Zu Diodor von Sizilien 1, 7/8

Autor(en): **Spoerri, Walter**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **18 (1961)**

Heft 2

PDF erstellt am: **23.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-17043

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Zu Diodor von Sizilien 1, 7/8

Von Walter Spoerri, Hamburg

Die Auslieferung meines Buches «Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter»[1] (im folgenden als «Berichte» zitiert) hatte bereits begonnen, als mir die Münchner Habilitationsschrift von G. Pfligersdorffer, Studien zu Poseidonios[2], zugänglich wurde. Im 2. Teil seiner Arbeit[3] gibt der Verfasser eine quellenkritische Untersuchung zu Diodor 1, 7/8, welchen Abschnitt er auf Poseidonios zurückführt[4]. Pfligersdorffer ist somit neben mir der einzige, der seit H. J. Dahlmanns Leipziger Dissertation aus dem Jahr 1928[5] umfassende Kritik an Reinhardts Auffassung über die Quellen der betreffenden Diodorkapitel übt[6]; und zwar zieht er genau wie ich – im Gegensatz zu Dahlmann – 'moderne' Quellen als Vorlage Diodors heran. Daß jedoch Poseidonios Diodors Quelle sei, ist eine These, die ich selbst im Anfangsstadium meiner Untersuchungen ins Auge faßte, aber als unhaltbar aufgeben mußte[7].

Hat man einmal erkannt, daß Diodor 1, 7/8 nicht mit Reinhardt auf eine atomistische Quelle zurückgeführt werden kann[8], und bedenkt man andererseits, daß Reinhardt in seinen Arbeiten über Poseidonios des öfteren auf Parallelen zwischen Diodor und 'Poseidonios' aufmerksam machte, die er im Sinne einer Abhängigkeit des Poseidonios von Demokrit deutete, so erhebt sich zwangsläufig die Frage, ob nicht Diodor selbst von Poseidonios abzuleiten ist. Zunächst glaubte auch ich, daß man darauf bejahend antworten könnte; doch bei näherer Prüfung erwies sich dieser Standpunkt als sehr anfechtbar.

Was den methodischen Aspekt der Sache anbelangt, so besteht die Gefahr, daß man Diodor zu sehr in Funktion eines rekonstruierten Poseidonios betrachtet, was um so bedenklicher ist, als auch Reinhardts Poseidonios der Überprüfung bedarf[9]. Richtiger ist es wohl, zu den erhaltenen Texten direkt die Ver-

[1] Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 9 (1959).
[2] Wien. Sitzb. 232, 5 (1959).
[3] S. 100/146.
[4] Ich konnte Pfligersdorffers Schrift nur noch kurz in den Addenda und Corrigenda zu meinem Buch erwähnen.
[5] *De philosophorum Graecorum sententiis ad loquellae originem pertinentibus capita duo.*
[6] Vgl. *Berichte* 4f.
[7] Pfligersdorffers Beschäftigung mit dem Gegenstand reicht bis ins Jahr 1953 zurück; seine Arbeit wurde im Wintersemester 1955/56 vorgelegt. Ich selbst habe meine Untersuchungen 1948 begonnen; meine Ergebnisse wurden im Sommersemester 1953 in Basel als Dissertation eingereicht, konnten aber infolge mannigfacher technischer Schwierigkeiten erst jetzt gedruckt werden.
[8] Vgl. *Berichte* 6/30.
[9] Ich hoffe, demnächst im Gnomon einiges dazu beitragen zu können. – Pfligersdorffer

bindungsfäden von Diodor aus zu ziehen und diesen Autor als solchen in den Mittelpunkt der Betrachtung zu stellen. In Befolgung des letzteren Punktes ergibt sich, daß man nicht ohne weiteres das Recht hat, Diodor 1, 7/8 als einen in sich geschlossenen Zusammenhang anzusehen und aus der Berührung einzelner Bestandteile mit 'Poseidonios' auf das Ganze zu schließen[10]; in meinen «Berichten» habe ich verschiedentlich darauf hingewiesen, daß Diodor in den betreffenden Kapiteln wohl Ursprünglicheres zu einem neuen Ganzen verbunden hat[11].

Was das Sachliche anbelangt, so spricht gegen die Zurückführung von Diodors Kosmogonie auf Poseidonios der Umstand, daß Diodor nicht die stoische Weltentstehungslehre vorträgt[12]. Auch der Proteusdeutung des Allegorikers Heraklit liegt eine nicht-stoische Kosmogonie zugrunde[13], so daß die Verbindungslinien, die sich von Diodor zu Heraklit ziehen lassen, die Poseidoniosthese nicht zu stützen vermögen[14]. Außerdem stellt sich die Frage, ob Diodor nicht Kosmogonisches verschiedener Herkunft miteinander verbunden hat[15].

---

ist in der Hauptsache von Reinhardts Arbeiten abhängig und bewegt sich ganz in dessen Vorstellungswelt. An sonstiger, für Diodor wichtiger Literatur zitiert er nur wenig (Dahlmann, Philippson, Jacoby).

[10] Pfligersdorffer 131 überträgt das für Diod. 1, 7 gewonnene Ergebnis auf 1, 8, da die Zusammengehörigkeit beider Kapitel unbezweifelbar sei; aber gerade der Abschnitt über die Entstehung der Sprache, auf den er sich im Anschluß an Dahlmann beruft, widerspricht der Lehre des Poseidonios (s. unten S. 72f.).

[11] Die Stellen, an denen ich auf dieses Problem eingegangen bin, findet man S. 243 s. v. Kompositionsprobleme. Weiteres unten S. 77f.

[12] Vgl. *Berichte* 107f. 116.

[13] Vgl. *Berichte* 69f.

[14] Anders Pfligersdorffer 120f., für den Heraklits Proteusdeutung einigermaßen an Diod. 1, 7 gemahnt, stoisch ist und wahrscheinlich (in Anlehnung an K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* [München 1926] 294 Anm. 2) mit Poseidonios in Zusammenhang steht.

[15] Vgl. *Berichte* 115f. – Pfligersdorffer 101f. vertritt die Auffassung, Diodors Kosmogonie stehe unter der Wirkung empedokleischer Gedanken, woran man die Abhängigkeit des Poseidonios von den Vorsokratikern, insbesondere von Empedokles erkennen könne. Zu dem, was er S. 109f. – allerdings zu optimistisch (unzutreffend ist die Parallele 7a. S. 111) – vorträgt, vgl. *Berichte* 33; 17 Anm. 31. Dagegen ist es methodisch bedenklich, wenn er S. 101f. 105f. – wohl durch Philippson verleitet – die Bedeutung empedokleischer Vorstellungen für Diod. 1, 7, 1 über Lukrez 5, 432f. auf die «Berührung mit dem Empedoklesfragment B 27» gründet; vgl. *Berichte* 22f., wo zu S. 23 Anm. 24 auch auf S. 70 Anm. 7 zu verweisen ist. Sekundärliteratur zur Frage des Verhältnisses Empedokles–Lukrez (*Berichte* 23 Anm. 24) findet man auch bei Pfligersdorffer 101 Anm. 2. Ferner gibt Pfligersdorffers Versuch, von Plutarch *Fac. orb.* ausgehend, die genannten, dort (12, 926 E) überlieferten Empedoklesverse mit Poseidonios in Zusammenhang zu bringen, meines Erachtens zu den größten Bedenken Anlaß. Plutarch zitiert Empedokles in seiner Polemik gegen die stoische Lehre. Gegenstand der Polemik Plutarchs aber ist nach Reinhardt vor allem Poseidonios, dessen Gedanken auch in Plutarchs Rechtfertigung des antistoischen Dogmas vorzufinden seien. In Fortführung dieser Auffassung möchte Pfligersdorffer nachweisen, daß das Empedokleszitat in einer festen Beziehung im System des Gegners stand. Einmal geht meines Erachtens dieser Versuch von äußerst fragwürdigen, unbewiesenen Annahmen über die Bedeutung des Empedokleszitats aus (so besonders 107f.). Andererseits haben Jones, Boyancé und Cherniss (vgl. *Berichte* 177 Anm. 11, wo noch H. Strohm, *Studien zur Schrift von der Welt*, Mus. Helv. 9 [1952] 156 zu erwähnen ist) mit vollem Recht die Bedeutung des platonischen Elementes bei Plutarch betont; mit ihm muß man vor allem in Plutarchs Polemik rechnen. So bezeichnet Plutarch, a. O. 12, 926 F mit Berufung auf Plat. *Tim.* 53 b (auch Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* 409 konnte das Zitat nicht identifizieren) den Zustand eines allein der φύσις unterworfenen und daher in Disharmonie zerfallenden Kosmos als Gottferne; und wenn dieser Zustand derjenige der σώματα ist, denen νοῦς und ψυχή fehlen, so entspricht auch dies platonischer Tradition: Sich selbst über-

lassen, ohne geistiges Prinzip, löst sich der Kosmos im Chaos auf; vgl. *Berichte* 243 s. v. Zwiespalt in der Materie; zur Bedeutung des wohl nicht stoischen Paares *νοῦς – ψυχή* bei Plutarch vgl. Boyancé, *Sur la théologie de Varron*, Rev. Et. Anc. 57 (1955) 81f.; ferner Rev. Et. Gr. 72 (1959) 379f. Obwohl Plutarch, a. O. 926 E. F die angesetzte kosmische Disharmonie mit des Empedokles *νεῖκος* in Zusammenhang bringt (vgl. auch *Berichte* 75 Anm. 4), wird man doch nur mit Vorsicht über den Umfang empedokleischer Vorstellungen bei Plutarch urteilen. Auch hier könnten platonische Gedanken eingeflossen sein; vgl. Cherniss, in der Ausgabe von *Fac. orb.* (London 1957) 84a; anders E. Bignone, *Empedocle* (Torino 1916) 599f. 592 Anm. 1. Die Entscheidung hängt davon ab, wie Empedokles sich den Urzustand vorgestellt hat, in dem *νεῖκος* die absolute Herrschaft hat; aus den erhaltenen Texten geht dies nicht so ohne weiteres eindeutig hervor, und ich kann hier nicht auf das einzelne eingehen. Gleich zu Beginn (926 E) tritt bei Plutarch der Erwähnung des *νεῖκος* ein neues Element zur Seite, das die Einführung des Streites 'korrigiert': *σκόπει ... μὴ ... τὸ νεῖκος ἐπάγῃς τὸ Ἐμπεδοκλέους τοῖς πράγμασι, μᾶλλον δὲ τοὺς παλαιοὺς κινῇς Τιτᾶνας ἐπὶ τὴν φύσιν καὶ Γίγαντας ...* Bignone, *L'Aristotele perduto* 2 (Firenze 1936) 419 meint, Plutarchs Warnung richte sich gegen die Peripatetiker, nicht gegen die Stoiker, die den Weltuntergang annehmen; gewiß mag Aristoteles in *Π. φιλοσοφίας* (vgl. fr. 18 W; dazu Lukr. 5, 114f.) diejenigen, welche die Göttlichkeit und Ewigkeit des Kosmos leugnen (*οἱ τὸν ἅπαντα κόσμον τῷ λόγῳ καθαιροῦντες*), mit den Giganten verglichen haben (vgl. Bignone 2, 414f.; F. Solmsen, *Epicurus and Cosmological Heresies*, AJP 72 [1951] 4f.), doch bezieht sich Plutarchs Warnung meines Erachtens weniger auf eine Vernichtung überhaupt des Kosmos als auf eine Auflösung in einen anarchistischen Zustand, der das Gegenteil von dem 927 A geschilderten ist; andernfalls würde Plutarchs Polemik gegen die Stoiker, die doch hier visiert sind (vgl. die Erwähnung von Zeus = Feuer [926 D], ferner die Anspielung auf den Weltbeginn [13, 927 A]), nicht treffen, da für sie der kosmische Feuerzustand ein Idealzustand ist (vgl. *Berichte* 43). Titanen und Giganten versinnbildlichen hier wohl die kosmische Anarchie der Vielheit, den Widerspruch zum Ordnungsprinzip, die Gottferne; vgl. Plut. *De esu carn.* 1, 7, 996 C: die Titanen bedeuten das *ἄλογον, ἄτακτον* und *βίαιον* in uns; *Galba* 1, 1053 C; *Sollert. anim.* 22, 975 B/C; Plat. *Leg.* 3, 701 b/c *παλαιὰ Τιτανικὴ φύσις* (vgl. dazu I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus* [Berkeley 1941] 339f.; die erläuternde Anmerkung in der Budé-Ausgabe [Paris 1951]; aber auch E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* [Berkeley 1951] 155f. 176f.); Prokl. (sowohl auf die Menschenseele als auch auf den Kosmos bezogen) *In Tim.* 20 e/21 a (1, 85, 9f. D); 24 e (1, 174, 3f.; 176, 2f.); 25 b/c (1, 187, 3f.); 30 a (1, 390, 30f.); 44 a (3, 346, 30f.) usw.; *In Parmen.* S. 659 Stallb. verbindet er den *γιγαντικὸς πόλεμος* mit dem empedokleischen *νεῖκος*. Im Anschluß an die Schilderung der *διάλυσις* des Kosmos führt Plutarch a. O. 926 F/927 A aus, wie durch das Auftreten des *ἱμερτόν* Harmonie unter den *σώματα* gestiftet wurde. Diese ganze Partie ist durch *ἄχρι οὗ* an das Vorangehende angeschlossen, aber mit Bestimmtheit ist darin nicht alles empedokleisch. Der Umstand, daß das *ἱμερτόν* als *φιλότης* des Empedokles, als Aphrodite des Parmenides und als Eros Hesiods gedeutet und auf die Wirkung der Pronoia (*ἐκ προνοίας*) zurückgeführt wird (vgl. dazu Cherniss ad loc.), zeigt, daß Plutarchs Ausführungen sich selbständig weiterentwickeln und sich nur für Einzelheiten auf Empedokles berufen. In *πρὸς τὸ βέλτιον ἐξ οὗ πέφυκεν* erkennt man die sicher nicht stoische Lehre, daß die *σώματα* durch ein übergeordnetes Prinzip zur Ordnung gezwungen werden müssen (*καταβιάζεσθαι, ἐνδεῖσθαι*), die besser als die 'natürliche' ist (vgl. *Berichte* 243 s. v. Zwiespalt in der Materie). Da Plutarch 10 Bücher *εἰς Ἐμπεδοκλέα* geschrieben hat (vgl. Ziegler, *Plutarchos*, RE 21, 1 [1951] 767), muß man schon damit rechnen, falls keine zwingenden Gründe dagegen sprechen, daß er die Empedoklesreminiszenzen von sich aus in seine Polemik eingebaut hat; nichts deutet darauf hin, daß «die empedokleische Vorstellung vom ungeschiedenen Sphairos die Grundlage ... einer Theorie der Sonderung der Elemente gebildet hat und ... den Ausgangspunkt einer genetischen Theorie der natürlichen Orte der Elemente» (Pfligersdorffer 111). Daß Empedokles in platonischer Nähe erscheint, hat seinen Grund; insbesondere wurde die Theorie von der *discors concordia* im Kosmos als die empedokleische Lehre von *φιλία* und *νεῖκος* gedeutet; vgl. *Berichte* 103 Anm. 5 (wo ich zu Horaz *Ep.* 1, 12, 19 expressis verbis auf [Plut.] *Vit. Hom.* 99 und Stob. 1, 121, 20f. W hätte verweisen können); 72 mit Anm. 25. Und vor allem, wenn Plato *Tim.* 32 c 2 den Demiurgen *φιλία* unter den Elementen stiften läßt (dazu Solmsen 9), forderte dies dazu heraus, den Urzustand, in dem das Materielle sich selbst überlassen war, als Zustand des *νεῖκος* aufzufassen. Zur besprochenen Plutarchstelle vgl. auch P. Raingeard, *Le Περὶ τοῦ προσώπου de Plutarque* (Thèse lettres, Paris 1934) XI. XXX. 86f. – Die Auffassung, die Pfligersdorffer 103f. über den Ursprung der Gestirne bei Diodor vorträgt, bleibt unbewiesen. Zu dem, was ich *Berichte* 214 (Zus. zu S. 22 Anm. 19) vorgetragen habe, vgl. (ausführlicher) Pfligersdorffer 111f.

In Diodors Zoogonie (1, 7, 3f.) ist manches enthalten, was in solchen Texten wiederkehrt, die Reinhardt auf Poseidonios zurückführt[16]. Jedoch darf man den Diodorbericht, insbesondere § 5 (über die Verteilung der Lebewesen auf die kosmischen Bereiche) nicht so sehr isolieren, daß a priori nur Raum für 'Poseidonios' und seine 'innere Form' bleibt[17]. Diodor teilt die Lebewesen in 3 Klassen ein, deren Vertreter nach der Urzeugung jeweils das Element bzw. den kosmischen Bereich aufsuchen, der ihrem Hauptbestandteil entspricht: *πτηνά, ἐπίγεια, πλωτά*[18]; von dieser Lehre unterscheidet sich wesentlich die infolgedessen für uns hier unwichtige Theorie, daß jedes Element seine eigenen Lebewesen erzeugt[19]. Die Einteilung der organischen Wesen in *χερσαῖα* (*ἐπίγεια*), *ἔννδρα* (*πλωτά*) und *πτηνά* dürfte zu Diodors Zeit wohl allgemeines Bildungsgut gewesen sein; jedenfalls zieht sie Philo von Alexandrien des öfteren heran[20]; auch Vitruv 1, 4, 7 hat sie sowie Cicero und *Π. κόσμου* 397 a 17; 398 b 30[21]. Philosophisch ist sie bereits bei Plato Tim. 39 e ff. festgelegt; allerdings kommen dort noch – für den Himmel – die Gestirne hinzu[22]. Plato begründet die Theorie mit Hilfe des Vollständigkeitsprinzips: offenbar soll jeder Elementarbereich auch die ihm zukommenden Wesen haben[23]. In einem doxographischen Bericht über Empedokles, der die Verteilung der Lebewesen nach der Urzeugung betrifft, treten die 3 kosmischen Bereiche (Wasser, Luft, Erde) auf; der Aufenthaltsort der Wesen wird durch die *κρᾶσις* ihrer Bestandteile bestimmt; die schwereren zieht es zur Erde hin, gewisse zum Wasser, andere – wohl die feurigen – zur Luft; als weitere Gruppe kommen die

[16] Vgl. *Berichte* 117f.

[17] Anders Pfligersdorffer 122/129, der Diodors Lehre nur mit Andersartigem konfrontiert, aber das Verwandte, soweit es nicht 'Poseidonios' ist, ganz außer acht läßt. Wenn sich dann doch zeigen wird, daß man vielleicht mit poseidonianischen Gedanken in diesem Abschnitt zu rechnen hat, so entspricht dies meinen Äußerungen *Berichte* 126f. Doch weiche ich von Pfligersdorffer darin ab, daß ich mein Ergebnis viel vorsichtiger formuliere, und vor allem darin, daß ich methodisch ganz anders vorgehe; es gilt auch hier im wesentlichen, was ich unter Anm. 70 bemerken werde.

[18] *τούτων δὲ* (sc. *τῶν ζῴων*) *τὰ μὲν πλείστης θερμασίας κεκοινωνηκότα πρὸς τοὺς μετεώρους τόπους ἀπελθεῖν γενόμενα πτηνά, τὰ δὲ γεώδους ἀντεχόμενα συγκρίσεως ἐν τῇ τῶν ἑρπετῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἐπιγείων τάξει καταριθμηθῆναι, τὰ δὲ φύσεως ὑγρᾶς μάλιστα μετειληφότα πρὸς τὸν ὁμογενῆ τόπον συνδραμεῖν, ὀνομασθέντα πλωτά.*

[19] Merkwürdiges Mißverständnis bei Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* 85f. – Stellen- und Literaturangaben zu diesen Theorien findet man *Berichte* 121. Nur hätte ich vielleicht dort die Eigenart der einzelnen angeführten Lehren noch etwas deutlicher betonen können, damit es nicht etwa den Anschein hat, als wollte ich sie alle unter einen Hut bringen.

[20] Vgl. Leisegangs *Index* zu *Philo* 856f. s. v. *χερσαῖος*. Ganz allgemein z. B. *Confus. ling.* 6 (2, 231, 3 W); *Somn.* 2, 288 (3, 304, 17 W). An manchen Stellen kommt Philo freilich die Gliederung des zu erklärenden alttestamentlichen Textes entgegen, so z. B. *Levit.* 11, 3f. und *Deut.* 14, 4f. für *Spec. leg.* 4, 100/118 (5, 231f. C) oder *Gen.* 1, 20f. für die kosmologischen Betrachtungen.

[21] Vgl. ferner Lukr. 2, 1081f.; Verg. *Aen.* 6, 728f.; Corp. Herm. 12, 20 (1, 182 ed. Festugière-Nock). Cicero (s. u. Anm. 31) gibt eine nicht wesentlich verschiedene Vierteilung; statt der Erdtiere hat er gehende und kriechende Tiere. Weiteres unter Anm. 31. Vgl. auch Sen. *Benef.* 4, 5, 2 und vor allem Ovid *Ars amat.* 2, 471f. (im Anschluß an eine Kosmogonie, die ich *Berichte* 35 Anm. 7 mit derjenigen Diodors zusammengebracht habe; ferner s. u. Anm. 83).

[22] So insbesondere auch Ovid (vgl. *Berichte* 121); vgl. ferner Philo *Somn.* 1, 135 (3, 234, 10f. W); *Opif. mundi* 84 (1, 29, 11f. C).

[23] Vgl. auch Ovid *Met.* 1, 72 *neu regio foret ulla suis animalibus orba*; Philo *Spec. leg.* 4, 118 (5, 235, 23f. C), wo die 3 Tiersorten den *μέρη τοῦ κόσμου* (*γῆ, ὕδωρ, ἀήρ*) entsprechen.

ἰσόμοιρα hinzu[24]. Ähnlichkeit mit Diodor 1, 7, 5 ist vorhanden, berechtigt aber nicht ohne weiteres dazu, in Diodors Ausführungen genau die empedokleische Lehre zu sehen[25]. Bei Aristoteles variieren die Auffassungen im einzelnen. Die Doxographie[26] schreibt ihm dieselbe Lehre wie Plato zu, die er wohl in *Π. φιλοσοφίας* vertreten hat[27]. Er selbst unterscheidet Gen. an. A I 715 a 26f. 3 Klassen von Lebewesen auf Grund ihrer Bewegungsarten: Gehen, Schwimmen, Fliegen[27a]. De resp. 13, 477 a 27f. teilt er den Wesen ein vorherrschendes Element zu: den φυτά die Erde, den ἔννδρα das Wasser, den πτηνά und πεζά teils die Luft, teils das Feuer; sie leben in den οἰκεῖοι τόποι (477 a 30; vgl. Theophr. Caus. pl. 1, 22, 3), denn ihre ὕλη darf nicht dem Ort entgegengesetzt sein (14, 478 a 4f.)[28]. Daß die den 3 Gruppen von Lebewesen entsprechenden Bereiche deren οἰκειότατα καὶ συγγενέστατα χωρία sind, liest man öfter bei Philo von Alexandrien[29]; wenn dieser allerdings z. B. in Quis rer. div. her. 238 (3, 53, 20f. W)

[24] Aetius 5, 19, 5; = VS 31 (Empedokles) A 72. Der Bericht ist stellenweise korrupt, doch nicht so sehr, daß man ihn nicht verwerten könnte; für die hier wichtigen Einzelheiten kann man sich an den Text der Vorsokratikerfragmente halten.

[25] Ich habe die Stelle bereits *Berichte* 29 herangezogen; doch muß ich mich hier noch einmal eingehender dazu äußern. Auch der Aetiusbericht hat eine Zuordnung zwischen den 3 kosmischen Bereichen und den zugehörigen Wesen. Andererseits muß man aber a priori damit rechnen, daß die originale empedokleische Lehre in ein doxographisches Schema eingebaut worden ist. Jedoch darf man nicht mit Pfligersdorffer 123f. (wohl durch Diels, *Dox. Gr.* ad loc. verleitet) so weit gehen, daß man die *VS* 31 A 73 angeführten Äußerungen des Aristoteles (*Resp.* 14, 477 a 32) und Theophrast (*Caus. pl.* 1, 21, 5; vgl. 1, 22, 2) verallgemeinert und für Empedokles daraus die Lehre erschließt, daß der Lebensraum der Tiere «gleichsam umgekehrt dem Hauptbestandteil der Wesensmischung» zugeordnet wird; dann hätte der Doxograph nicht einen «zurechtgerückten», sondern, was philologisch schwerwiegend ist, einen gröblich abgeänderten Empedokles; denn Pfligersdorffer 123 findet im Aetiusbericht die Lehre des Zuges vom Ähnlichen zum Ähnlichen. Aristoteles und Theophrast, a. O., berücksichtigen nur den Spezialfall der θερμότατα καὶ πῦρ ἔχοντα πλεῖστον τῶν ζῴων (τὰ ὑπέρπυρα), die nach Empedokles das Wasser als Aufenthaltsort wählen, um dem Übermaß (ὑπερβολή) an Feuer zu entgehen; hätte Empedokles ein entsprechendes allgemeingültiges Prinzip vertreten, dann hätte es Aristoteles wohl kaum versäumt, auf eine solche, seiner eigenen Theorie von den οἰκεῖοι τόποι (s. oben) entgegengesetzte Lehre einzugehen; auch Theophrast, a. O., führt im Anschluß an eine allgemein formulierte Theorie als Beleg nur die Doxa des Empedokles über die ὑπέρπυρα ζῷα an; weiteres bei Bignone, Empedocle 526 Anm. 1. Auffälligerweise scheint der doxographische Bericht nicht die Beschaffenheit der Wesen, die das Wasser aufsuchen, präzisiert zu haben; das rührt vielleicht daher, daß der Doxograph, dem es auf das Prinzip τὰ ὅμοια πρὸς τὰ ὅμοια ankam, hier die θερμότατα ζῷα hätte berücksichtigen müssen. Ferner wird bei den Erdtieren nicht direkt auf ihre Bestandteile Bezug genommen, sondern auf das Gewicht allein (darüber in späterer Theorie s. u. Anm. 43). Deutlicher schimmert bei den Luftbewohnern (Vögel) ein Zug von Element zu Element (Feuer zu Feuer) durch. Aus allen diesen Gründen muß man damit rechnen, daß bei Empedokles die Verteilung der Lebewesen nicht so systematischen Charakter wie bei Diodor hatte.

[26] Aet. 5, 20, 1 = Diels, *Dox. Gr.* 432, 1f.

[27] W. Jaeger, *Aristoteles* (Berlin 1923) 148 Anm. 3 auf S. 149 zweifelt an der Glaubwürdigkeit des Aetiusberichtes; anders – wohl mit Recht – Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* 65 Anm. 2.

[27a] Vgl. B 7, 746 a 23f.; *Anim. mot.* 1, 698 a 5f.; *Hist. an.* H 7, 586 a 21f.; ferner die weiteren Stellen im Bonitzschen Index s. v. πεζός 574 b 6f.; s. v. πτηνός 658 a 3f.

[28] *Meteorol. Δ* 4, 382 a 6f. leugnet er, daß es in der Luft und im Feuer Tiere gibt; *Gen. an. Γ* 11, 761 b 13f. ordnet er der Erde die φυτά zu, dem Wasser die ἔννδρα, der Luft die πεζά und dem Feuer die Mondtiere.

[29] Vgl. z. B. *Det. pot.* 151f. (1, 292, 13f. C); *Opif. mundi* 147 (1, 51, 12f. C); *Quis rer. div. her.* 238 (3, 53, 19f. W; s. u. Anm. 31). Vgl. ferner Philodem *De deis* 3 col. 8, 17f. (S. 26 Diels, in: Abh. Berl. 1916, 6).

die Reptilien die oberen Regionen wegen ihrer *πρὸς τὰ κάτω συγγένεια* meiden läßt, so liegt darin wohl etwas, das über Aristoteles hinausgeht. Noch deutlicher kommt diese 'dynamische' Beziehung zwischen Tier und zugehöriger Umwelt im Corpus Hermeticum zum Ausdruck[30]. Daß Diodor auffälligerweise die Erdtiere als *τὰ ἑρπετὰ καὶ τὰ ἄλλα τῶν ἐπιγείων* expliziert, verrät uns eine Theorie, die ausdrücklich die Kriechtiere als die erdhaltigen Wesen par excellence angesehen hat[31]. Diodors Schilderung, wie sich die verschiedenen Sorten von Wesen zu den ihnen eigentümlichen Gebieten hin bewegen, erinnert motivisch an *Π. κόσμου* 398 b 30f.: wenn man gleichzeitig ein Wasser-, ein Land- und ein Lufttier freiläßt, so wird jedes sich in der ihm eigentümlichen Art fortbewegen (*οἰκεία εὐμάρεια*)[32]; vom Zug zum verwandten Element hin ist jedoch hier nicht die Rede; es werden nur die Lebensbereiche (*δίαιτα, ἤθη καὶ νομοί*) erwähnt; dem ganzen Zusammenhang entsprechend steht die jeder Gruppe eigentümliche Bewegungsart im Vordergrund[33].

Der Bericht Diod. 1, 7, 5 macht in seiner Grundanlage einen sehr elementaren Eindruck. Die 3 *μέρη τοῦ κόσμου* der landläufigen Auffassung haben in trivialer Entsprechung jeweils ihre eigenen Wesen: die Erde die erdhaltigen, das Wasser die am meisten wasserhaltigen, die oberen Bereiche die Vögel; die letzte Zuordnung fügt sich nicht ganz ins Gesamtschema ein, da hier nicht einfach die Vögel der Luft entsprechen[34]; wir werden noch darauf einzugehen haben[35]. Die Beson-

[30] fr. XXIV 16f. (4, 58 F–N), wo von Affinitäten (*ᾠκειῶσθαι*) und Repulsionen (*ἀπηλλοτριῶσθαι*) zwischen den Lebewesen und den Elementen die Rede ist; fr. XXV 7 (4, 70, 16 F–N; s. u. Anm. 33) spricht vom *ὕδωρ συγγενές* und der *οἰκεία χώρα*; fr. XXVI 23 (4, 87, 2 F–N) stellt eine *συγγένεια*-Beziehung zwischen Fisch und Umwelt auf.

[31] Vgl. z. B. Philo, *Quis rer. div. her.* 238f. (3, 53 W): *τοῖς χερσαίοις οἰκειότατον χωρίον γῆ καὶ μάλιστα τοῖς ἑρπετοῖς*; *Corp. Herm.* fr. XXIV 17 (4, 58 F–N); ferner Aristot. *Part. an. Δ* 10, 686 b 28f. *Corp. Herm.* fr. XXIII 23 (4, 7 F–N) führt Vögel, Vierfüßler, Fische und Reptilien an; fr. XXVI 19f. (4, 86 F–N) hat Vögel, Menschen, Vierfüßler, Reptilien, Fische. Schol. Pind. *Ol.* 1, 10 ordnet dem Wasser Fische zu, der Luft Vögel, der Erde Vierfüßler und Kriechtiere. Cicero, *Nat. deor.* 2, 122; *Tusc.* 5, 38 teilt in gehende, kriechende, fliegende und schwimmende Tiere ein; Weiteres ThLL s. v. *gradior* 2140, 21f., wo man sich auch über das Vorkommen der Verbindung Kriechtiere-gehende Tiere (*gradientia animalia*) in der lateinischen Literatur unterrichten kann; vgl. auch die *Berichte* 121 Anm. 17 zitierte Stelle. – Wenn (gegen Pfligersdorffer 122f. 126)Ps. Heraklit *Alleg.* 66 S. 86, 12f. ed. Bonn. die Schlange wegen des *αὐτόχθον* und *γηγενές* als das Erdelement deutet, so beruht das auf deren Bedeutung als chthonisches Tier, welches insbesondere das Autochthonentum versinnbildlicht (vgl. E. Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*, RVV 13, 2 [1913] 97f.; Hartmann, *Schlange*, RE II 2, 1 [1921] 508/520; W. K. C. Guthrie, *In the Beginning* [London 1957] 20f. 113); die Verbindung mit dem beim Allegoriker vorher als *ζῷον ἔμπυρον* erwähnten Löwen ist durch die zu erklärenden Verse *Od. δ* 456f. gegeben und bedeutet nicht, daß eine philosophische Theorie zugrunde liegt, die Löwe und Schlange auf Grund ihrer *κρᾶσις* zu zwei verschiedenen Kategorien von Landtieren zählt.

[32] Wohl richtiger mit «liberté de leurs mouvements» (Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* 2 [Paris 1949] 472) als mit «dextérité, sûreté dans le choix» (*Corpus Hermeticum* 4, 76 F–N) zu übersetzen. Dann kommt auch der Einzelunterschied zu Parallelem (s. u. Anm. 33) zum Ausdruck.

[33] Vgl. Strohm, *Studien* 165f. – In derselben Tradition steht auch *Corp. Herm.* fr. XXV 6f. (4, 69f. F–N), wo im Rahmen eines ähnlichen Vergleiches eine größere Mannigfaltigkeit von Tieren angeführt wird und es nicht auf die Art der Bewegung ankommt, sondern, eher wie bei Diodor, auf den Umstand, daß die einzelnen Wesen von sich aus den Weg zur *οἰκεία χώρα* finden. Vgl. ferner Galen *De usu part.* 1, 3, 7, wo wiederum 3 Vertreter der üblichen Tiergattungen auftreten; die Ente vertritt dabei die Wasserwesen.

[34] Wie z. B. Philo *Quis rer. div. her.* 238 (3, 53, 22f. W); s. u. Anm. 43. [35] Siehe u. S. 69.

derheit der Ausführungen Diodors fällt auf, wenn man sie z. B. mit entsprechenden Erörterungen der Isisapokalypse[36] vergleicht. Diese sind viel differenzierter. In den einzelnen Wesen herrschen gelegentlich mehrere Elemente zusammen vor, wie überhaupt der Hermetiker die gesamte Elementarzusammensetzung der Lebewesen untersucht; als Gattungen kennt er Vögel, Menschen, *θηρία*[37], Reptilien und Fische; das Problem der Zuordnung zwischen den einzelnen Gattungen und den kosmischen *μέρη* stellt sich ihm kaum[38]; seine Klassifizierung der Wesen richtet sich nach der Elementarzusammensetzung[39].

Von Diodors Aussagen über die Verteilung der Lebewesen nach kosmischen Bereichen ist diejenige über die erdhaltigen Wesen, wenn man von der Bedeutung der *ἑρπετά* absieht, am trivialsten: die erdhaltigen Wesen werden in die Zahl der Kriechtiere und der anderen Erdtiere eingereiht. Spezieller wirkt die Angabe über die wasserhaltigen Tiere: sie sammeln sich im *ὁμογενὴς τόπος*; vielleicht kommt in *ὁμογενής* eine 'dynamische' Beziehung zwischen Tier und Element zum Ausdruck, die wohl in Reinhardts Poseidoniosbild passen würde[40]. Was die Vögel anbelangt, so besitzen sie die meiste Wärme, und es treibt sie zu den *μετέωροι τόποι*. Hier gibt also die Elementarzusammensetzung nicht das Element an, in dem die Vögel leben – das wäre die Luft –, sondern die Richtung, in der sie sich bewegen; das Feuer in den Vögeln, so darf man Diodor wohl ergänzen, macht diese leicht und drängt zum feurigen Elementarbereich. Sprachlich und inhaltlich verwandt ist Diod. 2, 53, 1 (Beschreibung Arabiens)[41]: Das Feuer bewirkt, daß die Vögel leicht sind, und deshalb fliegen sie[42]. Diese Stelle aber sitzt wohl im

[36] *Corp. Herm.* fr. XXVI 19f. F–N; von Reinhardt, *Poseidonios* (München 1921) 379f. für Poseidonios vindiziert.

[37] Wohl Vierfüßler; vgl. die Ausgabe von Festugière-Nock 4, 94 Anm. 53.

[38] Von den Vögeln heißt es nur, sie wohnten *ἄνω* (§ 19); von den Reptilien, sie seien *βαρέα* (§ 22); von den Fischen, sie lebten in einer Lösung von Erde und Wasser.

[39] Da Pfligersdorffer das verwandte Material ganz außer acht läßt, mißt er (126) der Ähnlichkeit zwischen Diodor und der Isisapokalypse zu großes Gewicht bei und übersieht die Verschiedenheiten. Insbesondere glaubt er (122f.), dieselbe Bedeutung der Reptilien bei Diodor und in der Isisapokalypse feststellen zu können; doch weichen die beiden Autoren gerade in diesem Punkt voneinander ab, da beim Hermetiker überhaupt nicht zum Ausdruck kommt, daß die Reptilien die Erdtiere par excellence sind, während man dies bei Diodor auf Grund seiner Formulierung und des verwandten Materials annehmen muß. – Auch die Ausführungen Vitruvs 1, 4, 7 über die Elementarzusammensetzung der 3 Tiergruppen sind viel differenzierter als diejenigen Diodors; übrigens fällt da auf, daß bei Fischen und Landtieren gerade der Bestandteil am wenigsten vertreten ist, der für die jeweilige Umwelt charakteristisch ist. Bei Katrarios 2, 1, 11f. (von Reinhardt, *Poseidonios* 370f. 387f. für Poseidonios vindiziert) sind die Dinge ebenfalls komplexer als bei Diodor; vgl. auch u. Anm. 45.

[40] Der Grundsatz *τὸ ὁμογενὲς πρὸς τὸ ὁμογενές* wird besonders eindrücklich Marc Aurel 9, 9 vertreten. Man pflegt Poseidonios als Quelle anzusetzen; vgl. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* 179f. (vgl. auch 58 Anm. 2); *Poseidonios*: RE 22, 1 (1953) 655; H. R. Neuenschwander, *Mark Aurels Beziehungen zu Seneca und Poseidonios*, Noctes Romanae 3 (1951) 15; Theiler in seiner Marc Aurel-Ausgabe (Zürich 1951) 334f. Der Gebrauch des Verbums *συνδραμεῖν* verstärkt wohl noch den Eindruck, daß hinter Diodors Ausführungen das allgemeingültige Prinzip des Zuges vom Gleichen zum Gleichen steckt. Die dynamischen Beziehungen zwischen Lebewesen und Element kommen am deutlichsten im Corpus Hermeticum zum Ausdruck; s. o. S. 68 mit Anm. 30.

[41] Von der Quellenforschung für Poseidonios vindiziert; vgl. *Berichte* 171 Anm. 8.

[42] *τὸ τῶν ὀρνέων γένος πλείστης θερμασίας κεκοινωνηκὸς ἐγένετο διὰ ... τὴν κουφότητα*

2. Buch fest, wie eine Parallele bei Plinius zeigt[43]. Andererseits aber scheint sie ursprünglicher zu sein als der entsprechende Passus im 1. Buch, da sie den Zusammenhang zwischen dem Feuergehalt und dem Flüggesein expliziert. Somit aber besteht der wohlbegründete Verdacht, daß Diodor den Gedanken aus dem 2. Buch in die Zoogonie der Einleitungskapitel seines Gesamtwerkes eingebaut hat.

Jede antike Urzeugungstheorie ließ die organischen Wesen aus dem Schlamm entstehen; da war es nicht anders möglich, als daß die Lebewesen nach erfolgter Urzeugung sich auf ihre einzelnen Lebensbereiche verteilten. Sehen wir von der trümmerhaft überlieferten Vorstellungswelt der Vorsokratiker ab, so können wir außerdem sagen, daß das Problem der Beziehung zwischen der elementaren Zusammensetzung der organischen Wesen und ihrem Lebensbereich auf jeden Fall seit Aristoteles vorlag. Bedenkt man dazu noch, daß dieser die Elementarbeschaffenheit des Aufenthaltsgebietes derjenigen der betreffenden Lebewesen entsprechen ließ, so erkennt man, wie bedenklich es ist, im Schema Diod. 1, 7, 5 etwas «höchst Eigenständiges» sehen zu wollen[44], um so mehr als Diodors Zuordnungen zwischen Lebewesen und kosmischem Bereich zum Teil recht konventionell sind. Im Anschluß an die 1, 7, 4 erwähnte Urzeugung von *παντοδαποὶ τύποι ζῴων* stellte sich bei Diodor die landläufige Vorstellung der Einteilung dieser Tiere in die 3 bekannten Gruppen ein; damit verband sich eine entsprechende Einteilung in kosmische Bereiche: obere Regionen, Erde, Wasser[45].

πτηνόν. Vorher (2, 50, 5) hieß es, der Strauß könne wegen seiner Schwere (*βάρος*) nicht fliegen. Vitruv (s. o. Anm. 39) führt das Fliegenkönnen der Vögel auf das Vorwiegen leichter Elemente (Wärme und vor allem Luft) zurück.

[43] *Nat. hist.* 2, 189, wo es in bezug auf die heißen Länder heißt *varias effigies animalium provenire et maxime alitum multas figuras igni volucres; igni volucres* entspricht wohl den Ausführungen Diodors (s. o. Anm. 42); abweichend die Pliniusübersetzung von Beaujeu (Paris 1950). Vgl. auch Reinhardt, RE-Artikel *Poseidonios* 679. – Dem Vogel ist es eigentümlich, daß er sich von der Erde weg nach oben bewegen kann; vgl. z. B. die Eindringlichkeit, wie diese Tatsache *Π. κόσμου* 398 b 33f. zum Ausdruck kommt (über den Kontext s. o. S. 68); vgl. auch Philo, *Opif. mundi* 147 (1, 51, 18f. C). Auffälliger sind solche Stellen, wo das Aufsteigen geradezu die Natur des Vogels verkörpert. So läuft nach Philo *Quis rer. div. her.* 237f. (3, 53, 18f. W) das *καταβαίνειν* der Natur der Vögel zuwider, genau wie vornehmlich den *ἑρπετά* (s. o. Anm. 31) der Zug nach unten (*διὰ τὴν πρὸς τὰ κάτω συγγένειαν*; s. o. S. 68) eigentümlich ist; die Luft ist hier das den Vögeln zukommende Aufenthaltsgebiet: *τοῖς πτηνοῖς ὁ ἀὴρ ἐνδιαίτημα οἰκεῖον, κούφοις διὰ τὴν πτέρωσιν ὁ φύσει κοῦφος*. Nach Leichtigkeit und Schwere werden die einzelnen Tiergattungen *Corp. Herm.* fr. XXIII 23 (s. o. Anm. 31) unterschieden; obenan stehen die Vögel; zum Schluß kommen die Reptilien, die schwer und kalt sind. Vgl. auch fr. XXVI 19. 22 (s. o. Anm. 38). Galen *De usu part.* 1, 3, 7 (s. o. Anm. 33) heißt es vom Adler, daß er in die Höhe fliegen wird (*ἀναπτήσεται πρὸς τὸ μετέωρον*); die Ente und die Schlange, welche die Wasser- bzw. Erdtiere vertreten, bewegen sich – nach unten – ihrem Element zu (*εἰς λίμνην τινὰ καταπτήσεται, εἰς τὴν γῆν καταδύσεται*). Bemerkenswert an allen diesen Stellen ist der Umstand, wie stark die Lebewesen in den Rahmen des kosmischen Kräftespiels Schwer-Leicht eingeordnet werden; man darf hierzu vielleicht auch auf Plin. *Nat. hist.* 2, 189 (von Reinhardt, *Poseidonios* 87 als poseidonianisch angesehen) verweisen.

[44] Anders Pfligersdorffer 125f.

[45] Die oberen Regionen bilden eine engere Einheit; vgl. *Berichte* 50 Anm. 17. Vielleicht auch entspricht den Vögeln implicite die Luft. Aber auch dann könnte man nicht dem Diodortext eine Koordinierung der Elementenorte und der Ordnung des Lebens absprechen (gegen Pfligersdorffer 125, der glaubt, in diesem Punkt die Eigenständigkeit des diodorischen Berichtes nachweisen zu können); so trägt Philo (s. o. Anm. 23) eine Zuordnung zwischen den Lebewesen und den einzelnen *μέρη τοῦ κόσμου* vor, wobei er deren nur 3

Zusammenfassend stellen wir fest, daß Diodor 1, 7, 5 sich über Dinge äußert, die in der zeitgenössischen Literatur mannigfache Spuren hinterlassen haben und jedem Gebildeten vertraut gewesen sein dürften. Ich habe bereits («Berichte» 126f.) die Möglichkeit erwogen, daß poseidonianisches Gut in der diodorischen Zoogonie enthalten sein könnte. Doch ist es zweifellos ein äußerst bedenkliches Unternehmen, gerade an Diod. 1, 7, 5 die Abhängigkeit von Poseidonios aufzeigen zu wollen, als ob dort alles und jedes für Poseidonios und seine 'innere Form' charakteristisch sei[46]; ganz abzulehnen sind natürlich alle Versuche, von 'Poseidonios' aus Dinge in den Diodortext hineinzutragen, die dieser nicht ausgibt[47]. Diodors Material entbehrt verschiedentlich zu sehr des Speziellen; so wie es vorliegt, ist es konventionell, durch das Thema bedingt. Weniger skeptisch bin ich im Fall der Erörterungen Diodors über die Vögel, wo das Material spezieller ist und daher mehr ausgibt; doch kann man aus der Berührung von 1, 7, 5 mit 2, 53, 1 nicht schließen, daß der ganze Zusammenhang in 1, 7, 5 auf denselben Autor wie 2, 53, 1 zurückgeht[48]. Der gesamte dargelegte Sachverhalt führt mich zum Schluß, daß eine Zurückführung von Diod. 1, 7, 5 auf Poseidonios nur dann wohlbegründet wäre, wenn sich wirklich nachweisen ließe, daß die Lehre von der

---

angibt; der *ἀήρ* verkörpert ja auch irgendwie den ganzen oberen Bereich. Die Feuerregion als solche mußte natürlich bei Diodor leer ausgehen, da als deren Bewohner nur Gestirne oder Feuertiere in Frage kamen (vgl. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* 64f.). – Auch den Umstand, daß Diodor nicht ausdrücklich von einer spezifischen Bevölkerung des Luftbereichs redet, wertet Pfligersdorffer 125f. zugunsten seiner Theorie von der Eigenständigkeit des Diodorberichtes aus. Er bringt damit Apul. *De deo Socr.* 8 S. 16, 7f. Th (vgl. auch die *Berichte* 121 Anm. 17 angeführte Augustinstelle) in Verbindung, wo – in Übereinstimmung mit Poseidonios (so Pfligersdorffer im Anschluß an Jaeger, *Aristoteles* 148 Anm. 3; vgl. bereits Arth. Rathke, *De Apulei quem scripsit de deo Socratis libello* [Diss. Berlin 1911] 32f., dem allerdings schwere Mißverständnisse in der Interpretation der einzelnen Tierklassen unterlaufen sind)– die Auffassung der Vögel als der spezifischen Bevölkerung des Luftbereichs abgelehnt wird. Dagegen ist einzuwenden, daß nichts dazu berechtigt, Ähnliches bei Diodor vorauszusetzen; wenn Diodor auch nicht expressis verbis die Luft nennt, so ist doch die Erwähnung des Wegziehens (*ἀπελθεῖν*) der Vögel nach den oberen Regionen hin deutlich genug; Apulejus dagegen teilt der Luft die Dämonen zu und weist zu diesem Zweck darauf hin, daß die Vögel keine eigentlichen Luftwesen sind, weil sie, wenn sie sich vom Fliegen erholen oder wenn sie nisten, mit der Erde verbunden bleiben. Merkwürdigerweise lehnt übrigens Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* 70 Anm. 2 es ab, in Apul. a. O. (S. 16, 5f. Th) eine Lehre von der Urzeugung der Lebewesen aus den Elementen zu sehen; die dort genannten *fluxa animalia* (*fluxa* ThLL s. v. *fluxus* 983, 9 fälschlich auf *unda* bezogen) stellen Seegetier dar, dessen Urzeugung im Wasser nach Reinhardt 73 poseidonianische Lehre ist; die *glebulenta animalia* sind die aus der Erde durch Urzeugung hervorgehenden Wesen (vgl. Diod. 1, 10, 2. 7; dazu *Berichte* 207f.). – Anders als bei Diodor ist die Sache auch bei Katrarios 2, 1, 12 S. 35, 12f. K–V (von Reinhardt, *Poseidonios* 370f. für Poseidonios vindiziert), wo die *πτηνά* nicht zu Luftbewohnern werden können, weil unterschieden wird zwischen solchen, die fliegen, und solchen, die nur den Kopf über den Leib erheben (wie wohl z. B. der Strauß; vgl. Reinhardt a. O.); gegen Pfligersdorffer 126. Der Vergleich, den Pfligersdorffer 126 zwischen der Beziehung der Vögel zur Luft mit dem *ignium nisus* Plin. *Nat. hist.* 2, 189 zieht, mag für den Byzantiner zutreffen, ist aber bei Diodor ganz fehl am Platze.

[46] Wie wir im Vorangehenden gesehen haben, läßt sich ein großer Teil der in diese Richtung gehenden Pfligersdorfferschen Argumente entkräften.

[47] Vgl. z. B. oben Anm. 45.

[48] Siehe oben S. 69f.; anders Pfligersdorffer 127, der sich auf Katrarios (s. o. Anm. 45) stützt, um zu behaupten, daß die Erörterungen über die Vögel Diod. 1, 7, 5 an diesem Ort ursprünglich seien.

Verteilung der durch Urzeugung aus der Erde entstandenen Lebewesen auf die kosmischen Bereiche, in denen der Hauptbestandteil ihrer elementaren Zusammensetzung vornehmlich vertreten ist, mit Poseidonios aufgekommen ist[48a]; aber auch dann bliebe die Möglichkeit bestehen, daß Diodor das poseidonianische Gut – womöglich in trivialer Gestalt – von diesem direkt oder einem anderen oder über den Weg des Gedankenvorrates der Allgemeinbildung übernommen hat.

In Diodors Kulturgeschichte (1, 8) unterscheide ich zwei Abschnitte, die beide in sich geschlossen sind, aber zusammen keinen einheitlichen Eindruck machen: §§ 1/4; §§ 5/9[49]. Vielleicht muß man auch § 9 abtrennen: *καθόλου* am Anfang erregt Verdacht[50], und auch der Inhalt des Stückes ist nicht ganz unlösbar mit dem Vorangehenden verbunden[51]. Jedenfalls kann man nicht 1, 8 in seiner Gesamtheit auf Poseidonios zurückführen, auch wenn, wie wir noch sehen werden, § 9 mit Vorstellungen in Verbindung gebracht werden mag, die man für Poseidonios vindiziert[52]. Übrigens widerspricht den Anschauungen des Poseidonios die

[48a] Pfligersdorffer 128 scheint die Entwicklung tatsächlich so zu sehen: Am Anfang steht Empedokles, der den Wesen den Lebensraum umgekehrt dem Hauptbestandteil der Wesensmischung zuordnet; dann gibt Poseidonios dem vorsokratischen Material eine neue Form nach dem Grundsatz *τὰ ὅμοια πρὸς τὰ ὅμοια*. Nach allem Dargelegten brauche ich nicht mehr auf die Irrtümer einzugehen, mit deren Hilfe diese schematische Sicht erkauft wird. – Gewiß tritt, wie wir im Vorangehenden verschiedentlich gesehen haben, eine Verteilung der Lebewesen in der genannten Art und Weise in Texten auf, die Reinhardt für Poseidonios vindiziert. Doch ganz davon abgesehen, daß diese Zurückführung nur auf quellenkritischer Rekonstruktion beruht, müßte man auch entscheiden können, wieviel in diesen Texten für Poseidonios charakteristisch ist; außerdem haben wir immer wieder festgestellt, daß die Beziehungen, die Pfligersdorffer zwischen diesen Texten und Diodor für Spezielles ermitteln zu können glaubt, sich bei genauerer Betrachtung als Täuschung erweisen. Auch diese Erwägungen haben mich zu der im Haupttext eben geäußerten abschließenden Behauptung veranlaßt. Wenn endlich Pfligersdorffer 123 meint, Diod. 1, 7, 5 stehe in einem bestimmten, festen Zusammenhang wie die Ausführungen des Allegorikers Heraklit (Empedokles; Krasistheorie), so geht auch dazu aus unseren bisherigen Ausführungen zur Genüge hervor, was man davon zu halten hat (vgl. bes. S. 64, ferner Anm. 31).

[49] Vgl. *Berichte* 162; s. auch u. S. 77f.

[50] Vgl. *Berichte* 209.

[51] Das würde aber nicht bedeuten, daß 1, 8, 9 aus 2, 38, 2 entnommen ist. Vgl. *Berichte* 162 Anm. 11; unzutreffend J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, RVV 24 (1935) 72f.

[52] Vgl. auch *Berichte*, Addenda zu S. 161 mit Anm. 7. Pfligersdorffer 134f. stützt sich vor allem auf 1, 8, 9, um 1, 8 auf Poseidonios zurückzuführen. Übrigens kann man aus Diodors Verwendung von *διδάσκειν* u. ä. in bezug auf die Kulturgeschichte nicht speziell auf 'Poseidonios' schließen (vgl. *Berichte* 161 Anm. 6); anders Pfligersdorffer 132, der auch S. 140 zu wenig das Traditionelle im Gebrauch von *διδάσκειν* berücksichtigt (*Berichte* 161 Anm. 6 wäre bereits auf Aeschyl. *Prometh.* 110f. zu verweisen, wo das Feuer den Menschen *διδάσκαλος τέχνης πάσης* ist). Weiteres unter Anm. 68. Mit Recht betont Pfligersdorffer 132f. im Anschluß an Reinhardt die Bedeutung des Naturzwangs in der epikureischen Kulturentstehungslehre (vgl. die Stellen *Berichte* 161 Anm. 6). Doch scheint mir umgekehrt die Verwendung von *ὑπὸ τοῦ συμφέροντος, τῆς πείρας διδάσκεσθαι*, worin die maßgebliche Beteiligung des menschlichen Intellekts zwischen den Anrufen der Außenwelt und der Antwort des Menschen zum Ausdruck komme, kein durchschlagendes Argument gegen die Zurückführung der diodorischen Kulturgeschichte auf die Epikureer zu sein. Ich muß mich hier beschränken, darauf hinzuweisen, daß die zur Diskussion stehende Ausdrucksweise sehr konventionell ist (s. o.); zudem bedient sich ihrer in lateinischer Fassung Lukrez 5, 1452f. (dazu *Berichte* 161 Anm. 7; P. Giuffrida, *Il finale* [vv. 1440–1457] *del V libro di Lucrezio* in Epicurea in memoriam Hectoris Bignone [Genova 1959] 129f. versucht eine neue Deutung der Verse); allerdings erhebt sich da hinwiederum die Frage, in-

Sprachtheorie (§ 4), die eine gemeinsame Ursprache ablehnt und die Verschiedenheit der einzelnen Sprachen auf *τύχη* beruhen läßt; für Poseidonios nämlich rekonstruiert man Ansatz einer gemeinsamen Ursprache[53], und vor allem geht aus Strabos Polemik gegen ihn[54] hervor, daß er insbesondere die sprachlichen Differenzierungen ein Werk der *πρόνοια* sein ließ[55].

Ich habe in meinen «Berichten»[56] versucht, Diodors Kulturgeschichte näher zu charakterisieren, und festgestellt, daß die positivistischen Faktoren im Vordergrund stehen und im großen und ganzen ideelle, spiritualistische Züge fehlen. Ergänzend kann ich hier noch auf die eben erwähnten Erörterungen Strabos hinweisen. Er bekannte sich zur Stoa[57] und hebt doch gegen Poseidonios die Bedeutung des Zufälligen und Empirischen hervor[58]. Daraus ersieht man, wie der ge-

---

wieweit der lateinische Dichter reine epikureische Lehre wiedergibt; größere Klarheit ließe sich erreichen, wenn man die epikureischen Anschauungen über den menschlichen Intellekt und, was damit zusammenhängt, im Hinblick auf besagte Vorstellungen untersuchte. Dagegen wäre beweiskräftig gewesen, wenn Pfligersdorffer die Unvereinbarkeit der epikureischen und der diodorischen Sprachentstehungslehre (vgl. *Berichte* 134f.) nachgewiesen hätte. In dieser Angelegenheit beruft er sich nur auf Reinhardt, *Hekataios von Abdera und Demokrit*, Hermes 47 (1912) 501f., der zwar einen «leisen» Unterschied zwischen Diodor und Epikur in der Sprachentstehungslehre feststellt, im übrigen aber – sehr zu Unrecht (vgl. *Berichte* 135 Anm. 4) – an eine erhebliche Ähnlichkeit beider Berichte glaubt. Daß bei Tzetzes die *ἀνάγκη* steht, wo Diodor die *πεῖρα* hat, ist wohl nicht von besonderer Bedeutung; vgl. meinen Aufsatz *Über die Quellen der Kulturentstehungslehre des Tzetzes*, Mus. Helv. 14 (1957) 183f.; anders Reinhardt 502 mit Anm. 2; Pfligersdorffer 133.

[53] Vgl. *Berichte* 140 Anm. 27.

[54] 2, 3, 7 (= *FGrHist* 87 F 28 S. 239).

[55] Strabo führt gegen Poseidonios aus, daß die geographischen, ethnologischen und sprachlichen Differenzierungen nicht ein Werk der *πρόνοια*, sondern des Zufalls sind (vgl. *Berichte* 140 Anm. 27; dazu G. Rudberg, *Forschungen zu Poseidonios* [Uppsala 1918] 91); ferner seien die Eigentümlichkeiten sehr oft nicht *φύσει* bedingt, sondern durch *ἄσκησις* und *ἔθος*. Irrtümlicherweise meint E. Honigmann, *Strabon*, RE II 4, 1 (1931) 121, Strabos Argumente seien die Selbsteinwände des Poseidonios; dann wäre ja Strabos abschließendes (*Ποσειδώνιος*) *συγχεῖ ταῦτα* sinnlos. Vgl. auch Reinhardt, *Poseidonios*, RE 22, 1, 667. – Daß die Urweisen Diod. 1, 8 fehlen, erklärt Pfligersdorffer 143 durch Diodors Streben nach Kürze; er findet sie wieder Diod. 1, 16, 1 (Hermes als Sprachschöpfer), worin er im Anschluß an Reinhardt eine Rückbezugnahme auf 1, 8, 3 sieht. Freilich geht in beiden Fällen die Entstehung der Sprache von einer *διάρθρωσις* aus; doch verschwindet sie 1, 8, 3 im Anonymat und, was wichtig ist, geht allmählich vor sich, während sie 1, 16, 1 das Werk einer Einzelpersönlichkeit ist; vielleicht auch ist dort eine Ursprache anzusetzen (vgl. *Berichte* 219, Zus. zu S. 140 Anm. 27).

[56] 160f.

[57] Vgl. Honigmann 80f.

[58] Siehe oben Anm. 55. Man beachte auch, wie Strabo die Bedeutung von *ἔθος* und *ἄσκησις* mit Hilfe des Umstandes nachzuweisen versucht, daß *τέχναι, δυνάμεις* und *ἐπιτηδεύσεις* der Menschen *ἀρξάντων τινῶν* im Durchschnitt unter jedem Breitengrad blühen; die Urheber rücken also vom Mittelpunkt der Betrachtung weg. So steht auch Seneca, *Ep.* 90, 35 *ipso usu discebantur utilia* näher bei Diodor 1, 8, 2 *ὑπὸ τοῦ συμφέροντος διδασκομένους* im Gegensatz zu Poseidonios (§ 5 [*sapientes*] *utilia atque inutilia monstrabant*); anders Pfligersdorffer 142f. Zu *Berichte*, Addenda-Corrigenda zu S. 148 Anm. 29 (S. 148 Anm. 29, 1 hätte ich *ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον*, (—) *κατὰ μικρόν* schreiben müssen) sei (gegen Pfligersdorffer 130) nachgetragen, daß *ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον* für *κατ' ὀλίγον* eine bei Diodor gern gebrauchte Phrase ist; vgl. J. Palm, *Über Sprache und Stil des Diodoros von Sizilien* (Lund 1955) 128. Ich hätte *Berichte* 144f. Seneca *Ep.* 121, den ich zusammen mit anderen antiken Stellen nur in Gestalt eines Verweises auf die Sekundärliteratur (*Berichte* 145 Anm. 7) berücksichtigt habe, expressis verbis heranziehen können. §§ 19f. wird ausgeführt, daß die Tiere ein Wissen besitzen, das sie nicht *experimento*, nicht *usu* erworben haben. § 20 *tardum est ... quod usus docet* – die Stelle müßte wegen des Terminologischen *Berichte* 161 Anm. 6

samte Tenor der diodorischen Kulturgeschichte nicht dem poseidonianischen Geist entspricht. Die Eigenart Diodors läßt sich schwerlich dadurch erklären, daß man seinen Text als «Auszug» aus Poseidonios ansieht[59]; man müßte dann zumindest annehmen, daß er dem Material eine eigene Tendenz aufgeprägt hat; diese Auffassung wäre aber nur für solche Partien statthaft, die inhaltlich nicht Poseidonios widersprechen. Wie mir scheint, sieht man am Beispiel Strabos, daß Diodor eine Einstellung vertritt, zu der es in jener Zeit Ähnliches gibt[60]. Ein solcher Befund hat seine Bedeutung, denn er vermittelt uns einen Einblick in wissenschaftliche Erörterungen einer Epoche, mit deren Gedankenvorrat wir gelegentlich zu wenig rechnen, weil wir so wenig über sie wissen. Wir erkennen aber auch, daß man sich vor einer schematischen Beurteilung Diodors hüten muß; es könnte leicht geschehen, daß man aus dem Vorkommen des 'Materialistischen' unzutreffende Schlüsse zieht, wo man doch, wie wir anschließend sehen werden, nur in § 9 spiritualistische Elemente zum Ausgleich hat und auch diese nicht so sehr deutlich in Erscheinung treten.

Was 1, 8, 9 anbelangt, so habe ich bereits früher darauf hingewiesen, daß der Inhalt dieses Abschnitts nicht der antiteleologisch eingestellten epikureischen Lehre entspricht[61]. Die Bedeutung der *χρεία*, die als *πάντων διδάσκαλος* den Menschen für *ἑκάστου μάθησις* verantwortlich ist, erinnert an den von der Quellenforschung auf Poseidonios zurückgeführten Gedanken, daß sie der Anreiz der Erfindungskraft des Logos sei[62]. Diodors Assoziation der Hand mit *λόγος* gemahnt natürlich an die ebenfalls für Poseidonios vindizierte Vorstellung von der Hand

---

zitiert werden – schildert die Langsamkeit der Wirkung des *usus*, womit nicht 'Bedürfnis' (so Reinhardt, *Poseidonios*, RE 22, 1, 721), sondern 'Erfahrung' gemeint ist; dies ergibt sich aus dem ganzen Zusammenhang (vgl. auch kurz vorher *non usu illa in hoc pervenire, sed naturali amore salutis suae*), dessen Grundthema die These ist, daß die Tiere schon vor aller Erfahrung ein Wissen um das ihnen Gefährliche besitzen. Weiteres unten S. 80f. – Philemon fr. 149 (in *CAF* 2, 523), wo die Zeit alle Künste lehrt *πάσας (τέχνας) ἐδίδαξεν ὁ χρόνος*, ist *Berichte* 148. 161 Anm. 6 nachzutragen.

[59] Diese Art der Deutung findet sich des öfteren bei Pfligersdorffer, u. a. 143. 144.

[60] Weiteres *Berichte* 162 Anm. 8.

[61] Vgl. *Berichte* 148f. 160. – Der Diodorpassus lautet: *καθόλου γὰρ πάντων τὴν χρείαν αὐτὴν διδάσκαλον γενέσθαι τοῖς ἀνθρώποις ὑφηγουμένην οἰκείως τὴν ἑκάστου μάθησιν εὐφυεῖ ζῴῳ καὶ συνεργοὺς ἔχοντι πρὸς ἅπαντα χεῖρας καὶ λόγον καὶ ψυχῆς ἀγχίνοιαν.*

[62] Vgl. *Berichte* 145 mit Anm. 7; allerdings ist darauf hinzuweisen, daß die *χρεία πάντων διδάσκαλος* bereits bei Eratosthenes vorkommt (vgl. *Berichte* 161 Anm. 6). – 161 Anm. 7 hätte ich auch Pohlenz, *Tierische und menschliche Intelligenz bei Poseidonios*, Hermes 76 (1941) 8, erwähnen können; daß er Diod. 1, 8, 9 gerade der auch von ihm für Poseidonios angesetzten Bedeutung der *χρεία* gegenüberstellt, hängt damit zusammen, daß er Diodor vom Atomisten Demokrit abhängen läßt. Er mag auch dadurch bestimmt worden sein, daß er Diodors *λόγος* mit 'Logos' wiedergibt, womit dieser zu einem *συνεργός* in bezug auf die *χρεία* herabgesetzt erscheint und der Weg zu einem Stoiker als Urheber verbaut ist. Daß im Diodorpassus *λόγος* wohl mit 'Sprache, Rede' zu übersetzen ist (vgl. *Berichte* 148 Anm. 1), geht auch daraus hervor, daß, welche philosophische Tendenz auch immer zugrunde liegen mag, das oberste geistige Prinzip nicht zu einem *συνεργός* degradiert werden kann, wo es von vornherein um einen Prozeß intellektueller Art (*μάθησις*) geht und außerdem das geistige Element – in einer weniger allgemeinen Gestalt – bereits in der *ψυχῆς ἀγχίνοια* und gleich zu Beginn im *εὐφυὲς ζῷον* (s. u. Anm. 70) vertreten ist. – Zur *Berichte* 145 Anm. 10 zitierten Vergilstelle vgl. jetzt auch Pfligersdorffer 140f.; I. Scott Ryberg, *Vergil's Golden Age*: TAPhA 89 (1958) 120f., beide mit weiterer Literatur.

als Voraussetzung für die Redebegabtheit des Menschen, um so mehr als sie an erster Stelle genannt wird[63]; allerdings scheint anderes in Diodors Wortlaut eher dafür zu sprechen, daß in erster Linie an die Hände als Werkzeug zu denken ist[64]. Auch wenn, wenigstens in Diodors Fassung, die *χρεία* im Vordergrund steht, so haben wir doch hier zum ersten Mal in seiner Kulturgeschichte eine Partie, wo die Vorzüge des Menschen erwähnt werden. Es sind zum Teil Merkmale, die der Mensch mit gewissen Tieren gemein haben kann (*εὐφυία*)[65], zum Teil solche, die ihn vom Tier unterscheiden (*χεῖρες*; *λόγος*)[66]. Das Wirken der *χρεία*, die das große Minus des Menschen in bezug auf die Tiere zum Ausdruck bringt[67], ist also unter anderem gerade mit Eigenarten assoziiert, die ihn vom Tier unterscheiden. Da darf man wohl vermuten, daß darin noch eine teleologische Beziehung durchschimmert: der Mensch besitzt eine spezifische Ausstattung, die ihm gestattet, seiner natürlichen Unterlegenheit abzuhelfen[68]. Auch im auffälligen Adverb *οἰκείως* ist viel-

---

[63] Vgl. *Berichte* 150 Anm. 8.

[64] Anders Pfligersdorffer 135f. – Vgl. z. B. Vitruv 2, 1, 2. Bei Gregor v. Nyssa *Homin. opif.* 8 ([= PG 44, 144 B. C]; von Reinhardt, RE 22, 1, *Poseidonios*, 723f., für Poseidonios vindiziert) sind die Hände *συνεργοί* in bezug auf den Gebrauch der Sprache, bei Diodor dagegen *πρὸς ἅπαντα* auf gleicher Stufe wie *λόγος* und *ἀγχίνοια*, was eher auf die Hände als Werkzeug deutet. Die Beziehungen, die Pfligersdorffer 136 (vgl. dens., *Λόγιος* und die *λόγιοι ἄνθρωποι* bei Demokrit, Wien. Stud. 61/62 [1943/47] 27) zwischen Diod. 1, 8, 9 und Demokrits Deutung von «Tritogeneia» (*VS* 68 B 2) aufstellt, sind offensichtlich abenteuerlich und völlig abwegig.

[65] Siehe unten Anm. 70.

[66] *λόγος* bedeutet hier wohl 'Rede'; s. o. Anm. 62.

[67] Das ist eine feste Vorstellung aller antiken Kulturentstehungslehren, die an den Anfang einen tierähnlichen Zustand der Menschheit setzen.

[68] Vgl. die Stellen *Berichte* 149f.; die Quellenforschung führt diese Vorstellungen gern auf Poseidonios zurück. – Pfligersdorffer 132f. versucht, die Gegenüberstellung Mensch-Tier auch an anderen Stellen des diodorischen Berichtes nachzuweisen. Er meint, die Bedeutung des Intellekts komme in der Verwendung von *διδάσκεσθαι*, auf die kulturwirkenden Faktoren angewandt, zum Ausdruck; erstmalig werde sie in Verbindung mit dem Kampf der Urmenschen gegen die Tiere (§ 2) festgestellt; und wenn in § 7 die *πεῖρα* als kulturschaffender Faktor erwähnt werde, so entspreche dies der Anthropologie, die sich wie aus einer Hohlform aus der poseidonianischen Tierpsychologie Sen. *Ep.* 121 (s. o. Anm. 58) herauspräge. Dagegen ist einzuwenden, daß Pfligersdorffer im Diodorbericht Akzente setzt, die unberechtigt sind: er legt allzu viel in *διδάσκεσθαι* hinein (s. o. Anm. 52) und deutet auch *ὑφηγεῖσθαι* (s. u. Anm. 69) sehr 'etymologisch' (134. 137). Wie wenig das intellektuelle Moment in *διδάσκεσθαι* mitzuspielen braucht, zeigt Diod. 2, 50, 6f., wo es im Anschluß an die Schilderung des Verhaltens des Straußvogels bei Gefahr heißt, daß die Natur den Tieren eine gute *διδάσκαλος* im Hinblick auf deren Erhaltung sei; die Partie ist nach Pfligersdorffer 132 (im Anschluß an die Poseidoniosforschung) poseidonianisch, während andererseits gerade in *διδάσκεσθαι* in Diodors Kulturgeschichte etwas zum Ausdruck kommen soll, das nach Poseidonios das Tun des Menschen vom instinktmäßigen Verhalten des Tieres unterscheidet; an diesem Widerspruch erweist sich eindeutig die Unhaltbarkeit der Pfligersdorfferschen Überlegungen. Ferner wird gerade in § 2 *ὑπὸ τοῦ συμφέροντος διδάσκεσθαι* wohl schwerlich eine maßgebende Beteiligung des menschlichen Intellekts in Frage kommen; das *συμφέρον* scheint hier noch geradezu wie ein Urtrieb zu wirken, da, wie das nachfolgende *ἐπιγινώσκειν ἐκ τοῦ κατὰ μικρὸν τοὺς ἀλλήλων τύπους* (*τύπος* = [menschliche] Gestalt; vgl. Diod. 1, 21, 5; 1, 24, 8; 2, 4, 3; 4, 6, 3) zeigt (vgl. dazu Ovid, *Ars amat.* 2, 476; zum Kontext s. o. Anm. 21), die betreffenden Menschen noch auf dem primitivsten geistigen Niveau stehen, das man sich vorstellen kann. Oder ist die Erwähnung des *συμφέρον* neben dem *φόβος* etwa ein nachträglicher Zusatz (vgl. die parallele Stelle bei Laktanz; s. u. Anm. 83)? Aber gerade der Gebrauch von *διδαχθῆναι* neben *ἀναγκασθῆναι* bei Epikur *Ad Hdt.* 75 lehrt, wie wenig man die Bedeutung des ersten Verbums pressen darf (gegen Pfligersdorffer 134 Anm. 1). Zur *πεῖρα* (§ 7) dagegen s. u. S. 79.

leicht angedeutet, daß der *χρεία* eine besondere Aufgabe zufällt[69]. Doch kann man nicht genug darauf hinweisen, daß bei Diodor ein tieferer philosophischer Gehalt, durch den die Fakten gedeutet würden, nicht explicite zum Ausdruck kommt[70].

[69] Was *οἰκείως* bedeutet, geht aus der in der Formulierung verwandten Stelle 3, 15, 7 (von der Quellenforschung für Agatharchides bzw. Poseidonios vindiziert; vgl. *Berichte* 161 Anm. 6) hervor: *πάντα γὰρ ἡ χρεία διδάσκει τὴν φύσιν οἰκείως τοῖς ὑποκειμένοις καιροῖς ἁρμοζομένη πρὸς τὴν ἐκ τῆς ἐλπίδος εὐχρηστίαν.* Ich muß diese Stelle kurz besprechen, da ich nicht mit Oldfathers Wiedergabe (Loeb Library) einverstanden bin. *τοῖς ὑποκειμένοις καιροῖς* ist wohl zu *οἰκείως* zu ziehen; vgl. Diod. 16, 18, 3 *διαλεχθεὶς οἰκείως τοῖς παροῦσι καιροῖς*; 2, 56, 6 *ταῖς ὑποκειμέναις περιστάσεσιν οἰκείως ὁμιλοῦντας*; 17, 33, 1 *τὰς ... ἴλας οἰκείως τοῖς ὑποκειμένοις τόποις διατάξας* (vgl. 15, 93, 5); *Π. κόσμου* 398 b 24 *οἰκείως ταῖς σφετέραις κατασκευαῖς*; ferner (mit Genitiv) Polyb. 15, 10, 1 *παρακαλῶν τὰς δυνάμεις ... οἰκείως ... τῆς ὑποκειμένης περιστάσεως* (vgl. Diod. 11, 30, 6). Ferner bildet *ἁρμοζομένη πρὸς τὴν ἐκ τῆς ἐλπίδος εὐχρηστίαν* wohl eine Einheit; *ἁρμόζεσθαι πρός τι* ist z. B. bei Polybius belegt; vgl. Schweighäusers *Polybiuslexikon* (dazu dasjenige von Mauersberger), das die Übersetzung *accomodare se, componere se ad aliquid, consilia sua ad aliquid referre* gibt. *εὐχρηστία* bedeutet wohl 'Nutzen'; vgl. Diod. 1, 13, 3; 1, 43, 2; 1, 63, 1; 5, 12, 2; 5, 40, 1. Außerdem glaube ich jetzt, daß mit der 2. Handschriftengruppe *ἁρμοζομένη* zu lesen ist; Gruppe I hat *ἁρμοζομένην* (so Dindorf; Vogel; Oldfather, der die Lesung von II gar nicht mehr erwähnt). Liest man nämlich *ἁρμοζομένην*, dann wird von der *φύσις* gesagt, daß sie Nutzen anstrebt, so daß ganz unklar wird, worin noch die Lehrerrolle der *χρεία* besteht; außerdem erhält der Satz mehr Prägnanz, wenn *τοῖς ... καιροῖς* und *πάντα (ἡ χρεία διδάσκει)* einander entsprechen, indem sie auf dasselbe Subjekt bezogen sind. Diod. 1, 8, 9 *οἰκείως* ist absolut verwendet, bedeutet aber auch dort wohl 'in angemessener Weise'; vgl. 17, 33, 1 *τοὺς μὲν στρατιώτας τοῖς οἰκείοις λόγοις παρεκάλεσεν.* Das heißt aber nicht, daß man 1, 8, 9 als verkürzte Fassung des entsprechenden Gedankens in 3, 15, 7 anzusehen hat. Gewiß ist die formale Struktur beide Male analog: zu einem begründenden Hauptsatz, der die Lehrerrolle der *χρεία* ausdrückt, tritt ein durch *οἰκείως* näher bestimmtes Partizip, das sich auf die *χρεία* bezieht. Während jedoch 3, 15, 7 die *φύσις* Gegenstand der Belehrung der *χρεία* ist, sind es 1, 8, 9 die Menschen; dieser der Bedeutung nach zwar nicht sehr wesentliche, mehr terminologische Unterschied darf dennoch nicht bagatellisiert werden, da *αὐτήν* (bei *τὴν χρείαν*) der zweiten Stelle in einer gewissen Tradition steht und im Zusammenhang mit der Nennung der Menschen recht gut paßt, da es die Wirkung der Tätigkeit der *χρεία* menschlicher Belehrung gegenüberstellt; vgl. *Berichte* 161 Anm. 6; Pfligersdorffers Übersetzung (134) hat dies nicht beachtet. *ὑφηγεῖσθαι*, auf das 'technische' Lehren der *χρεία* bezogen (vgl. Plut. *Sen. resp. ger.* 12, 790 E, wo das Verbum auf einen Lehrer angewandt wird), kehrt 3, 19, 2 wieder. 2, 38, 2 (s. o. Anm. 51) *ὑφηγεῖσθαι* ist wohl synonym mit *διδάσκειν*.

[70] Ich muß hier ausdrücklich betonen, daß ich Pfligersdorffer grundsätzlich auch in solchen Fällen widerspreche, in denen ich ihm im Endergebnis nicht absolut entgegengesetzt bin. Weil Diodor 1, 8, 10 sagt, er habe mit dem Material maßvoll geschaltet, glaubt Pfligersdorffer 132, dieses Material könne wenig helfen; das hat ihn wohl dazu verleitet, auf der Suche nach der 'inneren Form' die Einzelinterpretation und das Sachliche allzu sehr zu vernachlässigen. Im Gegensatz zu Pfligersdorffer 134f. geht meine Interpretation vom Diodortext aus; es ist methodisch verfehlt, diese darin bestehen zu lassen, daß man Diodor mit Hilfe von 'Poseidonios' ergänzt und paraphrasiert. Wenn Pfligersdorffer in der teleologischen Aktivität der *χρεία* die besondere Note der Skizze Diodors erblickt (138) oder Diodors *χρεία* als Ausdruck für eine Situation ansieht, die nicht schlechthin gegeben, sondern von der Natur herbeigeführt ist (139), so rührt dies auch daher, daß für ihn der teleologische Gehalt von § 9 besonders markant in *εὐφυές (ζῷον)* zum Ausdruck kommt, das er mit 'zweckmäßig gebildet' wiedergibt (134; vgl. auch 139 Anm. 1), wohl in bezug auf den Wuchs (vgl. S. 129). Diese Übersetzung scheint mir, soweit ich den lexikalischen Bestand übersehen kann, nicht zutreffend zu sein. *εὐφυές* bezieht sich hier wohl nicht auf die sichtbare menschliche Gestalt, in welchem Fall es den schönen Wuchs oder das schöne Aussehen bezeichnen würde, sondern es betrifft die Anlagen, und zwar, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht (Lehrerrolle der *χρεία*) und es dem Wortgebrauch entspricht, die geistigen; vgl. *Berichte* 151, wo ich auch hätte erwähnen können, daß Plat. *Def.* 412 e *ἀγχίνοια*, das ja auch bei Diodor vorkommt, als *εὐφυία ψυχῆς* definiert wird; Hesych schreibt *εὐφυία· ὀξύτης, γνῶσις*. Diod. 1, 97, 6; 4, 77, 6 bezeichnet *εὐφυία* das Genie des Daidalos. Für Diodor 1, 8, 9 paßt es auch gut, daß das Wort, auf andere Lebewesen als den Menschen angewandt (Hunde, Pferde), deren gute Anlagen bzw. Klugheit meint; so z. B. Xenoph. *Mem.* 4, 1, 3; Aristot.

Lehrreich ist der Vergleich mit Vitruv 2, 1, 2 (vgl. 2, 1, 6), einer Stelle, die man aus inhaltlichen Gründen hier heranziehen darf; auch wenn der Zusammenhang dort nicht allzu theoretischen Charakter trägt, werden doch immerhin die Eigentümlichkeiten im Bau des menschlichen Körpers als Vorzüge in bezug auf die Tiere und als *praemium* der *natura* bezeichnet[71].

Meine jüngste Beschäftigung mit Diodor hat mich mehr und mehr erkennen lassen, daß dieser in seiner Kulturgeschichte ursprünglichere Einheiten zu einem neuen Ganzen verbunden hat; da ich in meinen «Berichten»[72] diese Frage, die in dem uns jetzt beschäftigenden Zusammenhang von Bedeutung ist, nur sehr summarisch behandelt habe, muß ich mich hier noch einmal dazu äußern. In §§ 1/4 des diodorischen Berichtes werden die Anfänge der Menschheit im Hinblick auf die Bildung menschlicher Gesellschaften betrachtet. Es geht um die gegenseitigen Beziehungen der Menschen, wie sie miteinander in Berührung gekommen sind, wie sie sich zusammengeschart haben, wie sie zur Sprache als Verständigungsmittel gekommen und wie die einzelnen ethnischen *συστήματα* entstanden sind; auch die allerersten Anfänge werden von diesem Standpunkt aus gesehen: das Leben ist *ἄτακτος*, die Menschen schweifen *σποράδην* umher und führen ein tierartiges Dasein. In §§ 5/9 dagegen geht es um die Verbesserung des Lebensunterhaltes und das Aufkommen der Künste; der ganze Abschnitt steht unter dem Motto *χρεία*, ob nun § 9 ursprünglich in denselben Zusammenhang gehört oder nicht[73]. Im Gegensatz zur Schilderung des Urzustandes in § 1 liegt in § 5 das Hauptgewicht auf der eindringlichen Darstellung der Ungunst der anfänglichen Lebensbedingungen; die Umstände werden vom Standpunkt der Bedürfnisse zivilisierter Menschen aus betrachtet; da die Urmenschen insbesondere den Ackerbau noch nicht kennen und auch nicht imstande sind, sich Vorräte an wildgewachsenen Früchten für Zeiten des Mangels anzulegen, gehen viele durch Hunger zugrunde. Während die Urmenschen laut § 1 Gras und wildgewachsene Baumfrüchte

Hist. an. 608 a 25; Julian. *Or.* 2, 87 a. Für das oben Anm. 68 Ausgeführte ist es von einiger Bedeutung, daß Diodor den Menschen nicht in Gegensatz zum Tier stellt, sondern ihn als ein durch seine *εὐφυία* hervorragendes *ζῷον* ansieht. – Pfligersdorffer 135f. meint, der Vortritt der Hand, die nicht in erster Linie Werkzeug, sondern Voraussetzung für die Redebegabtheit des Menschen sei, verrate teleologische Einsicht in die besondere Eigenart der menschlichen Gestalt. An dieser Argumentierung ist zu beanstanden, daß sie sich auf eine unbewiesene, wohl nicht zutreffende Interpretation der Hände im Diodortext (s. o. S. 75 mit Anm. 64) stützt; ferner scheint sie von der merkwürdigen, durch den ganzen Kontext Aristot. *Part. anim.* Δ 10, 687 a widerlegten Vorstellung auszugehen, daß die Auffassung der Hand als *ὄργανον* nicht den in der zweckmäßigen Gestalt des Menschen zum Ausdruck kommenden teleologischen Bezug enthalte.

[71] Vgl. *Berichte* 151 Anm. 17. – Wie läßt sich übrigens Pfligersdorffers Behauptung, Poseidonios bei Diodor zeige sich von Demokrit inspiriert (138. 146), mit seiner allgemeinen These über den Ursprung von Diod. 1, 8 vereinbaren? Oder steht auch Pfligersdorffer unter dem Eindruck von Reinhardts Behauptung (*Hekataios von Abdera und Demokrit* 512; richtig dagegen J. Kaerst, *Geschichte des Hellenismus* 2² [Leipzig 1926] 373), Demokrit sei im ganzen Altertum die einzige Autorität in Fragen der Kulturgeschichte und der Anthropologie gewesen?

[72] 162.

[73] s. o. S. 72.

essen[74], ist in §§ 5ff. nicht mehr von Grasnahrung die Rede; das dürfte aber wohl kaum zufällig sein, denn wären die Urmenschen von §§ 5ff. Grasfresser wie die Tiere gewesen, so wären sie nicht auf die Aufspeicherung von Vorräten an *καρποί* angewiesen gewesen, der in der Kulturgeschichte §§ 5ff. so große Bedeutung zukommt. Die beiden Abschnitte §§ 1/4 und §§ 5ff. weichen also nicht nur in der Gesamttendenz voneinander ab, sondern divergieren auch noch im Sachlichen.

Es ist möglich, daß § 1 im Unterschied zu §§ 5ff. keine besonders ungünstigen Anfangsbedingungen auf dem Gebiet der menschlichen Ernährung voraussetzt; die Menschen lebten eben damals wie die Tiere und haben als solche in Gestalt von Gras und wildwachsenden Baumfrüchten die ihnen angemessene Nahrung gehabt[75]. In einer ungünstigen Lage befanden sie sich im Verhältnis zu den Tieren; um sich dieser zu erwehren, schlossen sie sich zusammen, woraus folgt, daß hier

---

[74] Wenn es heißt, daß die Urmenschen sich von *προσηνεστάτη τῆς βοτάνης* ernähren, so sei dazu an Dio v. Prusa *Or.* 12, 30 erinnert, wo *πόα οὐ σκληρά* in Begleitung von *καρποὶ αὐτόματοι* als Nahrung der Urmenschen genannt wird (vgl. *Berichte* 153); vgl. auch Ovid *Amor.* 3, 10, 10; ferner *Fasti* 4, 398. *Orph. hymn.* 27, 6 gibt Meter den Menschen *τροφαὶ προσηνεῖς*. – Zu den wildwachsenden Baumfrüchten gehören insbesondere Eicheln; vgl. dazu *Berichte* 153 Anm. 10. – Genau wie Diodor erwähnt Ovid, *Met.* 15, 96f. Gras (*herbae*) und Baumfrüchte – die Aug. Schmekel, *De Ovidiana Pythagoreae doctrinae adumbratione* (Diss. Greifswald 1885) 21f. wohl zu Unrecht als ein Produkt des Ackerbaus ansehen möchte – als Nahrung der Urmenschen; vgl. *Fasti* 4, 395f., wo Gras – und Zweigspitzen mit zartem Laub (*cacumen tenera fronde;* vgl. Sen. *Ep.* 110, 12) – die allererste Nahrung ist und später noch Eicheln hinzukommen; vgl. *Amor.* 3, 10, 10; Pausan. 8, 1, 5; Porphyr. *Abst.* 2, 5f. (auf Theophrast zurückgeführt; vgl. J. Bernays, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit* [Berlin 1866] 39f.; Haussleiter, *Vegetarismus* 59f.; Regenbogen, *Theophrastos,* RE Suppl. 7 [1940] 1511f.). Schol. *Od.* γ 441 ernähren sich die Urmenschen nach Art der Tiere von *βοτάναι* und *ἄκρα δένδρων,* womit Baumfrüchte gemeint sein mögen (vgl. Theokr. 15, 112 *δρυὸς ἄκρα* = *ἀκρόδρυα*; Etym. Magn. 73, 24 *ἄκρον* = *καρπός*; zur Deutung vgl. auch Norden, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie,* JPh Suppl. 19 [1892] 415 Anm. 1). Oder sind doch Zweigspitzen darunter zu verstehen? Sind ferner die Zweigspitzen als Nahrung der Urmenschen in der lateinischen Literatur vielleicht durch Deutung der *ἀκρόδρυα* (vgl. ThLL s. v. *cacumen* 10, 68f.) entstanden? – Baumfrüchte kennzeichnen *Met.* 1, 103f. eine ältere Ernährungsstufe als die Früchte, welche die Erde ungepflügt hervorbrachte. Gras als Urnahrung auch *Fasti* 2, 293; *Ars amat.* 2, 475 (zum Kontext s. u. Anm. 83). Wildgewachsene Baumfrüchte als urzeitliche Nahrung auch Plat. *Politic.* 272a, wo auch von in Fülle wachsendem Gras (jedoch als Lagerstätte der Menschen) die Rede ist; vgl. dazu W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles* (Diss. Basel 1924) 80f., der auch auf Parallelen mit Lukrez aufmerksam macht.

[75] Grasnahrung ist nicht unbedingt Ausdruck ungünstigster Anfangsbedingungen in der Ernährung. Ovid *Met.* 15, 96f. (s. o. Anm. 74) erwähnt sie in einer Schilderung des Goldenen Zeitalters. Allerdings darf man *Fasti* 4, 395f. (s. o. Anm. 74) und erst recht 2, 291f. (s. o. Anm. 74), wo von den wie die Tiere lebenden Urarkadern die Rede ist, nicht für das Goldene Zeitalter in Anspruch nehmen, doch scheint auch da die vegetarische Urnahrung bei aller Primitivität ausreichend zu sein. In allen diesen Fällen mag Ovid die zu seiner Zeit geläufigste Theorie über die Entstehung der Kultur vorgetragen haben. Vgl. zu diesem ganzen Fragenkomplex F. Bömers *Fastenkommentar* (Heidelberg 1958) 241f. Auch in bezug auf das Fehlen von Kleidung in der Urzeit bemerke man, daß Ovid *Fasti* 2, 299f. von den nackt gehenden Urarkadern sagt, sie seien daran gewöhnt gewesen. – Die hippokratische Schrift *Π. ἀρχ. ἰητρ.* c. 3 vertritt die Auffassung, daß die *θηριώδης δίαιτα* der Urzeit den meisten Menschen nicht zuträglich gewesen sei und deren Tod verursacht habe; entscheidend ist dabei der Umstand, daß diese Nahrung roh war. Ob der Verfasser eine Theorie berücksichtigt, die den Menschen in der Urzeit insbesondere auch Gras essen läßt, geht nicht eindeutig aus der Stelle hervor. Vgl. zum ganzen Zusammenhang Herm. Wanner, *Studien zu Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς* (Diss. Zürich 1939) 81f., der auch *Berichte* 144 Anm. 2 nachzutragen ist; ferner die Ausgabe von Festugière (Paris 1948) 37 Anm. 24. Welches sind übrigens die frühesten Belege für urzeitliche Grasnahrung?

die seit alters in kulturgeschichtlichen Erörterungen geläufige Vorstellung zugrunde liegt, daß die Menschen den Tieren an physischer Kraft unterlegen sind[76]. Der zweite Bericht (§§ 5ff.) erwähnt nicht die Bedrohung durch die Tiere, doch betont er durch und durch die große Gefährdung der Menschen im Urzustand[77], so daß man sich fragen kann, ob nicht etwa beide Berichte verschiedene Auffassungen vom Urzustand voraussetzen; ob diese Vermutung berechtigt ist, wird man sich von neuem überlegen müssen, wenn einmal das gesamte antike Material zusammengestellt ist[78]. Übrigens macht der zweite Bericht einen allgemeineren, weniger spekulativen Eindruck als der erste. Als Spezialität kommt mir freilich vor die Bedeutung der *συγκομιδή* und der *παράθεσις* der Nahrung für die Erreichung einer höheren Lebensstufe. Und wenn es in § 7 heißt, daß die Menschen durch *πεῖρα* die Fähigkeit, Nahrungsvorräte anzulegen, gewonnen haben, so ist darauf hinzuweisen, daß Cicero Off. 2, 12 *frugum fructuumque reliquorum perceptio et conservatio*[79] unter den dem Menschen infolge des Besitzes von *manus* und *ars* zukommenden Kulturerrungenschaften erwähnt und daß nach bekannter Lehre das empirische Moment für die Entstehung der 'Künste' von Bedeutung ist[80]. Daß aber die Menschen durch *πεῖρα* dazu kommen, in den Höhlen Schutz vor der Kälte zu suchen, was ja praktisch der Erfüllung eines sehr elementaren Bedürfnisses gleichkommt, verrät vielleicht eine rigorose Anwendung jener Lehre, daß der Mensch dort die Erfahrung braucht, wo das Tier instinktmäßig handelt[81]; allerdings darf man hinwiederum nicht übersehen, daß Zufluchtsuchen in den Höhlen und Aufspeichern der Früchte eine enge Einheit bildet.

Ein gewichtiger Grund dafür, daß man Diodor 1, 8, 1/4 vom folgenden Abschnitt abtrennen muß, scheint mir auch der Umstand zu sein, daß ein im wesentlichen identisches Stück bei Laktanz Div. inst. 6, 10, 13/14 steht[82]; das Motto *urbis condendae origo atque causa* und die Vorstellung, daß die Urmenschen weder durch die Bande der Sprache noch durch diejenigen des Rechts zusammengehalten werden, entsprechen der Tendenz des ersten kulturgeschichtlichen Berichtes Diodors[83]. § 17 bekämpft Laktanz die Vertreter der von ihm angeführten Kultur-

[76] Vgl. z. B. Plato *Protag.* 322b; *Politic.* 274b.

[77] *Berichte* 156 Anm. 23 ist Dio v. Prusa *Or.* 6, 28 nachzutragen, wo genau dieselben Bedürftigkeiten des urzeitlichen Lebens wie Diod. 1, 8, 5 erwähnt werden.

[78] Ich hoffe, in absehbarer Zeit eine Gesamtdarstellung der antiken Kulturentwicklungstheorien unternehmen zu können. Das Buch von Guthrie (s. o. Anm. 31) behandelt diese Dinge nur in Auswahl.

[79] *perceptio* = *συγκομιδή*; *conservatio* = *παράθεσις*.

[80] Vgl. *Berichte* 147 Anm. 22; 220, Zusätze zu 148 Anm. 29.

[81] s. u. S. 80f.

[82] Vgl. *Berichte* 156f.

[83] Diodor und Laktanz geben dieselbe Abfolge der Einzelmomente: Lebensweise der Urmenschen; Bedrohung durch die Tiere; Zusammenschluß der Menschen zum Schutz gegen die Tiere; Entstehung der Sprache. Im Detail sind ein paar Divergenzen festzustellen. So betont Diodor das *θηριῶδες* der urzeitlichen Lebensweise, das in der Ernährungsart zum Ausdruck kommt; Laktanz dagegen redet vom unsteten Leben der Urmenschen in der freien Natur, die Laub und Gras als Lagerstätte und Höhlen zum Quartier haben; doch entspricht Diodors *βίος ἄταχτος* bei Laktanz die Feststellung, daß die ersten Menschen weder durch Recht noch durch die Sprache zusammengehalten werden. Während Diodor in abstrakterer Weise *συμφέρον* und *φόβος* als Ursachen der ersten größeren menschlichen

geschichte mit dem Argument, es sei absurd zu glauben, die Menschen könnten nur durch *exempla* lernen, was sie zu fürchten (*metuere*), wovor sie sich zu hüten (*cavere*), was sie zu tun (*facere*) hätten, wo doch die genannten Philosophen sähen, daß die Tiere von Natur aus das Wissen um das richtige Verhalten (*ingenita ratio vel conveniendi vel invicem adpetendi vel periculi fugiendi vel mali cavendi vel cubilia sibi et latibula parandi*) hätten. Gerade im Zusammenhang mit Pfligersdorffers Poseidoniosthese wäre es von Bedeutung, feststellen zu können, welche Beziehungen zwischen den in Laktanz' Polemik vorgetragenen Gedanken und der vorangehenden Kulturgeschichte bestehen; ob insbesondere Laktanz auf Dinge anspielt, die er in der Wiedergabe besagter Kulturgeschichte weggelassen hat. Die Behauptung von der Wichtigkeit der *exempla* für den Menschen und die Einsicht in das Wesen der tierischen Intelligenz ergeben nämlich zusammen eine Art der Gegenüberstellung Mensch-Tier, die an entsprechende Äußerungen in Senecas 121. Brief erinnert und dort von der Quellenforschung auf Poseidonios zurückgeführt wird[84]. Wie mir jedoch scheint, wäre es sehr gewagt, auf Grund des Sach-

---

Zusammenschlüsse angesichts der Bedrohung durch die Tiere angibt, schildert Laktanz dasselbe auf konkretere Art; *admonitos periculi sui* entspricht Diodors φόβος, vom συμφέρον ist dagegen nicht die Rede. Ferner geht Laktanz weniger ausführlich auf den Ursprung der Sprache ein und berührt auch nicht das Problem der Entstehung der Einzelvölker; im Prinzip scheint aber die zugrunde liegende Sprachtheorie dieselbe wie diejenige Diodors zu sein. Nach Laktanz sind in den allerersten Anfängen die Menschen noch der Sprache bar (§ 13); beim Zusammenschluß gegen die Tiere verständigen sie sich *nutibus* (bei Diodor nicht vorkommend). Im allgemeinen *sermonis initia temptasse* steckt vielleicht die διάρθρωσις; zu *paulatim (loquendi perfecisse rationem)* vgl. Diodors (§ 3) ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον. *(singulis quibusque rebus nomina) inprimere* ist wegen der Bedeutung von *imprimere* (vgl. ThLL *s.v.* 681f. I) nicht einfach mit ὀνόματα τιθέναι identisch (*codd. recent.* haben das trivialere *inponere*), sondern entspricht Diodors σύμβολα τιθέναι; Cicero, *De re publ.* 3, 3 nämlich bezeichnet die Namengebung der Urzeit als *ut signa quaedam ... verba rebus inprimere; Top.* 8, 35 sagt er, daß dem aristotelischen σύμβολον (vgl. *Berichte* 138 mit Anm. 16) lat. *nota* entspricht (vgl. Quintil. 1, 6, 28); *Fin.* 5, 74 bezeichnet er die *nomina* als *tanquam rerum notae*, aus welchem Kontext auch hervorgeht, daß *nota* und *signum* in dieser Verwendung praktisch gleichwertig sind; *De re publ.* 3, 3 sind ferner die Buchstaben die *notae*, mit deren Hilfe die *soni vocis* ausgedrückt werden (*signati et expressi*). Ich konnte leider *De re publ.* 3, 3 nicht mehr *Berichte* 134f. einarbeiten und mußte mich damit begnügen, die Stelle 217f. in den Zusätzen zu berücksichtigen; sie ist äußerst wichtig, da sie wohl die genauste Parallele zu Diodor 1, 8, 3 ist. Unglücklicherweise ist der ganze Anfang der ciceronianischen Kulturgeschichte verloren gegangen; doch ist noch soviel zu erkennen, daß die Gesamttendenz von derjenigen Diodors differiert: eine *mens* schafft die Sprache (wie auch die Buchstaben) und verbindet durch sie die vorher nicht gesellig miteinander lebenden Menschen (*homines antea dissociati*). – Vitruv 2, 1, 1f. hat dasselbe kulturgeschichtliche Schema wie Diodor und Laktanz: allererste Anfänge (Wohn- und Nahrungsverhältnisse); Zusammenschluß von Menschen; Entstehung der Sprache. Auch hier ist der Nutzen bei der Bildung menschlicher Gesellschaften grundlegend; nur geht es dabei nicht um Abwehr gegen die Tiere, sondern es entsteht eine menschliche Gesellschaft an einer Feuerstelle. Wie Laktanz erwähnt auch Vitruv, daß die noch der Sprache baren Menschen sich *nutibus* verständigen. Allerdings bereitet Vitruvs Sprachtheorie der Interpretation Schwierigkeiten; *usus, consuetudo* und Zufall sind darin von Bedeutung. Zur Vitruvstelle vgl. *Berichte* 141f. – *Berichte* 152f. müßte auch auf Ovid *Ars amat.* 2, 473f. verwiesen werden, um so mehr als der Gesamtzusammenhang dort noch andere Berührungen mit Diodor enthält (s. o. Anm. 68). Ovid läßt die Liebe menschliche Kontakte verursachen; und wenn er von Mann und Frau in bezug auf die geschlechtliche Vereinigung *quid facerent, ipsi nullo didicere magistro* (V. 479) sagt, so klingt auch dies an die Sprache der Kulturgeschichte an (s. o. Anm. 52; ferner S. 80).

[84] Da es bei Laktanz darum geht, was die Menschen zu fürchten und wovor sie sich zu

verhaltes bei Laktanz anzunehmen, daß die Kulturgeschichte §§ 13/14 und damit auch Diodor 1, 8, 1/4 von einer Vorlage abhängen, die in besagter Weise den Gegensatz Mensch-Tier vortrug[85]. Laktanz scheint vor allem zu beanstanden, daß die Menschen eines äußeren Anlasses (Bedrohung durch die Tiere) bedurften, um Gesellschaften zu bilden, wo doch die *muta animalia* den Trieb zur Geselligkeit von Natur aus besitzen; *vel conveniendi vel invicem adpetendi* steht wohl nicht zufällig am Anfang der Aufzählung der einzelnen tierischen Instinkte. So kann Laktanz an der § 18 vorgetragenen Kulturgeschichte, welche die *humanitas*, die auch er als fundamentales Band zwischen den Menschen ansieht[86], menschliche Gesellschaften bilden läßt, nur aussetzen, daß sie von der falschen Voraussetzung einer Urzeugung ausgeht. Wohl schwebte ihm im Anschluß an die §§ 13f. vorgetragene Kulturgeschichte die ganze Theorie vor, wie wir sie z. B. aus Seneca Ep. 121 kennen, wo es insbesondere §§ 19f. heißt, das Tier erwerbe sich sein Wissen vom Schädlichen nicht *usu*, nicht *experimento* wie, so muß man wohl Seneca ergänzen, der Mensch. Das ist gerade diese Vorstellung vom *metuere, cavere*, die für die Kulturgeschichte Lakt. a. O. 13f., soweit sie wenigstens dort vorliegt, nicht recht zutrifft; durch die *exempla* werden die Menschen sich wohl der Gefahr bewußt, die ihnen durch die Tiere droht; doch auch wenn sie wie die Tiere a priori schon ein Wissen um das Schädliche hätten, würde dies nicht ausschließen, daß sie sich aus Furcht vor jenen zusammentun. Übrigens braucht der konzessive *cum*-Satz (§ 17) *qui cum viderent mutis quoque animalibus ingenitam esse rationem vel conveniendi ... et latibula parandi* nicht zu bedeuten, daß die Gegner das betreffende Faktum *expressis verbis* erwähnt haben; *cum viderent* kann etwa dem deutschen 'obwohl sie sehen konnten' entsprechen. Eine weitere Untersuchung müßte sich damit befassen, ob sich Laktanz noch mehr auswerten läßt im Hinblick auf die Bestimmung der Quelle Diodors.

Ich muß hier abbrechen. Es genüge mir, wenn mich die Stellungnahme zu Pfligersdorffers Untersuchungen dazu gebracht hat, die Eigenart des diodorischen Berichtes noch schärfer zu erfassen, als ich es in meinen «Berichten» getan habe. Freilich bin ich mir dessen bewußt, daß diese Studie ebenso wenig wie mein Buch abschließenden Charakter haben kann; doch dadurch, daß das eine oder andere deutlicher in Erscheinung getreten oder überhaupt neu hinzugekommen ist, dürften sich wohl neue Ansatzpunkte für weitere Betrachtungen ergeben haben. Möge es auch an diesem Beispiel deutlich geworden sein, wieviel wichtiger es ist, den Autor selbst zu interpretieren, als ausschließlich mit einem Poseidoniosbild an ihn heranzutreten, das in der Hauptsache auf quellenkritischer Rekonstruktion

hüten haben, wird man *exempla* wohl in dem *Berichte* 158 Anm. 10 erläuterten Sinn zu verstehen haben. – Seneca *Ep.* 121, 1 nennt als Gewährsleute für seine tierpsychologischen Ausführungen Poseidonios und Archedemos. Zur Quellenfrage vgl. zuletzt Reinhardt, *Poseidonios*, RE 22, 720f. Weiteres s. o. Anm. 58. 68.

[85] Zu Pfligersdorffers diesbezüglichen Auffassungen s. o. Anm. 68.

[86] *Div. inst.* 6, 10, 4.

beruht und daher nur mit Vorsicht philologischen Untersuchungen zugrunde gelegt werden sollte[87].

[87] Einige Arbeiten, die nach meinen *Berichten* erschienen sind, gehen ebenfalls auf Diod. 1, 7/8 ein. J. Kerschensteiner, *Zu Leukippos A 1*, Hermes 87 (1959) 444 Anm. 1 hält es für sicher, daß die *VS* 68 B 5 zusammengestellten Berichte über die Zoogonie zumindest «Anschauungen des ausgehenden 5. Jahrhunderts widerspiegeln». O. Eissfeldt, *Phönikische und griechische Kosmogonie* 7f., in *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne* (Paris 1960) sieht Diodors Kosmogonie als demokriteisch an und vergleicht sie mit derjenigen Anaximanders und mit der phönikischen des Sanchunjaton. Eissfeldts These ist, daß die Griechen von der phönikischen Kosmogonie angeregt wurden; dabei verweist er auf die antiken Nachrichten, die Demokrit in Verbindung mit dem Orient bringen und den Phöniker Mochos als ersten Atomisten ansetzen (vgl. dazu jedoch unseren Aufsatz *A propos d'un texte d'Hippolyte*, REA 57 [1955] 273 Anm. 1; ferner *Berichte* 64 Anm. 20; 117). C. H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (New York 1960) 111f. führt Diodors Zoogonie wegen der Berührungen mit Platos *Phaedo* und der Schrift *π. σαρκῶν* (vgl. *Berichte* 127 Anm. 4; ferner Teil II dieser Studie) in der Hauptsache auf das 5. Jahrhundert zurück und vergleicht sie mit Anschauungen Anaximanders (vgl. *Berichte* 127 Anm. 4, S. 128); er lehnt es ab, einen bestimmten Namen als Quelle von Diod. 1, 7 anzugeben, und bemerkt, daß nichts für die Atomistik Charakteristisches darin enthalten sei. Die Anm. 31 angeführte Publikation von Guthrie konnte ich leider nicht mehr in meinem Buch heranziehen. Guthrie behandelt Fragen der Weltentstehung, Urzeugung und Kulturentstehung und geht verschiedentlich auch auf Diodor ein. Insbesondere vermutet er S. 122 Anm. 10 (vgl. S. 116 Anm. 19), daß dessen Kosmogonie in Vorstellungen voratomistischer Zeit wurzle (vgl. *Berichte* 17 Anm. 31); richtige Polemik gegen Philippson (S. 122 Anm. 10; vgl. *Berichte* 22). In Diodors Kulturgeschichte findet er S. 140 Anm. 9 Gedanken, die teils auf Demokrit zurückgehen, teils älter sind. Mit Recht warnt er S. 142 Anm. 1 davor, überall Ausstrahlungen demokriteischer Gedanken zu sehen, wo ein tierartiger Urzustand der Menschheit angesetzt wird (vgl. *Berichte* 154f.). Zur Kulturgeschichte des Protagoras (*Berichte* 155 Anm. 20) vgl. Guthrie 84f. 140f. Zur Grundbedeutung des Feuers im Kulturaufstieg (*Berichte* 156) vgl. Guthrie 96f. Zu *Berichte* 155 Anm. 20 (Ende) vgl. Guthrie 82f. Mit Recht hebt Guthrie 137 Anm. 19 Unterschiede zwischen Diod. 1, 8 und der Kulturgeschichte des Lukrez hervor (gegen Baileys *Lukrezausgabe* [Oxford 1947] 3, 1473, der Diodors Kulturentwicklungstheorien als epikureisch ansieht [nachzutragen *Berichte* 132 Anm. 2]) und macht S. 77 auf Eigenarten der lukrezischen Darstellung der Urzeit aufmerksam (vgl. *Berichte* 153f.). Epikurs und Diodors Zoogonie scheint er 35f. 120f. als Ausstrahlungen einer und derselben, insbesondere auch von Demokrit herangezogenen Lehre der Urzeugung anzusehen, weist aber S. 37 mit Recht darauf hin, wie sehr in der epikureischen Lehre (bei Lukrez zumindest) die lebenhervorbringende Erde in Analogie zu einem Muttertier gesehen wird (vgl. *Berichte* 125f.); in dieselbe Sphäre führt auch Lukrezens Begründung für das Nachlassen der Urzeugung (vgl. *Berichte* 120 Anm. 8; Guthrie 37) ebenso wie die Verwendung von *σπέρματα* (*semina*) als Bezeichnung der Atome in der epikureischen Philosophie (vgl. F. Solmsen, *Epicurus and Cosmological Heresies*, AJPh 72 [1951] 20f.). *Berichte* 124 Anm. 7 ist Philippson, Phil. Wochenschr. 49 (1929) 672 Anm. 9 nachzutragen, der davor warnt, von Censorin ausgehend die lukrezischen *uteri* (Urzeugung) bereits bei Epikur vorauszusetzen. Zu dem, was Diodor 1, 7, 3 über die Sümpfe sagt, verweist Guthrie 120 Anm. 7 auf ein in Irland feststellbares Phänomen. Aus Guthrie 116 Anm. 19 entnehme ich, daß auch heute noch die ägyptischen Bauern an die Zeugungskraft des Schlammes nach dem Zurückgehen der Nilüberschwemmung glauben (vgl. *Berichte* 211). Zu *Berichte* 119 mit Anm. 7 (vgl. dazu auch die von Guthrie 123 Anm. 13 aus dem chinesischen Bereich angeführten Parallelen) vgl. Guthrie 60f. Zu den Flutkatastrophen (*Berichte* 207f.) vgl. Guthrie 25f. Zu Prometheus als Menschenbildner (*Berichte* 92 Anm. 11) vgl. Guthrie 27. 116 Anm. 21. Über den Urstoff des Anaxagoras (*Berichte* 12 Anm. 4) vgl. Guthrie 129 Anm. 15. *Berichte* 80 Anm. 32 (Musaios) muß auch Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*[2] (London 1952) 74f. zitiert werden.

Korrekturzusatz: Der in Anm. 87 angekündigte, im Manuskript bereits fertiggestellte Teil II dieser Studie muß aus Raumgründen später erscheinen. Ich glaube, darin die fundamentalen Unterschiede zwischen Diodors *Zoogonie* und *Π. σαρκῶν* c. 3f. nachgewiesen zu haben, woraus folgt, daß die hippokratische Schrift nichts für die Bestimmung von Diodors Vorlage ausgibt; außerdem habe ich in der genannten Abhandlung Lukrezens Lehre der Urzeugung aus *uteri* näher untersucht.