute{\nu}\ \delta\acute{\epsilon}\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \mu\grave{\eta}\ \acute{\alpha}\pi\alpha\tau\epsilon\acute{\omega}\nu\alpha\varsigma.$   $\delta\epsilon\alpha\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\alpha}\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\iota\ \Pi\upsilon\theta\alpha\gamma\omicron\rho\iota\sigma\tau\alpha\iota\ \phi\upsilon\sigma\iota\omicron\gamma\omega\mu\omicron\nu\omicron\kappa\iota\ \acute{\alpha}\sigma\tau\rho\alpha\gamma\alpha\lambda\omicron\mu\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\iota\varsigma\ \tau\upsilon\rho\omicron\mu\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\iota\varsigma\ \kappa\omicron\kappa\kappa\iota\omicron\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\iota\varsigma\ \mu\omicron\rho\phi\omicron\sigma\kappa\acute{\omicron}\pi\omicron\iota\ \chi\epsilon\iota\rho\omicron\sigma\kappa\acute{\omicron}\pi\omicron\iota\ \lambda\epsilon\kappa\alpha\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\iota\varsigma\ \nu\epsilon\kappa\upsilon\omicron\mu\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\iota\varsigma,\ \psi\epsilon\upsilon\delta\eta\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\nu\upsilon\pi\acute{\omicron}\sigma\tau\alpha\tau\alpha\ \chi\rho\eta\ \nu\omicron\mu\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\upsilon.$  Es sind  $\gamma\acute{\omicron}\eta\tau\epsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\pi\alpha\tau\epsilon\acute{\omega}\nu\epsilon\varsigma$ . Wer danach annimmt, daß der Bruder nur deshalb in der Parodie mit erwähnt wird, weil er in der Geschichte des Lucius eine Rolle gespielt (also etwa die Verzauberungen erkannt und erzählt)

geliebtes Paar zusammen. Es ist eine weitere Bosheit, daß dieser menschliche Esel nun in einem Schlußabenteuer zeigen muß, daß er noch genau so dumm und geil geblieben ist; es paßt im Grunde nicht mehr ganz heran. Es scheint, daß der Verfasser dieser Überarbeitung das Rankenwerk, welches ähnlich wie bei Petron um die Hauptfabel wucherte, wegschnitt, doch wird jede Einzelbehauptung dadurch unsicher, daß sein Werk uns nur in Verkürzung vorliegt; die Drolligkeit dieser Verbindung von Mensch und Esel hat er ferner stärker hervorgehoben, den Stil und Ton dieser volkstümlichen Wundererzählung aber doch so getreu bewahrt, daß er einem anderen Schriftsteller die Möglichkeit bot, seine Aretalogie wieder umzugestalten, mit neuen Erweiterungen zu versehen und sie in die geziertere Literatursprache<sup>1)</sup> umzusetzen. Nur der burleske Schluß mußte wegfallen; an seine Stelle trat ein ernstreligiöser Ausgang, der den Entzauberten nun selbst zum Propheten und Liebling der Götter, den Lucius von Korinth zum Apuleius von Madaura machte.<sup>2)</sup> Man rede immerhin von zwei scharf geschiedenen Teilen, nur vergesse man nicht, ihre Vereinigung zu erklären, das heißt zu zeigen, warum Apuleius beide als literarisch gleichartig empfinden konnte. Ich kann das nur unter der Annahme jener eigentümlichen Umbildung einer religiösen oder halbreligiösen Wundererzählung ins Unterhaltende, ja selbst ins Drollige.<sup>3)</sup> Daß gerade hier der orientalische Einfluß wieder so mächtig hervortritt, scheint mir nicht bedeutungslos. Man zeige mir eine andere Lösung, die wirklich den Charakter des ganzen Werkes erklärt.

hatte, wird schwerlich widerlegt werden können. Daß ein solcher „Prophet“ auch Liebesepigramme dichten konnte, zeigt Apuleius.

1) Es ist die Sprache der erotischen Novelle, als deren klassischer Vertreter in dieser Zeit wieder Sisenna gilt. Die Wahl ist aus der Art des Stoffes, den Lukian (?) ihm bot, zu begreifen.

2) Anonymität wie Pseudonymität müssen gerade in dieser Literatur derart häufig gewesen sein, daß der Leser an dem Ineinanderfließen und Vertauschen des erlebenden und des schreibenden Ichs keinen Anstoß mehr nahm.

3) Ein Gegenbild, natürlich sehr viel schwächer, bieten die *Acta Iohannis*, die tiefste religiöse Aretalogie des jungen Christentums, wenn sie neben den eigenartigen Mysterienschilderungen voll höchsten Schwunges auch die erotische Erzählung und neben ihr wieder ruhig eine Wundergeschichte wie die von der Bannung des Ungeziefers in dem Dorfchan bieten, die der Verfasser selbst als Scherz, als πατριον, bezeichnet (c. 60).

## 2.

Wir sind nach langen Umwegen zu der eigentlich religiösen Aretalogie zurückgekehrt und werden es jetzt nicht mehr verwunderlich finden, daß schon die älteste, die wir außerhalb Ägyptens kennen<sup>1)</sup>, das Buch Jonas, dasselbe Motiv wie Lukians Ἀληθῆς ἱστορία verwendet. Ob es ursprünglich aus Indien oder Ägypten stammt, ist mir völlig gleichgültig. Daß der Typus der Propheten- und Missionsnovelle, dem wir im Jonasbuch zum ersten Male voll ausgebildet begegnen, der ägyptischen Literatur nicht fremd geblieben sein kann, zeigt neben der Missionstätigkeit der ägyptischen Priester die wenigstens in späthellenistischer Zeit allgemeine Überzeugung, daß Hermes, der Prophet und Lehrer κατ' ἐξοχήν, ebenso wie seine nächsten Schüler die ganze Welt durchzogen haben. Eine Bestätigung wird uns im zweiten Hauptteil der Nachweis bringen, daß ganze Stücke der christlichen Missions-Aretalogien einfach aus ägyptisch-griechischen Erzählungen übernommen sind. An dieser Stelle beschäftige ich mich nur mit der Kunstform als solcher.

• Die apokryphen Apostelgeschichten haben für den Philologen einen hervorragenden Wert als einzige voll erhaltene Proben volkstümlicher religiöser Aretalogie. Man hat sie, weil wir Philologen den Begriff Roman noch nicht recht herausgearbeitet haben, wohl als Roman zu erklären versucht<sup>2)</sup>; andere haben dann diese Bezeichnung verwendet, um die religiöse Bedeutung dieser Schriften möglichst zurücktreten zu lassen. Allein dem Begriff des Romanes widerstreitet schon die Komposition, die von einem beliebigen Punkte ausgehend zusammenhanglos Wunder an Wunder reiht, bis plötzlich, wenn man es am wenigsten erwartet, der Tod des Apostels der Geschichtensammlung ein Ende macht.<sup>3)</sup> Vor allem widerstreitet

1) Freilich wird sie wohl mit Recht erst in den Beginn der hellenistischen Zeit gesetzt.

2) v. Dobschütz *Deutsche Rundschau* 1902 S. 87 ff. Gerade weil ich mit ihm im einzelnen wie in der Grundanschauung vielfach übereinstimme, glaube ich möglichst scharf die Unterschiede der Definitionen hervorheben zu müssen.

3) Wenigstens in den Thomasakten steht innerlich, ja, wie mir E. Schwartz bestätigt, vielleicht selbst in der ältesten Überlieferungsgeschichte jede πράξις zunächst für sich. Aber auch wo sich längere Stücke inhaltlich verbinden, kann (abgesehen etwa vom Clemens-Roman) von einer Nachahmung des Romans kaum die Rede sein. Sollte die Predigt geschlechtlicher Enthaltsamkeit bewußt an die Stelle des Leitmotives von der Gattentreue gesetzt sein, so müßte sich

der religiöse Charakter; schon der Anschluß an wirkliche, von der Gemeinde verehrte Personen des Frühchristentums weist auf eine stärkere religiöse Wertung, als im eigentlichen Roman möglich ist; der Charakter der Unterhaltungsliteratur, den jener immer trägt, läßt sich in den Akten des Johannes nimmermehr wiederfinden, und es scheint nicht, daß auch nur eines dieser Schriftwerke zunächst so gefaßt ist. Die tiefe innere Verwandtschaft, die sie trotz der phantastischen Ausgestaltung mit der kanonischen Apostelgeschichte, ja selbst mit den Evangelien haben, gestattet nicht, die religiöse Bedeutung beider Arten so verschieden zu werten. Für uns ist der Doppelcharakter, den die Akten zeigen, ohne weiteres erklärt. So werden gerade sie besonders geeignet sein, die Zusammenhänge zwischen heidnischer und christlicher Literatur ans Licht zu stellen. Freilich müssen wir dabei von der Betrachtung des wirklichen Lebens ausgehen; ohne sie ist alle Literaturbetrachtung tot.

Was die christliche Missionsaretalogie schildert, ist im Grunde nur das phantastisch ausgeschmückte Idealbild der eigenen oder doch einer nicht weit zurückliegenden Zeit. Noch immer zogen die letzten Nachahmer der wandernden Sendboten der neuen Religion unetw von Stadt zu Stadt (vgl. unten S. 73). Aber nicht sie allein. Neben, ja vor den christlichen ἀπόστολοι hatten z. B. die ägyptischen Wundertäter und Propheten die Länder durchzogen.<sup>1)</sup> Wir wissen, daß auch sie sich als Boten oder gar als Verkörperung eines Gottes ausgaben und z. T. wohl auch fühlten<sup>2)</sup>, und daß Wunder ihnen dienten, ihre Verkündigung zu bekräftigen. Je mehr ihre Lehre sich hellenisierte und griechischer Philosophie annäherte, um so stärker war der Reiz für den Philosophen, ihnen nachzuahmen. Der Schwerpunkt, den

aus ihr die Gesamtkomposition erklären. Der Apostel oder etwa eine neubekehrte Person müßte durch diese Enthaltensamkeit in immer neue Gefahren kommen. Aber nur schwache Anfänge, die im Grunde nicht über die Novelle herauskommen, finden sich, und selbst in diesen hat der Leser den Eindruck, daß der Schwerpunkt nicht auf dieser Erzählung, sondern auf dem Wunder liegt.

1) Den besten Beweis für die Häufigkeit der wandernden ägyptischen Wundertäter bietet die frühe Behauptung der Juden, Jesus habe in Ägypten Zauberei gelernt; für die wandernden Propheten bietet ein hübsches Zeugnis die Erfindung des Damis bei Philostratos, ägyptische Propheten hätten die Griechen bei den Indiern verlästert (man vergleiche den Anfang des λόγος Ἀκκληπιῶν πρὸς Ἀμμωνα).

2) Vgl. *Poinandres* Kap. VII.

auch die Philosophie auf das praktische Leben und die Einzelpersönlichkeit zu legen begonnen hatte, erleichterte die Ausgleichung: der Prophet ward zum Philosophen, der Philosoph<sup>1)</sup> zum Propheten oder zum γόης. Denn als „Prophet“ begrüßt diese Männer, wer sie ehrt und ihnen glaubt; es ist die feste Anrede selbst bei Bekannten und Freunden<sup>2)</sup>, wer sie mißachtet als Magier oder Goäten. Der Sprachgebrauch ist bei Heide und Christ gleich.

Die Literatur, welche sich an diese Erscheinungen heftet, ist bekannt genug. Nur ihre Formen möchte ich etwas schärfer hervorheben. An die lange Zeit in ihrer Bedeutung übersehene Literatur über die *exitus clarorum virorum*, das Vorbild der christlichen Märtyrer-Literatur<sup>3)</sup>, schließt Lukian in der Schrift *περὶ τῆς Περεγρίνου τελευτῆς*. Sie ist, wie man sich leicht überzeugen kann, eine gehässige Gegenschrift oder Parodie einer lobenden Schrift, die wahrscheinlich auf eben jenen Theagenes zurückgeht, dessen Persönlichkeit Jacob Bernays in seinem reizenden Schriftchen *Lucian und die Kyniker* ans Licht gezogen hat. Ganz ähnlich gab es gehässige Schriften

1) Ich darf an Nigidius erinnern. Die Bezeichnung σοφιστής für den Wundertäter (Lukian *Peregrinus* 14 und Philostratos *Apoll.* VII 39) hängt nicht nur damit zusammen, daß er ein Wissen, eine τέχνη hat, sondern auch damit, daß er dem Philosophen verächtlich gegenübergestellt wird.

2) Vgl. Lukian *Alexandros* 55. Es ist bewußte Opposition, wenn Philostratos (Damis) seinen Apollonios, der ja mehr als ein Wundertäter sein soll, von den Schülern nur ὁ Τυαεὺς anreden läßt.

3) Vgl. *Nachr. d. Ges. d. Wissensch.* Göttingen 1904 S. 327 ff. Daß ich damals mit Recht die von Tacitus und Dio gegebene Schilderung des Prozesses des Terentius und seine Rede als apokryph bezeichnet habe, zeigt ein Vergleich mit Curtius Rufus VII 4. Auf zwei weitere Martyrien bei Tacitus habe ich bei Bretschneider *Quo ordine ediderit Tacitus singulas annalium partes* Straßburg 1905 S. 50 ff. hingewiesen (vgl. auch S. 59 ff.). Noch weiter führt vielleicht Martial III 20 *Dic, Musa, quid agat Canius meus Rufus: Utrumne chartis tradit ille victuris Legenda temporum acta Claudianorum An quae Neroni falsus astruit scriptor?* Die Beziehung auf Gedichte des Nero (Friedländer a. a. O.) scheint mir unmöglich, weil alle Arten von Poesie erst später aufgezählt werden, das Wort *Neroni* offenbar zu *Claudianorum* einen Gegensatz bildet, endlich *quae* leicht und natürlich an *acta* schließt. *Acta* nannte Mucian seine Sammlung von Reden berühmter Männer in Prozessen und Senatsverhandlungen, die offenbar vorher kurz angegeben waren. Sollte nicht hier eine literarische Behandlung (das liegt in *chartis victuris*) der Prozesse unter Claudius und Nero gemeint sein, die manches, was ein Historiker dem Nero zuschrieb, anders datierte oder als apokryph erwies?

über den Prozeß des Apollonios, und ähnlich hatte M. Regulus nach dem Tode des Arulenus Rusticus gegen ihn und Herennius Senecio geschrieben (Plinius *Epist.* I 5, 3: *Stoïcorum simiam appellat*). Wahrscheinlich hatte Theagenes auch den βίος des in Wahrheit berühmten, ja später göttlich verehrten Mannes gegeben; die Schrift des Schülers und Begleiters sucht Lukian durch eine gehässige Verzerrung unschädlich zu machen<sup>1)</sup>: seine Quelle soll ein ungenannter Mann sein, der ebenfalls den Peregrinus genau kennt und sich bei seinen Mitbürgern erkundigt hat. Daß Lukian ihm glaubt, wird durch die Angabe, daß auch er selbst mit Peregrinus auf einer Seereise zusammengetroffen sei, geschickt motiviert. Wir werden der verspotteten Schrift am nächsten kommen, wenn wir die Erzählung des Damis betrachten, den Wert der Angaben Lukians aber am besten beurteilen, wenn wir seinen *Alexandros* näher prüfen. Nur zwei Züge aus dem Original muß ich wegen des Folgenden schon hier hervorheben. Theagenes hatte den kynischen Helden mit Herakles verglichen (c. 5), zugleich aber auch auf die Brachmanen, auf die „weisen“ Inder<sup>2)</sup> verwiesen und vielleicht selbst schon sich auf Onesikritos berufen (c. 25).

Auch in dem *Alexandros*, der trotz c. 1 kein βίος im eigentlichen Sinne ist<sup>3)</sup>, zeigt Lukian eine geradezu wunderbare Detailkenntnis. Nicht nur die ὑπομνήματα Alexanders liegen ihm vor; er weiß auch, wie ihr Text früher gelautes hat, etwa wie späte Scholiasten uns von den ursprünglichen Entwürfen des Vergil oder Persius zu berichten wissen. Er beschreibt, wie jedes Wunder inszeniert wurde, als hätte er wie sein Menipp von oben mit Adlersblicken alles gesehen. Er hat Inschriften in kleinen Städten, die irgend eine Albernheit seines Helden verzeichnen, selbst gelesen und ist mit ihm wieder persönlich zusammengetroffen. Das Urteil wird hier leichter sein: wir haben es mit einer ἀληθῆς ἱστορία, einer Parodie der Aretalogie zu tun, welche genau dieselbe Technik verwendet, die in der echten Propheten-Aretalogie gang und gäbe ist. Die

1) Die Kunstform des antiken βίος muß hier, wo eine Art zwiefacher *laudatio funebris* in dramatischer Form vorgefunden wird, natürlich zurücktreten.

2) Man beachte die Worte Lukians ὡς περ οὐκ ἐνὸν εἶναι τινας καὶ ἐν Ἰνδοῖς μωροὺς καὶ κενόδοξους ἀνθρώπους.

3) Es fehlt die feste Form der Biographie; eher möchte man ihn nach c. 2. 3 πράξεις Ἀλεξάνδρου überschreiben.

γοήτων φ  
Einzelzüg  
mit der I  
bei dem  
ebenso v  
schreibun  
Personenz  
Apostelak  
gerade di  
äußerst g  
pheten Pe  
ἐν ὁθονί  
προχειλ  
ein typisc  
hellenist  
weiteren  
im Helle  
fasser bee  
Der  
Reise- un  
Πυθαγόρ  
lichen Da  
nichts hi  
zeugte di  
Auf sie,

1) Es  
οἱ μὲν οὐ  
ἀναγεγράφ  
μαος γοή  
in späterer  
daß sich ei  
παίγνιον in  
Auf größer  
2) V  
407 ff. 417  
Beschreibu  
hervorzuru  
3) Si  
(oben S. 5  
4) D

γοήτων φωρά bedient sich unbedenklich der gleichen Mittel.<sup>1)</sup> Selbst Einzelzüge wie der εικονισμός, die Beschreibung der äußeren Person, mit der Lukian beginnt, scheinen herübergenommen. Gewiß hat sie bei dem Pythagoreer eine besondere Bedeutung und entfernt sich ebenso von der in den βίοι an ganz anderer Stelle üblichen Beschreibung, wie von jener aus dem Polizeivermerk erwachsenden Personenzeichnung, die wir in der Literatur zuerst in den christlichen Apostelakten nachweisen können.<sup>2)</sup> Aber es ist bezeichnend, daß gerade dieser im Polizeistil gehaltene εικονισμός in der allerdings äußerst geschickt eingeführten Beschreibung des ägyptischen Propheten Panchrates im *Philopseudes*<sup>3)</sup> wiederkehrt (c. 34): ἐξυρημένον, ἐν ὀθονίοις, νοήμονα, οὐ καθαρῶς ἐλληνίζοντα, ἐπιμήκη, τιμόν, προχειλή, ὑπόλεπτον τὸ κέλος. Es sieht ganz so aus, als wäre ein typischer εικονισμός beim Auftreten des Helden in der ägyptisch-hellenistischen Propheten-Aretalogie üblich gewesen und dann in weiteren Prophetenerzählungen individuell ausgestaltet worden; die im Hellenismus geschaffene Form hätte dann die christlichen Verfasser beeinflußt.

Der Propheten-Aretalogie entspricht in allem die phantastische Reise- und Wundererzählung, zu der Apollonios von Tyana den βίος Πυθαγόρου mit vollster Freiheit umgestaltete.<sup>4)</sup> Ich wüßte den trefflichen Darlegungen Rohdes (*Rhein. Mus.* 26, 554 = *Kl. Schriften* II 102) nichts hinzuzusetzen und muß den Leser auf sie verweisen. Wieder zeugte die lobende Aretalogie Gegenschriften gleich unwahrer Art. Auf sie, nicht aber auf die längst verschollene Schrift Hermipps

1) Es ist eine feste Literaturgattung, die Philostratos VII 39 beschreibt: οἱ μὲν οὖν τρόποι καθ' οὓς καὶ διοχημίας καὶ ἕτερα πλείω τερατεύονται, καὶ ἀναγεγράφαι τινα, οἱ ἐγέλασαν πλατὺ εἰς τὴν τέχνην. Ernster war des Oino-  
maos γοήτων φωρά. Neben den magischen Schriften Demokrits fälschte man in späterer Zeit auch solche Gegenschriften auf seinen Namen. Es ist interessant, daß sich ein Rest, freilich verbunden mit „echten“ Zauberrezepten, als Δημοκρίτου παίγνιον in den Zauberpapyri erhalten hat (Diels *Fragmente d. Vorsokratiker* 466). Auf größere Schriften weist vielleicht Lukians *Philopseudes*.

2) Vgl. die interessanten Ausführungen Fürsts *Philologus* N. F. XV. 381 ff. 407 ff. 417. Schon er erkennt in dieser dem ägyptischen Aktenstil entnommenen Beschreibung die Absicht, den Schein geschichtlicher Wirklichkeit und Treue hervorzurufen.

3) Sie schien ja wirklichen Erzählungen von dem Manne entnommen (oben S. 5 A. 2).

4) Die religiöse Bedeutung der Aretalogie ist hier besonders klar.



verweist Lukian (c. 4) mit der deutlichen Erklärung, sie kräftig überbieten zu wollen.

Wir lernen aus Lukian über den Pythagoreer Alexander, der in seiner Heimat und weit über sie hinaus noch lange göttlich verehrt wurde, genau so wenig wie über den Kyniker Peregrinus.

Mit Alexander vergleicht Lukian selbst den Apollonios von Tyana, den er als Zauberer faßt. Die auf ihn bezügliche Literatur ist etwas greifbarer und wird uns länger beschäftigen müssen. Sie beginnt mit einem den πράξεις entsprechenden Werke, den ἀπομνημονεύματα des Moiragenes. Der Titel ist in der philosophischen wie in der Zauberliteratur gebräuchlich, vgl. Dieterich *Abraxas* 202 (in einer Aufzählung von magischen Gottesnamen) ἐν δὲ τοῖς Εὐήνου ἀπομνημονεύμασιν ὁ λέγει<sup>1)</sup> παρὰ τοῖς Αἰγυπτίοις Σύροις φωνεῖσθαι· χθεσινί. Wir werden Reden oder Wundergeschichten oder — wenn wir die Pythagoras-Aretalogie vergleichen — am liebsten beides erwarten. Für Justin sind ja auch die Evangelien ἀπομνημονεύματα.

Dem Bilde, das wir uns danach machen, entspricht das Zitat bei Origenes (*contra Cels.* VI 41 = II 110, 4 K.): ὁ βουλόμενος ἐξετάσαι πότερον ποτε καὶ φιλόσοφοι ἄλωτοί εἰσιν αὐτῇ (τῇ μαγείᾳ) ἢ μὴ, ἀναγνώτω τὰ γεγραμμένα Μοιραγένοι τῶν Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως μάγου καὶ φιλοσόφου ἀπομνημονευμάτων· ἐν οἷς ὁ μὴ Χριστιανὸς ἀλλὰ φιλόσοφος ἔφησεν ἄλῶναι ὑπὸ τῆς ἐν Ἀπολλωνίῳ μαγείας οὐκ ἄγεννεῖς τινὰς φιλοσόφους ὡς πρὸς γόητα αὐτὸν εἰσελθόντας· ἐν οἷς οἶμαι καὶ περὶ Εὐφράτου (τοῦ) πάνυ διηγήσατο καὶ τινος Ἐπικουρείου.<sup>2)</sup> Auch dies Werk scheint, wie in den πράξεις solcher Propheten nur natürlich ist, erst mit dem öffentlichen Auftreten und Wirken des Mannes begonnen zu haben; denn Philostratos verwendet für die Jugendgeschichte eine Erzählung des Maximus, die nicht über die Erlebnisse in Aigai herausging.<sup>3)</sup>

Den von Moiragenes gesammelten Stoff verband noch im zweiten Jahrhundert<sup>4)</sup> ein Pythagorist mit einer Reise-Aretalogie und nahm,

1) λέγει *Pap.*

2) Es waren also zwei Bekehrungswunder erzählt.

3) Die Vermutung, daß sie nach Moiragenes fällt, ist hiernach wohl begründet. Es war ein Nachtrag, wie die Kindheitsgeschichte in der Evangelien-Erzählung.

4) Diese Datierung ergibt sich nicht sowohl daraus, daß Lukian nach meiner Annahme im *Philopseudes* auf den Damisbericht über Apollonios an-

um ihn  
finden,  
pheten,  
rers aus  
aus Tagel  
baulichen  
Wundertä  
Lehrers u  
fiel der g  
derartig a  
Leben des  
Daß er d  
grunde le  
Stil des  
Seine gan  
nios eben  
er den M

spielt, als  
Die älteste  
Von ihnen  
Ägyptern,  
vor ihm nu  
weist das  
195 A.) zög  
nahm, da  
stratos ken

1) De  
einer Schrif  
anzugeben.

2) E  
lung der Ar  
und Lukian

3) Vg  
Philostratos  
Mädchens  
geben den  
natürlichen  
mit seiner  
stärker zu  
das Bild j  
vgl. *Poinas*

um ihn gänzlich umgestalten zu können und dennoch Glauben zu finden, die Person eines angeblich barbarischen Begleiters des Propheten, eines unphilosophischen schlichten Mannes, Damis, des Assyrrers aus Hierapolis, an.<sup>1)</sup> Was er bot, sollten ὑπομνήματα, Auszüge aus Tagebüchern, sein, die neben den Wundern vor allem die erbaulichen Gespräche seines Heiligen gaben. Denn der Charakter des Wundertäters und Sehers sollte hinter dem des unvergleichlichen Lehrers und Idealbildes aller Philosophie zurücktreten. Sein Werk fiel der gläubigen Kaiserin Julia Domna in die Hände und wirkte derartig auf sie, daß Philostratos von ihr den Auftrag empfing, das Leben des Propheten in einem ernsten Literaturwerk darzustellen.<sup>2)</sup> Daß er dabei im wesentlichen das Schwindelbuch des Damis zugrunde legen mußte, war durch den Auftrag ebenso wie durch den Stil des großen Werkes und seine eigene Überzeugung gegeben. Seine ganze Schriftstellerei ist beherrscht von der Tendenz, Apollonios eben nicht als Wundertäter und γόης darzustellen.<sup>3)</sup> So mußte er den Moiragenes direkt ablehnen; es ist charakteristisch, daß er

spielt, als vor allem aus der Geschichte der Philosophie in den Δραπέται (c. 6). Die ältesten Philosophen sind die indischen Brachmanen oder Gymnosophisten. Von ihnen ging die Philosophie sofort zu den Äthiopen, von da zu den Ägyptern, Daß Lukian hier eine Tradition befolgt, die im ganzen Altertum vor ihm nur Damis vertreten hat, wird uns später beschäftigen. Dagegen beweist das Scholion zu Lukians Ἀληθῆς ἱστορία 14, auf das Rohde (*Roman*<sup>1</sup> 195 A.) zögernd aufmerksam macht, bestenfalls nur daß der Scholiast annahm, daß Lukian Damis, „den Assyrrer“, verspottete; er kann ihn aus Philostratos kennen, und die Übereinstimmung beider Berichte ist gering.

1) Den Hergang zeigt klar Philostratos III 41: Moiragenes hatte kurz von einer Schrift des Apollonios berichtet, Damis wußte Ort und Art der Entstehung anzugeben und in seinen Reisebericht zu verflechten.

2) Eine gewisse Parallele zu dem gesamten Hergang bietet die Entwicklung der Aretalogie von dem in einen Esel verwandelten Jüngling über Lucius und Lukian (?) zu Apuleius.

3) Vgl. VII 39. Das schließt natürlich die Wundererzählung nicht aus. Philostratos ist fein genug, bei manchen Wundern, wie der Auferweckung des Mädchens (sicher keine Entlehnung aus den Evangelien; die Zauberpapyri geben den Götten Anweisung für Totenerweckungen), die Möglichkeit einer natürlichen Erklärung selbst anzudeuten, um durch die Hauptwunder, die sich mit seiner Auffassung der göttlichen Natur des Mannes vertragen, um so stärker zu wirken. — Mit ähnlicher Kunst setzt das Evangelium Johannis öfters das Bild jüdischer Pseudopropheten dem Reden und Wirken Jesu gegenüber, vgl. *Poimandres* 223.

diese aus dem Wesen seines Werkes notwendige Stellungnahme mit den Worten, Moiragenes sei unvollständig, motiviert. Wir werden ähnliche Begründungen in dieser Literatur noch öfter finden. Daneben hat er nach seinem Zeugnis eine reiche tendenziöse Literatur von Schriften gegen Apollonios, gefälschten Briefen, halbpolitischen Broschüren (vgl. die Unterredung mit Vespasian), endlich, was uns besonders wichtig ist, verschiedene δηγήσεις, z. B. über den Tod des Apollonios, benutzt. Wer den Schluß seines Werkes, die Geschichten über den Tod des Apollonios, einmal ernsthaft liest, wird diesem Selbstzeugnis trotz des Stoffes Glauben schenken; Philostratos erweist sich als kritikloser Rhetor, aber im ganzen als ehrlicher Mann.

Ich freue mich, in diesem Urteil mit Männern wie Gutschmid, Rohde und v. Wilamowitz zusammenzutreffen, möchte aber den Beweis sicherer als auf bloße Eindrücke begründen. Sehen wir die Erzählungen des Damis näher an.

Von den vielerlei Reisen, die er mit dem Wunderpropheten gemacht haben will, haben nur zwei Wichtigkeit; sie sind füreinander komponiert, nehmen aufeinander beständig Bezug und bilden den Kern der ganzen Reiseberichte. Es sind die Reisen zu den indischen und zu den äthiopischen, d. h. ägyptischen Weisen, und die σύγκρισις beider. Wir werden schon danach die Tendenz der Erfindung in dem Streitgespräch mit den letzteren suchen. Es ergibt einen eigentümlichen Eindruck. Die Äthiopier, die eigentlichen Gymnosophisten<sup>1)</sup>, predigen den reinen Kynismos: εὐτέλεια γὰρ διδάσκαλος μὲν σοφίας, διδάσκαλος δὲ ἀληθείας, ἣν ἐπαινῶν σοφὸς ἀτεχνῶς δόξει. So ist Herakles das Idealbild und die Wahl des Herakles die Wahl, die jeder Weise treffen muß. Ausdrücklich muß Apollonios fragen, ob sie nichts weiter zu lehren haben; sie antworten: Nichts. Nicht minder klar ist die Antwort des Apollonios (VI 12 Ende), in der er das Ideal der Gegner malt: ἀνοποδησία δὲ

1) Den Indern kommt dieser Titel nach Damis grade nicht zu. — Äthiopien galt dem Ägypter als Land des Zaubers; so kam es in die Erzählungen von Pythagoras und Demokrit (vgl. Plinius 25, 13 *ambo peragratis Persidis Arabiae Aegypti Aethiopiae magis*), ja für Demokrit scheint ein Bericht direkt die *Γυμνοσοφισταί* der Inder und die äthiopischen Magier zu verbinden (Diog. La. IX 35). Von Gymnosophisten in Äthiopien weiß zuerst Damis (nach ihm Philostratos *βίοι σοφ.* I 1); sie sind ihm durchaus die Vertreter ägyptischer Weisheit, nach Äthiopien nur versetzt, um sie als entartete Nachkommen der Inder erscheinen zu lassen.

καὶ τριβύ  
καθ' ἄπερ  
δενταί δε  
Apollonios  
erwählt,  
aber den  
hat er in  
funden; c  
von entar  
Zeit noch  
sind sie  
und sein  
land nach  
Pythagor  
Weise (c  
nicht im  
auf sich  
glühende

Sei  
dischen V  
Bedeutun  
wenn er  
zeigen w  
Weisen  
Ägypten  
seiner P  
hatte: zw  
ägyptisch  
dieser  
noch wei  
Hauptzw  
die wahr  
früheren

1) A  
sophie der  
beachtet,  
2) N  
V 137 wie

καὶ τριβῶν καὶ πῆραν ἀνήφθαι κόσμου εὖρημα· καὶ γὰρ το γυμνοῦσθαι, καθάπερ ὑμεῖς, ἔοικε μὲν ἀκατακεύω τε καὶ λιτῷ σχήματι, ἐπιτετήδευται δὲ ὑπὲρ κόσμου καὶ οὐδὲ ἀπεκτιν αὐτοῦ τὸ „ἐτέρω“ φασι „τύφω“ Apollonios hat aus allen Philosophien die pythagoreische allein sich erwählt, die an Askese nicht weniger verlangt wie die kynische, aber den Menschen weit über jene heraushebt. Diese Philosophie hat er in reinsten Erscheinungsform bei den indischen Weisen gefunden; die ägyptischen stammen zwar von jenen ab — freilich nur von entarteten Auswanderern — haben aber nur bis zu Pythagoras Zeit noch die Lehren der Inder (Neupythagoreer) bewahrt. Jetzt sind sie zu Kynikern herabgesunken, und wer wirklich (wie Neilos und sein Vater) nach Göttlicherem strebt, sehnt sich aus Ägyptenland nach Indien hin. Ich kann die königliche Verachtung, die der Pythagoreer diesen Kynikern und ihrem unverdienten Ruhm als Weise (ἐπειδὴ πλεῖστα ἐλέγεσθε ὑπερφῶς εἶδέναι) entgegenbringt, nicht im einzelnen schildern. Die ganze Erfindung lenkt den Blick auf sich; sie zeigt in ihrer willkürlichen Verschrobenheit einen glühenden Haß.<sup>1)</sup>

Seit Onesikritos hatten die Kyniker ihr Idealbild in jenen indischen Weisen gefunden; es ist durchaus wahrscheinlich, daß die Bedeutung jener Erzählung sich allmählich steigerte und Peregrinus, wenn er in der Selbstverbrennung den höchsten Grad von ἄσκησις zeigen wollte, nicht nur an Herakles, sondern auch an die indischen Weisen dachte. Dagegen war die Verbindung des Pythagoras mit Ägypten das herrschende Dogma, dem sich Apollonios selbst in seiner Pythagoras-Dichtung mit allem Nachdruck angeschlossen hatte: zweiundzwanzig Jahre bleibt nach ihm Pythagoras bei den ägyptischen Priestern. Die Apollonios-Dichtung ist in vielem von dieser Aretalogie beeinflusst<sup>2)</sup>, nur daß Apollonios in allem als noch weit göttlicher als Pythagoras geschildert werden soll. Diesem Hauptzweck muß offenbar die kecke Umkehr aller Tradition dienen: die wahren indischen Weisen hat weder Alexander noch einer der früheren Weltoberer je gesehen. Erst Apollonios hat sie entdeckt

1) Auf diese Polemik ist, wie ich nachträglich sehe, auch Zeller (*Philosophie der Griechen* III 2 S. 169 A.) aufmerksam geworden, aber er hat nicht beachtet, daß sie bei Philostratos schon verdunkelt ist.

2) Nur Übertreibungen von Einzelheiten hat J. Miller *Philologus* N. F. V 137 widerlegt; die Behauptung selbst besteht zu recht.

und mit frohem Staunen gefunden, daß sie in Brauch und Glauben ganz griechisch sind.<sup>1)</sup> Die Ägypter werden in jeder Weise herabgesetzt; sie stammen von den Indern etwa wie in der bekannten gehässigen Legende die Juden von den Ägyptern. Der Tierdienst, den sie dulden und mit nichtigen Gründen verteidigen, wird verspottet. Sie verlästern die Griechen bei den Indern und lassen selbst den wahren Philosophen bei sich verlästern, weil sie im Grunde mißgünstig und kleinlich sind. So können sie sich auch nicht bekehren, während der griechische Kyniker Demetrios sich dem Apollonios sofort als Schüler anschließt.<sup>2)</sup>

Den Ausgangspunkt für diese Erzählung scheint Alexander Polyhistor geboten zu haben. Er hatte in seinen *Ἰνδικά* nach relativ guten Quellen berichtet<sup>3)</sup>, daß sich die Brachmanen und die sogenannten *σευνοί* (die *γυμνοί*, die von den *γυμνοσοφισταί* noch geschieden werden) des Weines und der Fleischnahrung enthielten, im Fasten Wunderbares leisteten, die griechischen Götter Pan und Herakles verehrten und an die Palingenesie glaubten. Die *σευνοί* üben noch überdies vollkommene geschlechtliche Enthaltung und wissen die Zukunft voraus. An Pythagoras mochte er selbst bei der Erwähnung der Palingenesie gedacht haben.<sup>4)</sup> In seinem Buch *περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων*<sup>5)</sup> machte er den Philosophen zum Schüler des „Assyriers“ Zaratos, ließ ihn aber außerdem auch von den Druiden und Brachmanen lernen. Nun scheinen die Pythagoreer der Folgezeit über die Askese zweierlei Meinungen gehabt zu haben: Alexander von Abonoteichos war beweibt gewesen und hatte eine Tochter, von Apollonios wird die absolute Enthaltensamkeit in dem ganzen Bericht besonders hervorgehoben; die meisten Späteren scheinen ihm darin

1) Der Stolz auf das Hellenentum beherrscht die ganze Erfindung; er äußert sich im Grunde schon in der Stellung, die dem Barbaren (einem Gegenbild des Abaris in der Pythagoras-Erzählung des Apollonios) angewiesen wird.

2) Freilich ist auch er im entscheidenden Momente schwach und zeigt nicht einmal den Mut des treuen Barbaren Damis, aber er ist sich doch wenigstens innerlich bewußt, daß der Kynismus nur die Vorstufe für den Neupythagoreismus ist.

3) Clemens *Strom.* III 8, 60 p. 538 P.

4) Auf die Kelten verweist für den Unsterblichkeitsglauben und Todesmut z. B. auch Jamblich *Vit. Pyth.* 173.

5) Clemens *Strom.* I 15, 69 p. 358 P.

gefolgt.<sup>1)</sup>  
goras h  
freilich n  
als ebenb

Eine  
aber bes  
Stoiker,  
dem einz  
nur durch  
τρίψων, w  
der uns  
schon in  
Botschaft  
gegen Ap  
sage aufs  
niederträc  
des Bilde  
noch nie  
ein gehä  
feierten,  
hatte Phi  
er verstel  
Grunde r  
die ägypt  
wiewohl  
nichts zu

1) Cl  
für die R  
liche Enth

Diogenes

καὶ τοὺς μ

2) D

eine Zeitl

Auf gewi

aber auch

Athenaios

3) V

4) M

Zeit ihn r

Reltae

gefolgt.<sup>1)</sup> Es scheint, daß dies der Anlaß war, den noch über Pythagoras hinausgehenden Propheten zu den Brachmanen zu senden, freilich nicht um von ihnen zu lernen, sondern um ihn ausdrücklich als ebenbürtig anerkennen zu lassen.<sup>2)</sup>

Eine Berücksichtigung bestimmter Schulgegensätze zeigt sich aber besonders in der Darstellung der Stoa, und zwar derjenigen Stoiker, die sich ganz der Ethik, der Predigt und der Arbeit an dem einzelnen, hingaben, und sich von den Kynikern im Grunde nur durch den geringeren Grad der Askese — durch das Fehlen des τριβων, wie Juvenal bissig sagt — unterschieden. Ihr Vertreter ist der uns durch Plinius *Ep.* I 10 näher bekannte Euphrates. Er ist schon in der Wandersage der wahre Gegner. Er hat durch seine Botschaft zu den ihm ja nahestehenden Kynikern deren Abneigung gegen Apollonios geweckt. In dem Mastyrion, das mit jener Wandersage aufs engste zusammenhängt, ist er wieder der Anstifter, sein niederträchtiger Gehilfe ein Ägypter. Einheitlichkeit und Tendenz des Bildes sind klar. Der Unterschied der Philosophenschulen ist noch nicht verdunkelt, mit dem Preis der eigenen verbindet sich ein gehässiger Angriff auf die Rivalen, vor allem auf den vielgefeierten, im Jahre 118 gestorbenen Euphrates.<sup>3)</sup> Das zu ersinnen hatte Philostratos ein Jahrhundert später gar keinen Anlaß mehr; er versteht ja selbst die Gegensätze nicht. Sein Apollonios ist im Grunde nur „der Philosoph“, der liebe Freund selbst des Musonios; die ägyptischen Kyniker denken bei ihm über die Seele wie Plato<sup>4)</sup>, wiewohl er eben von ihnen gesagt hat, daß sie außer der εὐτέλεια nichts zu lehren haben, ja sein Apollonios muß in einem Stück, das

1) Clemens *Strom.* III 4, 24 p. 521 P. scheint zu beweisen, daß man sogar für die älteren, bei denen man die Ehe zugeben mußte, wenigstens geschlechtliche Enthaltensamkeit in ihr (also eine Art „geistliche Ehe“) annahm. Das von Diogenes La. VIII 21 bewahrte Fragment der alten *Κατάβασις* (κολαζομένους δὲ καὶ τοὺς μὴ θέλοντας συνείναι ταῖς ἑαυτῶν γυναῖξι) stimmt freilich wenig dazu.

2) Daß der Neupythagoreismus in Ägypten entstanden ist oder dort doch eine Zeitlang besonders blühte, gibt der Erfindung noch eine weitere Schärfe. Auf gewisse Übergänge zwischen dem älteren Pythagoreismus und Kynismus, aber auch auf eine spätere heftige Feindschaft weist auch die Schilderung bei Athenaios IV 161 ff.

3) Vgl. Cassius Dio 69, 8.

4) Möglich, daß eine unklare Kenntnis der Hermetischen Literatur seiner Zeit ihn mit beeinflusst.

wir als eigene Einlage des Rhetors sofort erweisen werden, sich ernsthaft auf die Freundschaft mit den ägyptischen Γυμνοί berufen. Wenn er mehrfach angibt, in seiner Quelle mehr über die Niederträchtigkeit des Euphrates gefunden zu haben und es zu übergehen, weil sein Zweck sei, Apollonios zu loben, nicht Euphrates zu tadeln, so ist dies um so glaublicher, weil seine eigene Schilderung der Beziehungen beider Männer offenbar unvollständig und unverständlich ist. Man lese ihr erstes Begegnen<sup>1)</sup>: Philostratos hat den Damis-Bericht so umgestaltet, wie etwa der Verfasser der Apostelgeschichte die Erinnerungen an den Streit des Paulus und Petrus. Wenn VI 38 kurz und dunkel erwähnt wird, daß Euphrates (in Alexandrien) täglich gegen Apollonios predigte und dieser zuerst selbst antwortete, dann aber den Streit seinen Schülern Menippos und Neilos übertrug, so sehen wir hierin wieder eine Abkürzung, die den Sinn des ursprünglichen Berichtes vollkommen verdunkelt.

Moiragenes hatte, wie wir aus dem Origeneszitat (oben S. 40) sahen, den ersten Verkehr beider Männer geschildert: Euphrates hatte den Apollonios aufgesucht und sich durch dessen Wundertaten bekehren lassen. Nach Damis muß der Neid des Stoikers und die Feindschaft binnen kurzem begonnen haben; sein ganzer Bericht hatte nur Zweck und Wert, solange noch Schüler des Euphrates lebten und der Gegensatz beider Männer Interesse hatte.

Das bisherige Ergebnis läßt sich leicht durch eine Untersuchung des Martyriums sichern; ich gebe sie etwas ausführlicher, weil sie für die Beurteilung der frühchristlichen Martyrien ein gewisses Interesse hat. Drei Berichte lagen dem Philostratos vor: 1. die gehässige Schilderung eines Gegners: Apollonios wird vom Kaiser verhört und ins Gefängnis geworfen; dort läßt er sich zum Zeichen seiner Abkehr von der Philosophie das Haar scheren, schreibt einen demütigen Brief, der wörtlich mitgeteilt war, wird frei gelassen und lebt verborgen weiter; 2. eine Schilderung des Damis, in welcher des Apollonios Erzählung von Pythagoras und Phalaris bis zu einem gewissen Grade<sup>2)</sup>

1) Oder vielmehr nicht das erste, denn daß beide Männer sich kennen, geht aus der Schilderung hervor. In den βίοι κορυφαίων I 7, 3 scheint Philostratos mehr von ihrem früheren Verkehr zu wissen, doch ist die Stelle nicht klar. Die allerdings nicht echten, aber doch einer ganz anderen Tradition angehörigen Briefe setzen einen langen erbitterten Streit voraus.

2) Die Wirkung dieses Vorbildes scheint Rohde (*Kl. Schriften* II 165) freilich etwas zu groß anzunehmen.

nachgeh  
Unterh  
die eige  
Ankünd  
schroff  
Gericht  
lichen A  
fallen u  
Apollon  
Rede; 3  
Philostr  
einführt  
την ἀπο  
von VII  
Rede sel  
läuft in  
Berichte  
voraus.  
eigenen  
Literatur  
habe. D  
der die  
einführe  
Andresse  
fand un  
geben; e  
Erklärung  
sind Zus  
ist alt, a

1) V  
sonders d  
die direkt  
zu komm  
Fassung a  
2) R  
Rede, loh  
3) E  
von Vorbe  
lich die I

nachgebildet war: Apollonios wird nach einer ersten nicht-gerichtlichen Unterhaltung mit dem Kaiser in den Kerker geworfen und geschoren; die eigentliche Verhandlung findet beträchtlich später nach mehrfachen Ankündigungen statt; Apollonios hat sich trotz aller Mahnungen schroff geweigert, sich auf seine Verteidigung vorzubereiten<sup>1)</sup>; vor Gericht ist er stolz und wortkarg; doch läßt der Kaiser die eigentlichen Anklagepunkte unter dem persönlichen Eindruck des Mannes fallen und befiehlt nur, ihn weiter in Haft zu halten, da entschwindet Apollonios plötzlich; von einer eigentlichen Freilassung ist nicht die Rede; 3. eine wohlgesetzte Verteidigungsrede an den Kaiser, die Philostratos für ein Konzept hält und in der verwunderlichen Weise einführt, daß er plötzlich glaubt, sie sei verfaßt  $\omega\varsigma \pi\rho\acute{o}\varsigma \upsilon\theta\omega\rho \acute{\epsilon}\varsigma \tau\eta\nu \acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\acute{\alpha}\nu \acute{\alpha}\phi\eta\sigma\omicron\nu\tau\iota$ , während seine ganze bisherige Darstellung von VII 20 an diese Annahme durchaus unmöglich macht. Die Rede selbst, eine eigenartige Mischung von Freimut und Diplomatie, läuft in denselben Schluß aus, wie die kurzen Worte des Damis-Berichtes, setzt aber andererseits dessen Reiseerzählungen vollständig voraus. Man hat gemeint<sup>2)</sup>, daß Philostratos sie als  $\acute{\epsilon}\pi\iota\delta\epsilon\iota\chi\iota\varsigma$  seiner eigenen Kunst eingelegt hätte<sup>3)</sup>; aber er versichert, daß er in der Literatur gerade über Apollonios gegen diese Rede Tadel gefunden habe. Das muß auf Wahrheit beruhen; ein Historiker oder Redner, der die Rede erfand, hätte sie in einer irgendwie möglichen Weise einführen und auf die Entwicklung Einfluß üben lassen müssen. Andererseits konnte Philostratos, wenn er eine derartige Rede vorfand und für sein Werk benutzen wollte, sie nicht unverändert geben; er mußte sie überarbeiten. Damit haben wir zugleich die Erklärung. Die Hinweise auf die Reise-Äretalogie in dieser Rede sind Zusätze des Philostratos; der Kern selbst und die Grundfiktion ist alt, älter sogar als Damis, der diese Rede seines Helden unwürdig

1) Vgl. VII 20 und die Schilderung VII 22, VII 28 und das Folgende, besonders die Frage  $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\chi\epsilon\delta\iota\acute{\alpha}\epsilon\iota\varsigma \acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho \tau\omicron\upsilon \beta\iota\omicron\upsilon; \nu\eta \Delta\iota\acute{\alpha}$ , VII 40; dann VIII 2 die direkte Frage  $\rho\acute{o}\varsigma\omega \delta\iota\alpha\mu\epsilon\tau\rho\eta\epsilon\iota\varsigma \upsilon\beta\alpha\tau\iota$ ; endlich den Befehl, ohne Konzept zu kommen. So erzählt nur, wer mit allen Mitteln eine schon vorhandene Fassung ablehnen will.

2) Rohde *Kl. Schriften* II 165. Auf Cobets Vermutung, es sei die echte Rede, lohnt es nicht, einzugehen. Möchte sie wenigstens Theologen warnen.

3) Er verteidigt Apollonios: auch der Weise muß vor Gericht auf Grund von Vorbereitung und mit einer gewissen Rhetorik sprechen. Dazu paßt freilich die Damis-Erzählung nicht.



erachtete, ihr aber doch einzelne Sätze für seine Wundererzählung entnahm. Die drei vorausliegenden Formen des Martyriums sind also: 1. Apollonios wird vor Gericht gezogen, ins Gefängnis geworfen und, da er sich demütigt, freigelassen; 2. Apollonios wird vor Gericht gezogen, hält eine lange Verteidigungsrede (und wird hingerichtet); 3. Apollonios wird erst vor den Kaiser geführt, geschoren, verhöhnt und ins Gefängnis geworfen; hiernach wird er vor Gericht gestellt, hält eine kurze Verteidigungsrede und entschwindet durch ein Wunder. Die Entstehung der Dublette scheint mir hier handgreiflich.

Der Leser hat sich vielleicht gewundert, daß ich den zweiten Bericht nicht mit der Freisprechung, sondern mit der Hinrichtung des Apollonios schließen lasse. Ich habe das zu rechtfertigen und zu gleicher Zeit die einzige Stelle zu erklären, die man mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf das Christentum beziehen könnte.<sup>1)</sup> Apollonios verheißt VII 41 dem Damis, ihm und Demetrios nach dem Gericht an einem bestimmten Ort bei Puteoli zu erscheinen: ζῶντα, ἔφη ὁ Δάμις, ἢ τί; γέλασας δὲ ὁ Ἀπολλώνιος ὡς μὲν ἐγὼ οἶμαι, ζῶντα, ὡς δὲ εὐ οἶει, ἀναβεβιωκότα. Bei der Erfüllung muß Damis dann die Hand des Apollonios ergreifen, um sich zu überzeugen, daß er lebt und keine „Erscheinung“ ist. Man könnte in der Tat annehmen, daß hier zwar nicht die Evangelienerzählung (Luk. 24, 39; Joh. 20, 20; 27), wohl aber der Glaube der Christen berücksichtigt sei<sup>2)</sup>, wenn sich nicht glaublich machen ließe, daß Damis einen Bericht von der Hinrichtung des Apollonios kennt und in der Darstellung des Folgenden gegen ihn polemisiert; denn dann ist seine Schilderung aus der Sache selbst hinlänglich erklärt.

Nach der Katastrophe in Rom erscheint Apollonios plötzlich in der Festversammlung zu Olympia; was dazwischen liegt, kennt nur Damis, und sein ganzer Bericht scheint mir von der Tendenz beherrscht, ein scheinbares Wunder natürlich und einfach zu erklären.

1) Daß Männer wie Gutschmid, Rohde und Schwartz jede Beziehung auf es bedingungslos abgelehnt haben, ist bekannt.

2) Natürlich nicht polemisch, sondern in einem Geiste allgemeiner Duldsamkeit, der mehr für Zeit und Art des Philostratos als des Damis paßt: mögen doch seine Jünger, die nicht besser als der brave Damis sind, an diese Art der Auferstehung glauben; der Weise hat solche Wunder nicht nötig, für ihn lebt jeder θεός ἀνὴρ weiter.

Wohl aber ist wichtig, daß er berichtet, die Griechen seien um so zahlreicher gekommen, als sie hörten, er werde dort erscheinen, weil sie alle von seinem Tode überzeugt waren und die verschiedensten Gerüchte über die Art seiner Hinrichtung gehört hatten. Vierzig Tage weilt er nun zu Olympia, dann sammelt er seine Anhänger und verheißt ihnen: καὶ κατὰ πόλεις διαλέξομαι ὑμῖν, ἄνδρες Ἕλληνες, ἐν πανηγύρεσιν ἐν πομπαῖς ἐν μυστηρίοις ἐν θυσίαις ἐν σπονδαῖς . . . νῦν δὲ ἐς Λεβάδειαν χρῆ καταβῆναι με, ἐπεὶ τῷ Τροφωνίῳ μήπω ζυγγέγονα καίτοι ἐπιφοιτήσας ποτὲ τῷ ἱερῷ. Mit allen seinen Bewunderern zieht er nach Lebadeia und verschwindet in der Höhle. Daß er wieder aufgetaucht ist, muß auch Damis berichtet haben, doch sind die Einzelheiten uns dadurch verdunkelt, daß Philostratos hier nach eigenem Geständnis neben dem Hauptbericht eine Lokaltradition von Lebadeia benutzt, welche die ganze Priesterschaft zu Zeugen seines wunderbaren Auftauchens machte. Sie war eng verbunden mit der Geschichte einer Reliquie im Kaiserpalast zu Antium.

Außer dieser Erzählung von Lebadeia weiß nun Damis vom weiteren Leben seines Helden im Grunde nichts zu berichten, was die großtönige Verheißung, die er allen Griechen gegeben hat, rechtfertigte. Höchstens könnte man die Verkündigung des Todes Domitians anführen; auch sie ist im Grunde selbstverständlich, sobald der Erzähler das Leben des Apollonios bis in die Zeit des Nerva ausdehnen will; jede weitere Schilderung fehlt.

In das Heiligtum steigt Apollonios gegen den Willen der Priester und ohne die dafür erforderlichen Weihen herab. Von der Umzäunung reißt er einen Teil nieder; das sieht ganz so aus, als sollte seine Körperlichkeit noch besonders hervorgehoben werden und läge eine ursprüngliche Geschichte voraus, die ihn durch die Umzäunung körperlos hindurchgleiten und den Augen seiner Jünger entschwinden ließ. Ich glaube, daß dieser Eindruck, den ich beim ersten Lesen gewann, sich durch eine Vergleichung zweier anderen Erzählungen stützen läßt.

Den ursprünglichen Sinn der Geschichte zeigt die Dublette VIII 30: Apollonios taucht (nach jener wunderbaren Erscheinung in Olympia) in Kreta auf; er geht in das Heiligtum der Diktynna, die Türen schließen sich von selbst und himmlische Stimmen erschallen: κτεῖχε (ἀπὸ) γὰρ, κτεῖχε ἐκ οὐρανόν, κτεῖχε. Es war die Himmelfahrt nach der Auferstehung. Wir brauchen, um die Erfindung zu verstehen,

nur auf Lukian *περὶ τῆς Περειγρίνου τελευταίης* 39 zu sehen. Lukian wird als „Augenzeuge“ der Verbrennung von vielen gefragt, freut sich, den Dummköpfen ein Märchen aufzubinden und erzählt, aus der Flamme des Scheiterhaufens sei ein Geier emporgeschwebt, der mit menschlicher Stimme gerufen habe: ἔλιπον γὰν, βαίνω δ' ἐς Ὀλυμπον. Wie er bald danach in der Festversammlung eines greisen Kyniker, der durchaus ehrwürdig und glaubwürdig aussah, getroffen habe, habe dieser ihm versichert, er habe nach der Verbrennung den Peregrinus in der siebentönigen Halle wandeln sehen; auch wollte er selbst den Geier aus dem Scheiterhaufen fliegen gesehen haben. Lukian sucht mit der ganzen Kunst parodierender Aretalogie einen auf Zeugnisse begründeten Bericht wegzuspotten und als seine eigene Erfindung hinzustellen. Ich zweifle, besonders wenn ich das folgende mitbeachte, nicht, daß Theagenes diese Erzählung ernsthaft bot; ob Lukian selbst Zeuge der Verbrennung war, bezweifle ich allerdings.

Solche Erzählungen liegen voraus und Damis lehnt sie ab, aus dem Tode wird nur die Entrückung, aus der Wanderung zu den Göttern ein verhältnismäßig harmloses und auffallend zweckloses Reiseerlebnis. Als Mensch lebt sein θεῖος ἀνὴρ weiter, um bald, seinen Tod vorauswissend, den letzten Getreuen wegzusenden und einsam zu sterben — oder nicht zu sterben. Er selbst hat ja nach Damis verkündet, daß Sokrates nicht gestorben sei, sondern lebe.<sup>1)</sup> Für das tiefste Mysterium paßt keine theatralische Schilderung,

1) Wir wüßten gern, wie er sich dies Sterben und Leben eigentlich denkt. Die Erzählung von der Himmelfahrt schließt an die — wir wissen nicht welcher Quelle entnommene — Erzählung von der Geburt des Apollonios: Proteus, wahrscheinlich die Hellenisierung des ägyptischen Ἄγαθος δαίμων, ist in ihm erschienen, ebenso wie er in Peregrinus erschien und wieder zum Himmel stieg (so galt der Kyniker Sostratos „den Hellenen“ als Herakles). Nero wird in Inschriften der neue Ἄγαθος δαίμων genannt, die Heimkehr in den Himmel ihm von seinen Hofdichtern verheißen. Hier war das Posse; bei Augustus war es Glaube. Wie sich der einzelne die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen dachte, wissen wir nicht und kann durch keine lexikalische Untersuchung aufgeklärt werden. Es ist wertvoll, daß uns der Damis-Bericht zeigt, daß diese Frage überhaupt tiefere Gemüter beschäftigt hat. Ob es danach recht ist, z. B. die Entrückungswunder des Johannes-Evangeliums lediglich als Spuren des „Doketismus“ zu bezeichnen oder mit diesem Begriff allein bei der Betrachtung apokrypher Evangelienfragmente zu operieren, ja ob wir überhaupt den späteren Streit um die θεία φύσις in Christus ganz von ihrer hellenistischen Vorgeschichte isolieren dürfen, mögen Berufenere erwägen.

schlicht und geheimnisvoll wird es angedeutet. Man kann dieser Erfindung eine gewisse Größe nicht absprechen.

Das Werk des Damis ist seltsam genug in seiner äußeren Anlage wie in seiner inneren Beschaffenheit. Die Schilderung beginnt mit dem ersten Auftreten des Propheten, oder vielmehr mit dem Gewinnen des ersten Jüngers. Von seinem Alter wird nichts gesagt, der Chronologie kein Anhalt geboten; es ist schwer zu sagen, wie wir den relativ geringen Stoff auf die lange Zeit verteilen sollen. Wie der Anfang, so fehlt der Schluß; der Jünger hört scheinbar in dem Moment auf, wo er nichts mehr aus eigener Kenntnis zu sagen hat. Mit dem Anschein strengster Urkundlichkeit verbindet sich eine geradezu zügellose Phantasie, in der Tendenz mit schamloser Verleumdung des Gegners tiefe Religiosität. Die Gespräche, die er seinem Apollonios in den Mund legt, sind zum Teil wirklich schön; es ist ein psychologisches Rätsel, wie ein ernster Philosoph dazu kommen konnte, sie in diesem Rahmen zu veröffentlichen. Daß schon er die Tendenz hat, die Lehre und Prophezeiung statt der Wunder zu betonen, ist oben angedeutet; er will den göttlichen Menschen scharf von dem γόης getrennt halten. Besonders wichtig hierfür ist VII 38: Apollonios zeigt seinem Schüler, daß es in seinem Belieben stünde, sich zu befreien, er zieht sein Bein aus der Fessel und steckt es wieder hinein; Damis setzt hinzu, damals habe er zuerst völlig erkannt, daß die Natur des Apollonios übermenschlich, ja göttlich sei; denn ohne Opfer und ohne Zauberspruch, wie das die Götter pflegten, habe er das vollbracht (vgl. VIII 13). Es ist recht töricht, daß Eusebios sich darüber lustig macht, daß Damis, der so viel Wunder früher gesehen habe, so spät zu dieser Erkenntnis gekommen sei; er hat die Berichte der Evangelisten offenbar vergessen und für das Stilgesetz, das sich hier zeigt, kein Empfinden.

Daß es ein feingebildeter Mann war, der hier die Rolle des ἰδιώτης spielte, zeigt der philosophische Teil wie die Reisebeschreibung. Freilich hat hier auch Philostratos nachgeholfen; das zeigt das Zitat aus Juba (II 13) und die niedliche Geschichte von dem bekehrten Satyr (VI 27). In einem apokryphen Briefe des Apollonios hatte Philostratos einen Hinweis auf dies in der volkstümlichen Aretalogie besonders verbreitete Wunder gefunden und es nun in seinem Sinne ausgestaltet<sup>1)</sup>; so beruft er sich hier auf eigene Erfahrungen.

1) Ich erwähne, um einen tiefgehenden Unterschied an einem Fall zu

Eine Bestätigung dieser ganzen Darlegungen über das Verhältnis des Philostratos zu seinen Quellen wird sich uns bieten, wenn wir untersuchen, wie er die Quelle seines ersten Abschnittes, Maximus von Aigai, benutzt hat. Das einzige Zitat findet sich bekanntlich I 12: ein kilikischer Dynast kommt zu dem jugendlichen Apollonios,

beleuchten, daß Mannhardt (*Wald- und Feldkulte* II 141 vgl. 137) hierin den verblaßten Rest einer Sage sehen will. Von wirklicher Sage ist m. E. längst keine Spur mehr vorhanden. Da die Geschichte das Wesen dieser *δημήματα* gut erläutert, vergleiche ich wenigstens die beiden räumlich und zeitlich am weitesten auseinanderliegenden Fassungen. Der babylonische Talmud (*Traktat Gittin*, S. 180 der Übersetzung Wüsches) berichtet, wie Salomon, um in den Besitz des Steines Schamir (d. h. des Steins der Weisen, den der Herr des Meeres, d. h. nach Lukan *Phars.* X 214 Hermes, hütet) zu gelangen, allerlei Dämonen fängt. Sie wissen selbst keinen Rat, erzählen aber, daß ihr König Aschmedai in einem Berge sich einen Brunnen gegraben und versiegelt hat, aus dem er täglich trinkt. Salomon sendet einen Trabanten, der das Wasser ableitet und Wein einfließen läßt, ohne das Siegel zu verletzen. Dennoch erkennt Aschmedai den Wein, erinnert sich, daß die Bibel vor seinem Genuß warnt, will nicht trinken und läßt sich doch von Durst geplagt mehr und mehr hinreißen. So wird er gefangen. Man vergleiche hiermit die „Alpensagen“, die Mannhardt selbst I 96 ff. mitteilt. Ein Bauer in Graubünden will ein Mittel gegen die Pest erkunden und füllt dem „wildem Männlein“ die Höhlung seines Steins mit Veltlinerwein; es will nicht trinken und ruft: „Nein, du überkommst mich nit“, aber der Durst lockt zu sehr, es trinkt mehr und mehr und wird berauscht. Bei Conters ist es ein riesiger Waldfänke, den die jungen Leute fragen wollen, wie man Gold macht; sie füllen zwei Brunnenröge, den einen mit Rotwein, den andern mit Brantwein; der Fänke ruft: „Röteli, du fängst mich nicht“, aber der Brantwein scheint ihm weniger verdächtig; so wird er berauscht und gefangen. Ähnlich will in Klosters im Prätigau der „Geißler“ das Kirschwasser, das ihm die jungen Leute in seinen Brunnen gefüllt haben, zu Anfang nicht trinken, genau wie in Monbiel das Bergmännlein den Schoppen Veltliner, den man ihm hingestellt hat. Ich erkenne hier die Wirkung einer Literatur, deren mannigfaltige Verästelungen zu verfolgen lehrreich wäre. Man müßte dabei die Erzählungen, in denen es sich um das Gewinnen geheimen Wissens handelt, ganz von denen trennen, in denen ein Plagegeist unschädlich gemacht werden soll (so der zottige Wildmann in Afig, dem, als er berauscht ist, sogar der Kopf abgehauen wird; er ist offenbar dem Satyr des Philostratos verwandt, und eine wirkliche Sage könnte Xenophon *Anab.* I 2, 13 kennen), und weiter nach den Einzelheiten der Erzählung (Einzahl oder Mehrzahl der Angreifer, Hinstellen eines Gefäßes oder Füllen des Brunnens) Typen scheiden. Die uns bekannten lateinischen Fassungen (Arnobius V 1 aus Valerius Antias, Ovid *Fast.* III 285) wirken auf diese Aretalogien gar nicht, auch die griechische große Literatur wohl nur auf die frühesten.

der „Diener und Freund“ des Asklepios ist, und bittet ihn:  $\acute{\alpha}\nu\tau\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \mu\epsilon\ \tau\acute{\omega}\ \theta\epsilon\acute{\omega}\ \mu\epsilon$ : stelle mich dem Gotte vor. Das versteht Apollonios nicht, Philostratos aber offenbar auch nicht. In der Sprache elegant-sophistischer Rhetorik läßt er als etwas ganz Neues den Kilikier plötzlich dem Apollonios einen unsittlichen Antrag stellen. Das Geschichtchen ist erklärt, sobald wir uns jener gnostischen Phibioniten erinnern, die nach Epiphanos *Haer.* XXVI 9 in der geschlechtlichen Vereinigung mit einem Mitgliede derselben Gemeinde das Mittel sehen, einen der 365 übereinander gelagerten Aionen zu durchschreiten und einem neuen Gott sich vorzustellen; sie sagen einander:  $\pi\rho\sigma\phi\acute{\epsilon}\rho\omega\ \sigma\epsilon\ \tau\acute{\omega}\ \delta\epsilon\acute{\iota}\nu\iota$ ,  $\acute{\iota}\nu\alpha\ \mu\epsilon\ \pi\rho\sigma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\eta\kappa\eta\varsigma\ \tau\acute{\omega}\ \delta\epsilon\acute{\iota}\nu\iota$  und  $\mu\acute{\iota}\gamma\theta\eta\ \mu\epsilon\tau'\ \acute{\epsilon}\mu\acute{\omicron}\upsilon$ ,  $\acute{\iota}\nu\alpha\ \sigma\epsilon\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\omega\ \pi\rho\delta\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\tau\alpha$ . Zugrunde liegt, wie jeder Kenner von Volksreligionen weiß, die uralte Anschauung von der religiösen Bedeutung der geschlechtlichen Vereinigung; sie mag auch bei den Kilikiern bestanden haben.<sup>1)</sup> Philostratos hat den Bericht seiner Quelle nicht mehr verstanden, die Geschichte also sicher nicht selbst erfunden. Wir können ermessen, was wir für die Kenntnis der Religionsgeschichte dadurch verloren haben, daß uns nicht jene philosophisch-religiösen Streit- und Erweckungsschriften, sondern das glatte Geschwätz des alles verwischenden Rhetors erhalten ist. Aber wir gewinnen zugleich einen lebhaften Eindruck, daß das große Literaturwerk selbst dem Rhetor ganz andere Schranken auferlegt, als jene religiöse Kleinliteratur, in welcher die Phantasie freischaltet. —

Hätten wir des Moiragenes Werk, wir würden wahrscheinlich zu beständigen Vergleichen mit den Evangelien, besonders dem vierten, gedrängt. Für den Hauptteil des Damis und Philostratos passen sie im Grunde nicht ganz, so früh sie auch zum Vergleich herangezogen sind. Mit den Apostelgeschichten, und zwar sowohl mit der kanonischen wie mit den apokryphen, wollen sie zusammengestellt werden; erst dann reden sie zu uns. Es wird in dieser Literatur nicht nur ein Prophet das Ziel seiner Reise deshalb geändert haben, weil ihm die Personifikation eines andern Landes im Traum erschien und ihn bat, zu ihr zu kommen (*Apostelgesch.* 16, 7, wo die Rezension D zu beachten ist, Philostratos IV 34), nicht

1) Daß sich auch hier Useners Urteil bewährt, den Gnostizismus könne nur verstehen, wer das Heidentum kennt, ist mir eine besondere Freude.

einer nur ein Theophaniefest bei seiner Ankunft nicht gewünscht oder zurückgewiesen haben (*Apostelgesch.* 14, 11; Philostratos IV 31; daß auch die Schilderung in Lukians *Alexandros* auf ähnliche Literatur zurückgeht, ist S. 38 erwiesen). Ich zweifle nicht, daß, hätten wir den Damis selbst, wir auch ähnliche Wir-Erzählungen wieder finden würden, wie sie jetzt in der Apostelgeschichte fälschlich als stilistisch unerklärbar betrachtet und daher besonders behandelt werden, wiewohl sie doch in den Johannes-Akten wiederkehren<sup>1)</sup> und in einer Literatur, die sich als *ὑπομνήματα* oder Auszüge aus *ὑπομνήματα* gibt, notwendig zur charakteristischen Eigenschaft werden mußten. Natürlich wird die Berührung noch deutlicher, sobald wir von der kanonischen Apostelgeschichte zu den apokryphen übergehen. Ich kann nur ein Beispiel herausheben.

Die ältesten Petrus-Akten (*Act. Verc.* 11) lassen bei einer Rede des Apostels einen jungen Mann lachen. Petrus erkennt daraus, daß ein schlimmer Dämon in ihm ist; er befiehlt dem Jüngling vorzutreten und sich allen Anwesenden zu zeigen und heißt dann den Dämon ausfahren, ohne dem Jüngling zu schaden; dieser (richtiger der Dämon, sonst fehlt der Bericht von dem Ausfahren) stürzt vor und zertrümmert eine große Marmorstatue. Da es ein Kaiserbild war, so fürchtet der Besitzer des Hauses und Bildes schwere Strafen. Petrus heißt ihn deshalb fließendes Wasser nehmen und im Namen Gottes auf die Bruchstücke sprengen; alsbald ist das Standbild wieder ganz. Philostratos erzählt IV 20: zu Athen lacht während einer Rede des Apollonios ein Jüngling; daraus erkennt der Weise, daß er von einem Dämon besessen ist, den man bisher nicht erkannt hat. Er sieht den Jüngling an, und der Dämon fühlt sich gefoltert und verspricht, auszufahren und niemanden mehr zu schädigen. Apollonios bedroht und schilt ihn wie ein Herr den Sklaven und befiehlt ihm, mit einem sichtbaren Zeichen auszufahren. Der Dämon verkündet: „Jene Bildsäule will ich umwerfen.“ Es geschieht, das Volk glaubt und der Jüngling erwacht wie aus einem Traum. — Daß das Wunder ursprünglich von einem ägyptischen Magier erzählt ist, zeigt die Taufe der Bildsäule. Nach ägyptischer Anschauung ist der Gott jede Nacht tot, seine Glieder voneinander gelöst, sein Standbild in Stücke zerbrochen. Indem morgens der Priester das

1) Hierauf machte E. Schwartz mich aufmerksam.

heilige V  
und die  
Ich  
Philosop  
Apostela  
Wenige  
schließlic  
wird jet  
im Grun  
dem sto  
Umfang  
wir die  
Zugleich  
notwend  
zu könne  
Dies  
Siege de  
bild des  
artigen  
kommen  
beiden g  
*Historia*  
Paulus v  
Philolog  
Tatsache  
An  
Griechisc

1) M  
*bibliothèque*  
2) D  
Schrift D  
zu betone  
für oft vo  
den freien  
3) D  
also wirk  
meinen Z  
nicht oder  
gewesen i

heilige Wasser darüber sprengt, vereinigt er die Glieder des Gottes und die Stücke des Standbildes wieder zu einem Ganzen.<sup>1)</sup>

Ich glaube schon jetzt sagen zu dürfen, daß Propheten- und Philosophen-Aretalogien das literarische Vorbild für die christlichen Apostelakten gegeben haben. Wir dürfen ja nicht bloß an das Wenige denken, das uns ein Zufall bewahrt hat — noch dazu ausschließlich in literarischer Überarbeitung oder in Parodie —, es wird jetzt eine gewisse Wichtigkeit gewinnen, daß sich eine jener im Grunde herrenlosen Wundergeschichten schon mit Athenodoros, dem stoischen Lehrer des Augustus, verband (oben S. 4). Aber um Umfang und Wirksamkeit dieser Literatur ganz zu empfinden, müssen wir die christliche Aretalogie noch eine Stufe weiter verfolgen. Zugleich hoffe ich, was bei der Erläuterung der Damis-Erzählung notwendig noch unklar bleiben mußte, einigermaßen ins Licht rücken zu können.

Diese neue Literatur entstand bekanntlich, als sich nach dem Siege des Christentums das Interesse der Gemeinde von dem Idealbild des Missionars und dem Lebensbild des Märtyrers den fremdartigen Gestalten der Einsiedler und Mönche zuwandte.<sup>2)</sup> Für uns kommen besonders des Athanasios Leben des Antonius und die beiden großen Sammlungen der *Historia Monachorum*<sup>3)</sup> und der *Historia Lausiaca* in Frage; erst in zweiter Linie das Leben des Paulus und das des Hilarion von Hieronymus. Natürlich muß der Philologe wieder von der Form ausgehen und zunächst die bekannten Tatsachen wiederholen.

An der Spitze steht diesmal ein Werk, das trotz seines schlechten Griechisch — Athanasios war alles andere als ein Meister der Form

1) Moret, *Culte divin journalier en Égypte*, *Annales du Musée Guimet bibliothèque d'études* XIV p. 75 und 173 ff., *Archiv f. Religionswissenschaft* VII 409.

2) Die Darlegung muß sich notgedrungen z. T. gegen Weingartens klassische Schrift *Der Ursprung des Mönchtums* wenden. Um so mehr drängt es mich, zu betonen, daß auch, wer seinen Lösungsversuch für unzulänglich, seine Kritik für oft vorschnell und übertrieben hält, das feine literarische Empfinden und den freien, großartigen Geist, der in dem Ganzen waltet, bewundern muß.

3) Die Frage, ob der lateinische Text älter als der griechische, Rufinus also wirklich der Verfasser ist, wage ich nicht zu entscheiden; sie ist für meinen Zweck auch gleichgültig. Daß der Verfasser Ägypten entweder gar nicht oder nur einen Teil des Deltas oberflächlich kennt, weiß, wer selbst dagewesen ist.



— durchaus zur großen Literatur gerechnet werden will, und dessen Erscheinung ein Ereignis von weltgeschichtlicher Bedeutung heißen darf. Für die Echtheit sprechen zwingend die Zeugnisse, deren Reihe mit der ersten Gegenschrift des Hieronymus, der *Vita Pauli*, beginnt, der kirchenpolitische Zweck, dem die Schrift offensichtlich dient, endlich die bescheidene Zurückhaltung in der Wundererzählung.<sup>1)</sup> Athanasios hatte in Antonius und den Mönchen seiner Richtung eine Stütze seiner Kirchenpolitik gefunden, er will jetzt durch sie Einfluß auch über die eigene Provinz hinaus gewinnen, das Mönchtum allerorts einführen und in seinem Sinne gestalten<sup>2)</sup>, daneben freilich auch etwaigen Heiden mit diesem Idealbilde christlicher Selbstüberwindung imponieren (vgl. den Schluß). So bilden den Kern des Ganzen die große Rede an die Mönche mit ihrer Theorie des Dämonenkampfes, durch deren Formulierung Athanasios seinen verhängnisvollen Einfluß auf das Geistesleben des gesamten Mittelalters bis herab zu Luther gewann, die Streitgespräche des Mönches mit den Philosophen — Konzessionen an die jüngste Apologetik — endlich die auf Arianer und Meletianer bezüglichen Abschnitte; sie alle kommen selbstverständlich nach dem festen Stil des großen literarischen Werkes ganz auf die Rechnung des Verfassers.<sup>3)</sup> Von ihnen heben sich ab: 1. die Bekehrungsgeschichte und erste Entwicklung; sehr möglich, daß es eigene Erzählungen des Antonius, freilich mit christlicher Rhetorik ausgeschmückt<sup>4)</sup>, sind; 2. feste Gruppen von Wundererzählungen, die der Schriftsteller nach χαρίσματα zu ordnen wenigstens versucht (wie der heidnische ἔπαινος die πράξεις nach ἀρεταί). Für sie nennt Athanasios wiederholt Erzählungen von Besuchern und Mönchen als seine Quelle. Dieselben

1) Daß ein so trefflicher Kenner des Athanasios wie E. Schwartz ebenso urteilt, bestärkt mich in dieser Überzeugung. Nach der *vita Hilarionis* wäre die Schrift undenkbar.

2) ἔστι γὰρ μοναχοῖς ἰκανὸς χαρακτήρ πρὸς ἀσκητῶν ὁ Ἀντωνίου βίος (Ath. *prooem.*); daß es eine Schule des Mönchtums sein soll, rechtfertigt den literarischen Charakter.

3) Man könnte mit demselben Rechte fragen, ob Tacitus die Rede des Agricola vor der Schlacht am Berge Graupius den Erzählungen oder dem Konzept seines Schwiegervaters entnommen habe, wie ob Athanasios hier Aufzeichnungen benutzte. Er allein redet.

4) Was sie leisten kann, weiß, wer die Rede Gregors von Nazianz auf seinen Vater gelesen hat.

Erzählun  
müssen  
gehört  
und ant  
λάντων  
ζετε. πό  
nur wen  
mit Ant  
viel mel  
der aller  
Märtyren  
wieder  
berichter  
Literatur  
Ergänz  
dern nu  
Ergänzun  
seinem V  
zu befra  
περὶ ἐκε  
λόγος ἀ  
heit um  
und nur  
bieten.  
zu dem,

Daß

Seite be  
des Ath  
der erwa

1) S  
in Syrien

2) A  
Harnack

3) M  
phanios  
bilder bie

4) V  
ἀπεμνημό  
ἀνὴρ ἐγέν

Erzählungen nennt er auch in der Einleitung, die wir genauer prüfen müssen. Er gibt an, von Leuten<sup>1)</sup>, welche von Antonius schon viel gehört haben, nach der Wahrheit dieser διηγήσεις gefragt zu sein, und antwortet: οἷς μὲν οὖν ἠκούσατε περὶ αὐτοῦ παρὰ τῶν ἀπαγγελάντων μὴ ἀπιστήσητε, ὀλίγα δὲ μᾶλλον ἀκηκοέναι παρ' αὐτῶν νομίσετε. πάντως γὰρ κάκεινοι μόγις τοσαῦτα διηγήσαντο. Auch er kann nur wenig geben; wenn er länger warten und mehr Mönche, die mit Antonius gelebt haben, hätte fragen können, so hätte er sicher viel mehr zusammengebracht. Das Werk gibt sich also als Brief, der allerdings keinen festen Adressaten hat<sup>2)</sup>; die Form ist aus der Märtyrerliteratur bekannt; die Briefe des Hieronymus, die immer wieder das Leben einzelner asketisch-frommer Männer und Frauen berichten<sup>3)</sup>, zeigen, daß sich für diese Art βίοι schon eine feste Literaturform entwickelt hat. Das Werk gibt sich aber auch als Ergänzung früherer διηγήσεις, die es an sich nicht verurteilt, sondern nur als unvollständig hinstellt. Athanasios schließt weitere Ergänzungen, wie man sieht, nicht aus; er mahnt selbst, auch nach seinem Werke solle man fortfahren, alle die aus Ägypten kommen, zu befragen: ἵσως γὰρ ἐκάστου λέγοντος ὅπερ οἶδε, μόγις ἐπαξίως ἢ περὶ ἐκείνου γένηται διήγησις<sup>4)</sup>. Die rhetorische Forderung, daß der λόγος ἄξιος τῶν πεπραγμένων sei, wird hier in christlicher Bescheidenheit umgestaltet; nicht auf den Stil und das Äußere kommt es an, und nur die Vereinigung aller διηγήματα könnte eine ἀξία διήγησις bieten. Zugleich aber zeigt sich darin das Verhältnis des Athanasios zu dem, was für diese Teile seine Quelle bilden mußte.

Daß es nur mündliche Berichte sind, ist schon von theologischer Seite bestritten worden. Da hierauf nicht nur für die Beurteilung des Athanasios, sondern auch für die Beurteilung des Verhältnisses der erwähnten großen Sammelwerke zueinander und zu den späteren

1) Sie stehen in lebhaftem Verkehr mit Ägypten; wir werden sie etwa in Syrien und Palästina denken dürfen.

2) Anders und doch noch vergleichbar Pseudo-Clemens *De virginitate*, vgl. Harnack *Sitzungsber. d. Berl. Ak.* 1891 S. 361 ff.

3) Meist im Anschluß an den Tod; ähnlich ist der kurze Brief des Epiphanius über Hilarion (Hieronymus *Vita Hil.* 1) eine Art *Oratio funebris*. Vorbilder bietet schon Plinius. Über den Brief als διήγησις vgl. unten S. 71.

4) Vgl. auch Pseudolukian *Demonax* 67: ταῦτα ὀλίγα πάνυ ἐκ πολλῶν ἀπεμνημόνευσα, καὶ ἔστιν ἀπὸ τούτων τοῖς ἀναγινώσκουσι λογίζεσθαι ὅποιος ἐκείνος ἀνὴρ ἐγένετο.

Geschichtswerken alles ankommt, sei es gestattet, genauer darauf einzugehen und zu beweisen, daß aus rein stilistischen Gründen für die der Kleinliteratur angehörigen διηγήματα oder διηγήσεις die Fiktion mündlicher Tradition eingesetzt ist. Auch in der ἱστορία kommt ja Ähnliches vor.

Athanasios berichtet, wie Antonius die Himmelfahrt des frommen Mönches Amun sieht, und legt dabei ein Geschichtechen über dessen wunderbare Schamhaftigkeit ein: er muß mit einem Bruder zusammen über einen Nilkanal schwimmen, sendet den erst fort, um sich nicht vor ihm zu entblößen, schämt sich aber auch allein so sehr vor seinem Spiegelbild im Wasser, daß er es nicht über sich gewinnt, sich zu entkleiden, sondern hilflos am Ufer bleibt, bis Gott sich seiner erbarmt und ihn über den Fluß entrückt.<sup>1)</sup> Die Erzählung stand meiner Ansicht nach ursprünglich in einem kleinen *corpus* dessen Hauptteil sich in der *Historia Lausiaca* (c. 8 p. 26 Butler) erhalten hat. Zur Ehe gezwungen, hat Amun in der Brautnacht selbst sein junges Weib bekehrt, mit ihm zusammen das Gelübde geschlechtlicher Enthaltensamkeit zu tun. Die Geschichte, welche Palladios aus dem Munde des Mönchs Arsisios gehört haben will, ist deutlich mit Beziehung auf die Thomas-Akten komponiert: μετὰ δὲ τὸ ἐξελεῖν πάντας <τοὺς> κοιμήσαντας αὐτοὺς ἐν τῷ πατρῷ καὶ τῇ κλίνῃ ἀναστὰς ὁ Ἄμουν ἀποκλείει τὴν θύραν καὶ καθίςας προσκαλεῖται τὴν μακαρίαν αὐτοῦ σύμβιον καὶ λέγει αὐτῇ· δεῦρο, κυρία, λοιπὸν διηγήσομαι σοὶ τὸ πρᾶγμα. ὁ γάμος δὲν ἐγαμήσαμεν οὗτός ἐστι περιεσὼν ἔχων οὐδέν. καλῶς οὖν ποιήσομεν, ἐὰν ἀπὸ τοῦ νῦν ἕκαστος ἡμῶν κατ' ἰδίαν καθευδῆσθαι, ἵνα καὶ τῷ θεῷ ἀρέσωμεν φυλάξαντες ἄθικτον τὴν παρθενίαν. καὶ ἐξενεγκῶν ἐκ τοῦ κόλπου αὐτοῦ βιβλιδάριον ἐκ προσώπου τοῦ ἀποστόλου καὶ τοῦ σωτήρος ἀνεγίνωσκε τῇ κόρῃ ἀπίρῳ οὔσῃ γραφῶν, καὶ τῷ πλείστῳ μέρει πάντα προστιθεὶς τῇ ἰδίᾳ διανοίᾳ τὸν περὶ παρθενίας καὶ ἀγνείας εἰρηγεῖτο λόγον. Daß nur die erste πράξις der Thomas-Akten gemeint sein kann, wird sich uns im zweiten Teile (§ 3) zeigen; ebenso daß der Lohn solchen Tuns dort die Seligkeit ist, und daß eine weitverbreitete Anschauung die ἀθανασία an die παρθενία knüpfte. Für jetzt wird

1) Es ist die Schamhaftigkeit der Jungfrau, die hier an dem Mönch gerühmt wird, vgl. Hieronymus *Ep.* 107, 11 (p. 876 Migne) *mihi omnino in adulta virgine lavacra displicent, quae se ipsam debet erubescere et nudam videre non posse.* Von hier hat sich die Vorstellung und Forderung entwickelt.

es gen  
Lohn  
Jungfra  
himmlis  
Zusamm  
will vor  
läufer  
andere  
sich ni  
darstell  
Da  
hiergeg  
ησις a  
wähle i  
chorum  
liche äl  
Die  
schlosse  
Tendenz  
In dem

1) )  
*Historia*  
achtung.  
2) )  
geschicht  
trennen;  
aufgestel  
achtzehn  
selbst vo  
τοιαύτη  
eine Auf  
noch oft  
die „Ber  
höchsten  
3) )  
*Monacho*  
stens erk  
angeführ  
hören, is  
4) )  
p. 92 Pr

es genügen, darauf zu verweisen, wie Hieronymus *Ep.* 22, 41 den Lohn der rein bewahrten Jungfräulichkeit schildert: Maria und alle Jungfrauen eilen der Seele entgegen, genau wie auch Athanasios himmlische Chöre der Seele des Amun entgegeneilen sieht. Der Zusammenhang beider Geschichten scheint klar; aber Athanasios will von jener Geschichte nichts anführen und doch den ersten Vorläufer der Mönche von Nitria nicht übergehen<sup>1)</sup>; er wählt jene andere Erzählung von der Schamhaftigkeit des Amun, um die Regel, sich nie vor andern zu entblößen, die er auch an Antonius selbst darstellt, durch ein noch eindringlicheres Beispiel hervorzuheben.<sup>2)</sup>

Daß Palladios diese Geschichte nach Athanasios erzählt, könnte hiergegen bedenklich stimmen, wiewohl es, wenn er neben der διήγησις auch dessen βίος kennt, durchaus nicht unmöglich ist.<sup>3)</sup> So wähle ich ein anderes Beispiel, in welchem sich die *Historia Monachorum* und die *Historia Lausiaca* gegenseitig ergänzen, eine einheitliche ältere διήγησις also wieder vorzuliegen scheint.

Die Erzählungen von Paulus dem Einfältigen<sup>4)</sup> bilden ein geschlossenes Ganze von einheitlicher, dem Antonius wenig günstiger Tendenz. Die ἄκρησις allein ohne alles Wissen macht groß vor Gott. In dem Helden ist der ägyptische Fellach mit geradezu großartiger

1) Er hatte dazu allen Grund. Daß die Bedeutung des Amun erst in der *Historia monachorum* (c. 29 Preuschen, 30 Bafin) hervortritt, verdient Beachtung.

2) Die Erzählung von Amun gehört zu den interessantesten Tendenzgeschichten der Übergangszeit. Amun will sich gleich von seiner Gattin völlig trennen; auf ihr Bitten werden nur zwei verschiedene Betten im Ehegemache aufgestellt und er arbeitet meist nachts; so kommen beide zur ἀπάθεια. Nach achtzehn Jahren erhört Gott die Gebete des Amun und sein Weib schlägt ihm selbst vor, sich ganz von ihm zu trennen: ἀποπον γάρ ἐστι κρύπτεσθαι σου τὴν τοιαύτην ἀρετὴν συνοικοῦντί μοι ἐν ἀγνείᾳ. Das ist eine scharfe Polemik gegen eine Auffassung der „geistlichen“ (d. h. enthaltsamen) Ehe, die uns später noch oft beschäftigen wird. Amun darf nun endlich fröhlich als Eremit in die „Berge bei Nitria“ ziehen, wo er noch zweiundzwanzig Jahre in dieser höchsten Stufe der Vollendung lebt.

3) Die Fassung der ursprünglichen διήγησις scheint sich in der *Historia Monachorum* Migne p. 457 Preuschen p. 91 besser erhalten zu haben. Wenigstens erklärt sie die Erzählung des Athanasios gut. Ob auch die ebenda weiter angeführten Wunder (die üblichen Anachoretentaten) dem alten Stamm angehören, ist nicht zu entscheiden.

4) *Hist. Laus.* 22 p. 69 Butler, Rufinus c. 31 p. 457 Migne, *Hist. Mon.* p. 92 Preuschen.

Treue und nicht ohne einen gewissen Humor, der ja auch der christlichen Aretalogie durchaus nicht fremd zu sein braucht, geschildert. Schon die Bekehrungsgeschichte, wie der alte Bauer sein junges Weib unvermutet im Ehebruch findet, kurz auflacht und spornstreichs zum Kloster des Antonius eilt, dann der Bericht, wie er durch seine eiserne Starrköpfigkeit den widerwilligen Antonius<sup>1)</sup> zwingt, ihn aufzunehmen und ihm durch den unbedingten, auch zwecklosen Gehorsam Achtung abgewinnt; wie er einmal die Unterhaltung, die Antonius mit weisen Männern über Christus und die Propheten pflegt, mit der naiven Frage unterbricht, wer früher gelebt habe, Christus oder die Propheten, und die Abweisung „geh fort und schweige“ wörtlich und so hartnäckig befolgt, daß sein Eigensinn wieder den Antonius überwindet; die reizende Wundergeschichte, wie Antonius einst einen Besessenen nicht heilen kann<sup>2)</sup>, den Paulus rufen läßt und auf dessen Frage, warum er ihn denn nicht heile, verlegen antwortet, er habe gerade keine Zeit, wie nun Paulus zunächst im Namen des Antonius dem Dämon auszufahren befiehlt, von diesem verlacht wird und erregt droht: „fahr aus, oder ich sag's dem Herrn Jesus“; wie er schließlich diesen durch die Drohung, aus der furchtbaren Sonnenglut sonst nicht wegzugehen, gewissermaßen vor die Wahl stellt, seinen Diener sterben zu lassen oder den Kranken zu heilen — alles dies schließt zu einem scharfen, einheitlichen Bilde zusammen, dessen Färbung freilich der Mehrzahl dieser Geschichten ganz fremd ist. Andere Beweise werden sich uns bei der Analyse der Geschichten von Sarapion bieten. Ich nehme schon jetzt an, daß diese διηγήσεις zum Teil schon vor jenen beiden Werken umliefen, ja daß eine große Anzahl schon vor dem βίος Ἀντωνίου bestand und von Athanasios benutzt ist.

Nur wenn Athanasios diese Wundererzählungen schon vorfand, wird sein Werk verständlich. Auslassen konnte er sie natürlich nicht; ihnen den Glauben versagen, ebensowenig; das bedeutet ja, wie er selbst sagt, ein Zweifeln an der Allmacht und den Verheißungen Gottes. Aber den Schwerpunkt wollte er nicht auf sie legen, und gerade hierin liegt die eigenartige „Ergänzung“ jener διηγήσεις. In den sehr merkwürdigen Kapiteln 31—34 warnt er

1) Antonius erscheint durchaus als der vornehme Abt gegenüber dem Plebejer. Ein ausgebildetes Klosterleben ist vorausgesetzt.

2) Er hat über diese Klasse von „Archonten“ keine Gewalt.

davor  
 ῥήσει  
 der M  
 streben  
 ἀκείβ  
 τεύουε  
 rühme  
 Aber  
 ichsch  
 nischer  
 ob sein  
 erzwin  
 Gedan  
 verber  
 hülle  
 müsse  
 Gott s  
 vermei  
 innerli  
 seiner  
 massiv  
 ganz w  
 schaftl  
 jenem  
 hatte  
 Tende  
 die Be  
 hervor  
 ägypti  
 „Erfin  
 Mönch  
 Das w  
 widerl  
 plötzli  
 Amun

davor geradezu: dieselben Wunder, die er selbst nach solchen διηγήσεις von Antonius erzählt, können auch die Dämonen bewirken; der Mönch soll nicht viel Wert darauf legen und nicht nach ihnen streben: ὅθεν οὐ δεῖ περὶ πολλοῦ ταῦτα ποιεῖσθαι οὐδὲ διὰ ταῦτα ἀκκεῖσθαι καὶ πονεῖν, ἵνα προγινώσκωμεν, ἀλλ' ἵνα θεῶν καλῶς πολιτευόμενοι ἀρέσωμεν. Daß auch einzelne Heiden solcher Wunder sich rühmen, sagt er nicht (er spricht nur von den eigentlichen Orakeln). Aber ein Geschichtchen aus den *Apophthegmata Patrum*<sup>1)</sup>, auf das ich schon im *Poimandres* (S. 34) hinwies, berichtet ja, daß ein heidnischer „Priester“, der im Kloster Sketis übernachtet, den Abt fragt, ob seine Mönche denn durch solche Askese keine Offenbarungen sich erzwingen, und als jener trauernd verneint, versichert, daß sie arge Gedanken im Herzen haben müßten. Denn ihm und seinen Genossen verberge ihr Gott, wenn sie sich ihm hingäben, nichts, sondern enthülle alle Geheimnisse. Der Abt und die Ältesten erkennen an, so müsse es wohl sein; die Unreinheit ihres Herzens müsse sie von Gott scheiden. Das Geschichtchen lehrt, was Athanasios im Grunde vermeiden möchte und doch wie kein anderer befördert hat, weil er innerlich nicht frei war. Ich sehe nicht den geringsten Grund, an seiner Ehrlichkeit zu zweifeln, und glaube sogar gern, daß er manche massive Wundererzählung übergangen hat. Sein Werk ist darin ganz wie das des Philostratos zu betrachten; nur daß er an leidenschaftlicher Kraft und Klarheit der Berechnung ebenso hoch über jenem wie an Bildung unter ihm stand. Nur eine kleine Konzession hatte er dem Charakter der gewählten Literaturgattung und der Tendenz seines Werkes gemacht. Die literarische Monographie muß die Bedeutung des einzelnen steigern, das Geschehnis als typisch hervorheben (vgl. § 3); sollte Antonius vorbildlich für das gesamte ägyptische und auswärtige Mönchtum werden, so mußte er als sein „Erfinder“ und Archeget erscheinen, und zwar, da Anachoret und Mönch noch nicht streng geschieden sind, in beiden Eigenschaften. Das war, wie wir wissen, nicht richtig<sup>2)</sup>, und seine eigene Darstellung widerlegt es; wir könnten aus ihr nicht begreifen, woher in c. 14 plötzlich die überwältigende Fülle der Nachahmer, woher später Amun und seine Genossen kommen, und wenn wir in c. 67 die

1) Cotelerius *Ecclesiae graecae monum.* I 582.

2) Vgl. Harnack *Sitzungsber. d. Berl. Akad.* 1891 S. 361 ff.

mahnende Erzählung lesen, Antonius habe auch als anerkannter Vater seiner Mönche jeden Kleriker höher als sich geachtet, so empfinden wir, daß wir uns in einer Zeit der Rivalität zwischen Kloster und Klerus befinden, die von dem Anfang schon beträchtlich entfernt ist.<sup>1)</sup> Gerade hier setzte die Polemik ein; sie ist etwas anders als die philosophische Polemik eines Lukian und Damis, aber in den Mitteln ebenso unbedenklich.

Athanasios hatte es bedauert, daß er sich nicht noch mehr bei Mönchen, die mit Antonius gelebt hatten, habe erkundigen können; er hatte ausdrücklich aufgefordert, auch dem, was jemand etwa nach ihm erzähle, zu glauben. Hier setzt bekanntlich Hieronymus mit einem Nachtrag ein; es ist ein Bericht zweier Begleiter des Antonius, deren einer sogar bis zuletzt bei ihm war. Aus des Antonius eigenem Munde haben sie von seinem Besuch bei einem Eremiten gehört, der genau zu der Zeit, als Antonius geboren wurde, schon der Welt entsagte.<sup>2)</sup> Daß an diesem von keinem Menschen sonst je gesehenen Gottesmanne<sup>3)</sup> im Leben wie im Tode weit größere Wunder geschehen sind, als Athanasios sie von Antonius berichtete, darf zunächst nicht befremden<sup>4)</sup>; es liegt im Stil der Wundererzählung, daß jede spätere die Farben dicker aufträgt. Daß Antonius sich selbst als tief unter Paulus stehend empfindet und sogar rufen muß: „*Vae mihi peccatori, qui falsum monachi nomen fero!*“<sup>5)</sup> *vidi Eliam, vidi Ioannem in deserto*“<sup>6)</sup>, folgt scheinbar nur aus der Schilderung der tiefen Demut beider Gottesmänner, die vorher mit unnachahmlicher Grazie gegeben ist. Selbst für Athanasios fällt ein anmutiges Kompliment mit ab: in dem Gewande, das er dem Antonius ge-

1) Natürlich konnte Athanasios für dieselbe zu andern Zeiten auch andere Beispiele anführen. Nur für diese Schrift ist ihm Antonius der Mönch κατ' ἔξοχην.

2) Hierauf, nicht auf die Decianische Verfolgung, die man auf Grund dieses Zeugnisses so besonders hervorhebt, kommt es dem Schriftsteller an.

3) Hieronymus *Vit. Hil.* 1 s. unten S. 80 A. 2.

4) Die Vision der Himmelfahrt des Paulus (Hier. § 14) überbietet ja auch die des Amun beträchtlich an Lebhaftigkeit und Pomp; nur hat sie die innere Erklärung verloren, die sie bei Amun noch hatte.

5) Die Worte erhalten ihr Gewicht durch den Bericht der Einleitung: Antonius glaubte *nullum ultra se perfectum monachum in eremo consedisse*.

6) Die vorher (§ 1) mit Absicht genannten biblischen Vorbilder der Mönche, die schon Athanasios genannt hatte.

schen  
mehr  
könn  
Vorw

logisc  
die sc

über

weislic

die le

chem

begeg

p. 344

mon

und w

sich f

bieten

unterb

Form

noch e

das ph

dung

lich.<sup>2)</sup>

Eindru

M

nur an

daß an

steller

wunder

ist all

Älian u

1)

als histo

tiger vo

Geschich

der Prei

2)

tatis na

schenkt hat, möchte Paulus bestattet werden. Nur ist er eben nicht mehr der erste und vorbildliche Anachoret; vor ihm und neben ihm können viele gestanden haben. Es ist begreiflich, daß der bittere Vorwurf der Lüge im Lager des Athanasios erhoben wurde.<sup>1)</sup>

Allein das kleine Werk ist nicht nur ein Kabinettstück theologischer Polemik, es ist auch ein Kleinod der erzählenden Literatur, die schönste aller Reise-Aretalogien, die nur durch die kurzen Notizen über die Jugendzeit, für die Hieronymus seinen Autor zu nennen weislich vergißt, den Schein des βίος annimmt. So sehen wir hier die *lex operis* in dem bunten Rankenwerk der Schilderung, in welchem sich der Satyr und Kentaur friedlich mit dem Raben des Elias begegnen. Eine weitere *lex operis* nennt er selbst *Ep. 10, 3* (Migne p. 344): *in quo propter simpliciores quosque multum in deiciendo sermone laboravimus*. Die Aretalogie wendet sich an die breite Masse und will volkstümlich sprechen. Der glänzende Feuilletonist war sich freilich bewußt, auch dem verwöhnten Geschmack etwas zu bieten, und hatte noch mehr solcher διήγησις in Vorbereitung; sie unterblieben, als sein kleines Kunstwerk trotz der Schönheit der Form den erhofften Beifall nicht fand. Als er nach langer Pause noch eine διήγησις versuchte (die sogenannte *Vita Malchi*), ließ er das phantastische Beiwerk ganz fort und gestaltete auch die Erfindung (vgl. Jamblich bei Photios *Bibl. p. 74*) so schlicht als möglich.<sup>2)</sup> Doch können beide kleine Werke, jedes in seiner Art, einen Eindruck von dem Material geben, das dem Athanasios vorlag.

Man muß, um das Aufblühen dieser Kleinliteratur zu begreifen, nur an den Brauch des täglichen Lebens denken. Wir sahen (S. 10), daß an den Tempeln ägyptischer Heilgötter berufsmäßige Schriftsteller für Leute, die es selbst nicht konnten, die θεραπείαι, die Heilwunder, niederschrieben. Der entsprechende Brauch in Griechenland ist allbekannt, ebenso seine Einwirkung auf die Literatur z. B. bei Älian und Aristides. Wir folgern sofort, daß schriftliche Aufzeichnung

1) Daß Hieronymus ihn nicht direkt zugab, sondern fortfuhr, seinen Paulus als historisch zu behandeln, und nur in der *Vita Hilarionis* sehr viel vorsichtiger vorging, wird von theologischer Seite kaum mit Recht als Beweis der Geschichtlichkeit des Paulus bezeichnet. Den Abschluß bildet für Hieronymus der Preis des Pachomios.

2) Vgl. den Schluß: *haec ego vobis narraui senex, castis historiam castitatis narraui . . . vos narrate posteris.*



der christlichen Heilwunder sicher nicht erst durch Augustin (*de civ. dei* XXII 8) eingeführt ist. Wenn Märtyrer, wie z. B. Perpetua und ihr Bruder Saturninus, ihre Träume in *libelli* verzeichneten, so taten sie damit nichts anderes als fromme Heiden wie Aristides lange vor ihnen, ja im Grunde wie die *κάτοχοι* des Sarapis fast 300 Jahre vor diesem. Den Übergang in die Literatur zeigen dort die Märtyrerakten, hier Erzählungen wie die von Petisis und Nektanabo (vgl. oben S. 15). Daß man empfangene Prophezeiungen aufzeichnete, war selbstverständlich; gewissenhafte Männer verbanden mit ihnen auch ihre ganze Unterhaltung mit dem Propheten (vgl. Lukian *Alexandros* c. 43). Daß ein Teil der von Antonius berichteten *διηγήματα* heidnischen Erzählungen entspricht, kann danach nicht befremden. Der gleiche Brauch der Privataufzeichnung mußte dazu führen, auch die aus ihnen hervorgewachsene hellenistische Kleinliteratur nachzuahmen.

Wir können an einem klassischen Beispiel verfolgen, wie sich diese kurzen *διηγήματα* allmählich zu größeren *corpora* erweitern. Ein solches bietet die *Historia Lausiaca* in den Erzählungen von Sarapion (c. 37 p. 109 Butler). Es gehört zu dem, was ich als Übergangsgeschichten bezeichnete. Noch Palladios empfindet, daß er hier einen fremdartigen Stoff bringt und glaubt sich entschuldigen zu müssen: "Ἄλλος τις Σαραπίων γέγονεν ὀνόματι<sup>1)</sup>, ἐπεκέκλητο δὲ Σινδόνιος· παρεκτός γὰρ σινδονίου<sup>2)</sup> οὐδέποτε οὐδὲν περιεβάλλετο. ὅς πολλὴν ἐξήκνησεν ἀκτημοσύνην, ἀγράμματος<sup>3)</sup> δὲ ὢν ἀπεστήθιζε πάσας τὰς γραφάς, καὶ ἀπὸ πολλῆς ἀκτημοσύνης καὶ μελέτης τῶν γραφῶν<sup>4)</sup> οὐδὲ ἡρεμῆσαι ἴσχυεν ἐν κελλίῳ, μὴ περιπτώμενος ὕλη, ἀλλὰ περιερχόμενος τὴν οἰκουμένην κατώρθωσε τὴν ἀρετὴν ταύτην. ταύτης γὰρ ἐγεγόνει καὶ τῆς ἕξεως· διαφοραὶ γὰρ εἰσὶν ἕξεων<sup>5)</sup> οὐκ οὐσιῶν.

1) ὀνόματι fehlt in einigen griech. Handschr., ist aber wegen ἐπεκέκλητο zu halten.

2) Bedeutung: kleiner Mantel. Die Erzählung seines Abenteuers in Rom zeigt, daß er nur die Schultern umgibt und den Körper nackt läßt.

3) Ein Teil der griech. Handschr. sinnlos εὐγράμματος.

4) Darauf, daß Predigen stets *διηγείσθαι τὰς γραφάς* ist und *μελέτη γραφῶν* hier die Predigt bedeutet, macht E. Schwartz mich aufmerksam; vgl. später *παρεκτός ἄρτου καὶ ὕδατος οὐδενός ἑτέρου μεταλαμβάνων* (οὐδενός λαμβάνων Butler) οὐδὲ ἡσυχάζων τῷ στόματι ἀπὸ μελέτης γραφῶν. Auch hier ist nur die Bekehrungspredigt gemeint.

5) So E. Schwartz. Für ἕξεω und ἕξεων haben die griechischen Handschr.

Die Geschichten über ihn, welche Palladios diesmal allgemein auf διηγήσει der „Väter“ zurückführt, sind folgende. Zusammen mit einer Mit-Asketin, von der wir sonst nichts hören<sup>1)</sup>, verkauft er sich an ein heidnisches Mimenpaar als Sklaven; durch seine Enthaltbarkeit und durch seine beständigen Lehren bekehrt er zuerst den Mann, hierauf auch dessen Weib und ihr ganzes Gesinde. Sie wollen aus Dank ihn freilassen, da offenbart er ihnen, er sei freigeboren, Asket und von ägyptischem Geschlecht. Sie bitten ihn, bei ihnen zu bleiben, oder sie wenigstens alle Jahre zu besuchen, aber er zieht weiter. — „Auf seinen beständigen Reisen“ kam er auch nach Griechenland und weilte zu Athen drei Tage. Aber niemand gab ihm Brot, denn er hatte kein Geld, keinen Ranzen (kein Schaffell), nichts dergleichen; am vierten Tage stellte er sich hungernd auf einen Hügel und rief: „Hilfe, o Athener.“ Alle strömten zusammen und fragten ihn, wer er sei und was er wolle; er antwortete, er sei Ägypter von Geburt; drei Gläubiger (und Herren) habe er gehabt; von zweien habe er sich befreit, nur einer dränge ihn; es seien Habsucht, Fleischeslust und Eßbegier<sup>2)</sup>; letztere könne er nicht los werden, denn schon drei Tage habe er nichts gegessen. Als ihm nun einige Philosophen Geld geben, eilt er stracks zum Bäcker, kauft ein Brot und verläßt, ohne sich auch nur umzuwenden, die Stadt. Da erkannten die Philosophen, daß er in Wahrheit ein Tugendheld sei, und tauschten sich bei dem Bäcker die Münze zum

auch φύσει und φύσειν (was Butler in den Text nimmt, mir aber vollständig unverständlich ist), προαιρέσειν und προαιρέσειν, προθέσειν und προθέσειν. Die syrische Fassung (Bedjan *Acta Mart. et Sanct. V*) lautet nach Schwartz' Übersetzung: „wegen seiner großen Entäußerung (= ἀκτημοσύνη, mit Betonung des Freiwilligen) und des Studiums der Schriften vermochte er nicht einmal in einer Zelle zu wohnen, sondern er zog alle Zeit herum und lehrte viele und verkaufte sich selbst freiwillig und lehrte und bekehrte viele zu Gott, und dies war die Askese seines Willens und seiner Bereitschaft; denn auch in der Askese gibt es viele Unterschiede.“ Palladios betont: die οὐσία der Frömmigkeit kann verschiedene εἶσι haben; vgl. auch p. 47, 7 Butler: διαφοραὶ γὰρ εἰσι δαιμόνων ὡς περ καὶ ἀνθρώπων οὐκ οὐσίας ἀλλὰ γνώμης ἀλλοιουμένης (das entscheidende Wort läßt Butler fort).

1) Vgl. Teil II § 3. Eine derartige Verbindung eines Asketenpaares auf beliebige Zeit war also damals noch denkbar. Der Unterschied von der Anschauung des Hauptteils ist gewaltig.

2) In der gleich zu besprechenden syrischen *Vita*, wie mir E. Schwartz mitteilt, Fleischeslust, Ruhmsucht und der Bauch.

Andenken ein. — Er kam nach Lakedämon und hörte, daß der Erste der Stadt Manichäer sei, da verkaufte er sich ihm wieder als Sklaven und brachte binnen zwei Jahren ihn und seine Freigelassene<sup>1)</sup> zum Übertritt zur christlichen Kirche; sie wollten ihn halten und wie einen Bruder und Vater ehren (aber er ließ sich nicht halten). — Er stieg in ein Schiff, das nach Rom fuhr; die Schiffsleute glaubten, er hätte Geld und irgend einer von ihnen hätte sein Gepäck an Bord gebracht. Weit von Alexandria auf hoher See gewahren sie mit Befremden, daß er am Abend nicht ißt; das wiederholt sich vier Tage. Als am fünften wieder alle essen, nur er nicht, fragen sie: „Warum ißt du nichts?“ Er erwidert: „Weil ich nichts habe.“ Nun sind sie um das Fahrgeld besorgt; er bekennt, überhaupt kein Geld zu haben, und schlägt ihnen vor, ihn wieder nach Alexandrien zurückzubringen und auszusetzen. Da sie das nicht können, müssen sie ihn beköstigen und bis Rom mitnehmen. In Rom fragt er überall, wer ein besonders großer Asket oder Asketin wäre. Man nennt ihm eine Jungfrau, die seit 25 Jahren nicht ihr Haus verlassen hat und niemanden vorläßt<sup>2)</sup>; er läßt ihr durch ihre Dienerin sagen, er sei von Gott gesendet. Bei dem Besuch fragt er, ob sie der Welt erstorben sei, und verlangt, als sie es bejaht, Proben. Sie antwortet: „Befiehl mir Mögliches und ich tue es“, und wird zurechtgewiesen: „Alles ist dem Erstorbenen möglich, außer Gottlosigkeit.“<sup>3)</sup> Die erste Probe, daß sie ihre Klausur bricht und in die Kirche kommt, obwohl sie sich vor dem Gerede der Leute schämt, besteht sie und versichert: nun werde sie sich bei nichts mehr schämen. Da nennt er als neue Probe, sie solle sich vor allen Anwesenden nackt ausziehen wie er, ihre Kleider auf die Schulter nehmen und hinter ihm drein mitten durch Rom gehen. Dem Einwand, daß die Leute sie für verrückt halten werden, begegnet er mit der Frage, was dem Erstorbenen daran liegen könne. Aber sie empfindet Scham und erklärt, nach dieser Höhe (μέτρον) nicht zu streben; da ruft er triumphierend: „Ich bin töter als du und zeige, daß ich wirklich der

1) Zu schreiben ist καὶ τὴν τοῦτου <ἀπ>ελευθέραν; es ist hübsch, daß die Schreiber dahinter ein anstößiges Verhältnis wittern und ändern.

2) Von einer ähnlichen Asketin zu Rom berichtet Hieronymus *Ep.* 24 p. 427 Migne.

3) Das erinnert etwas an den Gnostiker Prodikos und sein Wort βασιλεῖ νόμος ἀτραφος, andererseits an *Corpus Herm.* XII 7.

Welt erstorben bin; denn ohne jedes Empfinden und ohne Scham tue ich das.“<sup>1)</sup> So hatte er ihren Stolz gebrochen und verließ sie tief gedemütigt. Der Exzerptor, der sich nicht mehr steigern kann, bricht mit den Worten ab: πολλὰ δὲ ἐστὶ καὶ ἄλλα ἃ πεποίηκε θαυμαστὰ πρᾶγματα συντείνοντα εἰς ἀπάθειαν.

Den eigentlichen Mönchserzählungen widerspricht das durchaus. Nicht eine Bekämpfung, sondern eine übertriebene Steigerung des Schamgefühles spricht aus ihnen (vgl. Amun, Antonius, Pachomius). Ich brauche dem Philologen nicht erst zu sagen, daß uns hier eine ganz oberflächliche Umbildung einer kynischen Philosophen-Aretalogie vorliegt, die alle technischen Ausdrücke ungeändert übernahm und die Diogenes-Sage ebenso ungescheut nachbildete, wie etwa Damis die Pythagoras-Novelle. Zusammenhanglos wird, wie das im Wesen der Aretalogie liegt, Geschichte an Geschichte gereiht, nur ist der geistige Gehalt entsetzlich armselig; wir sind wirklich auf der tiefsten Stufe dieser Literaturgattung angelangt. Wir müssen uns des Idealbildes der Kyniker und der Wirklichkeit erinnern. Wandelt nach jenem der wahre Kyniker als Abgesandter Gottes und Späher oder als Arzt der sittlich Kranken durch die Welt<sup>2)</sup>, überall diejenigen, die sich weise dünken, prüfend und überführend, auf seine ἀκρησις stolz, die ἀπάθεια über alles schätzend<sup>3)</sup>, so zeigt diese uns, wie auch völlig ungebildete und stumpfsinnige Männer, Handwerker und entlaufene Sklaven, sich durch Schamlosigkeit und rein körperliche Enthaltensamkeit in den Ruf des Philosophen bringen können.

Dennoch ist der Geist, der in den Erzählungen von Sarapion liegt, nicht nur kynisch, er ist nicht minder „christlich“. Er muß sogar in jenem apokryphen Evangelium gewaltet haben, von dem ein Bruchstück jüngst in Ägypten wieder aufgetaucht ist<sup>4)</sup>: λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· πότε ἡμῖν ἐμφανῆς ἔσῃ καὶ πότε σε ὀψόμεθα;<sup>5)</sup> λέγει· ὅταν ἐκδύσῃτε καὶ μὴ αἰσχυνθῆτε. Man muß den Wortlaut der Sarapion-Erzählung vergleichen, um die Bedeutung des

1) ἐγὼ γὰρ σοῦ νεκρότερός εἰμι καὶ ἔργῳ δείκνυμι ὅτι ἀπέθανον τῷ κόσμῳ. ἀπαθῶς γὰρ καὶ ἀνεπαισχύντως τοῦτο ποιοῦ.

2) Arrian *Epietet.* III 22, 23 ff. Bernays *Lukian und die Kyniker* S. 41 A.

3) Vgl. z. B. Arrian *Epietet.* III 15, 11. 12.

4) *Oxyrhynchos-Pap.* 655, Preuschen *Antilegomena*<sup>2</sup> 26.

5) Gemeint ist natürlich das Schauen in der wahren Gestalt, vgl. *Acta Iohannis* 96: ὁ νῦν ὁρῶμαι, τοῦτο οὐκ εἰμί, (& δὲ εἰμί), ὅψει, ὅταν σὺ ἐλθῃς.

Spruches zu empfinden: ἀπαθῶς γὰρ καὶ ἀνεπαίχυντος τοῦτο ποιῶ. Die Verwendung des philosophischen Ausdruckes in dieser volkstümlich geschriebenen Aretalogie scheint mir besonders beachtenswert. Das neue Evangelienfragment stellt sich, wie bekannt, zu dem Ägypter-Evangelium, vgl. Clemens *Strom.* III 13, 92: πυνθανομένης τῆς Σαλώμης, πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο, ἔφη ὁ κύριος· ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσῃτε καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἐν καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ. Man muß scharf hervorheben, daß nicht nur der Verzicht auf die συνουσία, sondern auch die vollkommene Schamlosigkeit religiöse Forderung ist.<sup>1)</sup> Es sieht ganz so aus, als ob sich ein philosophischer und ein religiöser Gedanke dabei verbinden.

Wir stehen vor einem Rätsel, das, wenn überhaupt, sicher nicht an dieser Stelle gelöst werden kann. Nur ein paar verstreute Tatsachen kann ich herausheben, die vielleicht bessere Kenner zu einer näheren Untersuchung veranlassen.

Ganz vom Kynismus in seiner schlimmsten Ausartung beeinflußt scheint jene Richtung, gegen welche Clemens *Strom.* III 5, 41 ff. kämpft. Weil der Kyniker gegen Schimpf und Verachtung gleichgültig ist und den ἐπονειδιστος βίος als ἀδιάφορον betrachtet, mag er auch in geschlechtlicher Hinsicht ἀδιαφόρως βιοῦν.<sup>2)</sup> Von demselben Betonen des Gegensatzes zwischen νόμος und φύσις, dem Grundgedanken der kynischen Ethik<sup>3)</sup>, gehen die Anhänger des Ägypters Karpokrates und seines — wie Peregrinus — nach dem

1) Ebenso in der ersten πράξις der Thomas-Akten, vgl. Teil II § 3. Auch bei Cyprian (*de habitu virg.* 19) sind es nicht alle Jungfrauen, sondern die Gottesbräute, die nackt mit den Männern baden. Ähnlich bei den sonstigen zahlreichen Mißbräuchen (z. B. dem Zusammenschlafen mit nachfolgender Untersuchung), die wohl überall als Reste einer einst lebendigen Grundanschauung begriffen werden wollen. Daß Epiphanius (*Haer.* 47, 3) für die Enkratiten ein besonders enges Zusammenleben und gemeinsames Wandern mit Weibern bezeugt, darf wegen der Sarapion-Erzählung Erwähnung finden; nur soll man jene Übertreibungen der ἐγκράτεια nicht auf eine Sekte beschränken (für das Wandern der Kyniker mit Weibern vgl. Lukians *Δραπέται*).

2) Vgl. III 5, 41. 42 p. 530: οὐκέτι ἀδιαφόρως βιωτέον οὐδὲ ἀνέδην δουλευτέον τοῖς ἀτιμωτάτοις μέρεσιν ἡμῶν und οὐκ ἀδιαφόρως βιωτέον ἀλλὰ καθαρευτέον... τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν. Die Gegenbewegung, ein Streben gerade nach äußerer Schande und dem Anschein des ἐπονειδιστος βίος bei innerer strengster Enthaltsamkeit wird uns später beschäftigen (Teil II § 3).

3) Rohde *Kl. Schriften* II 15.

Tode göttlich verehrten Sohnes Epigenes aus; die Original-Urkunden, die uns Clemens ebenda III 2, 5 ff. erhalten hat, gestatten m. E. hieran keinen Zweifel. Dennoch scheint sich eine nur aus religiöser Quelle erklärbare mystische Wertung der *cynoucia* als Mittel, sich zu Gott zu erheben, bei ihnen mit dieser kynischen Grundlage des Systems zu verbinden. Es gibt ferner zu denken, daß gerade der Kyniker, der unter die Christen ging, daß Peregrinus Proteus eine ägyptische Askese vertrat. Man sollte annehmen, daß er von der üblichen Feindschaft der Kyniker gegen die Volksreligion frei und religiös interessiert gewesen sei. Darauf scheint auch Lukian an der bekannten Stelle zu weisen (c. 17): τρίτη ἐπὶ τούτοις ἀποδημία εἰς Αἴγυπτον παρὰ τὸν Ἀγαθόβουλον, ἵνα περ τὴν θαυμαστὴν ἄσκησιν διήσκητο<sup>1)</sup>, εὐρόμενος μὲν τῆς κεφαλῆς τὸ ἥμισυ, χριόμενος δὲ τῷ πηλῷ τὸ πρόσωπον, ἐν πολλῷ δὲ τῶν περιεστώτων δῆμῳ ἀναφῶν τὸ αἰδοῖον καὶ τὸ ἀδιάφορον δὴ τοῦτο καλούμενον ἐπιδεικνύμενος, εἶτα παίων καὶ παιόμενος νάρθηκι εἰς τὰς πυγὰς καὶ ἄλλα πολλὰ νεανικώτερα θαυματοποιῶν.<sup>2)</sup> Auf einen Unterschied in der Askese weist Pseudolukian *Demonax* 21: Περὲργρίνου δὲ τοῦ Πρωτέως ἐπιτιμῶντος αὐτῷ . . . καὶ λέγοντος Δημῶναξ, οὐ κυνᾶς, ἀπεκρίνατο Περὲργρίνε, οὐκ ἀνθρωπίζεις. Ein seltsamer Ausspruch, den Tatian (c. 25) bewahrt hat, scheint die in Hellas übliche Tracht des Kynikers deshalb zu tadeln, weil sie ihn doch noch von anderen abhängig mache: κυτοδέψου μὲν χρήζοντες διὰ τὴν πῆραν, ὑφάντου δὲ διὰ τὸ ἱμάτιον, καὶ διὰ τὸ εὖλον δρυοτόμου. Das heißt doch, daß nur der nackte Weise völlig frei ist? Nun ist es seltsam, daß auch Damis

1) Daß der Ausdruck für Christ und Heide gleich technisch war, ist bekannt, lehrreich seine Verwendung bei dem Enkratiten Tatian *ad Graec.* 19 p. 20, 28 Schwartz: οἱ γὰρ παρ' ὑμῖν φιλόσοφοι τοσοῦτον ἀποδέουσι τῆς ἀσκήσεως ὥστε παρὰ τοῦ Ῥωμαίων βασιλέως ἐτησίους χρυσοῦς ἑξακοσίους λαμβάνειν τινὰς εἰς μηδὲν χρήσιμον (<ἦ> ὅπως μηδὲ τὸ γένειον δωρεὰν καθεϊμένον αὐτῶν ἔχωσιν. Das Wort scheint aus der Agonistik übernommen.

2) Es genügt nicht, mit Bernays nur darauf zu verweisen, daß ähnliche Angaben über Diogenes wohl erlogen sind; auch wenn weder Agathobul noch Peregrinus selbst solche Handlungen verübten, ist die Erfindung nicht bedeutungslos. Daß auch gnostischen Sekten Ähnliches nachgesagt wird, darf man immerhin erwähnen (vgl. Epiphanius *Haer.* 26). Den Schluß der Beschreibung Lukians wird man kaum mit Bernays auf Geißelungen deuten dürfen. Eine Art αἰχρουργεῖν mit halbreligiösem Zweck könnte eher gemeint sein. Jedenfalls zeigt sich die kynische Askese hier in ihrer stärksten, ich denke, orientalischen Verrohung.

bei Philostratos den griechischen Kyniker Demetrios viel menschlicher als die ägyptischen darstellt, und daß er ausdrücklich zwei Trachten scheidet (VI 11), Ranzen und Tribon, die doch auch Schmuckgegenstände sind, und die völlige Nacktheit, die, wie er höhnend hinzufügt, in diesem Klima keine Askese ist. Es wäre vorschnell, daraus zu schließen, daß es hier wirklich nackte Asketen gab, wenn nicht die ganze wunderliche Erfindung von Γουνοί in Ägypten unter dieser Annahme mit einem Male Licht empfinde und verständlich würde.<sup>1)</sup> —

Es ist seltsam, daß noch niemand betont hat, daß in dem Damis-Bericht die Formen der späteren Mönchsliteratur und Mönchsschilderung alle schon wiederkehren. Es ist ja eine Art Kloster oder doch eine Vereinigung von Anachoreten unter einem Oberhaupt, mit einer Art von sakralem Dienst; selbst der Name φρονικτήριον (Philostr. VI 6) gibt vielleicht zu denken. Fremde sind nicht zugelassen; ihnen dient eine Halle in der Nähe; Besuche sind häufig; Schüler werden gewonnen. Ob nicht wenigstens einige Züge des phantastischen Bildes Wirklichkeit widerspiegeln, oder schon die literarische Schilderung<sup>2)</sup> z. B. auf Schüler des Origenes wie Hierakas weiter wirken konnte? Es scheint mir befremdlich, daß in dem theologischen Hauptwerk über die Askese vom Kynismus kaum beiläufig einmal die Rede ist.

Auch wenn wir eine besondere Entwicklung des Kynismus in Ägypten als noch nicht erwiesen betrachten, wird man sich die Wirkung der kynischen Philosophenaretalogie nicht groß genug vorstellen können. Man denke an jene Schrift über den Bötier Sostratos, die der Verfasser des Demonax vorher geschrieben hat, und mache sich ein Bild aus den knappen Angaben: ὄν Ἡρακλέα

1) Daß die einzig erhaltene Predigt eines ägyptischen Propheten (*Corp. Herm.* VII bzw. VIII) auf das allerengste der kynischen Predigt entspricht (vgl. *Arrian Epictet.* III 22, 26), mag man ebenfalls erwähnen, ohne freilich zu viel darauf zu geben. Denn ein neues religiöses Element ist doch hinzgetreten, ebenso wie zu der Askese der ägyptischen Kyniker, die ja bei Damis auch zaubern, als neues Element eine allgemein durchgeführte Enthaltensamkeit von Wein, Fleischgenuß und Geschlechtsverkehr später hinzgetreten sein mußte, die früher nur der pythagoreischen Askese eigen war.

2) Daß Damis Nachfolger hatte, zeigt Hieronymus *Ep.* 107, 8 (p. 874 Migne), der Genaueres über die indischen und ägyptischen Gymnosophisten weiß, sowie *Etym. Gud.* u. d. W. Ἀθίω. Aus Damis (?) schöpft Heliodor.

οἱ Ἕλληνας ἐκάλουν καὶ ψοντο εἶναι<sup>1)</sup> und δεδήλωται μέγεθος τε αὐτοῦ καὶ ἰσχύος ὑπερβολὴ καὶ ἡ ὑπαιθρος ἐν Παρνασσῷ διαίτα καὶ ἡ ἐπίπονος εὐνή καὶ τροφαὶ ὄρειοι καὶ ἔργα οὐκ ἀπῳδὰ τοῦ ὀνόματος καὶ ὅσα ἢ ληστὰς αἰρῶν ἔπραξεν<sup>2)</sup> ἢ ὄδοιποιῶν τὰ ἄβατα ἢ γεφυρῶν τὰ δύσπορα. Der Verfasser will den Sostratos persönlich gekannt haben. Das ist, da er bekanntlich nach dem Tode des Herodes Atticus schreibt, undenkbar. Denn unser Sostratos wird als gestorben schon von Plutarch (*Quaest. symp.* IV 1, 1) erwähnt: Σώστρατον (Σώσαστρον codd. ?) . . . ὃν φασι μῆτε ποτῶ χρησάμενον ἄλλῳ μῆτ' ἐδέματι πλὴν γάλακτος διαβιώσαι πάντα τὸν βίον. Aus den Erzählungen von ihm hatte Herodes in einem Briefe an Julian eine allerliebste δῆγησις von einem ländlichen „Herakles“ gebildet, den er selbst getroffen haben will (*Philostratos Vit. Soph.* II 1, 7): acht Fuß lang, von kraftvoller Gestalt, bezwingt er täglich wilde Tiere, die es freilich damals dort nicht mehr gab; seine Hauptnahrung ist Milch; seine Bildung gibt ihm der Verkehr mit dem attischen Landvolk; die pythischen Spiele schaut er von einer Klippe des Parnaß. Gegen Weiber hat er eine unüberwindliche Abneigung und erkennt, als Herodes ihn mit einem Mischkrug voll Milch bewirten will, sofort, daß ein Weib sie gemolken hat; es erweist sich als richtig und Herodes merkt ὡς δαιμονία φύσις εἶη περὶ τὸν ἄνδρα.

Diese Erzählung des verspotteten Gegners, in der die Schwärmerei der Zeit für ein einfaches, natürliches Leben den Grundton gibt<sup>3)</sup>,

1) Auch er wird als Inkarnation eines Gottes dargestellt, wie ja Peregri-  
nus den Beinamen Proteus sicher nicht aus Spott empfing, vgl. S. 50 A. 1.

2) Vgl. *Hist. Laus. c.* 19 p. 59 Butler die Erzählung von dem starken  
Mönch Moses, der vier Räuber fängt und auf seinen Schultern wegträgt, wie  
Herakles die Kerkopen.

3) Zu vergleichen ist jene „antike Dorfgeschichte“ bei Dion (O. Jahn  
*Aus der Altertumswissenschaft* S. 53 ff.), die ja auch beginnt: „Ich will euch  
erzählen, was ich selbst gesehen, nicht von anderen gehört habe. Macht doch  
nicht bloß das Alter redselig, daß man keine Gelegenheit zum Erzählen vorüber-  
läßt, sondern auch das Reisen.“ — Auch von den Pythagoreern wußte man  
übrigens später ein solches Leben in der Natur zu berichten, vgl. Hieronymus  
*Adv. Iovin.* II 9 p. 311 Migne: *Pythagorei huiuscemodī frequentiam declinantes  
in solitudine et desertis locis habitare consueverunt.* Es ist kein Wunder, daß  
Basileios seine Zurückgezogenheit durch die Freude an der Natur und die  
„Philosophie“ erklärt und ganz unabhängig von ihm der jugendliche Augustin  
seinen Aufenthalt auf dem Landgute bei Mailand ähnlich beschreibt. Das ist  
gewiß noch lange kein „Mönchtum“, wohl aber eine Übergangsstufe.



hatte der Verfasser des *Demonax* aufgenommen; nur hat er den wirklichen Sostratos gekannt und weiß mehr und Größeres von ihm zu berichten. —

Auch wo dieses Naturempfinden, das hier offenbar eine Rolle spielte, nicht mit eingreift, mußte die Philosophen-Erzählung vielfach an die Mönchs-Aretalogie anklingen. In der Regel wird sie damit begonnen haben, daß der Philosoph sich seiner Habe entäußert; sie mußte ihn dann schildern, wie er weit von der Stadt in einer jämmerlichen Hütte lebt<sup>1)</sup>, sie mußte vor allem die mannigfachen Züge der ἀσκησις erwähnen: die wunderbare Standhaftigkeit gegen Frost und Hitze, gegen Hunger und Durst<sup>2)</sup>, die freiwillig übernommenen Qualen aller Art.<sup>3)</sup> Ich möchte diese Wirkung der Literatur kaum geringer einschätzen, als die des unmittelbaren Vorbildes. Gewiß äußert sie sich zunächst in der christlichen Literatur, also in jenen freigestalteten Idealbildern der Aretalogie. Aber nach ihnen richtet und gestaltet sich wieder das Leben, die Anregungen weiter ausgestaltend und neue Literatur aus sich schaffend. —

Sarapion, an den sich für uns bis jetzt diese Fragen knüpfen, ist schwerlich eine vereinzelt Erscheinung. Man wird jene wunderbaren Ordnungen des Mönchtums, die den Mönch gewissermaßen in seine Kutte einsargen, sicher nicht nur aus dem Streben, unnatürliche Unzucht zu verhüten, erklären dürfen. Sie bedeuten nicht minder eine Reaktion gegen ein Christentum, das in der ἀναγκαστική eine besondere Stufe der Askese und Gottwohlgefälligkeit erblickte. Mit eiserner Strenge wurde der Begriff der Schamhaftigkeit in Vorschrift und Beispiel (Erzählung) eingepreßt, und die ersten großen Äbte trieben — der Kirche und dem Christentum zum Heil — dasselbe Werk wie die Bischöfe, ein Ambrosius oder ein Cyprian.

Sarapion selbst wird uns verständlich, sobald wir die Warnungen

1) Vgl. Gellius XII 11 von Peregrinus.

2) Man vergleiche das von Epiktet gerühmte Wort des Apollonios (Arrian III 12, 17): ὅταν θέλῃς αὐτῷ ἀσκήσαι, διψῶν ποτε καύματος ἐφέλκεται βρόγχον ψυχροῦ καὶ ἔκπτυσον καὶ μηδὲν εἶπῃς. Auch der Kyniker hat sicher Ähnliches versucht.

3) Wenn der Kyniker Sallustius glühende Kohlen auf seinen Schenkel legt und selbst sie anbläst, so handelt er damit ähnlich wie z. B. der Mönch Ammonios (*Hist. Laus.* 11), nur daß dieser glühendes Eisen nimmt. Über die Selbstpeinigungen der Neupythagoreer vgl. Jamblich *vit. Pyth.* 225. Auch hierin gleichen sich die beiden Arten philosophischer Askese aus.

des Pseudoclemens *de virginitate* vergleichen, die Harnack (*Sitzungsberichte der Berl. Akad.* 1891 S. 361) feinsinnig erläutert hat. Die „Institution dieser freien, gänzlich unkontrollierten, inmitten der Gemeinden und der Welt lebenden, predigend-reisenden Asketen“, die aus den wandernden Propheten und Lehrern des ersten Jahrhunderts hervorgegangen war, zeigt sich in ihm noch einmal, und es ist interessant, daß der von Palladios benutzte Autor sie dem Anachoretentum gleichwertig findet, in das sie allmählich übergang. Es scheint sogar, als ob dieser Vorgang selbst äußerlich in der Sarapion-Aretalogie dargestellt war.

Die Frage, ob Sarapion eine in gewissem Sinne historische Persönlichkeit war, ist bekanntlich durch einen Gräberfund zu Antinopolis und eine syrische *Vita* des Heiligen gestellt.<sup>1)</sup> Diese berichtet, daß man bei seinem Tode unter seinem Kleide einen eisernen Gürtel fand; in dem Grabe, das der Beschreibung der *Vita* gut entspricht, fand sich das Skelett eines Mönches mit Eisenketten um Nacken, Leib, Arme und Beine; sein Name war Σαραπίων Κορυμβοθαλου (?). Die Beschreibung der *catenati* bei Hieronymus *Ep.* 22, 28 paßt an und für sich trefflich auf solche den Kynikern nahestehenden Wanderasketen, welche besonders die Frauen aufsuchen: *viros quoque fuge, quos videris catenatos, quibus feminei*<sup>2)</sup> *contra apostolum crines, hircorum barba, nigrum pallium et nudi in patientia frigoris pedes. haec omnia argumenta sunt diaboli. talem olim Anthimum, talem nuper Sophronium Roma congemit. qui postquam nobilium introierunt domus et deceperunt mulierculas oneratas peccatis semper discentes et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes, tristitiam simulant et quasi longa ieiunia furtivis noctium cibis protrahunt.*<sup>3)</sup> Es scheint nicht unwichtig, daß die syrische *Vita* gewissermaßen zwei Teile scheidet, die Askese auf der Wanderung durch die Länder und die Askese als Anachoret. Sollte die Erzählung ursprünglich den Übergang vom Wanderasketentum zum Mönchtum gemalt haben, wie

1) Vgl. Butler p. 215. Nau *Histoire de Thais, Annales du Musée Guimet* XXX 3 p. 55. Die Publikation des syrischen Textes durch Bedjan (*Acta Sanctorum et Martyrum* V) unterscheidet leider nicht zwischen dem Bestand der alten und jungen Handschriften. Jene reichen bis ins sechste Jahrhundert.

2) D. h. ungeschoren.

3) Νυκτιλαθραιοφάγοι heißen die Pythagoreer bei Hegesander, *Athenaios* IV 162 a.

die von Amun den Übergang vom Leben in geistlicher Ehe zum Mönchstum?

Ich muß etwas länger bei dieser Frage verweilen, da wir aus dem Sarapion-*Corpus* nicht nur das Wesen dieser διηγῆσεις, sondern auch den literarischen Charakter der beiden großen Werke, in die sie bald zusammenflossen, verstehen lernen.

Freilich für die *Historia Monachorum* bedürfen wir kaum noch dieser Unterstützung. Ihren Charakter hat schon Weingarten erkannt, die Einkleidung Preuschen richtig charakterisiert. Die Reise-Aretalogie bildet immer noch den Rahmen der für Unterhaltung und Erbauung bestimmten Erzählungen. Sieben (oder drei) junge Männer sind ausgezogen, um die Wunder nicht Ägyptens, sondern der ägyptischen Frömmigkeit und Askese zu schauen. Beginn und Schluß zeigen die Art des Werkes: *benedictus deus, qui . . . nostrum iter direxit ad Aegyptum et ostendit nobis miracula magna* und *gratias agentes deo nostro, qui nos de tantis periculis liberavit et tanta nobis ostendit mirabilia*. Dennoch ist die Reise und die erzählende Persönlichkeit mit Absicht in einem gewissen Halbdunkel gelassen; auffällige Wunderberichte werden gemieden<sup>1)</sup>; selbst als sie die Spuren eines ungeheuren Drachen finden, unterlassen die dienenden ägyptischen Brüder, für die es eine Kleinigkeit wäre, ihn zu töten, dies aus einem uns allerdings unverständlichen Zartgefühl. Der Erzähler ersetzt, was ihm an eigener Kenntnis des Landes mangelt, durch eine lebhaftere und nicht ungefällige Phantasie. Das erbauliche Gespräch tritt kaum minder stark hervor als bei dem angeblichen Damis. Die aus zweiter Hand berichteten Wunder sind recht grobschlächtiger Art. Ein Teil wie z. B. das Reiten auf dem Krokodil und das Töten riesiger Schlangen durch ein einziges Wort, kehrt sowohl in den Zauberpapyri wie den ägyptischen Göttersagen wieder; ein anderer wie z. B. das überirdische Wissen des Namens, Standes und Begehrens des kommenden Besuchers oder die Entrückung von einem Ort zum andern ist uns in der neupythagoreischen Philosophen-Aretalogie begegnet. Der eigenen Phantasie des Erzählers wird außer den Gesprächen nicht allzuviel entstammen; seine Hauptarbeit bestand darin, jenen bunten Stoff der διηγῆσεις in eine ihrem Grund-

1) Sie würden die Glaubwürdigkeit des Hauptteils gefährden (vgl. über die diskrete Behandlung der Rahmenerzählung die feinen Bemerkungen Jacobys *Pauly-Wissowa* u. d. W. Euhemeros).

charakter entsprechende, weder zu hohe noch zu niedrige literarische Form zu bringen. Daß Hieronymus, der den Rufinus für den Verfasser hielt, ihm vorwarf, nicht nur viele Ketzer verherrlicht, sondern auch Mönche, die nie gelebt hätten, erfunden zu haben, ist wohl begreiflich; wie leicht das war, wußte er aus eigener Erfahrung und hatte längst verzichtet, gegen diesen Gegner theologisch turnierfähige Waffen zu gebrauchen.

Weit schwieriger ist es, der *Historia Lausiaca* gerecht zu werden, weil uns das Prinzip der Anordnung und damit das künstlerische Schaffen des Autors z. T. durch Schuld der Überlieferung verdunkelt ist. Ein Überbieten der *Historia Monachorum* scheint freilich schon in jener Grundfiktion, daß der Verfasser einen großen Teil seines Lebens mit jenen Mönchen zusammen verbracht habe, zu liegen; aber muß es denn wirklich eine Fiktion sein? Liegt hier vielleicht wenigstens in den Teilen, die sich als eigenes Erlebnis oder selbst aus erstem Munde empfangen geben, eine historische Urkunde vor? Da von theologischer Seite der Gegenbeweis verlangt ist, muß der Philologe auf diese Frage eingehen.

Daß ein großer Teil dieser Geschichten im Grunde herrenlos ist und in leichtester Umgestaltung von einem Mönch auf den andern übertragen wird, ist bekannt und liegt in der Natur dieser διηγήσει. Um so sorgfältiger müssen wir diejenigen prüfen, die nach ihrer ganzen Tendenz zu dem Hauptstock dieser Erzählungen in einem gewissen Widerspruch stehen und eine Art von individuellem Charakter haben. Als solche möchte ich zunächst die Geschichte vom Aschenbrödel im Nonnenkloster bezeichnen (*Hist. Laus. c. 34 p. 98* Butler).

In einem Nonnenkloster zu Tabenne lebt eine Jungfrau, welche Besessenheit und Stumpfsinn heuchelt und es dadurch dazu gebracht hat, daß die Schwestern nicht mehr mit ihr essen, sondern sie in die Küche und zu den schmutzigsten Diensten verbannen; sie lebt von den Abfällen, wird geschlagen, mit Spülwasser übergossen und in jeder Weise verhöhnt; die Kapuze darf sie nicht tragen, sondern trägt zum Zeichen des Wahnsinns ein Tuch um den Kopf.<sup>1)</sup> Nun weilt fern in der Wüste ein alter Anachoret Piterum; zu dem

1) δάκος. Es ist später das „Diadem“, das ja auch bei Valerius Maximus VII 2, 5 *pannus* heißt.

sendet Gott einen Engel und läßt ihm sagen: was bist du so stolz auf deine Frömmigkeit und Weltflucht? Geh in das Weiberkloster zu Tabenne, da wirst du eine Jungfrau finden, die das Diadem trägt und besser ist als du: τοσοῦτω γὰρ ὄχλῳ πυκτεύουσα τὴν καρδίαν αὐτῆς οὐδέποτε ἀπέστησε τοῦ θεοῦ· οὐδὲ καθεζόμενος ὡδε ἀνὰ τὰς πόλεις πλανᾶσαι τῇ διανοίᾳ. Natürlich machte sich der Eremit, der noch nie seine Zelle verlassen hatte, eilig auf den Weg. In das Kloster eingelassen, verlangte er alle Nonnen zu sehen. Keine war die rechte. Er sprach: führt alle her; es fehlt noch eine; sie antworteten: wir haben nur noch eine arme Verrückte in der Küche. Auf seinen Befehl, auch sie zu bringen, rief man sie, aber sie wollte nicht hören und mußte mit Gewalt vor Piterum geschleppt werden. Als er nun das Tuch um ihre Stirn erblickte, fiel er ihr zu Füßen und bat um ihren Segen, wie sie auch ihm zu Füßen fiel und um seinen Segen flehte. Die andern glaubten, das sei Hohn, und erinnerten Piterum, sie sei verrückt. Er aber sprach: ihr seid verrückt<sup>1)</sup>; αὕτη γὰρ καὶ ἐμοῦ καὶ ὑμῶν ἀμμάς ἐστιν· οὕτω γὰρ καλοῦσι τὰς πνευματικὰς. Nun fallen ihr alle zu Füßen und bekennen, was sie an ihr gefrevelt haben. Sie aber ertrug solche Ehre nicht lange, sondern entfloh aus dem Kloster und blieb spurlos verschwunden.<sup>2)</sup>

Zugrunde liegt wohl ein orientalisches Märchen von einem wirklichen Königssohne, der durch ein Wunder seine Braut findet; wenigstens möchte ich dies wegen unseres Volksmärchens und der in der Mönchserzählung an sich überflüssigen Erwähnung des Diadems annehmen. Es müßte dann freilich ins Christliche zu einer Zeit übertragen sein, in der man den Begriff Gottesbraut noch ernst nahm. Zur Göttin selbst, also zur Isis oder Sophia, die ja ganz besonders „die Mutter“ ist, wird sie im Heidnischen durch die Wahl des Gottes; welche mystische Deutung der Christ mit diesen Formeln verband, wage ich nicht erraten zu wollen.<sup>3)</sup>

1) Ὑμεῖς ἐστέ καλάι, vgl. für den derben Ton p. 45, 22 ἵπποι ὑμεῖς ἐστέ.

2) Es lohnt sich, auf den Unterschied gegenüber der Amun-Erzählung zu achten. Dort ist das Anachoretenleben besser als die geistliche Ehe, weil diese verborgen bleibt, jenes nicht. Hier waltet eine Stimmung, die wir in Teil II § 3 in einer syrischen Erzählung wiederfinden werden: die geistliche Ehe, besonders wenn sie sich noch mit dem Verdacht der Unzucht vereint, ist besser. Der Asket darf nicht bekannt werden.

3) Ich muß für diese freilich mit allem Vorbehalt ausgesprochene Ver-

Die Geschichte ist in dem syrischen Leben des Sarapion auf diesen gestellt; so gefährlich es ist, ohne genaue Kenntnis der Sprache und des Textes auf diesem Gebiet irgend welche Vermutung zu wagen, muß ich doch darauf hinweisen, daß sie in das Sarapion-Corpus wundervoll paßt, nicht nur, weil die Grundanschauung die gleiche ist und die Entdeckung der rechten Braut Christi der Beschämung der falschen Bräute trefflich entsprechen würde, sondern weil Palladios selbst die verräterischen Worte stehen gelassen hat: *cù δὲ ἀνὰ τὰς πόλεις πλανᾶται*. Sie sind für den Eremiten, der noch nie seine Zelle verlassen hat, selbst in der Umbildung, die Palladios ihnen gibt, so unpassend wie möglich, nur für den kynischen Wandermönch passen sie. Also stammt die syrische *Vita* nicht aus der *Historia Lausiaca*, sondern beide hängen von dem *Corpus* der Sarapion-Erzählungen ab, womit natürlich durchaus nicht gesagt ist, daß dies in der *Vita* rein vorliegt.<sup>1)</sup>

Das scheint sich zu bestätigen, wenn wir die weiteren drei Erzählungen vergleichen, die in der *Vita* wiederkehren und von Palladios auf andere Namen gestellt sind (c. 6 und 18). In Alexandria lebt eine reiche, aber geizige alte Jungfrau. Ihr will der heilige Makarios „zu Ader lassen“ (*φλεβοτομήσαι εἰς κουφισμὸν τῆς πλεονεξίας*)<sup>2)</sup> und lügt ihr vor, er könne einen Schatz wertvollster Edelsteine für ein Spottgeld, 500 Goldstücke, erwerben; ob sie gefunden oder gestohlen seien, wisse er nicht. Sie gibt gierig das Geld, mit dem er nun ein Hospital (*πτωχεῖον, ὀπίσιον*) renoviert oder ursprünglich wohl baut. Als sie endlich die Edelsteine sehen will, führt er sie hinein und zeigt ihr die Kranken als ihre Edelsteine. Das ist eine mittelmäßige Nachahmung der zweiten *πράξις* der Thomas-Akten (Thomas empfängt von dem König Geld für den Bau eines Palastes, gibt es den Armen und baut so für jenen einen Palast im Himmel). In der Sarapion-*Vita* steht sie an ihrem Ort, denn beständig sind dort Motive der Apostelakten verwendet; in der *Historia Lausiaca* fehlen sie sonst fast ganz; also ist in ihr die Geschichte übertragen. Wenn ferner *Hist. Laus.* c. 18 von Makarios

mutung auf Teil II § 3 verweisen, wo ein, wie ich denke, nachweisbarer Fall solcher Übertragung besprochen ist.

1) Einzelne Erzählungen sind sogar phantastisch ausgestaltet, vieles ausgelassen. Zwei alte Teile scheinen vereinigt.

2) Man beachte den etwas derben Ton.

Reitzenstein, Wundererzählungen.

von Alexandria erzählt wird, er habe plötzlich einmal Lust gekriegt, den Hain und das Grab der alten Zauberer Iannes und Iambres zu besuchen, und sei neun Tage lang aus reiner Neugier bis dahin durch die Wüste gewandert, so meine ich nicht lange auseinanderzusetzen zu müssen, daß dies neue Novellenmotiv trefflich in die Reise-Aretalogie des Sarapion-Corpus paßt und der Damis-Erzählung wohl anstehen würde. Für die Schilderung des Presbyters von Kellia paßt es gar nicht. Trotzdem will Palladios drei Jahre mit Makarios gelebt und die Geschichte aus dessen eigenem Munde gehört haben.<sup>1)</sup> Auf eigene Wahrnehmung führt er endlich im Anfang des Kapitels das Geschichtchen zurück, wie Makarios die Tabennesioten in Einfachheit der Speisen nachahmt und überbietet. Das könnte an und für sich für jeden Eremiten passen, am besten freilich in eine Kyniker-Aretalogie, in der Nachbildungen der Diogenes-Anekdoten uns schon früher begegnet sind.

Ich ziehe den Schluß: die Einkleidung ist bei Palladios genau wie bei Rufinus literarische Fiktion. Ein großer Teil seiner Erzählungen, wenn nicht alle, stammt aus schriftlichen Quellen. Um nicht von einem Manne zu viel, von andern zu wenig zu berichten, schob und übertrug er seine Erzählungen nach freiem Belieben; die Namen waren gleichgültig genug. Selbst dieser unfähigste aller Schriftsteller hat noch den Ehrgeiz, Schriftsteller zu sein. Den Unterschied zwischen Rahmenerzählung und Hauptteil empfindet er freilich nicht mehr; mit eigenen Augen will er gesehen haben, wie Makarios einen besessenen Knaben in der Luft schweben ließ.<sup>2)</sup> Wenn gerade seine Erzählungen so viel reizende und anmutige Züge bieten, so können wir vollständig sicher sein, daß er hieran unschuldig ist.

Es war ein Fehler Weingartens, die ganze Frage nur auf die

1) Daß sie schon auf ihn übertragen war, zeigt die *Historia Mon.* (Preuschen p. 87, Migne p. 453). Der ursprüngliche Sinn scheint hier sehr viel besser gewahrt; es ist die Wanderung zum Paradiese (oder den Hesperidengärten). — Die Erzählungen von Makarios sind z. T. mit einem gewissen literarischen Geschick ausgestaltet. So werden statt der  $\delta\alpha\iota\mu\omicron\upsilon\epsilon\varsigma \pi\acute{\alpha}\rho\epsilon\delta\omicron\iota$ , die der ägyptische Prophet sichtbar zu machen liebt (vgl. Porphyrios *Vita Plotini* 10), ihm die jedem Mönch zugewiesenen bösen  $\delta\alpha\iota\mu\omicron\upsilon\epsilon\varsigma$  sichtbar; die Traube, die von einem Asketen zum andern gesendet wird, erinnert an die Schale der Sieben Weisen usw.

2) C. 18 p. 54 Butler, vgl. Weingarten S. 27.

Glaubwürdigkeit des Rufinus und Palladios zu beschränken. Weit mehr kommt auf die Art ihrer Quellen an. Sind jene διηγήσεις noch mündliche Berichte und Privataufzeichnungen, also überwiegend wahrhaftiger Bericht, der nur beim Durchgang durch das Medium der Volksphantasie allmählich zur Legende entstellt ist<sup>1)</sup>, oder gehören sie jener Literatur völlig freier volkstümlicher διηγήσεις an, die wohl an historische Persönlichkeiten schließen können, aber selbst an sie nicht gebunden sind?

Rufinus hatte die Wunderkraft der ägyptischen Mönche verherrlicht, Hieronymus seinen Hilarion wenigstens in Ägypten lernen

1) Den Hergang malt sich Lucius in seinem mit unendlicher Liebe und Hingebung geschriebenen Werke „Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche“, S. 337 ff., etwa so aus. Die Legende entsteht zunächst in den Kreisen der Mönche selbst und hat erzieherischen Zweck. In der Nähe der berühmtesten unter ihnen ist ein beständiges Kommen und Gehen fremder Brüder; eine Tradition bildet sich zunächst innerhalb des Standes. Nun tritt das Volk hinzu, das besuchende wie das hörende; denn jeder Bericht geht von Mund zu Mund. Daß daran die weitesten Schichten des Volkes teilnahmen, zeigt der Zudrang der Massen zu allen Wüstenheiligen — ‘eine der gesichertsten Tatsachen der ganzen Mönchsgeschichte’. Dieser Zudrang setzt unbedingte Kenntnis des Lebens und der Wundertaten des betreffenden Mönches voraus, und wenn diese Kenntnis in gewissen Fällen auch durch Schriften angeregt worden ist, so hat sie doch nur mündlich sich verbreiten und in die weitesten Volksmassen eindringen können. Die Beweise für den Zudrang der Massen in der Legende gibt dann S. 400. — Wer die Mönchs-erzählung als Literatur betrachtet, wird zunächst das allmähliche Anwachsen der einzelnen Novellen-Motive verfolgen. Der Besuch berühmter Mönche untereinander bildet schon in den Amun-Erzählungen ein solches; es steigert sich allmählich (Hieronymus *Vita Pauli* — *Historia Monachorum*) und herrscht in der *Historia Lausiaca*; Vorbilder bot die Philosophen-Aretalogie. Die Besuche aus dem Volk und besonders aus der Ferne spielen gewiß in den Athanasios-dihēσεις schon eine Rolle; aber noch unsere beiden großen *Corpora* berufen sich selbst auf ganz wenig historisch bezeugte Besuche aus der Ferne, und der barocke Einfall des Hieronymus, seinen Hilarion deswegen in die Welt flüchten zu lassen, weil er es in der Wüste vor Besuchern und Bewunderung nicht mehr aushalten kann, oder die Herberge, die Johannes von Lykopolis für die fremden Gäste in der Nähe seiner Zelle erbauen muß (wie die ägyptischen Γυμνάσιον des Damis) zeigen, wie der τόπος ausgebildet wurde. Damit wird Lucius' Beweisführung hinfällig. Ein von Heyse erfundenes Novellenmotiv wird dadurch nicht wahrer, daß ein Dutzend Nachahmer es aufnimmt, so wenig wie die Reise nach dem Monde deswegen historisch wird, daß die Verfasser mehrerer ἀληθείς ιστορίαι sie gemacht haben wollen.



lassen; Palladios entschuldigt sich, daß er so viel von jenen Männern berichtet und sucht nach Möglichkeit aufzunehmen, was er aus andern Ländern kennt: es ist wenig und dürftig genug. Dabei blüht Anachoretentum und Mönchstum längst schon in jenen Ländern. Wenigstens wer beides nicht in Ägypten entstanden sein läßt, sollte zugeben, daß eine feste Literaturgattung, die hier zuerst oder besonders ausgestaltet wurde, diese Einwirkung geübt hat.<sup>1)</sup> Der Asket ist in ihr der Nachfolger des Propheten geworden.

Das Sarapion-*Corpus* hat seine Wichtigkeit für uns durch die eigentümliche Mittelstellung zwischen der Wandergeschichte und Mönchsgeschichte. Es führt uns am klarsten in die Anfänge dieser Literatur.

Wir sahen früher, daß Palladios die Aufnahme jener Reise-geschichten entschuldigen zu müssen glaubte; sie waren nicht mehr modern. Ganz ähnlich sieht Hieronymus, als er in erneuter Rivalität mit Athanasios das Leben Hilarions schreibt, voraus<sup>2)</sup>, daß viele seine Wundererzählung mißbilligen werden, weil ihr Held nicht nur Einsiedler und Mönch, sondern auch der durch die Welt wandernde Wundertäter und Prophet ist (*c. 38 audivit . . prophetam Christianorum apparuisse in Sicilia, tanta miracula et signa facientem, ut de veteribus sanctis putaretur*). Seine Lust zu fabulieren brauchte den phantastischen Rahmen, und da die Mönchsgeschichten kaum mehr zu übertrumpfen waren, griff er zu der alten Art, freilich insofern etwas Neues bietend, als er sie in den Ton der großen Literatur erheben wollte. Das zeigt schon der Eingang. Hatte Athanasios bescheiden zu Ergänzungen aufgefordert, nur wenn jeder zufügte, was

1) Ich wüßte dem Theologen keine bessere Vorbereitung für die Behandlung dieser Geschichten zu empfehlen, als das Lesen eines Teiles der *Contes populaires de l'Égypte ancienne*. Den Philologen entschädigt vielleicht der Eindruck, wie stark hier wieder eine zunächst literargeschichtliche Bewegung in die Weltgeschichte eingegriffen hat, für die mancherlei Mühen und Beschwerden der Nachprüfung.

2) So deute ich die Worte (*c. 1 maledicorum voces contemnimus, qui olim detrahentes Paulo meo nunc forte detrahent et Hilarioni, illum solitudinis calumniati* (d. h. daß alle Zeugen fehlen) *huic obicientes frequentiam* (daß er sich nicht in der Einöde gehalten habe), *ut qui semper latuit, non fuisse, qui a multis visus est, vilis existimetur*. Es scheint fast, als ob diese „Pharisäer und Hunde der Scylla“ das bloße Wunder noch etwas im Sinne des Athanasios betrachtet haben.

er wüßte, μόγις ἐπαξίως ἢ περὶ ἐκείνου γένηται διήγησις, so beginnt Hieronymus mit der ruchlos frommen Umbildung uralter sophistischer Gedanken: *scripturus vitam beati Hilarionis habitatorem eius invoco spiritum sanctum, ut, qui illi virtutes largitus est, mihi ad narrandas eas sermonem<sup>1)</sup> tribuat, ut facta dictis exaequentur. eorum enim qui fecere virtus, ut ait Crispus, tanta habetur, quantum eam verbis potuere extollere praeclara ingenia.* Alexander der Große hat den Achill glücklich gepriesen, daß er Homer als Verkünder seines Ruhmes gefunden habe; das Leben des Hilarion ist ein Stoff, um den ein Homer neidisch werden, ja dem ein Homer erliegen könnte. Hieronymus natürlich nicht; er versetzt rasch noch seinem christlichen Vorgänger Epiphanius, der den Stoff in Briefform behandelt hatte, einen leichten Hieb ('dazu gehört keine Kunst') und spricht dann an Stelle der üblichen Versicherung strengster Wahrhaftigkeit lalen denen, die ihm etwa nicht glauben werden, im voraus seine Verachtung aus.<sup>2)</sup>

Die Absicht, das Werk des Athanasios zu überbieten, ist überall klar, die Einführung freilich vorsichtiger. Hilarion ist selbst Schüler des Antonius, dafür aber in gleicher Weise Gründer des Mönchtums in Palästina wie Antonius in Ägypten (14), ja Antonius muß ausdrücklich Reisen aus Palästina zu ihm nach Ägypten für ganz überflüssig erklären (24). In der Schilderung der Jugendbildung wie des Todes finde ich beabsichtigte Gegensätze. Selbst das Verhältnis zu den Klerikern scheint mit Absicht anders gezeichnet: zu Hilarion wallfahren die Bischöfe und Presbyter und die Scharen der Kleriker. Auch daß Hieronymus sich über den letzten Aufenthalt des Antonius so viel besser als Athanasios unterrichtet zeigt, entbehrt schwerlich der Absicht. Kurz, das ganze Werk bleibt uns ohne das des Athanasios leblos; mit ihm verglichen wird es ein nicht uninteressantes Dokument schriftstellerischer und provinzieller Eifersucht. Freilich ist der Abstand beider Werke überwältigend groß: Athanasios hatte

1) Anspielungen auf den Begriff ἀρεταλογία wird ein aufmerksamer Leser auch bei Palladios und Rufinus häufig zu finden glauben. Daß das Wort selbst gemieden wird, erklärt sich durch das Juvenal-Scholion (oben S. 8).

2) Auf Zeugen beruft er sich diesmal nicht. Das gehört ebenfalls zum großen Stil. *Quis umquam ab historico iuratores exegit?* fragt Seneca, nachdem er eben *nihil nec offensae nec gratiae dabitur* versichert hat (freilich um daneben in lustigem Spott doch eine ἀληθὴς ἱστορία zu verheißen und Zeugen anzuführen).

die Wundererzählung als Konzession an sein Publikum behandelt, allen Wert auf die Erziehung des Mönches gelegt und eben dadurch sein Werk zu einer Würde erhoben, die auch derjenige empfinden muß, den diese lehrhaft vorgetragene Verbindung christlicher Glaubensglut und ägyptischen Aberglaubens mit tiefem Grauen erfüllt. Hieronymus hat selbst die Predigt und Mahnung, welche in der heidnischen wie der christlichen Aretalogie den religiösen Kern bildet, gestrichen: die Wundererzählung ist Selbstzweck; sie ist die „große Geschichte“ und wird mit deren Mitteln dargestellt.<sup>1)</sup> So schließt dies Werk im Grunde die einheitliche Entwicklungsreihe, die wir bisher verfolgten. —

In den drei großen Epochen frühchristlicher Wundererzählung, der Evangelienliteratur, an die sich als Spätling die kanonische

1) Auch die Wunder selbst sind, wenn man an die *vita Pauli* zurückdenkt, gewissermaßen aus dem *genus tenue* mit seiner anmutigen Darstellung ins *genus grande* gehoben. Man vergleiche die Umgestaltung der alten Aretalogie von dem Schlangenbeschwörer, die ich oben S. 4 abdruckte. Ganz der Zaubererzählung gehört das mit glänzender Rhetorik erzählte Wunder des Wagensieges (c. 20) an; ebenso die Bannung des Piratenschiffes (c. 41, vgl. *Pap. Berol.* I 114, *Abh. d. Akad.* Berlin 1865 S. 123 ἵστησι πλοῖα καὶ ἀπολύει). Die Erzählung, wie er dem Meere Halt gebietet, mag an Apollonios erinnern, der freilich stark überboten wird. „An einen festen τόπος pythagoreischer Erzählungen, den man etwa „der Heilige und die Tiere“ überschreiben könnte, erinnert c. 23: *parum est de hominibus loqui, bruta quoque animalia quotidie ad eum furentia pertrahebantur, in quibus Bactrum camelum enormis magnitudinis, qui iam multos obtriverat, triginta et eo amplius viri distentum solidissimis funibus cum clamore adduxerunt. sanguinei erant oculi, spumabat os, volubilis lingua turgebat et super omnem terrorem rugitus personabat immanis. iussit igitur eum dimitti senex. statim vero et qui adduxerant et qui cum sene erant, usque ad unum omnes diffugere.* Hilarion erkennt, daß das Tier, das auf ihn zustürzt, als ob es ihn verschlingen wollte, vom Teufel besessen ist, und rechtfertigt diese Anschauung durch den Hinweis auf die Schweine der Gergesener. Daß nicht die Evangelien Geschichte, sondern eine heidnische Aretalogie die Quelle ist, kann selbst ein Vergleich mit Philostratos VI 43 lehren, der einfachen Erzählung, wie Apollonios den wasserscheuen Hund heilt. Ich erwähne das, weil Rohde (*Kl. Schriften* II 135, 1) eine andere, im ganzen wie einzelnen irrige Meinung vorträgt: von der Bärin des Pythagoras zu der frommen Hyäne des Makarios (übrigens eine reizende Probe für die Entwicklung der Aretalogie, vgl. Weingarten 29 A. 2) und von dieser zu dem bekehrten Wolf des heiligen Franz von Assisi führt in der Tat auch eine literarische Entwicklungsreihe, nur daß die Zwischenglieder sich unserem Blick meist verbergen, wie das ja in dieser Kleinliteratur begreiflich ist.

Apostelgeschichte reiht, den apokryphen Apostelakten, endlich der Mönchserzählung treffen wir die gleichen literarischen Zusammenhänge mit der hellenistischen Literatur. Sie gibt den literarischen Grundcharakter, sie gibt die Art der Polemik, die durch scheinbare Ergänzungen oder leichte Änderungen das Bild verschiebt, sie gibt endlich einzelne Vorbilder, welche direkt übernommen werden. Freilich verlangt jeder dieser Fälle eingehendste Untersuchung, ob nur gleiche Grundanschauung, volksmäßige, d. h. legendarische. Nachbildung oder planmäßiges schriftstellerisches Schaffen vorliegt. Überall, wo wir das letztere erkennen, stehen wir vor demselben Rätsel, das im Grunde schon Lukian beschäftigt hat. Ernste, tiefreligiöse Männer verüben bewußt Fälschungen, ohne sie als Fälschungen zu empfinden. Die Auffassung des Wunders oder Zaubers als ἀρετὴ θεοῦ macht es zum Drang und zur Pflicht ἀρετὰς θεοῦ λέγειν. Aber der es tut, ist doch zugleich der Schriftsteller, der nicht nur die Tradition weiter gibt, sondern auch für freie Gestaltungen überall Muster und Vorbilder sucht, und neben der ὠφέλεια, der religiösen Erbauung, steht auch für ihn in stärkerem oder schwächerem Maße immer die ψυχαγωγία.<sup>1)</sup>

Wohl läge es nahe, noch einen Schritt weiter zu gehen. Es gibt kein Mittel, sich die Gewalt und Bedeutung des Zauberglaubens besser zur Anschauung zu bringen, als ein Versenken in diese psychologische Frage. Man sollte seine Wirkung nicht nur auf die Bildung primitiver Religionen beschränkt betrachten; auch wo die Religionen sich wenden, erschließen sich wieder die Tiefen des Volksgemütes, und wie aus geöffneten Bergesgründen steigen mit den goldenen Schätzen und funkelndem Edelmetalle jene Spukgestalten und Unholde wieder empor, von denen sonst nur das Märchen zu künden weiß. Es wäre für den, der sich des erschlossenen Hortes dankbar freut, kein unfrommes Beginnen, auch sie ernst ins Auge zu fassen und sich einmal zum Bewußtsein zu bringen, was für die frühchristliche Literatur vom Marcus-Evangelium oder besser schon von den Paulus-Briefen an der Zauberglaube bedeutet. Allein den Philologen zieht es auf andere Bahnen.

1) Wenigstens in jener bescheidensten Form des Staunens und des Wunsches, Staunen zu erwecken.

## 3.

Von der hellenistischen Literatur und der Bezeichnung für eine ihrer Gattungen bin ich ausgegangen. Es sei mir gestattet, im Schluß dieses Teiles zu ihr zurückzukehren und sie von einer verwandten Gattung möglichst klar und scharf zu scheiden.

Ich habe früher, einem Gedanken Heinzes folgend, die Wundererzählung von dem Roman zu sondern versucht. Das kann vollständig nur tun, wer hinzufügt, was er unter Roman versteht, und dies wieder läßt sich, soll es irgend welchen Wert haben, nicht von dem Versuche trennen, das Dunkel, das über seiner Entstehung noch liegt, wenigstens etwas zu lichten.

Leider muß ich wieder von den Theorien der antiken Ästhetik ausgehen, um die sich der Philologe nur zu selten kümmert. Mag eine Theorie der Geschichtschreibung, die Cicero in einem Briefe entwickelt, den Anfang bilden. Es ist der vielberedete Brief an Lucceius (*Ep. V 12*), in welchem Cicero bekanntlich bittet, Lucceius möge seine Taten in einem besonderen Werke beschreiben und nicht warten, bis die Fortsetzung seiner Annalen ihn dazu führe. Er begründet das (§ 2): *equidem ad nostram laudem non multum video interesse, sed ad properationem meam quiddam interest, non te expectare, dum ad locum venias, ac statim causam illam totam et tempus arripere, et simul, si uno in argumento unaque in persona mens tua tota versabitur, cerno iam animo, quanto omnia uberiora atque ornatiores futura sint...* (§ 3) ... *quod si te adducemus, ut hoc suscipias, erit, ut mihi persuadeo, materies digna facultate et copia tua;* (§ 4) *a principio enim coniurationis usque ad reditum nostrum videtur mihi modicum quoddam corpus confici posse, in quo et illa poteris uti civilium commutationum scientia vel in explicandis causis rerum novarum vel in remediis incommodorum, cum et reprehendes ea, quae vituperanda duces, et, quae placebunt, exponendis rationibus comprobabis et, si liberius, ut consuesti, agendum putabis, multorum in nos perfidiam insidias proditionem notabis. multam etiam casus nostri varietatem tibi in scribendo supeditabunt plenam cuiusdam voluptatis, quae vehementer animos hominum in legendo, te scriptore, tenere possit. nihil est enim aptius ad delectationem lectoris quam temporum varietates fortunaeque vicissitudines: quae etsi nobis optabiles in ex-*

*periendo non fuerunt, in legendo tamen erunt iucundae (habet enim praeteriti doloris secunda recordatio delectationem), (§ 5) ceteris vero nulla perfunctis propria molestia, casus autem alienos sine ullo dolore intuentibus etiam ipsa misericordia est iucunda. quem enim nostrum ille moriens apud Mantineam Epaminondas non cum quadam miseratione delectat, qui tum denique sibi evelli iubet spiculum, postea quam ei percontanti dictum est clipeum esse salvum, ut etiam in vulneris dolore aequo animo cum laude moreretur? cuius studium in legendo non erectum Themistocli . . . . . (aut Cimonis) fuga redituque retinetur?<sup>1)</sup> etenim ordo ipse annalium mediocriter nos retinet quasi enumeratione fastorum: at viri † saepe excellentis anticipites varique casus habent admirationem expectationem laetitiam molestiam spem timorem; si vero exitu notabili concluduntur, expletur animus iucundissima lectionis voluptate. (§ 6) quo mihi acciderit optatius, si in hac sententia fueris, ut a continentibus tuis scriptis, in quibus perpetuam rerum gestarum historiam complecteris, secernas hanc quasi fabulam rerum eventorumque nostrorum (habet enim varios actus multasque actiones et consiliorum et temporum).<sup>2)</sup> —*

Es ist die einzige erhaltene Theorie der hellenistischen Geschichtschreibung und verdient daher wohl, daß wir um ihrer selbst willen ein wenig bei ihr verweilen. Fortlaufende Geschichte und Monographie werden einander gegenübergestellt. Jene folgt einfach der chronologischen Ordnung und bietet kein eigentliches Kunstwerk; diese unterscheidet sich zunächst durch die künstlerische Auswahl und Gliederung des Stoffes; daß dabei jene der *veritas* und *utilitas* dient, diese auch der *delectatio* und schon dadurch zur Poesie in das allernächste Verhältnis tritt<sup>3)</sup>, wird uns später noch beschäftigen. Zunächst handelt es sich noch um die Gliederung des Stoffes. Es muß ein einheitliches, wir würden sagen organisches Ganze (κόμμα)

1) Eine geeignete Ergänzung weiß ich nicht; *fuga redituque* ist, da es sich um *varii casus* handelt, sicher zu halten und scheint zu Cicero selbst zurückzuleiten; Coriolan und Alkibiades sind eben darum ausgeschlossen.

2) Die von mir in Klammern gesetzten Worte sollen den Ausdruck *quasi fabulam* erklären, sonst bildeten sie eine bei der äußerst feinen Stilisierung des Briefes geradezu unerträgliche Wiederholung. Im Schluß würde ich am liebsten *multasque actiones et (commutationes) consiliorum et temporum* schreiben.

3) Vgl. oben S. 2. Cicero *de leg.* I 4.

sein, mit einem bedeutenden Schluß; der Umfang darf nicht zu groß sein. Innerhalb des mäßigen Umfangs muß es durch möglichst viele Wechselfälle Spannung erregen, möglichst verschiedene Stimmungen im Leser auslösen, und wenn auf die Lust des Mitleids so besonders hingewiesen wird, so empfinden wir, daß die Lehre des Aristoteles von der Tragödie nachwirkt und daß wir *hanc quasi fabulam* übersetzen müßten τὸ τοῦτο τὸ δράμα oder ταύτην τὴν τραγωδίαν. So kann der Ausdruck begründet werden: sie hat, wie die Tragödie verschiedene Akte, vielerlei Handlung (fast wie Szene, vgl. Lactanz Fr. 2) und Umschlag von Plänen und Verhältnissen. Die Anlehnung an die Technik des Dramas muß von dieser Theorie gefordert sein.

Damit ist der Inhalt des Briefes nicht erschöpft: mit der Wahl des einen „Argumentes“ und der einen Person ist notwendig die Ausschmückung, das *ornare*, verbunden (§ 2). Mit der Bitte, ihn zum Gegenstande der Monographie zu machen, hat Cicero im Grunde schon die Bitte ausgesprochen, die Gesetze der großen Geschichtsschreibung auf sich nicht anzuwenden (§ 3); denn so verlangt es die Theorie.<sup>1)</sup> Lucceius selbst hat in einem nach Art des Polybios vorausgeschickten Proömium dem Historiker einen doppelten Weg sich öffnen und zwei Frauengestalten sich entgegentreten lassen, *Veritas* und *Gratia*<sup>2)</sup>; jene waltet in der absolut parteilosen großen Geschichte, diese in der künstlerischen Monographie, die schon, um ihre ästhetische Aufgabe zu erfüllen, Partei nehmen muß. Mit § 3 verbindet sich eng § 7 die Bitte, das Bild von der *Gratia* nicht falsch zu verstehen; Alexander wünschte nicht *gratiae causa*, daß Apelles ihn

1) Das ist auch für Polybios ganz selbstverständlich, der bekanntlich (X 21) sagt, über Philopoimen habe er in einer Spezialschrift gehandelt und die Person in den Mittelpunkt gerückt, jetzt wolle er in der Geschichte die Ergänzungen geben: ὡς περ γὰρ ἐκεῖνος ὁ τόπος, ὑπάρχων ἐγκωμιαστικός, ἀπῆτει τὸν κεφαλαιώδη καὶ μετ' αὐξήσεως τῶν πράξεων ἀπολογισμὸν, οὕτως ὁ τῆς ἱστορίας, κοινὸς ὢν ἐπαίνου καὶ ψόγου, ζητεῖ τὸν ἀληθῆ καὶ τὸν μετὰ ἀποδείξεως καὶ τῶν ἐκάστοις παρεπομένων συλλογισμῶν. Das ist zunächst nicht mehr als die einseitige Hervorhebung des einzelnen Mannes und Geschehnisses, die zu aller Zeit der Monographie anhaftet; erst in zweiter Linie eine dichterische Ergänzung.

2) Die Herausgeber helfen mit zum Mißverständnis, wenn sie in § 3 *Voluptas* groß, *Gratia* und *Veritas* aber klein schreiben, um nur den Satz *eam (Gratiam), si me tibi vementius commendabit, ne aspernere amorique nostro plusculum etiam, quam concedet Veritas, largiari* recht gehässig zu machen.

abbilde; einer ehrt und erhebt dabei den andern; endlich die Erinnerung, daß Lucceius, der ja selbst die Zeit miterlebt und als Feind des Catilina miterlebt hat (vgl. V 13, 4; Asconius p. 81. 82 Kiessl.) nicht nur ein *praeconium* (wie Homer für Achill), sondern auch ein *testimonium* abgeben wird. Eine leise Berufung auf die Glaubwürdigkeit gerade dieses Zeugen kommt mit herein. In dem Vergleich des Schriftstellers mit dem bildenden Künstler und dem Verweis auf den Agesilaos des Xenophon scheinen wir auf den rhetorischen *ἔπαινος* und die aus ihm erwachsende Biographie verwiesen zu werden. Doch geht das nur auf die tendenziöse Art solcher Monographien. Jener dramatische Aufbau und die Begrenzung (nur von der Verschwörung Catilinas bis zur Heimkehr Ciceros) widersprechen den genannten beiden Formen. Dagegen hat der Leser längst gemerkt, daß wir in Wahrheit die Theorie vor uns haben, nach der Sallust seine beiden Monographien schuf. Ich brauche nur ganz kurz an die Einteilung zu erinnern. *f. Bauhofer, Kompos. Hist. Sall. (1935) 50p.*

Jugurtha:

1—4 Proömium.

Akt I<sup>1)</sup>: Die Vorgeschichte des Krieges (c. 5—26) in zwei Teilen, die künstlich durch den großen geographischen Exkurs (17—19) geschieden werden.

Akt II: Die erste unglückliche Kriegsführung (27—42). Bedeutsam tritt gleich zu Anfang Memmius in den Vordergrund (27, 2), den Höhepunkt bildet Jugurthas Abschied von Rom (35), den Schluß ein politisches Nachwort des Verfassers (41. 42), welches ganz an Ciceros Worte erinnert: *in quo et illa poteris uti civilium commutationum scientia vel in explicandis causis rerum novarum vel in remediis incommodorum, cum et reprehendes ea, quae vituperanda duces, et quae placebunt, exponendis rationibus comprobabis*. Es ist der Umbruch, der klar hervorgehoben wird. Die folgenden drei Akte geben die spätere Kriegsführung nach den Haupthelden des Gegenspiels:

Akt III: Metellus (43—83).

Akt IV: Marius (84—104).

Akt V: Sulla. Ende des Jugurtha.

1) Ich bitte den Ausdruck nicht mißzuverstehen; ich gebrauche ihn hier, weil tatsächlich fünf Einzelteile vorzuliegen scheinen. In anderen Werken würde ich zufrieden sein, *πρότασις*, *ἐπίτασις* und *καταστροφή* nachzuweisen, vgl. Donats Einleitungen zu den einzelnen Stücken.

Jugurtha, Sall. 29



Mit berechnender Kunst wird in der Mitte des dritten und vierten Aktes (63 und 95) schon der Held des folgenden eingeführt, um die Zusammengehörigkeit der drei Teile scharf hervorzuheben. —

Catilina:

1—4 Proömium.

Akt I: Bildung der Verschwörung (5—22). Sie beginnt mit der Personenzeichnung, die historischen Voraussetzungen werden als Einlagen gegeben; die aufreizende Rede, welche den Schluß bildet, wird durch das kritische Nachwort noch fühlbarer als Aktschluß gekennzeichnet.

Akt II. Entwicklung in Rom bis zum Auszuge Catilinas (23—39, 5). Das lange Nachwort 36, 4—39 soll betonen daß der Höhepunkt der Gefahr und Schmach erreicht ist. Der Umbruch tritt ein.

Akt III. Der Zusammenbruch der Verschwörung in Rom (39, 6—48, 2).<sup>1)</sup>

Akt IV. Das Gericht (48, 3—55). Kunstvoll ist schon 46, 2 auf die Bedeutung der Entscheidung hingewiesen. Eine wirklich dramatisch spannende Erzählung<sup>2)</sup> war nicht zu erreichen, so werden die Reden scheinbar nur als Mittel der Charakteristik eingeführt.

Akt V. Der Ausgang außerhalb Roms (56—61).

Es wird kaum nötig sein, die Kunstmittel, durch welche Sallust die *vicissitudines fortunae* hervorhebt und die *varietas rerum* erreicht, näher zu verfolgen, um seine Übereinstimmung mit der Theorie Ciceros darzulegen. Eher verlangen die Abweichungen ein paar Worte.

Daß die Erregung des πάθος zwar erstrebt, aber nur mit vornehmster Zurückhaltung erstrebt wird, hat E. Schwartz (*Hermes* 32, 562) richtig hervorgehoben.<sup>3)</sup> Das liegt zunächst mit an der Wahl des Verbrechers zum Helden. Wohl ließen sich die an sich unbedeutenden Personen des hochadligen Desperado und des numidischen Raubfürsten aus künstlerischen Gründen zu prachtvollen Typen stei-

1) Den Ausgang des Teiles zeigen besonders 46, 2 *intellegens coniuratione patefacta civitatem periculis ereptam esse*, vgl. 48, 1 und dies mit 37, 1.

2) Etwa wie sie Chariton von dem Gericht des Königs gibt.

3) Ebenso die Beschränkung der auftretenden Personen auf wenige, möglichst scharf umrissene; auch sie hängt mit dem dramatischen Charakter dieser Kunst zusammen.

gern, aber zur Erregung eines πάθος, wie es Cicero schildert, sind sie ungeeignet.<sup>1)</sup> Aber den Hauptgrund suche ich in der geänderten Auffassung der Monographie. Für den Theoretiker, dem Cicero und Luceius folgen, war sie von den Gesetzen der eigentlichen Geschichtsschreibung frei, sie verkündete, wie das Dichtwerk, den Ruhm ihres Helden und diente wie jenes überwiegend der ψυχάρωγία. Dagegen will Sallust die Grundsätze der großen Geschichtsschreibung auf die Monographie übertragen, vgl. *Cat. 4, 2 statui res gestas populi Romani carptim, ut quaeque memoria digna videbantur, perscribere: eo magis quod mihi a spe metu partibus rei publicae animus liber erat. igitur de Catilinae coniuratione quam verissime potero paucis absolvam.* Eine Anzahl Monographien sollen sich im Grunde zu einem Geschichtsbilde zusammenschließen.<sup>2)</sup> Sallusts Theorie setzt die von Cicero gegebene voraus, aber biegt sie um; auch was nach Komposition und Einzeltechnik Dichtwerk ist, soll innere Wahrheit haben und „Geschichte“ sein.

Es wäre lockend, hier auf Tacitus einzugehen, dem man nur dann voll gerecht wird, wenn man in ihm vom frühesten bis zum letzten Werk den bewußten Klassizisten sieht.<sup>3)</sup> Freilich nicht darin, daß er die Sprache des Sallust, sondern daß er dessen Geist aufnahm und in die Annalenschriftstellerei übertrug, liegt seine Bedeutung. Gelungen ist ihm die Verbindung des fortlaufenden Geschichtswerkes mit der Technik der Monographie freilich nur in den beiden ersten Teilen der Annalen (I—III und IV—VI)<sup>4)</sup>; aber wer die schwere Auf-

1) Man vergleiche etwa die Steigerung im Agis und Kleomenes Plutarchs.

2) Die Hebung der Hauptperson, die im Grunde das Charakteristische bildet, bleibt dabei; eine neue Rechtfertigung wird für sie aus der Beziehung des Geschichtswerkes auf den Nutzen gewonnen. Es soll nicht den Staatsmann und Feldherrn erziehen, wie bei Polybios, sondern durch scharf und glänzend gezeichnete Bilder von Tugend und Laster (*exempla*) moralisch wirken (*Iug.* 4, 5. 6). Daß diese Theorie auf Poseidonios zurückgeht, ist klar; aber sie kann durchaus älter sein. Die sicher nicht in der Biographie ausgebildete dramatische Komposition reicht bis tief in die Anfangszeit des Hellenismus zurück. Das Einzelne entzieht sich unserm Blick.

3) Eine bewußte Nachahmung Senecas scheint mir eben darum bei ihm unmöglich. Daß der Klassizismus als Stilmuster für die Geschichte immer mehr Sallust in den Vordergrund rückt, läßt sich leicht erweisen, für den wissenschaftlichen Dialog blieb es Cicero noch in Frontos Zeit. In dieser bewußten Hinkehr zum Klassizismus liegt auch Tacitus' Übereinstimmung mit Plinius.

4) Nützliche Andeutungen über die beiden *corpora*, in welche die ersten sechs Bücher zerfallen, gibt C. Bretschneider *Quo ordine ediderit Tacitus singulas*

gabe unternehmen wollte, ihn als Künstler zu würdigen, müßte die Gruppierung des Stoffes innerhalb der einzelnen Abschnitte verfolgen und mit Sallusts und Ciceros Theorien vergleichen.

Noch fehlt uns das technische Wort für die Monographie, die Cicero schildert, und damit etwas, was zum Verständnis des Briefes notwendig ist. Nur auf griechischem Boden kann es gesucht werden. Wir finden es zunächst bei einem wenig älteren Grammatiker, Asklepiades von Myrlea (Sextus Empiricus *adv. gram.* 252): τριχῆ ὑποδιαίρειται τὸ ἱστορικόν· τῆς γὰρ ἱστορίας τὴν μὲν τινα ἀληθῆ εἶναι . . . τὴν δὲ ψευδῆ, τὴν δὲ ὡς ἀληθῆ, καὶ ἀληθῆ μὲν τὴν πρακτικὴν, ψευδῆ δὲ τὴν περὶ μύθου<sup>1)</sup>, ὡς ἀληθῆ δὲ τὴν περὶ πλάσματα, οἷα ἐστὶν ἡ κωμωδία καὶ οἱ μῖμοι. τῆς δὲ ἀληθοῦς τρία πάλιν μέρη· ἡ μὲν γὰρ ἐστὶ περὶ τὰ πρόσωπα θεῶν καὶ ἡρώων καὶ ἀνδρῶν ἐπιφανῶν, ἡ δὲ περὶ τοὺς τόπους καὶ χρόνους, ἡ δὲ περὶ τὰς πράξεις. τῆς δὲ ψευδοῦς τουτέστι τῆς μυθικῆς ἓν εἶδος μόνον ὑπάρχειν λέγει τὸ γενεαλογικόν.<sup>2)</sup>

Mancherlei Absonderliches in dieser Theorie kann ich hier nur erwähnen; daß neben der Chronographie auch die Geographie und ihr verwandte Erzählungen zur Geschichte gerechnet werden, befremdet weniger als die ἀληθῆς ἱστορία von Göttern und Heroen und das Fehlen der Tragödie.<sup>3)</sup> Sie gehört als Vertreterin des μῦθος unter

---

*annalium partes*, Straßburg 1905. Die Einteilung auch des folgenden Werkes, die Bretschneider dort mit äußeren Gründen erweist, hoffe ich hier innerlich zu rechtfertigen.

1) περὶ πλάσματα καὶ μύθου Codd., die im folgenden dafür τὴν περὶ πλάσματα fortlassen; verbessert von Kaibel (*Prolegomena περὶ κωμωδίας* 25 ff.) unter Berufung auf Sextus 263. 264 und Quintilian II 4, 2.

2) Vgl. die fleißige und ertragreiche Arbeit Heinicke's *De Quintiliani Sexti Asclepiadis arte grammatica*, Straßburg 1904, welche manche Ergänzung zu Kaibel bietet und unverdient wenig beachtet worden ist.

3) Denkbar wäre, daß das mit Aristoteles irgendwie zusammenhängt, der ja *Poet.* 9 den mythischen Stoff der Tragödie durchaus zu dem historisch Gegebenen, dem wirklichen Geschehnis rechnet. Die Gleichsetzung von μῦθος und ψεύδος, die an sich wohl bis in die Sophistenzeit hinaufreicht (vgl. Gorgias bei Plutarch *Quomodo ad. poetas audire debeat* c. 1 p. 15 D), ist erst später durchgedrungen. Asklepiades hat sie in der Hauptdisposition aufgenommen, in der Einzelbehandlung dennoch aber der ψευδῆς ἱστορίας nur die Genealogie zugesprochen. Angesichts der wenig späteren römischen Schwindelgenealogie, die wohl ihre hellenistischen Vorbilder hatte, wird das nicht befremden. — Denkbar freilich scheint mir in dieser Zeit auch, daß an der Änderung nicht ästhetische Tradition, sondern religiöse Empfindung Schuld trägt. Asklepiades

die *ψευδής ιστορία* und wird uns so in allen andern Fassungen dieses Systemes begegnen. Ordnen wir so um, so bleiben für die *πρόσωπα* natürlich nur die *ἄνδρες ἐπιφανείς* und es ergeben sich für die Quelle des Asklepiades folgende Reihen:

1) *ἀληθής ιστορία* (πρακτική); Teile: a) *περί πρόσωπα*, b) *περί πράξεις*.

2) *ψευδής ιστορία* (umfaßt *μῦθοι*); Teile: sicher Tragödie, vielleicht auch Epos, endlich, was sich beiden in Prosa vergleichen ließ.

3) *ὡς ἀληθής ιστορία* (umfaßt *πλάσματα*); Teile: Komödie und Mimos, wahrscheinlich auch, was sich sonst mit ihnen vergleichen ließ.

Was Cicero begehrt, würde technisch eine *ἀληθής ιστορία περί πρόσωπον* sein. Das zeigt er klar in der Begrenzung des Stoffes, wenn er auch in der Bitte erst allmählich das *πρόσωπον* voll hervortreten läßt. Innerhalb dieses Genres steht, wie wir jetzt aus seinem Zeugnis wissen, neben der Biographie eine dramatisch aufgebaute Erzählung eines kleineren Geschichtsabschnittes mit der Tendenz, eine bestimmte Figur hauptsächlich hervortreten zu lassen.<sup>1)</sup>

Doch von der Geschichte endlich zu dem Roman, dessen Ursprung wir ja suchen! Mit dem System des Asklepiades berührt sich, wie schon Thiele sah, eng ein in jüngster Zeit mehrfach besprochenes rhetorisches System, das, an sich mißverständlich, fördernden Aufschluß nicht gewähren würde, wenn wir es nicht mit Ciceros Briefe vergleichen könnten; es findet sich bei Cicero *de inv.* I 27 und dem *Auctor ad Herennium* I 12. 13. Da Rohdes Polemik gegen die an sich zum überwiegenden Teil richtigen Ausführungen Thieles<sup>2)</sup> die Frage mehr verwirrt als geklärt hat, muß ich Bekanntes ausführlicher wiederholen.

handelt im Grunde ähnlich wie jener späte Grammatiker, der Aretalogie nur das nennt, *quod fictum non est*, und zeigt, daß jener durchaus nicht Christ gewesen zu sein braucht.

1) Ich denke, daß sich aus der inneren Verwandtschaft beider Gattungen auch der Agricola des Tacitus erklärt: der eigentliche *βίος* und die Eroberung Britanniens, aber so geschildert, daß Agricola im Mittelpunkt steht, gehen ineinander über. So erklärt sich der geographische Exkurs und das Redepaar neben dem den *βίος* als *Consolatio* behandelnden Schluß und der Einleitung, die auf den Wert der Schilderungen der *virtus* alles Gewicht legt.

2) Thiele *Aus der Anomia* S. 124 ff. Rohde *Kl. Schriften* II 36. Auf die Replik Thieles *Jahrb. f. Phil.* 147, 403, die das Wertvolle richtig heraushob, hat Rohde nicht mehr geantwortet. Daß er sich nicht überzeugen ließ, bedarf

*of W. Schmidt,  
Archiv Stud. nov. Spr. 1964,  
457*

Die rhetorische Theorie unterschied zunächst zwischen διήγησις, der Erzählung des eigentlichen Streitfalles, und παραδίηγησις, der aus irgend einem Grunde eingelegten Erzählung. Ein Theoretiker, der auch die epideiktische Rede mit berücksichtigen wollte, fügte aus einem grammatischen Lehrbuch die Arten der kunstmäßigen Erzählung, die zunächst Poesie wie Prosa umfassen sollten, hinzu, mit der Begründung, daß auch in ihnen praktisch sich zu üben dem Redner nützen könne.<sup>1)</sup>

## Ad Herennium:

*Eius narrationis duo genera sunt, unum quod in negotiis, alterum quod in personis positum est.*

I. id, quod in negotiorum expositione positum est, tres habet partes, fabulam, historiam, argumentum.

a) *fabula est, quae neque veras neque verisimiles continet res, ut eae sunt, quae tragoediis traditae sunt.*

b) *historia est gesta res, sed ab aetatis nostrae memoria remota.*

c) *argumentum est ficta res, quae tamen fieri potuit, velut argumenta comoediarum.*

## Cicero:

*Eius partes sunt duae, quarum altera in negotiis, altera in personis maxime versatur.*

*ea, quae in negotiorum expositione posita est, tres habet partes, fabulam, historiam, argumentum.*

*fabula est, in qua nec verae nec verisimiles res continentur, cuiusmodi est . . . (folgt Tragödienvers).*

*historia est gesta res ab aetatis nostrae memoria remota (folgt Vers aus historischem Epos).*

*argumentum est ficta res, quae tamen fieri potuit; huiusmodi est apud Terentium (folgt Komödien-erzählung).*

Man wird zugeben müssen, der Autor empfiehlt kurze rhetorische Nachahmungen anerkannter Literaturgattungen (vgl. *ad Her.* I a), die

keiner Entschuldigung; die Aufnahme einer ganz unmotiviert geringschätzigen Bemerkung in *Kl. Schriften* II 39 A. wird beklagen, wer die Sache versteht.

1) Den Hergang zeigt am besten Quintilian II 4, 2. Vgl. auch Cicero: *tertium genus est remotum a civilibus causis, quod delectationis causa non inutili cum exercitatione dicitur et scribitur.* Auctor *ad Her.*: *tertium est genus id, quod a causa civili remotum est, in quo tamen exerceri convenit, quo commodius illas superiores narrationes in causis tractare possimus.*

Cicero durch Zitate belegt: Tragödie, Geschichte<sup>1)</sup>, Komödie<sup>2)</sup>. Dann gilt das gleiche aber auch von der zweiten Art, die er nun allen dreien entgegenstellt:

II. *illud genus narrationis, quod in personis positum est,*

*illa autem narratio, quae versatur in personis,*

*eiusmodi est, ut in ea simul cum rebus ipsis personarum sermones et animi perspicui possint, hoc modo (folgt Komödienrede mit erzählender Einleitung).<sup>3)</sup>*

Ich kann nichts finden, was hierin mißverständlich oder mißverstanden oder durch die ganz anders gearteten, von Anfang an rhetorischen Dispositionen, die Rohde anführt, umzubiegen wäre. Es folgt die Beschreibung:

*debet habere sermonis festivitatem*

*hoc in genere narrationis multa debet inesse festivitas confecta ex rerum varietate animorum dissimilitudine gravitate levitate spe metu suspitione desiderio dissimulatione errore misericordia*

*animorum dissimilitudinem gravitatem levitatem spem metum suspicionem desiderium dissimulationem misericordiam, rerum varietates, fortunae commutationem insperatum incommodum subitam laetitiam, iucundum exitum rerum*

*fortunae commutatione insperato incommodo subita laetitia, iucundo exitu rerum.*

Auf was bezieht sich diese Charakteristik? Auf die Literaturgattung, die zugrunde liegt, oder die abkürzenden Redeübungen? Da eine Anzahl verschiedener Reden innerhalb einer Erzählung verlangt werden und gerade die Mannigfaltigkeit, die beständigen Umschläge und Gegensätze den Reiz bilden sollen, kann die Antwort nur lauten: auf die Literaturgattung. Tragödie, Historie, Komödie

1) Nur aus Stilzwang zitiert Cicero den Vers eines historischen Epos.

2) Den Mimus fügt Asklepiades hinzu; der längere Mimus heißt ja ὑπόθεσις.

3) Der Unterschied zwischen I c und II liegt bei den Beispielen nur in der Technik; in I c wird einfach erzählt (ein Charakter geschildert), in II die Erzählung dramatisch belebt (der Charakter offenbart sich in der Rede).

zu charakterisieren war nicht nötig; dies neue Genre wird besonders hervorgehoben. Nur ihm zuliebe ist ja auch die Einteilung *περί πρόσωπον* und *περί πράξεις* verallgemeinert und die Teilung der *ἀληθῆς ἱστορία* aufgegeben. Das aber heißt, da es eine reine *ψευδῆς ἱστορία περί πρόσωπον* für die Alten nicht gibt<sup>1)</sup>: die *ἀληθῆς ἱστορία περί πρόσωπον* und die *ὡς ἀληθῆς ἱστορία περί πρόσωπον* werden nicht geschieden. Denn gilt die Beschreibung in der Tat der Literaturgattung und nicht der sie abgekürzt nachahmenden rhetorischen Übung, so dürfen wir sofort Ciceros früher besprochenen Brief vergleichen: *unaque in persona mens tua tota versabitur . . . multorum in nos perfidiam insidias prodicionem notabis . . . multam etiam casus nostri varietatem tibi in scribendo suppeditabunt . . . temporum varietates fortunaeque vicissitudines . . . ipsa misericordia est iucunda . . . ancipites varique casus habent admirationem expectationem laetitiam molestiam spem timorem; si vero exitu notabili concluduntur, expletur animus iucundissima lectionis voluptate.* Die Übereinstimmung scheint mir zwingend, und doch zeigt das Zitat aus Terenz' *Adelphen*, das Cicero *de inventione* zur näheren Charakteristik des Stils einfügt, daß wenigstens er dabei an eine *ἱστορία ὡς ἀληθῆς*, ein *πλάσμα* denkt. Nur zwei Möglichkeiten bieten sich: er kann sich getäuscht und, was sein Lehrer von der geschichtlichen Monographie sagte, auf den Roman bezogen haben, oder sein Lehrer kann die dichterisch gestaltete *ἱστορία* und den Roman als gleichartig empfunden und zu ein und derselben Literaturgattung gerechnet haben. Auch für die ästhetische Betrachtung der Tragödie machte es ja keinen Unterschied, ob die Personen dem Mythos entnommen oder frei erfunden waren, wenn nur im übrigen die Technik der Dichtgattung gewahrt blieb.<sup>2)</sup> Die Entscheidung muß der Roman selbst bieten.

Vergleichen wir mit diesem Bilde den ältesten voll erhaltenen Roman<sup>3)</sup>, die Erzählung Charitons von den wunderlichen Geschichten

1) Sonst könnte die Tragödie ja auch nicht zur *ἱστορία περί πράξεις* gehören.

2) Aristoteles *Poetik* 9 mit Berufung auf ein Stück des Agathon: *οὐσίω γάρ ἐν τούτῳ τὰ τε πράγματα καὶ τὰ ὀνόματα πεποιήται καὶ οὐδὲν ἦτρον εὐφραίνει.* Aristoteles fordert zu dem stofflichen ποιεῖν, das heißt in der Terminologie des Asklepiades zum *πλάσμα*, geradezu auf; Horaz warnt davor.

3) Wilamowitz setzt ihn noch ins erste Jahrhundert; ich denke mit Recht. Der wunderliche Versuch Rohdes, ihn ans Ende der ganzen Entwicklung zu rücken, scheint selbst seinen treuesten Nachfolgern bedenklich geworden.

des Chaireas und der Kallirhoe, der Tochter des berühmten Retters von Syrakus, des Hermokrates. Den Hintergrund bilden, wie auch Rohde (*Roman*<sup>2</sup> 522) hervorhebt, historische, freilich frei zusammengeführte Verhältnisse.<sup>1)</sup> Die Erzählung ordnet sich von selbst in fünf Abschnitte, deren beide ersten in weiten Partien parallel gebaut sind.

I. Nach einer kurzen Einleitung, welche beide Liebenden zusammen berücksichtigt (Hochzeit, Hinterlist der verschmähten Freier, Eifersucht und Frevel des Chaireas, scheinbarer Tod und Begräbnis der Kallirhoe), löst sich die Geschichte der Frau heraus: von Theron geraubt und nach Milet verkauft muß sie des Kindes halber, das sie im Schoße trägt, einwilligen, die rechtmäßige Gattin des reichen Dionysios zu werden (I 1 — III 2). Die Erzählung verläuft durchaus gradlinig, bricht aber nun um zu

II. den Abenteuern des Chaireas: er verfolgt die Spur der Gattin, kommt nach Milet und steht hart vor der Entdeckung, da wird auf Grund einer List des Sklaven des Dionysios sein Schiff von persischen Truppen überfallen, er selbst mit seinem Freunde in die Sklaverei des Mithridates von Karien geschleppt. Beide Geschichten beginnen sich zu verbinden. Durch Mithridates erhält Chaireas wahre Nachrichten von seiner Gattin, aber jeden Versuch der Annäherung weiß Dionysios zu vereiteln und, indem er den Mithridates als vermeintlichen Störer seiner Ehe vor das Königsgericht fordert, bringt er, wie der Leser sofort empfindet, in Wahrheit die Frage, ob Kallirhoe ihm oder dem Chaireas zu Recht gehört, vor den König (III 4 — IV Ende).

III. Die Handlung ist auf ihrem Höhepunkt angelangt; der Schriftsteller markiert den Abschnitt durch eine Rekapitulation des bisherigen. Eine erste Gerichtsverhandlung beseitigt nur die Nebenfigur des Mithridates und stellt die Hauptfrage klar. Die zweite Verhandlung soll entscheiden; da beginnt die neue Verwicklung. Der Großkönig selbst wird von Leidenschaft für Kallirhoe ergriffen und versucht, wiewohl vergeblich, sie für sich zu gewinnen, da stört der Abfall Ägyptens alle Pläne; der König rückt mit seinem gesamten Hofstaat ins Feld (Buch V und VI).

1) Mit Geschick ist dabei eine Zeit gewählt, über welche die große Geschichtschreibung wohl nicht allzuviel berichtete.



IV. Die Handlung kehrt zu Chaireas zurück. Er entrinnt zu dem Ägypterfürsten, erobert mit hellenischen Söldnern Tyros, schlägt mit der Flotte die persische Seemacht und erobert Arados, wo der König seinen Harem gelassen hat. Freilich muß er, da die Ägypter zu Lande vollständig geschlagen sind und der Krieg trotz des Seesieges beendet ist, daran denken, ihn dem König zurückzustellen, und da er nicht weiß, daß auch Kallirhoe in seiner Hand ist und sie von ihm nichts ahnt, ist noch einmal Gefahr, daß er sie auf ewig verliert (Buch VII).

V. Der Schriftsteller rekapituliert wieder und beruhigt uns sofort: der Zorn der Aphrodite ist vorüber; ein einfacher ἀναγνωρισμός wird auch diese Gefahr beseitigen; dies letzte Buch wird dem Leser den *exitus iucundus* bringen<sup>1)</sup>; nicht mehr von Raub, Knechtschaft, Gericht und Kampf, sondern von Glück und Liebe handelt es. Chaireas gibt den Harem dem König zurück, der sich wieder seiner eigenen Gattin zuwendet und auch den Dionysios beruhigt. Er selbst segelt mit der Geliebten nach Syrakus zurück. Mit der Schilderung des Jubels der ganzen Stadt, der Belohnung der Gehilfen und der sichern Aussicht auf ein ungetrübtes Glück des endlich der Heimat und sich selbst wiedergeschenkten Paares schließt der Roman.

Ich kenne nichts, was sich eher mit dem *corpus*, welches dem Cicero vorschwebt, vergleichen ließe: sein Aufsteigen zum Konsulat und Catilinas Verschwörung, Minen und Gegenminen, sein Sieg, die Intrigen der Feinde, die Verbannung und glänzende vom Jubel des Volkes begleitete Heimkehr. Wenn er auf die jähren Wechselfälle des Geschickes und die Stimmungen, die dabei zu beschreiben sind, besonders aufmerksam macht, so hat Chariton von diesem Reizmittel einen geradezu übertriebenen Gebrauch gemacht, den man freilich nur bei eigener Lektüre empfinden kann. Die Anlehnung an das Drama ist überall offensichtlich.<sup>2)</sup> Aber zugleich fühlen wir uns

1) νομίζω δὲ τὸ τελευταῖον τοῦτο σύγγραμμα τοῖς ἀναγινώσκουσιν ἡδιστον γενήσεσθαι· καθάρσιον γὰρ ἐστὶ τῶν ἐν τοῖς πρώτοις κευθρωπῶν.

2) Ich greife eine Stelle heraus, weil sie an die Kunstgriffe unserer Roman-schreiber drollig und zugleich lehrreich erinnert, V 8: τίς ἂν φράσειε κατ' ἀξίαν ἐκεῖνο τὸ σῆμα τοῦ δικαστηρίου; ποῖος ποιητῆς ἐπὶ σκηνῆς παράδοξον μῦθον οὕτως εἰσήγαγεν; ἔδοξας ἂν ἐν θεάτρῳ παρῆναι μυρίων παθῶν πλήρει· πάντα ἦν οἰοῦ, δάκρυα χαρά, θάμβος ἔλεος, ἀπίστια εὐχαί. Ähnliche Schilderungen des Zusammentreffens mehrerer πάθη wiederholen sich beständig und suchen im

beim Lesen immer an die Quelle der Rhetorik *ad Herennium* und der Bücher *de inventione* erinnert, ja selbst die Technik Charitons, beständig die Selbstgespräche zu referieren, in denen seine Personen ihre schnell wechselnden πάθη zum Ausdruck bringen, entspricht dem Beispiel, das Cicero anführt.

Ich nenne das einen Roman und behaupte, daß seine Erfindung ohne das Drama und die vom Drama beeinflusste historische Monographie unmöglich ist. Wer damit kurzweg die Wundererzählung verbindet, verwechselt zwei Arten des Nichtwahren, die in der antiken Ästhetik streng geschieden werden, πλάσμα und ψεύδος, und vermischt zwei in ihrer Technik und Stilhöhe verschiedene Literaturgattungen. Man vergleiche einmal die erhaltenen längeren Aretalogien, die volksmäßigen, wie die Apostelakten, und die kunstvollen, wie die Erzählungen des Damis und Philostratos, oder die parodischen, wie Lukians Ἀληθῆς ἱστορία: wo ist denn auch nur eine Spur jener Technik? Ich lege dabei sogar weniger Gewicht auf das Vorkommen des Liebespaares und die dadurch bedingte Verdoppelung der Erzählung oder auf die Rolle der Τύχη, bezw. des Götterzorns. Man vergleiche die Art der Erzählung in jenen Aretalogien: in einfachster Weise, ohne innere Verbindung reiht sich πράξις an πράξις bis zu dem Tode des Helden oder — bis zu einem beliebig gewählten Ruhepunkt: wo ist auch nur der Versuch, durch ein künstliches Verschlingen der Handlung eine einheitliche πράξις herzustellen, wie sie das Drama verlangt? Man vergleiche die Mittel, die verwendet werden: wo ist jenes Hinarbeiten auf raschen Wechsel der Stimmung und Lage und die Erregung beständig sich widerstrebender πάθη, in denen die ψυχαγωγία des Romanes liegt? Die Aretalogie zeigt nur eine Art der ψυχαγωγία, das Erregen des Staunens. Ihre

Leser Widerhall zu wecken (vgl. über Heliodor Rohde *Roman*<sup>2</sup> 479, 2). Der Roman setzt die Ausbildung der bürgerlichen Tragödie, der wir in der Helena des Euripides am nächsten kommen, voraus. Mag die Ausgestaltung der Komödie die Einführung des Liebespaares begünstigt haben, das Pathos der Handlung (der Roman ist ja die Dichtung von der Gattentreue) zeigt, daß sie nicht direkt wirkt; noch weniger m. E. der Mimus, der nach Stoff und Tonart weit entfernt steht, oder gar die Menippische Satire. Ob man so weit gehen darf, anzunehmen, daß die jüngere Tragödie jene Verfeinerung und Versittlichung der Geschlechtsliebe, welche die jüngere Komödie spiegelt und hervorruft, mit besonderer Vorliebe in der Ehe und an Freigeborenen darzustellen versuchte, mögen Berufenere beurteilen.

ganze Anlage weist auf eine Nachahmung der kunstlosen wirklichen *ιστορία*, sobald sie den Charakter des bewußten Dichtwerkes annimmt, ist ihre psychologische Wirkung zerstört.

Daß sich dennoch in der literarischen Ausgestaltung beide Gattungen öfters einander nähern, ja sich im einzelnen Falle sogar verbinden können, habe ich selbst hervorgehoben. Beide sind ja *ιστορία* und die Zurückbildung auch der wirklichen *ιστορία* zum Kunstwerk konnte ebensowenig ohne Folge bleiben wie die Verweltlichung der Aretalogie. Vielleicht darf man als drittes Moment noch das Einfließen der Novelle in beide Arten erwähnen. Aber die literarhistorische Betrachtung muß von den Grundformen ausgehen; es war ein verhängnisvoller Irrtum Rohdes, von einer nicht einmal genügend bekannten Zwittererscheinung auszugehen<sup>1)</sup> und sie willkürlich an die Spitze der ganzen Entwicklung zu rücken. Den Ursprung des Romans aus der Historie hat dann Schwartz, den Unterschied von *πλάσμα* und *ψεύδος* Heinze hervorgehoben. Ich freue mich, daß die antike Ästhetik, auf die zuerst Thiele hinwies, im Grunde nur die Funde beider bestätigt und glaube, indem ich dies betone, dem Andenken eines Meisters unserer Wissenschaft, wie Rohde es war, im Grunde nur in seinem Sinne zu dienen. —

Aber schon längst höre ich den theologischen Leser, den ich etwa noch habe, gelangweilt fragen: was soll mir das alles, das mir im Grunde ja nicht neu ist? Ob ich das Wort Aretalogie gebrauche, das im Altertum vielleicht nicht einmal ganz in diesem Umfange verwendet worden ist, oder von Legenden oder selbst von Romanen spreche, ist doch wohl gleichgültig. Gewiß, wenn sich nicht mit der modernen und darum unklaren Bezeichnung auch unklare Begriffe zu verbinden pflegten. Ich gestehe gern, daß mir selbst in Useners wundervollem Büchlein *Legenden der heiligen Pelagia* die religionsgeschichtlichen Folgerungen ein wenig von dieser Unklarheit des schillernden Ausdruckes beeinflußt scheinen, und könnte aus der theologischen Literatur eine Reihe von Fällen aufzählen, in denen hervorragende Forscher bei der Beurteilung sei es der Mönchs-erzählungen, sei es der Märtyrerberichte oder der kanonischen Apostelgeschichte nach meinem Empfinden auffallende methodische Fehler

1) Der Fehler, den modernen, nicht dramatischen Begriff zugrunde zu legen und die Technik der Erzählung nicht zu beachten, hängt damit eng zusammen.

nur deshalb begingen, weil sie die heidnischen Gegenbilder und den literarischen Charakter der von ihnen behandelten Schriften nicht scharf genug ins Auge gefaßt hatten. Allein solche Polemik bleibt im Grunde unfruchtbar oder schafft gar Gegensätze, die sachlich keine Berechtigung haben. Wird einmal zugegeben, daß es keine frühchristliche Schrift gibt, die nicht in der hellenistischen Kleinliteratur ihre Vorgänger gehabt hat, so versteht es sich im Grunde von selbst, daß Theologen und Philologen zusammenarbeiten müssen, um zunächst die einzelnen Gattungen möglichst scharf zu scheiden und die Gesetze zu bestimmen, die in jeder von ihnen walten. Erst wenn dies geschehen ist, dürfen wir prüfen, wie weit die einzelne christliche Schrift von ihnen beeinflußt, wie weit sie unabhängig ist, und müssen diese Prüfung bei jeder neu vornehmen. Es sei erlaubt, statt unfruchtbarer theoretischer Erörterungen ein Beispiel herauszugreifen, das ich mit Absicht einem Gebiete entnehme, welches keine dogmatischen Bedenken erregt. Die beiden Hymnen der Thomas-Akten sollen uns über das Verhältnis dieses eigenartigen Schriftwerkes zu der vorausliegenden hellenistischen Literatur Auskunft geben.

---

