

PLUTARCH ÜBER DÄMONEN
UND MANTIK

VON

H. VON ARNIM

VERHANDELINGEN DER KONINKLIJKE AKADEMIE
VAN WETENSCHAPPEN TE AMSTERDAM

AFDEELING LETTERKUNDE

N. Reeks
Deel XXII No 2

JOHANNES MÜLLER — AMSTERDAM — 1921

Bibliothèque Maison de l'Orient



134867

PLUTARCH ÜBER DÄMONEN
UND MANTIK

VON

H. VON ARNIM

VERHANDELINGEN DER KONINKLIJKE AKADEMIE
VAN WETENSCHAPPEN TE AMSTERDAM

AFDEELING LETTERKUNDE

JOHANNES MÜLLER — AMSTERDAM — 1921

PLUTARCH ÜBER DÄMONEN UND MANTIK

Die Frage, in wie weit Plutarch's Äusserungen über Dämonen u. Mantik, sowohl in ihrem Lehrinhalte wie in ihrer dichterisch-mythischen Einkleidung, von älteren Philosophen (Xenokrates, Poseidonios) abhängen, in wie weit sie eigne Gedanken Plutarch's selbständig formen, ist deswegen philosophiegeschichtlich wichtig, weil die Beurteilung nicht nur Plutarch's selbst sondern auch der bedeutenden Männer, die als seine Quellen in Betracht kommen, wegen der Dürftigkeit unserer sonstigen Kenntnis dieser Männer, durch die Beantwortung dieser Frage entscheidend beeinflusst wird. Ob Xenokrates Mythen nach Art der platonischen gedichtet, ob Poseidonios die Unsterblichkeit der Seele und die Seelenwanderung gelehrt hat, ist wichtig für das Gesamtbild der beiden Männer; u. für die Beurteilung Plutarch's selbst macht es viel aus, ob man ihm, in Fragen von so grosser Bedeutung für seinen religiösen Glauben u. seine Weltanschauung, ganz unselbständiges Übernehmen fertiger Vorlagen u. geformten Gedankenstoffes zutrauen darf oder nicht.

Es scheint mir, dass diese Fragen durch die bisherigen verdienstvollen Untersuchungen, auch durch R. Heinze's Xenokrates, nicht ganz erledigt sind, sondern erneuter Prüfung bedürfen.

I. DE GENIO SOCRATIS

(REDEN DES SIMMIAS U. THEANOR)

Die Unterhaltung über das Daimonion des Sokrates, die Plutarch die Befreier Thebens 379 am Tage der Befreiung selbst führen lässt, zerfällt in zwei Teile, die durch die dramatische Handlung u. durch Personenwechsel von einander geschieden sind. Im *ersten Teil* (cp. 9—12) sind der Seher Theokritos, Pheidolaos v. Haliartos, Galaxidoros u.

Polymnis, der Vater des Epameinondas, an der Erörterung über das Wesen des sokratischen Daimonion beteiligt, im *zweiten Teil* (cp. 20—24) der aus Platon's Phaidon als *Pythagoräer* u. Sokratesschüler bekannte Simmias u. der *Pythagoräer* Theanōr, der just am Vorabend des Befreiungstages aus Italien kommend in Theben eingetroffen ist, um nach dem Grabe des in Theben verstorbenen Pythagoräers Lysis, des Lehrers des Epameinondas, zu sehen u. den Söhnen des Polymnis ihre Auslagen für Pflege u. Unterhalt des greisen Lysis zurück zu erstatten. Im ersten Teil vertritt Galaxidoros gegen Einwendungen des Pheidolaos u. Polymnis die Auffassung des sokratischen Daimonion als äusseres Zeichen oder Omen (*κληθὸν ἢ παρμὸς*), das von Sokrates als göttliche Warnung gedeutet worden sei, während die beiden Pythagoräer im *zweiten Teil* das Daimonion als innere, nicht sinnlich, sondern geistig vernommene Stimme eines Dämons deuten. Obgleich die Auffassung des Galaxidoros, die er auf Terpsion den Megariker zurückführt, im zweiten Teil nicht widerlegt wird (denn was Simmias gegen Galaxidoros ausgeführt hatte, hat Kapheisias, der Berichtstatter des ganzen Gesprächs, weil er abwesend war, nicht mitangehört cp. 20 p. 588c), so ist doch klar, dass Plutarch sie missbilligt u. selbst auf der Seite der Pythagoräer steht. Das zeigt die Abfolge der beiden Teile u. die grössere Autorität des Simmias u. des Theanor gegenüber dem Galaxidoros, der ja selbst den Simmias, weil er mit Sokrates in täglichem Verkehr gestanden hat, 581f für massgeblich erklärt. Plutarch entscheidet sich für die zweite der beiden Ansichten, für die, welche er als die pythagoreische kennzeichnet, indem er sie durch zwei Pythagoräer vertreten lässt; aber auch die erste Ansicht, für die Terpsion als Gewährsmann angeführt wird, hat Plutarch sicherlich einem älteren Philosophen entnommen. In dem stoischen System der Weissagungslehre, das Cicero im 1. Buch de divinatione nach Poseidonios dargestellt hat, gehören die *omina*, zu denen die von Galaxidoros besprochenen *παρμοί* u. *κληθόνες* zu rechnen sind, in das Gebiet nicht der *naturalis*, sondern der *artificiosa divinatio*. Aus dem 1. Buch de div., wo § 102—104 von den *omina* (*κληθόνες*) gehandelt wird, ist dies wegen der Unklarheit der Disposition nicht so leicht zu erkennen wie aus der klar disponirten Widerlegung im 2. Buch, wo § 83. 84 die *omina* als eine Art der *artificiosa divinatio* erscheinen u. erst mit § 100 zur *naturalis divinatio*

übergegangen wird. In diesem Abschnitt werden § 84, neben den κληδόνες, der ‚pedis offensio‘ u. der ‚abruptio corrigiae‘, auch die ‚sternumenta‘ = παρμοί erwähnt. Diese Einordnung entspricht auch der Definition I 34: est enim ars in iis, qui novas res coniectura persequuntur, veteres observatione didicerunt; carent autem arte ii, qui non ratione aut coniectura observatis ac notatis signis, sed concitatione quadam animi futura praesentiunt. Nun haben bekanntlich Peripatetiker und Akademiker nur die naturalis divinatio der Träume, der Ekstase, des Enthusiasmus anerkannt u. allein die Stoiker auch die artificiosa divinatio verteidigt u. philosophisch zu begründen versucht. Ein Philosoph, der das Daimonion des Sokrates als omen auffasste u. für untrüglich hielt, wie der von Plutarch im 1. Teil berücksichtigte, kann kaum einer andern Schule als der stoischen angehört haben. Zwar haben nach Cic. de div. I 102 auch die Pythagoreer auf omina geachtet. Aber es ist unwahrscheinlich, dass Mitglieder der pythagoreischen Schule das Daimonion des Sokrates unter die omina gerechnet haben sollten statt wie die Pythagoreer in Plutarch's 2. Teil zur naturalis divinatio. Galaxidoros fasst das Daimonion des Sokrates, ganz entsprechend der von Cicero vortragenen poseidonischen Doctrin, als ein äusseres Zeichen (σημείον = signum) auf, das wo es sich um Dinge handelt, die dem menschlichen Verstand unzugänglich sind (ἄδηλα καὶ ἀτέκμαρτα τῷ λογισμῷ), von der Gottheit den Menschen gegeben wird. Es ist ein κοινῆς μέρειν τι μαντικῆς, dessen Bedeutung Sokrates durch Erfahrung bestätigt gefunden hatte (πέτρα βεβαιωσάμενος). Dass dieselbe Anschauung der ganzen aus Poseidonios geschöpften Verteidigung der artificiosa divinatio im 1. Buch de div. zugrundeliegt, braucht nicht erst durch einzelne Stellen belegt zu werden. Stoisch klingen in der Rede des Galaxidoros de genio cp. 11 besonders die Worte: ὡς γὰρ ὁλική μίαν καθ' αὐτήν οὐκ ἄγει τὸν ζυγόν, ἰσορροποῦντι δὲ βάρει προστιθεμένη κλίνει τὸ σύμπαν ἐφ' ἑαυτήν· οὕτω παρμὸς ἢ κληδὼν ἢ τι τοιοῦτον σύμβολον (οὐχ οἶόν τε μικρὸν ὄν) καὶ κοῦφον ἐμβριθεῖ διάνοιαν ἐπισπάσασθαι πρὸς πράξιν, οὐδὲν δ' ἐναντίων λογισμῶν θατέρω προσελθὼν ἔλυσε τὴν ἀπορίαν, τῆς ἰσότητος ἀναρεθείσης, ὥστε κίνησιν γίνεσθαι καὶ ὄρμην. Dass bei genauem Gleichgewicht zweier einander entgegengewirkender Motive eine ὄρμη nicht durch eine sogenannte ἐπελευστικὴ κίνησις der Seele, die ursachlos aus ihr selbst entspringt, sondern nur durch den Zutritt eines dritten Motivs zustande kommen kann, lehrt

Chrysipp Sto. Frg. II 973 p. 282, wie es der stoische Determinismus fordert. Von diesem Standpunkt erscheint es als eine Gnade der Gottheit, wenn sie eine für den menschlichen Verstand unlösbare Aporie durch ein solches Zeichen, sei es auch nur ein ‚sternumentum‘, entscheidet. So wird dem Einwand des Pheidolaos cp. 12 in., dass etwas so unbedeutendes u. nichtiges wie *παρμοί* oder *κληρόνες* in ernsten u. wichtigen Sachen nicht den Ausschlag geben könnten, im voraus der Boden entzogen. Es spricht nicht gegen eine *τέχνη*, wenn sie aus kleinen Anzeichen wichtige Erkenntnisse u. Voraussagen schöpft. Diese an sich unbedeutenden Zeichen stammen eben, wie der Betroffene aus Erfahrung weiss, von den Göttern, sodass Sokrates, auch wenn es nur ein Niesen war, berechtigt war, von einem *δαιμόνιον* zu sprechen. Ganz aus dieser Anschauung heraus sagt Cicero (d. h. Posidonius) de divin. I 104 extr. von den *omina*: *haec posse contemni vel etiam rideri praeclare intellego, sed id ipsum est deos non putare, quae ab iis significantur contemnere.*

Dass auch Poseidonios das Daimonion des Sokrates als ein mit den äusseren Sinnen vernommenes Zeichen auffasste u. zur *artificiosa divinatio* rechnete, ist aus Cicero's Darstellung de divin. I 122 ersichtlich. Denn nachdem er in § 121 von den geschichtlich bezeugten *ostenta* gehandelt hat, die *auch* von der Gottheit uns gegebene äussere Zeichen sind (*idemque scil. deus mittit et signa nobis eius generis, qualia permulta historia tradidit*), fährt er fort: *ut igitur, qui se tradidit quieti praeparato animo cum bonis cogitationibus — certa et vera cernit in somniis, sic castus animus purusque vigilantis et ad astrorum et ad avium reliquorumque signorum et ad extorum veritatem est paratior. Hoc nimirum est illud, quod de Socrate accepimus, quodque ab ipso in libris Socraticorum saepe dicitur esse divinum quiddam, quod δαιμόνιον appellat, cui semper ipse paruerit numquam impellenti, saepe revocanti.* Dies stimmt zu der bei Plutarch de genio cp. 10—12 von Galaxidoros vertretenen Ansicht, aber durchaus nicht zu der des Simmias u. Theanor, die *direkte*, d. h. nicht durch Zeichen vermittelte Mitteilungen der Dämonen oder auch der Gottheit selbst an Sokrates annehmen. Von den Beispielen, die Cicero § 122—124 für die Wirksamkeit des sokratischen Daimonion anführt, kehrt eines, das Erlebnis aus der Schlacht von Delion, ausführlich bei Plutarch de genio cp. 11 p. 581 d wider. Hieraus glaube ich den Schluss ziehen zu dürfen,

dass wenn etwas von Plutarch's Darlegungen über das sokratische Daimonion aus Poseidonios geschöpft ist, dies nur die von Galaxidoros im 1. Teil vertretene Ansicht sein kann, nicht aber die im 2. Teil von Simmias u. Theanor vorgetragene Theorie. Um diese als posidonisch zu erweisen dürfen wir uns nicht auf de div. I 64 berufen, wo Poseidonios die Weissagung auch daraus erklären will: „quod plenus aër sit immortalium animorum, in quibus tamquam insignitae notae veritatis appareant”. Denn da handelt es sich ausschliesslich um Träume, während Simmias bei Plutarch gerade darauf das Hauptgewicht legt, dass eine reine, affectfreie Seele auch im *wachen* Zustand die λόγοι der Dämonen zu vernehmen vermöge, u. ausdrücklich die Ansicht bekämpft, die solche Offenbarungen auf die Schlummernden beschränkt, 589 d: οἱ δὲ πολλοὶ καταδαρσοῦσιν οἶονται τὸ δαιμόνιον ἀνθρώποις ἐπιθειάζειν εἰ δ' ἐρηγηρότας καὶ καθεστῶτας ἐν τῷ φρονεῖν ὁμοίως κινῶσι, θαυμαστὸν ἡγούνται καὶ ἄπιστον, ὥσπερ ἂν εἴ τις οἴοιτο τὸν μουσικὸν ἀνειμένη τῇ λύρᾳ χρώμενον, ἔταν συστῆ τοῖς τόνοις ἢ καταρμωσθῆ μὴ ἄπισται μὴδὲ χρῆσθαι. Die hier bekämpfte Ansicht ist ebendieselbe, die wir aus Cicero als die des Poseidonios kennen: de div. I 113: nec vero umquam animus hominis naturaliter divinat, nisi cum ita solutus est et vacuus, ut ei plane nihil sit cum corpore; quod aut vatibus contingit aut dormientibus. Nur diese zwei Arten der naturalis divinatio kennt Poseidonios. Mit keiner von beiden ist die von Simmias bei Plutarch geschilderte identisch, mit der einen nicht, weil sie kein Traum ist, und mit der vaticinatio des Poseidonios auch nicht, weil diese eine *μανία*, eine *Verzückung* ist, während nach Simmias gerade den ἀθύρβον ἦθος καὶ νόημα ἔχουσι τὴν ψυχὴν, den καθεστῶτες ἐν τῷ φρονεῖν die Offenbarung zuteil wird. Vgl. de div. I 34. concitatione quadam animi u. vaticinantibus per furorem. 38. vis illa terrae, quae mentem Pythiae divino adflatu concitabat. 66. inest in animis praesagitio extrinsecus iniecta atque inclusa divinitus. ea si exarsit acrius furor appellatur, cum a corpore animus abstractus divino instinctu concitatur. 114. ergo et ii, quorum animi spretis corporibus evolant atque excurrunt foras, ardore aliquo inflammati atque incitati cernunt illa profecto, quae vaticinantis pronuntiant, multisque rebus inflammantur tales animi etc. 129. cum — mente permoti per se ipsi liberi incitati moventur. Poseidonios stellt § 111 der ratio humana den

divinus impetus als ausschliessenden Gegensatz gegenüber u. will die Voraussagen derjenigen „qui se a corpore avocent et ad divinarum rerum cognitionem cura omni studioque rapiantur“ weil sie aus der ratio entspringen, nicht als Weissagungen gelten lassen. Simmias dagegen bei Plutarch führt das Daimonion des Sokrates auf seinen νοῦς zurück, der von einem stärkeren, göttlichen νοῦς berührt dessen λόγοι vernimmt. Plutarch kann also unmöglich, was er seinem Simmias in den Mund legt, aus Poseidonios geschöpft haben.

Simmias erklärt das sokratische Daimonion für eine innere Stimme, die man ohne Vermittlung eines körperlichen Organs vernimmt, indem der λόγος eines Dämons sich direct, durch eine rein geistige Berührung auf unsern νοῦς überträgt: λόγον δαίμονος ἄνευ φωνῆς ἐφαπτόμενον αὐτῷ τῷ δηλουμένῳ τοῦ νοῦντος und gleich darauf: ὁ δὲ τοῦ κρείττονος νοῦς ἄγει τὴν εὐφυῆ ψυχὴν ἐπιθιγγάνων τῷ νοηθέντι. Es ist nicht unglaublich, sagt Simmias, ὑπὸ τοῦ κρείσσονος νοῦν καὶ ψυχῆς θειοτέρας ἄγεσθαι θύραθεν ἐφαπτομένης ἢν πέφυκεν ἐπαφὴν λόγος ἴσχειν πρὸς λόγον.

Diese Denk- und Ausdrucksweise ist mit den obersten Grundsätzen der stoischen Philosophie unvereinbar u. auch für einen eklektischen Stoiker, wie Poseidonios, unmöglich. Das δηλούμενον (= σημαίνόμενον) und νοηθέν ist nach stoischer Auffassung unkörperlich. Es kann also weder auf einen Körper noch auf ein andres Unkörperliches durch Berührung Wirkungen ausüben. Τὸ ποιῶν καὶ πάσχον σῶμά ἐστιν. Von Simmias dagegen wird dieses νοηθέν als der wirkende Factor in dem Offenbarungsvorgang dargestellt: ἦ καὶ μάλιστα τὸ νοηθέν ἠλίκεν ἔχει δυνάμιν καταμαθεῖν διόλωσιν. An Stelle von τὸ νοηθέν steht 589 b gleichbedeutend ἐννοηθεῖς λόγος. An dieser Stelle wird zuerst der ψυχὴ νόησασα die Bewegung des Leibes zu einer Handlung zugeschrieben, dann aber verbessert sich Simmias selbst und macht den λόγος ἐννοηθεῖς zur Bewegungsursache: ὁ τῆς κινήσεως τρόπος —, καθ' ἓν ἡ ψυχὴ νόησασα ἐφέλικται ταῖς ὀρμαῖς τὸν ὄργμον, <μ>ἄλλον <δ> ἐ σῶμα[λα] δίχα φωνῆς ἐννοηθεῖς κινεῖ λόγος ἀπραγμόνως οὕτως. Die ἐπαφὴ, ἢν πέφυκεν λόγος ἴσχειν πρὸς λόγον soll offenbar durch den Relativsatz als ein rein geistiger Vorgang charakterisirt werden. Wenn es 589 d heisst: οἱ τῶν δαιμόνων λόγοι διὰ πάντων φερόμενοι μόνοις ἐνηχῶσι τοῖς ἀθόρυβον ἦθος καὶ νήνεμον ἔχουσι τὴν ψυχὴν, so ist, dass kein sinnlich wahrnehmbarer ἦχος gemeint ist, schon daraus zu ersehen, dass an andrer Stelle derselbe Vorgang als Reflexion von Lichtstrahlen veranschaulicht wird: ἢν πέφυκεν ἐπαφὴν λόγος ἴσχειν πρὸς λόγον ὡσπερ φῶς ἀνταύγειαν. — —

αἱ δὲ τῶν δαιμόνων (scil. νοήσεις) φέγγος ἔχουσαι τοῖς δεχομένοις ἐλλάμπουσιν. Weil ein rein geistiger Vorgang gemeint ist, kann das sinnliche Bild gewechselt werden. In scheinbarem Widerspruch zu diesem Ergebnis steht nur die Stelle 589c, wo die Luft als Medium für die Übertragung des λόγος bezeichnet wird: ὅστε δαυμάζειν οὐκ ἄξιον, εἰ καὶ κατ' αὐτὸ (überliefert: κατὰ τοῦτο) τὸ νοηθὲν ὑπὸ τῶν αμει..... (lies: δαιμόνων) ὁ ἄλλ' τρεπόμενος δι' εὐπάθειαν ἐσημαίνεται τοῖς θεοῖς καὶ περιτοῖς ἀνδράσι τὸν τοῦ νοήσαντος λόγον. Aber dies ist nur ein Geltenlassen der Voraussetzungen des Gegners zum Zwecke der Widerlegung. Den Gegnern, die nicht glauben wollen, dass ein λόγος ohne φωνή übertragen und mitgeteilt werden kann, den ἀπιστοῦντες soll gezeigt werden, dass die Gedankenübertragung durch die Stimme, die sie für die allein mögliche halten, viel wunderbarer und viel schwerer begreiflich ist als die ohne Stimme. Artikulierte Sprachlaute sollen im Stande sein, die Luft ganz in λόγος und φωνή zu verwandeln, sodass sie den Gedanken bis zu der Seele des Hörers befördert, *der Gedanke selbst* aber eines Dämons sollte nicht die so empfindliche u. wandlungsfähige Luft in derselben Weise zu verwandeln vermögen? Die ἀπιστοῦντες, gegen die sich diese Argumentation richtet, sind also Stoiker. Gegen sie richtet sich ja, wie wir sehen, auch die Bemerkung 589d: οἱ δὲ πολλοὶ καταδαρδοῦσιν οἴονται τὸ δαιμόνιον ἀνθρώποις ἐπιδειάζειν εἰ δ' ἐρηγηρότας καὶ καθεττώτας ἐν τῷ φρονεῖν ὁμοίως κινῶσι, θυμαστὸν ἡγοῦνται καὶ ἄπιστον.

Alle diese Erwägungen sprechen gegen Poseidonios als Urheber der Simmiasrede u. die von R. Heinze Xenokrates S. 102f für ihn als Quelle Plutarchs vorgebrachten Beweise sind nicht stichhaltig. Die 588eff. gehäuften Composita von τείνειν haben mit der stoischen Tonoslehre nichts zu thun. Dass der νοῦς die Triebe der Seele (ὄρμαί) χαλᾷ καὶ συντείνει, ist eine allgemein übliche Wendung für Nachlassen u. Verstärken einer Thätigkeit: σύντειν', ὥρα, ποδὸς ὄρμάν sagt schon Eur. El. 112. Dasselbe gilt von ἀντιτείνειν = „widerstreben“ u. von dem intrans. κατατείνειν εἰς τι = sich bis zu einem Punkt hin erstrecken. Während bei diesen abgegriffenen Ausdrücken kaum noch an eine Spannung gedacht wird, ist dies allerdings der Fall, wenn die Seele ὄρμαῖς οἷον ὑσπληξῆν ἐντεταμένη = „mit Trieben wie mit Seilen bespannt“ ist, wenn diese Triebe (wie Seile) durch den λόγος angezogen σπῶσι καὶ συντείνουσι τὸν ἄνθρωπον u. nun der bisher unbeweglich am Boden liegende Leib ἀναστὰς καὶ συνταθείς-φέρεται πρὸς τὴν πράξιν.

Aber mit der stoischen Tonoslehre, die sich auf pneumatische Körper bezieht, hat auch dies nichts zu thun. Der Mensch wird hier mit einer Puppenspielfigur verglichen, die durch ein System von Schnüren bewegt wird. Die Triebe sind die Schnüre, die vom λόγος aus, in dem sie alle zusammenlaufen, angezogen u. gespannt werden u. so die Glieder des Leibes mitanspannen (συνέντασις). So vergleicht schon Platon Leg. I 644d e den Menschen mit einer solchen Puppe u. die πάθη u. den λογισμούς mit Drähten aus verschiedenem Metall. Dieser Platonstelle steht Plutarchs Darlegung viel näher als der stoischen Tonoslehre. Denn von den naturphilosophischen, psychologischen u. ethischen Anwendungen der Tonoslehre, die für die Stoa bezeichnend sind, findet sich bei Plutarch nichts. — Auch die von Heinze S. 103 angeführten Stellen aus Cic. de div. sind nicht beweisend. Der Verkehr mit den immortales animi findet nach Poseidonios nur im Schlaf u. Traum statt. Die wachen Seelen diiungunt se a societate divina (I 110). Erst wenn sich im Schlaf die Seele vom Leibe befreit hat, kann sie wider mit der multitudo animorum consentientium in coniunctio treten und dadurch das Zukünftige schauen (II 119). Gerade diese Trennung der Seele vom Leibe ist für Poseidonios die Vorbedingung des Eintritts in die Gemeinschaft mit Gott u. den unsterblichen Seelen; Simmias sagt von solcher Trennung nichts: ihm genügt es schon, wenn sich die Seele *nicht mehr als nötig* mit dem Leibe vermischt hat. Die societas divina, die conunctio animorum consentientium, die cognatio divinorum animorum, durch welche die Menschenseelen weisagen lernen, ist offenbar etwas ganz anderes als die Übertragung eines λόγος durch einen einzelnen Dämon auf eine einzelne Seele, wie sie Simmias schildert. Diese Gemeinschaft der körperfreien Seelen unter einander u. mit Gott ist ein Gedanke, der mit dem Pantheismus der Poseidonios in engstem Zusammenhang steht. Dass Poseidonios das Daimonion des Sokrates ganz anders erklärt hat, wurde schon oben dargelegt.

Simmias lässt auf seine Erklärung des sokratischen Daimonion (cp. 20) zu weiterer Bestätigung noch einen Mythos, den Timarchmythos folgen (cp. 21—23), von dem später zu handeln sein wird. Dann folgt in cp. 24 die Rede des Pythagoreers Theanor, die sich selbst als Verteidigung des von Simmias vertretenen Standpunktes

einführt (*θαυμάζω δ'εἰ τοῖς ὑπὸ Σιμμίου λεγομένοις περὶ αὐτοῦ δυσπιστήσουσι τινες*). Plutarch selbst hat also angenommen, dass Theanor auf dem Boden derselben Philosophie wie Simmias steht (beide sind ja Pythagoreer) u. hat wahrscheinlich die Gedanken, die er Theanor in den Mund legt, aus derselben Quelle wie die des Simmias entnommen. Theanor führt den schon von Simmias ausgesprochenen Gedanken, dass nur *ἱεροὶ* u. *δαιμόνιοι ἄνδρες* die Stimmen der Dämonen vernehmen können, weiter aus. Über die Frage, wie solche Offenbarungen zustandekommen, sagt er nichts, sondern acceptirt einfach die Ansicht des Simmias. Dagegen äussert er sich genauer über die Wesen, von denen solche Offenbarungen ausgehen und über die, denen sie zuteil werden. Die Urheber der Offenbarung hatte Simmias als Dämonen bezeichnet, ohne sich über ihr Wesen auszusprechen; daneben hatte er Ausdrücke wie *τῶν κρείττωνων, ὁ τοῦ κρείττονος νοῦς, ὑπὸ νοῦ κρείττονος καὶ ψυχῆς θειοτέρας* gebraucht. Erst der Timarchmythos hatte über die Natur der Dämonen genauere Aufschlüsse gegeben, die aber mit der vorausgehenden Rede nicht ganz im Einklang stehen. Während nämlich in dieser die Weissagung aus Mitteilungen von Dämonen abgeleitet wird, die von der die Offenbarung empfangenden Seele verschieden sind, ist der weissagende Dämon im Timarchmythos ein unabtrennbarer Teil dieser Seele selbst, nämlich *der* Teil der Seele, der bei ihrer Einkörperung ausserhalb des Leibes geblieben ist, ihr *νοῦς*. Auch körperfreie Seelen spielen im Timarchmythos als Dämonen eine Rolle, aber zur Erklärung der Weissagung u. des sokratischen Daimonion werden sie nicht herangezogen. In diesem Punkte nun geht die Theanorrede den Weg der Simmiasrede, nicht den des Timarchmythos. *Sie* kennt keinen zu der einzelnen Menschenseele gehörigen u. von ihr unabtrennbaren Dämon; *sie* führt die inneren Offenbarungen auf Mitteilungen teils der Götter selbst, teils anderer Seelen zurück, die nachdem sie die Kämpfe des irdischen Lebens überstanden haben, wegen ihrer *ἀρετή* zu Dämonen geworden sind u. nun an dem ähnlichen Streben der noch eingekörperten Seelen wohlwollend Anteil nehmen u. denjenigen Seelen, die nach erfolgreicher Zurücklegung einer Reihe von Lebensläufen dem Ende der *γένεσις* u. der Rückkehr in die himmlische Heimat schon nahe sind, durch Winke und Mahnungen zur Erreichung des Zieles behilflich sind. Diese Lehre widerspricht der der Simmiasrede nicht, sondern ergänzt sie nur.

Eine wichtige Ergänzung ist es, dass ausser den Dämonen auch *den Göttern selbst* ein erziehliches Eingreifen in das Leben bevorzugter Menschen durch directe Offenbarungen zugeschrieben wird. Diese bleiben aber auf ganz wenige Menschen beschränkt: οὗς ἂν ἄκρωι μακαρίους τε καὶ θείους ὡς ἀληθῶς ἀπεργάσασθαι βουληθῶσιν; die Förderung anderer immerhin auch noch bevorzugter Menschen überlassen die Götter den Dämonen, u. zwar jeden einzelnen demjenigen Dämon, der gerade ihm zu helfen willig u. bereit ist; den gewöhnlichen Durchschnittsmenschen endlich giebt die Gottheit nur Zeichen (σημεῖα), auf denen sich die sogenannte Seherkunst aufbaut (ἐξ ὧν ἡ λεγόμενη μαντικὴ συνέστηκε). Man versteht den Zusammenhang u. den Gedankengang des Verfassers nur richtig, wenn man einsieht, dass für ihn auch die *von den Dämonen* directer Mitteilungen gewürdigten zu den bevorzugten Götterliebungen gehören, von denen gleich im Anfang die Rede ist, dass also der Hauptgegensatz für ihn nicht besteht zwischen denen, die die Götter selbst, u. denen, die nicht die Götter selbst fördern, sondern zwischen solchen die directe Mitteilungen von höheren Wesen (Göttern oder Dämonen) empfangen und solchen, denen sie nur auf die von dem allgemeinen Weissagungsglauben anerkannte Weise Zeichen giebt. Es ist zu beachten, dass 593 b in. absichtlich nicht οἱ θεοί, sondern οἱ ὑπὲρ ἡμᾶς steht, ein Ausdruck also, der auch die Dämonen mit umfasst. Nur von Homer wird gesagt, er unterscheide von den Sehern, die aus dem Vogelflug (οἰωνοπόλοι) oder dem Schlachtopfer (ιερεῖς) weissagen, solche, die sich *mit den Göttern selbst* unterreden. Dagegen wird 593 d statt οἱ θεοί gleich wider absichtlich der allgemeinere Ausdruck τὸ θεῖον gesetzt, der auch die Dämonen umfasst. Nur wenn man so versteht, kann der mit θεοὶ μὲν γὰρ οὖν 593 d beginnende Abschnitt bis zum Schluss des Kapitels als Begründung des Hauptgedankens gelten, dass τὸ θεῖον ὀλίγοις ἐπιτυχάνει δι' αὐτοῦ καὶ σπανίως. Die Begründung zerfällt in zwei mit μὲν-δέ einander gegenübergestellte Abschnitte (θεοὶ μὲν γὰρ οὖν — βουληθῶσιν und αἱ δ' ἀπηλλαγμέναι γενέστωσι ψυχαί — Kapitelschluss) entsprechend den beiden in τὸ θεῖον enthaltenen Bestandteilen: Götter u. Dämonen. Wenn τὸ θεῖον = οἱ θεοί wäre, so würde ein unerträgliches bis idem entstehen u. die Anwendbarkeit des Hauptgedankens (Beschränkung der directen Offenbarung auf bevorzugte Götterliebungen) auf das Daimonion des Sokrates, von dem Theanor sprechen will, verloren gehen. Auch die

Stimme des Dämons (τὸ δαιμόνιον) wird nur ὀλίγοις καὶ σπανίως vernehmlich, nämlich nur solchen Menschen, die dem Abschluss der Seelenwanderung schon nahe sind. So verstanden ist die ganze Theanorrede einheitlich u. braucht nicht mit R. Heinze p. 104 in zwei ursprünglich selbständige, erst von Plutarch vereinigte Stücke zerlegt zu werden. Auch mit der Simmiasrede schliesst sie sich gut zusammen und ergänzt sie zu einem einheitlichen Ganzen. Wir werden daher ebenso wenig diese wie jene Rede auf Poseidonios zurückführen dürfen.

Der Gegensatz zwischen bevorzugten Menschen, die von Göttern oder Dämonen directer Mitteilungen (λόγοι) gewürdigt werden, u. den πολλοὶ καὶ ἀγελαῖοι, die nur σημεῖα empfangen, erinnert allerdings an die stoische Unterscheidung der artificiosa und der naturalis divinatio, ist aber doch nicht ganz identisch mit ihr. Denn in der Theanorrede ist weder an prophetische Träume gedacht, noch an prophetischen Wahnsinn, also nicht an das, was Poseidonios unter naturalis divinatio versteht, sondern an Offenbarungen im wachen Zustand u. ohne Verzückerung, wie das Daimonion des Sokrates. Poseidonios lehrte nicht, wie Theanor, die Beschränkung der naturalis divinatio auf auserwählte Menschen. Theanor dagegen stellt die von ihm angenommene göttliche oder dämonische Stimme, die Poseidonios nicht kennt, als die seltenste u. vornehmste Art der Offenbarung zu allen übrigen Arten der Weissagung in Gegensatz. In der von R. Heinze S. 105 angeführten Stelle der pseudoplutaschischen Vita Homeri cp. 212 wird keineswegs Helenos u. der Vers H 53, wie in der Theanorrede, als Beispiel der naturalis divinatio angeführt u. das Daimonion des Sokrates dieser zugerechnet. Es wird auch nicht behauptet, dass schon Homer, wie die Stoiker, jene beiden Gattungen der Mantik *unterscheide* (das τεχνικόν u. das ἀτεχνον), sondern nur, dass er alle unter diese Gattungen fallenden Arten der Mantik kenne. Zum ἀτεχνον rechnet der Verfasser, ganz wie wirs aus Cicero für Poseidonios entnommen haben, nur ἐνύπνια u. ἐνδοσιασμούς. Für prophetische Träume führt er kein homerisches Beispiel an, für die Verzückerung: τοῖς δὲ μνηστῆρσιν ἐφίσταται ἔνθεος μάντις ἕκ τινος ἐπιπνοίας σημαίνων τὰ μέλλοντα u 350. Die noch folgenden Worte: ἐπεὶ δὲ καὶ ὁ Ἑλενος αὐτήκοος φησὶ θείας φωνῆς γεγονέναι ὡς γὰρ ἐγὼν ὅπ' ἄκουσα θεῶν αἰετιγενετῶν (H 53) παρέχει πιστεύειν ὅτι καὶ Σωκράτης ἀπὸ τῆς τοῦ δαιμονίου φωνῆς ἐμαντεύετο haben zu der stoischen Lehre u. Einteilung der Mantik

keine Beziehung mehr. Die Äusserung des Helenos wird nicht als Beispiel der stoischen *ἄτεχνος μαντική*, die ja nur *ἐνύπνια* und *ἐνθουσιασμός* umfasst, sondern als Gegenstück zu dem Daimonion des Sokrates angeführt. Man kann also aus dieser Parallele nicht schliessen, dass bei Plutarch eine stoische Quelle benützt ist; ebensowenig daraus, dass Theanor von der *φιλανθρωπία* der Götter ausgeht; denn die Worte 593 a: *καὶ τὰτα τὸν θεὸν οὐ φιλοῦντι, ἀλλὰ φιλάνθρωπον ἡγούμενοι* beziehen sich auf die Leute, welche die Lehre des Simmias u. Theanor unglaublich finden, während Theanor selbst für seinen Gedankengang nicht die *φιλανθρωπία* der Götter, d. h. ihre Liebe zum ganzen Menschengeschlecht, sondern nur ihre Bevorzugung einzelner Menschen braucht. Diese ist aber keine stoische Unterscheidungslehre. Auch die Lehre von der mitleidigen Fürsorge der körperlosen für die noch eingekörperten Seelen enthält nichts, was man nicht ebensogut einem mittelplatonischen oder neupythagoreischen wie einem stoischen Autor zutrauen könnte. Selbst wenn dieser Zug ursprünglich stoisch wäre, was durch Parallelen aus Eklektikern wie Philo v. Alexandria u. Maximus v. Tyrus nicht bewiesen wird, könnte dadurch die Herkunft der ganzen Theanorrede aus Poseidonios nicht bewiesen werden.

Gegen diese spricht ausser dem Zusammenhang mit der Simmiasrede, die nicht poseidonisch sein kann, vor allem die Form der Seelenwanderungslehre, die Theanor voraussetzt, u. die Ausdrucksweise, deren er sich in den auf sie bezüglichen Stellen bedient. Die Frage, ob überhaupt Poseidonios die pythagoreisch-platonische Seelenwanderungslehre übernommen hat, scheint mir durch die von R. Heinze angeführten Gründe nicht entschieden. Die Bezeugung durch Hipp. phil. 21 (D Dox. 571, 18), Epiphan. (ibid. 587, 19 u. 588, 8), Galen. hist. phil. 24 (ibid. 614, 10) ist unzureichend, da diese Quellen so viele notorische Irrtümer über griechische Philosophen enthalten, auch nirgends der Name des Poseidonios genannt, sondern die Seelenwanderung den Stoikern schlechthin zugeschrieben wird. (In der letztgen. Stelle ist am Schluss *παλαι* statt *πάλιν* zu schreiben). Seneca cp. 120, 14. 11. 18. consol. ad Marciam cp. 25 enthalten nichts von Seelenwanderung, sondern nur die Heimkehr der Seele nach dem Tode in den Himmel. Dass die *ἑτέροι* bei Plut. de def. orac. 10 extr. auf Poseidonios gehen, ist sehr unwahrscheinlich, da es sich nach dem Zusammenhang hier um die ältesten Vertreter der Dämo-

nologie bei den Hellenen handelt. Im Anschluss an das über Hesiod gesagte kommt es hier hauptsächlich auf die vier Arten vernünftiger Wesen an. Während Hesiod sowohl die Heroën wie die Dämonen aus Menschen entstehen lässt, hat der mit *ἕτεροι* bezeichnete Autor, entsprechend der *ὁδοῦ ἄνω* der Elemente, aus den Menschen Heroën, aus den Heroën Dämonen, aus den Dämonen Götter entstehen lassen. Das kann z. B. irgendein obscurer Herakliteer gethan haben. Den Namen zu nennen vermied Plutarch. Dass Poseidonios die Heroën als Übergangsstufe zwischen Menschen u. Dämonen einschob ist sehr unwahrscheinlich u. wird durch die mit Wahrscheinlichkeit auf ihn zurückgeführten Stellen über die Schicksale der Seele nach dem Tode nicht bestätigt. Dass die wieder eingekörperten Seelen *ἀλαμπῆ καὶ ἀμυδρὰν ζωὴν ὡς περ ἀναθυμιάσιν ἴσχουσι* wird hier deswegen hervorgehoben, weil Kleombrotos im folgenden die Sterblichkeit der Dämonen verteidigt: die *ἀλαμπῆ καὶ ἀμυδρὰ ζωὴ* ist für den Dämon eine Art von Tod. Ich vermisse also einen durchschlagenden Beweis, dass Poseidonios die *μετενσωμάτωσις* gelehrt hat. Aber auch wenn er sie gelehrt hat, konnte er keinesfalls, wie Theanor 593 d, von *ἀπὸ πηλαγμέναι γενέσεως ψυχῆ* sprechen, da der Begriff *γένεσις* als Gegensatz eine allem Werden u. Vergehen entrückte Region des Kosmos fordert, die es bei Poseidonios wegen der *ἐκπύρωσις* nicht giebt. Noch weniger aber passt für Poseidonios die Vorstellung von dem Kreislauf der Geburten (*τῆς περιόδου συμπεραινομένης*), die aus dem Phaidros' übernommen ist. Denn die stoische Ethik fordert, dass jeder Mensch in seinem Erdenleben in der Lage ist, seine sittliche Aufgabe zu erfüllen u. dass also sein künftiges Schicksal lediglich durch ihn selbst bestimmt wird.

Poseidonios' Lehre von der natürlichen Weissagung unterscheidet sich vor allem dadurch von der plutarchischen Erklärung des sokratischen Daimonion, dass sie die Weissagung auf eine irrationale Seelenkraft zurückführt, während bei Plutarch der *νοῦς* das Organ ist, durch das die göttliche oder dämonische Offenbarung aufgenommen wird (588 e *Σωκράτει δ' ὁ νοῦς καθαρὸς ὢν καὶ ἀπαθής — εὐαφῆς ἦν — ὑπὸ τοῦ προσπεσόντος ὀξείως μεταβαλεῖν* und *λόγον-δαίμωνος ἄνευ φωνῆς ἐφαπτόμενον αὐτῷ τῷ δηλουμένῳ τοῦ νοοῦντος*. 589 a *ἐνταῦθα γὰρ, εἰς τὸ νοοῦν αἱ τῶν παθῶν καὶ ὀρμῶν κατατείνουσιν ἀρχαί τούτου δὲ σεισθέντος ἐλκόμεναι σπᾶσι καὶ συντείνουσι τὸν ἄνθρωπον* *ibid.* b. *οὐκ ἂν οἶμαι δυσπέστως ἔχοιμεν ὑπὸ νοῦ κρείσσονος νοῦν- ἂν ἄγεσθαι*). Die Auffassung des Poseidonios ist sowohl

aus Cic. de div. erkennbar, namentlich I 111, als aus dem sicher aus Poseidonios entlehnten Abschnitt Plut. de def. orac. 39—44. Ich setze die Hauptstelle aus cp. 40 her: ταύτην οὖν ἔχουσαι τὴν δύναμιν (scil. τὴν μαντικὴν) αἱ ψυχαὶ σύμφυτον μὲν ἀλλ' ἀμυδρὰν καὶ δυσφάνταστον ἕμῳ ἐξανθοῦσι πολλάκις καὶ ἀναλαμβάνουσιν ἐν τε τοῖς ἐνυπνίῳις καὶ περὶ τὰς τελευταῖας ἔναι, καθαρῶ γηγνομένου τοῦ σώματος ἢ τινα κρασίν οἰκίαν πρὸς τοῦτο λαμβάνοντος, ἢ τῷ τὸ λογιστικὸν καὶ φροντιστικὸν ἀνίσσθαι καὶ ἀπολύεσθαι τῶν παρόντων τῷ ἀλόγῳ καὶ φαντασιαστικῷ τοῦ μέλλοντος ἐπιστρεφόμεναι. οὐ γὰρ, ὡς ὁ Εὐριπίδης φησί, μάντις ἄριστος ἕστις εἰκάξει καλῶς, ἀλλ' οὗτος ἔμφρων μὲν ἀνὴρ καὶ τῷ νοῦν ἔχοντι τῆς ψυχῆς καὶ μετ' εἰκότος ἠγουμένῳ καθ' ὁδὸν ἐπόμενος. τὸ δὲ μαντικὸν ὡσπερ γραμματεῖον ἄγραφον καὶ ἄλογον καὶ ἀόριστον ἐξ αὐτοῦ, δεκτικὸν δὲ φαντασιῶν πάθει καὶ προαισθήσεων, ἀσυλλογίστως ἀπτεται τοῦ μέλλοντος, ἔταν ἐκστῆ μάλιστα τοῦ παρόντος. ἐξίσταται δὲ κράσει καὶ διαδέσει τοῦ σώματος. Dies ist unsre ausführlichste u. beste Quelle für Poseidonios' Lehre von der natürlichen Weissagung. Sie macht noch klarer als Cicero's Darstellung, dass die *μαντικὴ δύναμις* bei Poseidonios *ἄλογος* ist u. sich intuitiv ohne Beteiligung des *νοῦς* u. *λογισμὸς* bethätigt. Unmöglich kann also Poseidonios der Urheber der von Plutarch de genio Socratis in der Simmiasrede, von der die Theanorrede unabtrennbar ist, vorgetragenen Lehre sein. Durch blosses Versehn schliesst R. Heinze S. 103 Anm. 3 aus der eben angeführten Stelle das Gegenteil.

Ebensowenig wie die Simmias- u. die Theanorrede kann m. E. der von Simmias erzählte Timarchmythos aus Poseidonios stammen. Dieser Punkt ist deswegen von besonderer Bedeutung, weil R. Heinze auf Grund der Zuweisung des Timarchmythos an Poseidonios aus dem Mythos in de facie ein mit ihm inhaltlich sich nahe berührendes Stück ausschneidet u. so zu einer Scheidung der xenokratischen von der posidonischen Dämonenlehre gelangen will. Er geht dabei von der Voraussetzung aus, dass Plutarch derartige Mythen im allgemeinen unverändert aus seinen Vorlagen übernommen hat. Gerade dieser Punkt bedarf aber einer genaueren Untersuchung. Denn warum soll nicht Plutarch derartige Mythen nach dem Vorbilde Platons entsprechend der künstlerischen Absicht des einzelnen Dialogs selbst gedichtet oder doch in Anlehnung an ältere Mythen frei gestaltet haben? Dass Xenokrates und Poseidonios sich jemals der mythischen Darstellungsform nach dem Vorbilde Platons bedient haben, ist nirgends

bezeugt. Es müsste erst noch bewiesen werden. Ich werde im folgenden Kapitel zunächst den Timarchmythos mit dem Mythos in de facie vergleichen.

2. DER TIMARCHMYTHOS U. DER MYTHOS 'DE FACIE'.

Die plutarchischen Mythen, die ich behandeln will, auch der in *de sera numinis vindicta*, geben sich als übernatürliche Offenbarungen. Es wird ein Gewährsmann eingeführt, der durch besondere Umstände in die Lage gekommen ist, über das Jenseits, das menschlicher Wissenschaft u. Erfahrung im allgemeinen unzugänglich ist, sicheres zu berichten. Es findet sich daher in jedem eine Einleitung, die erklären soll, wie der Gewährsmann zu seinem übernatürlichen Wissen gelangt ist.

Timarchos v. Chaeronea, ein jung verstorbener, hoffnungsvoller Schüler des Sokrates u. Freund von dessen ebenfalls früh verstorbenem Sohne Lamprokles, hatte sich ungefähr zwei Monate vor seinem Tode, um näheres über das Daimonion des Sokrates zu erfahren, zu dem Trophoniosorakel nach Lebadeia begeben. Nachdem er zwei Nächte u. einen Tag in der unterirdischen Höhle zugebracht hatte, war er am zweiten Morgen gesund und froh wieder heraufgekommen u. hatte seinen Landsleuten Simmias u. Kebes erzählt, dass inzwischen seine Seele in den Himmel entrückt gewesen u. dort über das Wesen des sokratischen Daimonion aufgeklärt worden war. Dieser Timarch v. Chaeronea ist ohne Zweifel eine von Plutarch erfundene Person u. wir dürfen nicht annehmen, dass die Angaben über ihn auf Überlieferung beruhen. Um den Mythos in seinen Dialog einzuführen brauchte Plutarch einen Gewährsmann, der ihn dem Simmias mitgeteilt u. zu Sokrates nahe Beziehungen gehabt hatte, der aber früh verschollen war, sodass aller übrigen Sokratiker Unkenntnis dieser Offenbarung begreiflich schien, zumal Timarch nicht einmal dem Sokrates selbst, sondern nur seinen Landsleuten Simmias u. Kebes das Erlebnis erzählt hatte. Aus Localpatriotismus macht Plutarch diesen Gewährsmann zum Chaeroneer. Dem Simmias selbst konnte er die Vision nicht zuschreiben. Wie man im Leben nie den antrifft, der das Wunder selbst erlebt hat, sondern immer nur den, der von

Jemand gehört hat, dass er es erlebt habe, so muss es auch in der Dichtung gehalten werden. So ist wohl auch Aridaios-Thespesios in *de vindicta* eine von Plutarch erfundene Person. Dafür spricht, dass er als wenig älterer Zeitgenosse Plutarchs im fernen Kilikien wohnt u. Plutarch die Kunde von seinem wunderbaren Erlebnis durch Protogenes, einen Landsmann u. Freund des Thespesios, erhalten haben will, dem dieser es selbst im Vertrauen mitgeteilt hatte u. der dann später einmal Chaeronea besucht hatte. Dieser Protogenes bleibt ganz schemenhaft u. scheint den andern Gesprächspersonen unbekannt zu sein. Wenn er eine wirkliche Person wäre, würde Plutarch mehr von ihm sagen, um ihn als glaubwürdigen Gewährsmann zu kennzeichnen. Thespesios selbst ist ein Gewährsmann ganz von der Art des Timarchos. Auch *seine* Seele ist vor dem Tode in das Jenseits entrückt worden, wo sie Zeugin der jenseitigen Bestrafung der Sünder wurde, u. ist dann in ihren Leib zurückgekehrt. Diese Entrückung der Seele in den Himmel und darauf folgende Rückkehr in den Leib wird im Timarchmythos durch die Aufschlüsse selbst, die Timarch im Jenseits erhält, die auch das Daimonion des Sokrates erklären sollen, begreiflich gemacht. Auch Timarch gehörte zu den *εὐήμοι καὶ κατήκοι εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς καὶ γενέσεως τοῦ οἰκείου δαίμονος*, wie Hermotimos von Klazomenai; auch für ihn gelten daher die Worte: *οὐ γὰρ ἐξέβαιεν ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος, ὑπέκουσα δ' αἰεὶ καὶ χαλῶσα τῷ δαίμονι τὸν σύνδεσμον ἐδίδου περιδρομὴν καὶ περιφοίτησιν, ὥστε πολλὰ συνορῶντα καὶ κατακούοντα τῶν ἐκτὸς εἰσαγγέλλειν*. Der Dämon des Menschen ist sein Nus, nämlich *der* Teil seiner Seele, der bei der Einkörperung allein ausserhalb des Leibes geblieben ist. Er bleibt immer mit der übrigen Seele verbunden und das Band, das ihn mit ihr verknüpft, ist gleichsam der Zaum, mit dem er sie zu meistern sucht. Je besser ihm dies gelingt, desto mehr Spielraum lässt sie seiner freien Aufwärtsbewegung, die ihm zum Erwerb übernatürlichen Wissens Gelegenheit giebt. Weil so auch die Seele des Timarchos, wie die des Hermotimos, beschaffen war, hatte sie der Offenbarung teilhaftig werden können. So wird auch *de vindicta* 564c dem Thespesios gesagt: *ἦκεισθε θεῦρο τῷ φρονεῖντι τὴν δ' ἄλλην ψυχὴν ὡσπερ ἀγκύριον ἐν τῷ σώματι καταλέλοιπας*. Da in *de genio* diese Vorstellung ausführlich begründet wird u. ein Hauptmotiv des Mythos bildet, während sie in *de vindicta* nur kurz berührt wird und für den ganzen Mythos ohne Bedeutung ist, so darf man wohl

schliessen, dass *de vindicta* später geschrieben ist. Die Stelle 566d: *άνωτέρω γάρ οὐκ ἐπιδίδωσιν οὐδὲ χαλᾶ τὸ τῆς ψυχῆς ἐπίγειον, ἀλλὰ κατατείνει τῷ σώματι προσηρτημένον* ist für den Leser, der nicht die ausführliche Darstellung im Timarchmythos kennt, kaum verständlich; denn diese Worte setzen das dort über den *σύνδεσμος* u. *χαλινός* Gesagte als bekannt voraus; dort war zu lesen, dass mittels dieses *σύνδεσμος* oder *χαλινός* bald die Vernunft den vernunftlosen Seelenteil aufwärts, bald dieser die Vernunft abwärts zieht, und dass sich hierdurch die unstäte Auf- und Abwärtsbewegung der schlecht erzogenen Seelen erklärt. Diese wird in beiden Schriften mit fast denselben Worten geschildert, erklärt aber wird sie nur im Timarchmythos, sodass der Leser von *de vindicta* mit der Stelle nicht viel anzufangen weiss, wenn er nicht vorher *de genio* gelesen hat. Die Stelle lautet *de vindicta* 564a: *κινουμένας δ' οὐχ ὁμοίως, ἀλλὰ τὰς μὲν ἐκπηθᾶν ἐλαφρότητι θάυμαστῇ καὶ διάττειν ἐπὶ εὐθείας ἄνω, τὰς δ' ὡσπερ οἱ ἀτρακτοὶ περιστρεφομένας ἅμα κύκλῳ καὶ τοτὲ μὲν κάτω τοτὲ δὲ ἄνω ῥεπούσας μικτὴν τινα φέρεσθαι καὶ τεταραγμένην κίνησιν καὶ πολλῷ πάνυ χρόνῳ καὶ μάλιστα ἀποκαθισταμένην.* Aus dieser Stelle kann, glaube ich, auch die entsprechende Stelle im Timarchmythos, die noch Verderbnisse enthält, verbessert werden. Schon 591d unterscheidet Timarch drei Arten von Sternen d. h. Seelen, nämlich ausser denen, die in den finstern Abgrund des Erdschattens untertauchend verschwinden, u. denen, die aus der Tiefe emporschiessen, auch noch *πολλοὺς ἀστέρας περὶ τὸ χάσμα παλλομένους.* Daraus gewinnt man noch keine genaue Vorstellung von der Bewegungsart dieser Klasse von Sternen, nur soviel ist klar, dass *περὶ τὸ χάσμα* bedeutet „herum in dem Schattenkegel“. An eine Bewegung aussen um den Erdschatten herum ist natürlich nicht zu denken, da ja die Seelen nur in der Finsternis als Sterne sichtbar werden können. Vgl. Thuk. 6, 2 *ἔκον Φοίνικες περὶ πᾶσαν τὴν Σικελίαν.* Zum zweiten Mal werden die drei Arten von Seelen oder Sternen 591ef von dem Führer des Timarchos erwähnt. Da heisst es von der dritten Art: *οἱ δ' ἄνω διαφερόμενοι δαίμονες εἰσι τῶν νοῦν ἔχειν λεγομένων ἀνθρώπων;* u. nur von diesen, die also Seelen noch lebender Menschen sind, wird im folgenden weiter gehandelt. Nun wissen wir aber schon aus *de vindicta*, dass diese Seelen sich nicht nur *περιστρεφόμεναι κύκλῳ*, sondern *τοτὲ μὲν κάτω τοτὲ δὲ ἄνω* bewegen u. auch die ganze weitere Darstellung im Timarchmythos selbst zeigt, dass es grade auf diese Auf- u. Abwärtsbewegung

ankommt. Es ist also zu schreiben: *οἱ δ' ἄνω* (κάτω) *διαφερόμενοι*. Auch das *ἀποσαλεύειν* bezeichnet eine Auf- u. Abbewegung, wie die auf offener See verankerter Schiffe oder über Fischernetzen schwimmender Korkstücke. Im folgenden werden von den Sternen, die sich nur mehr oder weniger auf u. ab bewegen, solche unterschieden, die ausserdem noch eine andre Bewegung machen, die nicht, wie die blosser Auf- u. Abbewegung gradlinig ist (*οὐ δυναμένους καταστῆσαι τὴν κίνησιν ἐπ' ἐλθείας*). Diese Bewegung wird, wie in der Parallelstelle *de vindicta*, mit der Bewegung der Spindel beim Spinnen verglichen. In *de genio* lauten die Worte: *ἐνίοις δὲ τοῖς κλωθομένοις ἀτράκτοις ὁμοίως ἐγκατατεταραγμένην καὶ ἀνίμαλον ἔλκοντας*. In dem *εγκατα* des sinnlosen Compositum *ἐγκατατεταραγμένην*, statt dessen man schon wegen des gleich darauf folgenden *ἀνωμάλως καὶ τεταραγμένως* das Simplex fordert, muss das Substantivum stecken, dem die beiden Participia attribuiert sind. Wegen des folgenden *ἐγλίοντας* hat Bernardakis *ἔγλισιν* vorgeschlagen u. *ἔχοντας* für *ἔλκοντας*. Aber *ἔγλισις* giebt keine klare Anschauung der Bewegungsart u. *ἔγλισιν ἔχειν* passt mehr für Ruhe als für Bewegung. Mag an der späteren Stelle, wo man die Bewegungsart bereits kennt, *ἐγλίειν* ausreichen, das nur eine Abweichung von der graden Bewegung bezeichnet (man denke an Epikurs *παρέγλισις τῶν ἀτόμων*), hier, wo die Bewegungsart zum ersten Mal beschrieben wird, muss dem Leser eine klare Anschauung gegeben werden. Nun wissen wir aus der Parallelstelle *de vindicta*, dass mit der Auf- und Abbewegung eine kreisende verbunden gedacht ist: *τὸς δ' ὡσπερ οἱ ἀτράκτοι περιστρεφόμενας ἅμα κύκλῳ καὶ τότε μὲν κάτω τότε δ' ἄνω βεπούσας μικτὴν τινα φέρουσαι καὶ τεταραγμένην κίνησιν*. Dieses *περιστρέφουσαι κύκλῳ* kann aber nicht eine blosser Achsendrehung sein, mit der ja keine Abweichung von der gradlinigen Bahn verbunden zu sein brauchte; es muss als Kreisbewegung aufgefasst werden. Diese mit der Aufwärtsbewegung gemischt ergiebt eine Spirale (*ἔλιξις*); u. damit ist die Emendation der verderbten Stelle gefunden: *ἐνίοις δὲ τοῖς κλωθομένοις ἀτράκτοις ὁμοίως ἔλικα[τα] τεταραγμένην καὶ ἀνίμαλον ἔλκοντας*. Die Verderbnis entstand, indem die Silbe *λι* durch *N* ersetzt wurde, woraus sich die Änderung von *κα* in *κατα* von selbst ergab. Nun kann auch *ἔλκοντας* unangetastet bleiben. Denn weil die beiden in der Seele vereinigten Kräfte einander entgegenwirken muss die Spiralbewegung einen schleppenden Verlauf nehmen. Man denke an Aus-

drücke wie χρόνον, βίον, κόρδακα, πόλεμον ἔλκειν. Nun werden auch erst die Worte 592 b verständlich, dass diese Dämonen mit einem ungehorsamen und unerzogenen Temperament zu kämpfen haben πῆ μὲν κρατοῦντας καὶ περιάγοντας ἐπὶ δεξιάν (besser noch wäre ἐπὶ δεξιὰ oder ἐπιδέξια), πῆ δὲ καμπτομένους ὑπὸ τῶν παθῶν καὶ συνεφελομένους τοῖς ἀμαρτήμασιν, εἶτα πάλιν ἀντιτείνοντας καὶ βιαζομένους. Die aufwärtsstrebende, glückbringende Spiralbewegung geht natürlich rechtsherum, die unselige niederziehende linksherum.

Dass sowohl dem Timarchmythos wie dem in de vindicta die Vorstellung zugrundegelegt ist, die Seele könne im Körper weilen u. doch zugleich mit ihrem νοῦς oder φρονοῦν zur Himmelsregion sich erheben (οὐρανῷ ἐστῆριζε κάρη καὶ ἐπὶ χθονὶ βαίνει) hängt gewiss mit der ähnlichen Einkleidung beider Mythen zusammen: beidemale wird ein Mensch als Gewährsmann eingeführt, der bei seinen Lebzeiten Augenzeuge der Wunder des Jenseits geworden war und davon erzählen konnte. Dazu passt diese Vorstellungsweise vorzüglich, weil sie die Rückkehr der Seele in ihren Leib annehmbar macht. Aber es ist nicht zu verkennen, dass sie auf Timarch viel besser passt als auf Thespesios. Man muss sich wundern, dass die schlecht erzogene Seele des Thespesios zu diesem raschen ungehemmten Aufschwung fähig gewesen ist. Da überdies im Timarchmythos die Vorstellung von dem Dämon, der mit der Seele des Menschen fest verbunden ist u. doch ausserhalb seines Leibes bleibt, auch zu dem Hauptthema eine Beziehung hat, indem sie das Daimonion des Sokrates erklärt, so dürfen wir schliessen, dass sie im Timarchmythos zum ersten Mal von Plutarch benutzt und dann in de vindicta wider verwendet wurde.

Aber diese Lehre ist nicht von Plutarch für den Zweck, dem sie im Timarchmythos dient, erfunden. Denn wenn dies der Fall wäre, würde sie besser mit dem Inhalt der Reden des Simmias u. Theanor zusammenstimmen. In der Simmiasrede sind die Dämonen, deren Stimmen von dem heiligen u. dämonischen Menschen vernommen werden, selbständige, von ihm verschiedene Seelen; im Timarchmythos ist es ein Teil seiner eigenen Seele, der als sein Dämon zu ihm spricht. Die Theanorrede giebt jeder einzelnen Seele ihren besondern Schutzengel (οἰκείος δαίμων), der für sie ausschliesslich sorgt; aber dieser Dämon ist nicht ein Teil der Seele seines Schutzbefohlenen.

Plutarch hat also diese Lehre gewiss nicht selbst erdacht, sondern von einem andern Autor übernommen. Sie ist auch sicherlich nicht erfunden, um das Daimonion des Sokrates zu erklären; denn auf die besondere Natur dieses seelischen Phaenomen, wie sie durch die Berichte der besten Gewährsmänner feststand, auf die Thatsachen z. B. dass die daemonische Stimme immer nur warnte u. niemals positive Befehle gab, dass sie keine Gründe für ihre Warnung gab, dass sie nur praktisch auf das Handeln des Sokrates, nicht theoretisch auf sein Erkennen einwirkte — auf diese unzweifelhaften Thatsachen nimmt die Lehre keine Rücksicht. Sie ist vielmehr geeignet, nicht nur jede Voraussage des Zukünftigen, sondern überhaupt jedes übermenschliche u. übernatürliche Wissen glaublich zu machen u. dem schrankenlosesten Offenbarungsaberglauben Thür u. Thor zu öffnen. Dass diese Lehre von Poseidonios stammt, halte ich für unmöglich.

Ich habe schon anlässlich der Simmiasrede betont, dass Poseidonios die *naturalis divinatio* nicht aus dem *φρονεῖν*, sondern aus irrationalen Seelenkräften herleitete. In der Stelle Galen. Hipp. et Plat. plac. V 6, 469 (p. 448 Müller) fordert Poseidonios, dass der Mensch dem Daimon in seinem Innern (*τῷ ἐν αὐτῷ δαίμονι*) folge, der mit dem den Kosmos verwaltenden verwandt u. wesensgleich sei, u. dass man sich nicht von dem schlechteren, animalischen verführen lasse. Hier ist also der Dämon innerhalb, nicht ausserhalb des Menschen. Er ist die autonome menschliche Vernunft, die, weil sie mit der göttlichen Weltvernunft wesensgleich ist, keiner Erkundungsreisen ins Jenseits bedarf, um ihre Aufgabe zu erfüllen d. h. den animalischen Seelenteil zu beherrschen u. dadurch dem Leben innere Übereinstimmung (*ἁμολογία*) u. Glückseligkeit zu geben. Mit Weissagung u. übernatürlichem Wissen hat er nichts zu schaffen, sondern nur mit den ethischen Forderungen des praktischen Lebens. Nicht an diese praktisch-ethische Unterordnung des *ἄλογον* knüpfte Poseidonios die mantische Kraft der Seele, sondern an die völlige Loslösung der Seele vom Leibe, die nur im Traum u. Enthusiasmus als Ausnahmezustand eintritt. Hätte er das lehren können, wenn er mit jener im Timarchmythos vorgetragenen Lehre die Freiheit des seherischen Seelenteils vom Leibe für den normalen Zustand des Menschen gehalten hätte? Poseidonios hatte die Ansicht, der beste Seher sei der *ἔμφορων ἀνὴρ καὶ τῷ νοῦν ἔχοντι τῆς ψυχῆς καὶ μετ' εἰκότος ἡγουμένῳ καὶ ὁδὸν ἐπόμενος* nicht gebilligt, wie ich

oben gezeigt habe. Die Erzählung von dem umherschweifenden Geiste des Hermodoros (oder Hermotimos) stimmt nicht zu der von Cic. de div. I 114 nach Poseidonios geschilderten Ekstase. Denn sein Geist gehörte nicht zu denen „qui spretis corporibus evolant atque excurrunt foras“, weil er nie in dem Leibe gewesen war und er war auch nicht „ardore inflammatus atque incitatus“, worauf Poseidonios in diesem Satze das Hauptgewicht legt. Der animus, der nach de div. I 115 viget in somnis liber a sensibus omnique impeditio curarum iacente et mortuo paene corpore ist nicht das φρονούν, der νοῦς, sondern die Seele selbst. Die Kraft der vom Körper möglichst unabhängigen Seele, nicht des Geistes, ist der Lieblingsgedanke des Poseidonios. Die Lehre, „dass der Daimon des Menschen garnicht im Körper sei, sondern über ihm schwebe“ kann nicht als eine mythische Einkleidung des posidonischen Lieblingsgedankens aufgefasst werden. Sie mag uns phantastisch vorkommen, aber von ihrem Urheber war sie theoretisch ernstgemeint. Man kann sich leicht vorstellen, wie aus der aristotelischen Lehre vom νοῦς ποιητικός u. seinem Verhältnis zum Leibe diese Lehre entstehen konnte. Auch für Plotin ist es kein Widerspruch, dass die Seele gleichzeitig im Leibe und im göttlichen Nus ist. Der Urheber der Lehre, die im Timarchmythos benutzt ist, kennt aber keine Trennung von Nus u. Seele: 491 d ψυχὴ πᾶσα νοῦ μετέσχευ, ἄλογος δὲ καὶ ἄνοος οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἔσον ἂν αὐτῆς σαρκὶ μιχθῆ καὶ πάθεισιν, ἀλλοιούμενον τρέπεται καθ' ἡδονὰς καὶ ἀληθδόνως εἰς τὸ ἄλογον. Was wir Seele nennen, ist nur ihr durch Untertauchen in den Körper verdorbener Teil; ihr nicht miteingekörperter Teil, in dem ihr ursprüngliches Wesen sich rein erhalten hat, wird Nus genannt. Es ist wichtig, dies festzustellen, weil Plutarch in dem Mythos de facie, wie wir sehen werden, der entgegengesetzten Lehre folgt, welche die Seele neben dem Nus als selbständige, ursprüngliche Wesenheit ansetzt, die mit dem Nus nur eine äusserliche u. daher trennbare Verbindung eingehen kann.

Wir haben bisher im Timarchmythos nichts gefunden, was auf Poseidonios zurückgeführt werden kann. Aber wir kommen nun erst zu dem wichtigsten Teil, dem nämlich, der mit dem Mythos de facie nah verwandt ist. R. Heinze, der den ganzen Timarchmythos für posidonisch hält, hat diese Partie benützt, um aus dem Mythos

de facie den mit ihr am meisten übereinstimmenden Teil als 'Einlage aus Poseidonios' auszuscheiden u. nur den Rest auf Xenokrates zurückzuführen. Ob er damit das Richtige getroffen hat, will ich jetzt untersuchen.

Der Abschnitt des Timarchmythos, der sich mit dem Mythos *de facie* berührt, enthält vor allem die Schilderung des Ortes, an dem Timarch seine Offenbarung empfängt, eines Ortes im Weltraum, fern der Erde, der die Heimat der Seelen ist, aus der sie auf die Erde zur Einkörperung hinabsteigen u. zu der sie nach Vollendung ihres Erdenlebens zurückkehren. Die Schilderung alles dessen, was der entrückte Timarch von diesem Orte aus über sich u. unter sich erblickt, ist zwar sehr eindrucksvoll für die Phantasie, aber der Hauptabsicht des Mythos, das Daimonion des Sokrates zu erklären, dient es wenig oder garnicht. Auch was über den Mond als Wohnort der Seelen erzählt wird, von dem diese auf die Erde hinabsinken u. zu dem sie später wider zurückkehren, giebt für das Thema Daimonion des Sokrates wenig aus. Man sieht deutlich, es wird hier als Hintergrund, von dem sich der Hauptgedanke abheben soll, ein bereits vorhandener mythischer Vorstellungscomplex verwendet. Derselbe wird auch in *de facie* verwendet. Aber dort ist er viel mehr am Platze u. viel tiefer in dem Gedankengang des Dialogs eingewurzelt. Denn dort ist die stoffliche Beschaffenheit des Mondes, sein Gesicht, seine Stellung im Kosmos, seine Bewohnbarkeit schon vorher im Gespräch theoretisch erörtert worden. Auf alle diese Fragen antwortet dann der Mythos auf seine Weise. Wahrscheinlich ist also *de genio* später geschrieben als *de facie*. Die Übereinstimmung erklärt sich dadurch, dass Plutarch den früher für einen bestimmten Zweck ausgebildeten Mythos nun für einen andern Zweck, für den er sich weit weniger eignet, zum zweiten Mal verwendet u. dafür nach einer gewissen Richtung erweitert u. fortsetzt.

Es ist unbedingt zuzugeben, dass nicht beide Mythen, jeder als Ganzes genommen, so wie sie bei Plutarch stehen, aus je einem Quellenautor u. noch weniger beide aus demselben Autor entnommen sein können. Die Lehre vom Wesen u. von den Teilen der Seele, für die der Mythos als Gefäß benützt wird, ist ja dort in *de facie* eine ganz andere als hier in *de genio*. Dort wird die Seele dem Nus äusserlich angehängt, so wie dem Seelenwesen der Leib, u. später

wider von ihm getrennt; hier ist die Seele recht eigentlich selbst der Nus u. nur missbräuchlich wird der Name Seele auf den durch die Einkörperung verdorbenen Teil des Nus beschränkt. Fragt man, welche dieser beiden Lehren von Seele u. Nus zu dem Mythos vom Monde als der Heimat der Menschenseelen u. von den übrigen Gestirnsphären als Wohnungen der Götter besser passt u. innerlich tiefer mit ihm zusammenhängt, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Was für eine innere Beziehung der Seelendämon zum Monde haben soll, wenn er seinem Wesen nach Nus ist, kann man nicht einsehen; wohl aber ist diese Beziehung zum Monde tief innerlich begründet, wenn die Seele zwischen Geist u. Körper dieselbe Mittelstellung einnimmt, wie der Mond zwischen Himmel u. Erde u. wenn die Seele recht eigentlich aus der Mondsubstanz als ihrem Element gemacht ist. Die Verbindung der Monddaemonologie (sit venia verbo!) mit der Lehre, dass der Daemon des Menschen sein nicht miteingekörperter Nus sei, ist secundär u. erst von Plutarch selbst hergestellt. Dabei ist die Folgerichtigkeit zu Schaden gekommen. Denn Daemon heisst nun einerseits der Nus des Menschen im engeren Sinne, der zu seiner Seele in Gegensatz steht, der von der Einkörperung u. ihren Folgen verschont gebliebene Teil der Seele; andererseits werden als Dämonen auch die unreinen Seelen bezeichnet (*μιαραὶ καὶ ἀκάθαρται*), die, wenn sie sich zum Monde emporschwingen und auf ihm Fuss fassen wollen, von ihm zurückgewiesen u. von neuem eingekörpert werden, und die, welche vom Monde abgleiten, wenn ihn der Erdschatten ereilt, und vom Hades hinweggerafft werden (*πολλὰς γὰρ ὁ Λιδῆς ἀραρπάζει περιολισθανούσας*). Denn alle diese Arten sind unter den Sternen vertreten, die Timarch im Erdschatten sich bewegen sieht, u. auf alle gleichermassen beziehen sich die Worte seines Führers: *αὐτὸς ἄρα τοὺς δαίμονας ὄρων ἀγροεῖς*. Also das eine Mal ist die Reinheit das wesensbildende Merkmal des Dämons, er ist *τὸ καθάρτατον, τὸ φθορᾶς λειψθὲν*; das andre Mal ist der Daemon *μιαρὸς καὶ ἀκάθαρτος*. In solche Widersprüche kann sich nur ein Eklektiker verwickeln. Es ergiebt sich also dass Plutarch den Timarchmythos durch Verbindung der Lehre vom Nus des Menschen als seinem Daemon mit der früher in de facie verwendeten Monddämonologie selbst componirt hat.

Dass der Mythos de facie früher geschrieben sein muss, ist auch

daran erkennbar, dass die Darstellung im Timarchmythos für den Leser, der de facie nicht gelesen hat, unklar u. schwerverständlich ist. Zum Teil ist ja diese Unklarheit auch durch die heillose Verderbnis einiger entscheidender Stellen verschuldet. Aber davon abgesehen bleibt man über den Ort, an den die Seele des Timarch entrückt ist, viel zu lange im unklaren; u. dass mit dem *χάσμα*, das er unter sich erblickt, der Erdschatten, vom Monde aus gesehen, gemeint ist, kann man auch erst spät erraten, wenn man den Mythos de facie nicht vorher gelesen hat; desgleichen dass die Stimme, die dem Timarch Auskunft giebt, die eines der auf dem Monde wohnenden Daemonen ist. Wenn man de facie 944 a gelesen hat, dass die Seelendämonen auf dem Monde *ἔξακούουσιν-τῆς περὶ τὸν οὐρανὸν ἁρμονίας* wird man die von den kreisenden Inseln im Timarchmythos hervorgebrachte Musik sogleich richtig verstehen u. die Inseln gleich auf die Gestirne deuten, ehe man bis zu der Stelle 591 b c weitergelesen hat, in der der Mond den übrigen Inseln gegenüber gestellt wird. Auch die Stelle über die Styx d. h. den Erdschatten als Grenze der vierten, untersten Weltregion 591 b ist schwerverständlich für den Leser, der de facie nicht kennt. Da ein solcher Leser weder das *χάσμα* 590 f sogleich mit Sicherheit richtig deuten noch aus dem Wortlaut entnehmen kann, dass die Styx (der Weg zum Hades) mit dem *χάσμα* identisch ist, so muss er erst bis 591 c weiterlesen, wo ihm die Worte: *σελήνη δὲ δαιμόνων ἐπιχθονίων οὐσα φεύγει τὴν Στύγα μικρὸν ὑπερφέρουσα, λαμβάνεται δ' ἅπαξ ἐν μέτροις δευτέροις ἑκατὸν ἐβδομήκοντα ἑπτὰ καὶ τῆς Στυγὸς ἐπιφερομένης αἱ ψυχαὶ βοᾶσι δαιμαίνουσαι* die Lösung des Rätsels nahe legen. Wer dagegen die klare Darstellung in de facie gelesen hat, wird hier überall bekannte Anschauungen widerfinden, obgleich natürlich Plutarch darauf Bedacht genommen hat, sich möglichst wenig zu wiederholen. Die Worte 590 f *χάσμα μέγα στρογγύλον οἷον ἐκτετριμημένης σφαίρας* erwecken nicht mit voller Klarheit die Vorstellung eines Kugelsektors u. wenn doch, so würde man sich dessen Spitze eher unten, in der Tiefe des Abgrunds, als bei dem Auge des Beschauers vorstellen. Aber 591 a ist von der Spitze des Kegels (*κορυφή* cf. de facie 933 b) die Rede, als ob wir schon von ihm wüssten. Wenn 591 a die vierte, unterste Weltregion *Φερσεφόνης μοῖρα* genannt wird, so wird der unvorbereitete Leser zunächst an das unterirdische Reich des Hades denken, während der durch de

facie vorbereitete sich sofort erinnern wird, dass dort der Mond der Persephone zugewiesen u. gewissermassen ihr gleichgesetzt wird, u. dass die Styx dieses Reich des Hades d. h. die Welt unter dem Monde begrenzt, kann nur der Leser sogleich richtig verstehen, der sich an die Stelle de facie 942f erinnert, wo der Mond (die Kore) "Αιδου πέρας genannt u. der Homervers δ 563 ἀλλ' εἰς Ἡλύσιον πεδῖον καὶ πείρατα γαίης ebenfalls auf den Mond bezogen wird: ἔπου γὰρ ἡ σκιὰ τῆς γῆς ἐπινεμομένη πάύεται, τοῦτο τέρμα τῆς γῆς ἔδειτο καὶ πέρας. Übrigens ist in den Worten ὡς ἡ Στὸξ ὀρίζει keinesfalls ὡς in ὦν zu ändern. Denn so käme heraus, dass der Erdschatten alle vier Weltregionen gegen einander abgrenzt. Im folgenden ist wohl zu schreiben: καὶ πρόεσιν <ἡμῖν> ἐξ ἐναντίας, da nur durch diesen Zusatz das ἐξ ἐναντίας zu einer verständlichen Bezeichnung der Richtung wird, in der der Erdschatten fortschreitet. Dass nämlich diese Worte wirklich auf die kreisende Vorwärtsbewegung des Erdschattens im Weltraum zu beziehen sind u. nicht etwa bedeuten „die ὁδὸς verläuft in entgegengesetzter Richtung“, so wie wir im Deutschen sagen können, ein Weg laufe oder verlaufe längs einem Flusse, geht aus dem folgenden περιφερομένη hervor, das unmöglich die erste Erwähnung der Bewegung der Styx d. h. des Erdschattens sein kann. Ist nicht auch diese Stelle für den antiken Leser erst dadurch ganz verständlich gewesen, dass er in de facie 932f (also nicht in dem Mythos) gelesen hatte: δεύτερον αἶμαι σε γινώσκειν, ὅτι σελήνης μὲν ἐκλείπει πρῶτα μέρη τὰ πρὸς ἀπηλιώτην, ἡλίου δὲ τὰ πρὸς δύσιν, κινεῖται δ' ἡ μὲν σκιὰ τῆς γῆς ἐπὶ τὴν ἐσπέραν ἀπὸ τῶν ἀνατολῶν, ἥλιος δὲ καὶ σελήνη τοῦναντίον ἐπὶ τὰς ἀνατολάς u. s. w. Der Monddaemon, der jene Worte im Timarchmythos spricht, kann passend sagen „der Erdschatten bewegt sich *uns* entgegen“ statt „dem Monde entgegen“, wie er auch das Reich der Persephone als das bezeichnet, welches *wir* verwalten“ (ἦν ἡμεῖς διέπομεν).

Die Worte 591c, in denen die Periode der Mondfinsternis auf 177 Tage (warum heissen diese μέτρα δεύτερα?) angegeben wird, also auf ein halbes reines Mondjahr oder sechs synodische Monate, stimmt zu de facie 942f: οὐ γὰρ ἐξ μῆνας, ἀλλὰ παρ' ἐξ μῆνας ὀρώμεν αὐτὴν ὑπὸ τῆς γῆς — τῇ σκιᾷ λαμβανομένην, nur dass dort noch hinzugefügt wird; ὀλιγάκις δὲ τοῦτο διὰ πέντε μηνῶν πάσχουσαν. Auch die folgenden Worte im Timarchmythos: καὶ τῆς Στογὸς ἐπιφερομένης αἱ ψυχαὶ βοῶσι δειμαίνουσαι haben ihre Parallele in den Worten de facie 944a:

ἐπέγει τὴν κίνησιν (scil. ἡ σελήνη) ἔπως ταχὺ διεκπερᾶ τὸν σκοτεινὸν τόπον ὑπεκφέρουσα τὰς τῶν ἀγαθῶν ψυχὰς σπενδούσας καὶ βρούσας u. wenn auch an dieser Stelle die hinzugefügte Begründung des Geschreis eine andre ist als in den Worten: πολλὰς γὰρ ὁ Ἄλιος ἀφαρπαζει περιολισθαινούσας des Timarchmythos, so kann man doch mit diesen die Worte de facie 943 d: ἐνίας δὲ καὶ τῶν ἐκεῖ (scil. ἐν τῇ σελήνῃ) περικάτω τρεπομένας ὅτιον εἰς βυθὸν αὐθις ὄρωσι καταδομένας als sachlich übereinstimmend vergleichen. Ebenso entsprechen die folgenden Worte im Timarchmythos: ἄλλας δ' ἀνακομιζέται κάτωθεν ἡ σελήνη προσνηχομένας, αἷς εἰς καιρὸν ἢ τῆς γενέσεως τελευτῆ συνέπεσε den Worten de facie 943 c: εἶθ' ὅτιον ἐξ ἀποδημίας ἀνακομιζόμεναι φυγαδικῆς γέονται χαρᾶς (vgl. auch 944 b: ἅμα δὲ καὶ κάτωθεν αἱ τῶν κολαζομένων ψυχαὶ τηλικαῦτα διὰ τῆς σκιάς — προσφέρονται) und 942 f εἰς δὲ τοῦτο φανῆλος μὲν οὐδεὶς οὐδὲ ἀκάθαρτος ἄναισι, οἱ δὲ χρηστοὶ μετὰ τὴν τελευτὴν κομισθέντες αὐτόθι ῥῆστον-βίον — ἔχοντες — διατελοῦσι. In den zuletzt angeführten Worten ist zugleich auch schon die Parallele zu den folgenden Worten des Timarchmythos: πλὴν ἔσαι μιαιφαί καὶ ἀκάθαρτοι enthalten. Das Mittel freilich, mittels dessen der Mond im Timarchmythos die unreinen Seelen zurückweist, das Blitzen u. Brüllen (ταύτας δ' ἀστράπτουσα καὶ μυκωμένη φοβερόν οὐκ ἐὰν πελάζειν) kehrt in de facie nicht wider, wohl aber verzerrt sich dort das Mondgesicht zu drohender Miene 944 b: ἐκροβεῖ δ' ἀλύξ καὶ τὸ καλούμενον πρόσωπον, ἔταν ἐγγὺς γένονται, βλοσυρόν τι καὶ φοικῶδες ὄρωμενον und 943 d heisst es: πολλὰς γὰρ ἐξωθεῖ καὶ ἀποκυματίζει γλιχομένας ἤδη τῆς σελήνης. Dass die so zurückgewiesenen Seelen Verstorbener einer neuen Einkörperung entgegengehen, wird zwar nur im Timarchmythos ausdrücklich gesagt (ἀλλὰ θρηνοῦσαι τὸν ἑαυτῶν πότμον ἀποσπαλλόμεναι φέρονται κάτω πάλιν ἐπ' ἄλλην γένεσιν), dass es aber in de facie ebenso gemeint ist, zeigen die Stellen 944 d: ὠδοῦνται γὰρ αὐθις ἐπὶ γῆν συνειργνύμενοι σώμασιν ἀνθρωπίνοισι und 945 b, wo Dämonen, die schon auf dem Monde Aufnahme gefunden hatten, die Widereinkörperung zugeschrieben wird.

Die Schilderung der Geräusche, die aus dem Abgrund des Erdschattens zu Timarch empordringen 590 f: Heulen u. Gebrüll von Tieren, Kindergeschrei, Wehklagen von Männer- u. Frauenstimmen wird im Timarchmythos nicht weiter erklärt. Das Wehklagen der Männer und Frauen könnte auf die Bestrafung der sündigen Seelen bezogen werden, die nach de facie 943 c (ἐν τῷ μεταξὺ γῆς καὶ σελήνης

χωρίῳ — αἱ ἀδικοὶ καὶ ἀκόλαστοι δίκας τῶν ἀδικημάτων τίνουσι vgl. 944 b αἱ τῶν κολαζομένων ψυχαί) im Luftraum zwischen Erde u. Mond stattfinden; aber die Tier- u. Kinderstimmen sprechen dafür, dass der Verfasser Geräusche des Erdenlebens meint.

Wichtig ist die Stelle über die vier Weltregionen 591 b. Den vier ἀρχαί des Alls, Leben, Bewegung, Werden (γένεσις), Vergehen (φθορά) entsprechen vier Regionen des Weltganzen, die von drei göttlichen Mächten, Monas, Nus, Physis, unter einander verbunden werden. Das Leben verknüpft mit der Bewegung die Monas in der Region des Unsichtbaren, die Bewegung mit dem Werden der Nus auf der Sonne, das Werden mit dem Vergehen die Natur auf dem Monde. Für jede dieser Verbindungen ist eine der drei Moiren als Schlüsselbewahrerin (κλειδοῦχος) eingesetzt, Atropos für die des Lebens mit der Bewegung, Klotho für die der Bewegung mit dem Werden, Lachesis für die des Werdens mit dem Vergehen. Es tritt also in jedem folgenden Reiche, von oben nach unten gerechnet, eine neue ἀρχή hinzu u. wird mit den schon vorhandenen verbunden. Im Reich des Unsichtbaren u. der Monas herrscht das reine Leben, in dem des Nus Leben u. Bewegung, in dem der Physis Leben, Bewegung, Werden, in dem der Persephone Leben, Bewegung, Werden u. Vergehen. Als Urheberin der Verbindung, die das nächstfolgende Reich begründet, wird immer die göttliche Macht genannt, die das vorige, nächsthöhere Reich beherrscht. Die Monas, die im Unsichtbaren thront, begründet die für das Reich des Nus grundlegende Verbindung. Das Reich des Nus gehört also der sichtbaren Welt an. Es umfasst die obere Region des Kosmos bis abwärts zur Sonne. Auf der Sonne, die seines Reiches untere Grenze bildet, schafft der Nus die neue Verbindung, die das Reich der Physis begründet. Dieses reicht von der Sonne bis zum Monde. Auf dem Monde, der die untere Grenze ihrer Region ist, schafft Physis die Verbindung, aus der das vierte u. letzte Reich, das Reich der Persephone, hervorgeht. Atropos bewacht also die Verbindung, die das Reich der Nus, Klotho die, welche das Reich der Persephone begründet. Die Sonne und der Mond sind als Grenzpunkte behandelt, die sowohl dem über wie dem unter ihnen befindlichen Reiche angehören. Wenigstens für den Mond ist das klar ausgedrückt. Denn der Mond-daemon sagt 591 a von sich u. seines gleichen: wir verwalten das

Reich der Persephone; von dem Monde selbst aber heisst es 591c: *σελήνη δὲ δαιμόνων ἐπιχθονίων οὐσα φέρει τὴν Στύγα μικρὸν ὑπερφέρουσα λαμβάνεται δ' ἅπαξ ἐν μέτροις δευτέροις ἑκατὸν ἐβδομήκοντα ἑπτὰ*. Die gleiche Mittelstellung muss also auch der Sonne zugeschrieben werden.

Es war nötig, den Sinn dieser Worte ausführlich u. sorgfältig klarzustellen, um auch in diesem Punkte die Vergleichung mit dem Mythos in de facie durchführen zu können. Wie verhält sich das am Schluss von de facie über die drei Moiren gesagte zu der eben dargelegten Lehre des Timarchmythos über denselben Gegenstand? u. wie verhalten sich die in de facie behandelten beiden *σύνδεσμοι*: „Nus mit Seele“ und „Seele mit Leib“ zu den drei *σύνδεσμοι* des Timarchmythos: „Leben mit Bewegung“, „Leben und Bewegung mit Werden“, „Leben, Bewegung und Werden mit Vergehen“. Die Beantwortung dieser Fragen ist von grösster Bedeutung auch für die Entscheidung der Fragen ob Plutarch für den Mythos in de facie eine oder zwei Quellen benützt hat u. ob er sich eng an seine Vorlagen angeschlossen oder auch selbst an dem Mythos weitergedichtet hat.

Was zunächst die Moiren betrifft, so fällt auf, dass sie alle drei in de facie um eine Stufe weiter abwärts gerückt sind als im Timarchmythos. Atropos hat ihren Wohnsitz auf der Sonne (*περὶ τὸν ἥλιον ἰδρυμένη*), also an der Grenze des zweiten u. dritten Reichs des Timarchmythos, während sie nach dem Timarchmythos selbst an der Grenze des ersten u. zweiten Reiches als *κλειδοῦχος* waltet. Klotho schwebt, mit Binden u. Mischen beschäftigt, um den *Mond* herum. Im Timarchmythos bewacht sie den zweiten *σύνδεσμος* (*τοῦ δὲ δευτέρου κλωθῶ* scil. *σύνδεσμος κλειδοῦχος κάθηται*), welcher auf der *Sonne* vom Nus hergestellt wird (*συνθεῖ δὲ τὴν δευτέραν τῇ τρίτῃ Νοῦς κατ' ἥλιον*). *Lachesis* endlich legt auf der *Erde* mit Hand an zur Schöpfung des Menschen (*ἐσχάτῃ δὲ συνεφέπτεται περὶ γῆν ἡ Λάχσις*). Im Timarchmythos bewacht sie den dritten auf dem *Monde* von der *Physis* zustande gebrachten *σύνδεσμος*. Die Frage ist ob hierin eine Verschiedenheit nur der Ausdrucksform oder auch des philosophischen Gedankens zu erkennen ist.

Die Sonne, auf der Atropos wohnt, liefert nach de facie zur Menschwerdung den Nus, den sie wie einen Samen auf den Mond streut (*τὸν νοῦν αὐθις ἐπισπείραντος τοῦ ἡλίου* und *ἥλιος δὲ ἀπολαμβάνει τὸν*

νοῦν διδοῦς); der Mond, welchen Klotho umschwebt, fügt die Seele hinzu u. verbindet u. mischt sie mit dem Nus; die Erde endlich, die der Schauplatz ist für das Wirken der Lachesis, vollendet die Menschwerdung, indem sie den Leib als dritten Bestandteil zu Nus u. Seele hinzufügt. Wie verhalten sich diese beiden σύνδεσμοι zu den drei des Timarchmythos? Ich denke, sie sind identisch mit dem zweiten u. dritten. Der Nus ist Leben u. Bewegung, die Seele bringt zu diesen beiden Bestandteilen die γένεσις hinzu, der Leib zu diesen drei Bestandteilen die φθορά. In de facie wird nur bis auf den Nus zurückgegriffen. Da giebt es nur drei Bestandteile des menschlichen Wesens: Nus, Seele, Leib, die den drei Weltkörpern: Sonne, Mond, Erde entsprechen. Also kann es auch nur zwei σύνδεσμοι geben. Im Timarchmythos dagegen wird schon der Nus als das Product eines σύνδεσμος aufgefasst, indem auf die ἐπέκεινα τοῦ νοῦ stehende Μονάς zurückgegriffen wird, die im Unsichtbaren wohnt u. deren Wesen Leben ist. Da giebt es drei σύνδεσμοι, denen die drei Moiren der Sage zugeordnet werden konnten. In de facie konnten die drei Moiren nur so verwendet werden, dass sie den drei Bestandteilen des menschlichen Wesens u. den drei Weltkörpern zugeordnet wurden. Denn hier ist diese Dreiheit das Grundmotiv des ganzen Mythos. Im Timarchmythos konnte die Dreiheit: Nus, Seele, Leib auch hier im ersten Teil nicht hervorgehoben werden, weil in seinem zweiten, aus anderer Quelle geschöpften Teil, den ich früher besprochen habe, die ursprüngliche Verschiedenheit von Nus u. Seele ausdrücklich bestritten und behauptet wurde, der Unterschied von Nus u. Seele entstehe erst durch die Einkörperung. Es musste daher der Aufzählung u. Kennzeichnung der vier Weltregionen eine Form gegeben werden, die den Leser gar nicht an die Bestandteile des menschlichen Wesens erinnerte. Das wird auch der Grund dafür sein, dass als Gottheit des dritten Reiches, nach Μονάς u. Νοῦς, nicht wie man erwarten sollte Ψυχή, sondern Φύσις genannt wird. Es ist also klar, dass ein tiefergehender philosophischer Lehrunterschied zwischen de facie und dem Timarchmythos bezüglich der Metaphysik nicht vorhanden ist. Es liegt vielmehr dem betr. Teil des Timarchmythos dieselbe metaphysische Lehre zugrunde wie dem Mythos de facie. Beidemal ist gemeint, dass der Nus aus dem zweiten, die Seele aus dem dritten Reiche stammt u. aus dem vierten der Leib. Nur ist in de

facie das zweite u. dritte Reich durch seine untere, im Timarchmythos durch seine obere Grenze bezeichnet u. dem entsprechend der Wohnort jeder der drei Moiren verschieden angegeben. Die σύνδεσμοι im Timarchmythos beziehen sich auf die kosmischen Mächte u. ihre Regionen, die in de facie auf die einzelne Menschenseele. Dadurch ist es gerechtfertigt, dass der σύνδεσμος dort an die obere, hier an die untere Grenze der betreffenden Region verlegt wird. Auch der Mythos de facie weiss sehr wohl, dass es über der Region des νοῦς, die symbolisch durch die Sonne vertreten wird, noch ein höheres Reich giebt, das Reich des höchsten Gottes, der im Timarchmythos mehr pythagoreisch als Monas, in de facie mehr platonisch als Idee des Guten gekennzeichnet wird: de facie 944 e ἴταν ὁ νοῦς ἀποκριθῆ τῆς ψυχῆς ἀποκρίνεται ὃ ἔρωτι τῆς περὶ τὸν ἥλιον εἰκόνοσ, δι' ἧς ἐπιλόμπει τὸ ἐρετόν καὶ καλὸν καὶ θεῖον καὶ μακάριον, οὗ πᾶσα φύσις, ἥλλη δ' ἥλλως ὀρέγεται.

Man könnte gegen die Identität der philosophischen Lehre in beiden Mythen noch einwenden, dass in de facie die Seele aus der Mondssubstanz gebildet wird, welche als ein Gemisch aus Astralfeuer u. Erde körperlicher Natur ist, im Timarchmythos dagegen, oder vielmehr in der seinem ersten Teil zugrundeliegenden Lehre, wenn meine Deutung richtig ist, durch die Verbindung des Nus mit der γένεσις entsteht. Aber es liegt auf der Hand, dass grade dieser Zug des Mythos de facie, die Bildung der Seele aus der körperlichen Mondssubstanz u. ihre Wiederauflösung in den Mondkörper rein mythisch ist u. nicht theoretisch ernst genommen sein will. Wenn dieser Zug ein ernst gemeintes Dogma wäre, so müsste entsprechend auch der Nus aus der Sonnensubstanz stammen u. sich nach seiner Rückkehr wider in sie auflösen. In Wirklichkeit ist, nach der eben angeführten Stelle 944 e, die Sonne nur deswegen für den Nus ein Ziel der Sehnsucht, weil sie *ein Bild* (εἰκὼν) von der Idee des Guten ist.

Ich meine also, dass Plutarch für diesen Teil des Timarchmythos keine andre Quelle gehabt hat als seinen eignen Mythos in de facie, beziehungsweise dessen philosophische Quelle, aus der er einen einzelnen Zug, wie die Unterscheidung der vier Reiche, der in de facie weggeblieben war, hier nachtragen konnte. Zu diesen Nachträgen aus der Quelle rechne ich aber nicht die Schilderung des Himmelsraumes über dem Monde und der Milchstrafse, die den

Anfang von Timarch's Erzählung bildet. Denn diese enthält nichts, was Plutarch nicht auf Grund seiner astronomischen Kenntnisse jederzeit ohne Vorlage selbst schreiben konnte. Timarch hört über seinem Haupte ein Sausen, als ob sich etwas im Kreise herumbewegte, das zugleich einen lieblichen Ton hervorbrächte. Als er emporblickt, sieht er zwar die Erde nirgends, wohl aber Inseln, die von mildem Feuer leuchten (*λαμπομένας μαλακῶ πυρί*). Die Gestirne, die hier als Inseln eingeführt werden, bestehen ja nicht aus irdischem, verzehrenden, sondern aus himmlischem Feuer, dass nur belebend, nicht zerstörend wirkt. Bekanntlich schwankt Plutarch auch sonst zwischen der aristotelischen Annahme eines vom Feuer verschiedenen Aethers als des fünften Elements (*πέμπτον σῶμα*) und der stoischen Gleichsetzung des Aethers mit dem *πῦρ τεχνικόν*. Die stoische Ansicht über den Mond ist, nach de facie 921f, er sei *ἄερος μῆγμα καὶ μαλακοῦ πυρός*, 922a wird dasselbe Feuer *πῦρ ἀνδρακῶδες* genannt. Die folgenden Worte sind wohl so zu schreiben: *καταλλήλω(ς δ') ἐξαμειβούσας ἄλληλῆν ἄλλοτε χροῖαν ὡσπερ βαρῆν (ἐπ)άγειν τῷ φωτὶ ποικιλομένῳ κατὰ τὰς μεταβολάς*. Das überlieferte *κατ' ἀλλήλων* giebt weder mit *ἐξαμειβούσας* noch mit *χροῖαν ἄγειν* verbunden befriedigenden Sinn. Auch mit dem vorausgehenden *λαμπομένας* kann es nicht verbunden werden. Die Sterne leuchten jeder einzeln mit eignem Licht; sie beleuchten sich nicht gegenseitig; u. auch die wechselnden Farben teilt jeder einzeln dem von ihm ausgehenden Licht, nicht den andern Sternen mit. *Καταλλήλω(ς) ἐξαμειβεῖν* bedeutet „in bestimmter Ordnung zu einander vorüberziehen“. Bei der Umdrehung des Himmels verändern die Fixsterne, an die hier zunächst gedacht ist, (von den Planeten ist später die Rede) nicht ihre Stellung zu einander. *Καταλλήλω(ς)* steht hier = *deinceps*, sowie Pol. V 31,5 *γράφειν τὰς κατάλληλα γενομένας πράξεις* bedeutet: „die Ereignisse in in ihrer zeitlichen Abfolge“ erzählen. *Ἐξαμειβεῖν* bezieht sich nicht auf den Farbenwechsel, sondern auf die Bewegung der Inseln, welche *einander ablösend* an Timarch *vorüberziehen*. Man könnte auch *καὶ ἀλλήλων* für *κατ' ἀλλήλων* schreiben, wie Eur. Hel. 1533 *ἔργου δ' ἔργον ἐξημειβετο* bedeutet: eine Arbeit löste die andre ab d. h. folgte auf sie. Aber so ginge die wichtige Angabe verloren, dass die Inseln beim Vorüberziehen ihre Stellung zu einander bewahren. Auch wäre es nicht angemessen, die Haupthandlung des *ἐξαμειβεῖν* mit dem Nebenumstand *λαμπομένας* durch *καὶ* zu coordiniren.

Die Änderung von ἄγειν in <ἐπ>άγειν empfiehlt sich besonders, damit der Dativ φωτί nicht in der Luft schwebt. — Die Inseln (Sterne), die Timarch sieht, sind unzählbar, ungeheuer, aber nicht gleich an Grösse, kreisrund. Es kommt dem Timarch vor, als ob der Aether das Kreisen dieser Inseln mit seinem Sausen begleitete. Denn zu der Glätte der Bewegung stimmte die Sanftheit jenes Tons, der aus allen Tönen (ἐκ πασῶν scil. φωνῶν, nicht νήσων) harmonisch zusammengefügt war. In diesem die Sphärenharmonie der Pythagoreer schildernden Satze ist in den Handschriften vor εἶναι γάρ eine Lücke von 6, bezw. 8 Buchstaben bezeichnet; aber im Gedanken vermögen wir keinen Defect zu erkennen. — Es folgt weiter die Schilderung der Milchstrasse als eines Meeres, das diese Inselwelt des Aethers durchquert. Aus dem Graublau dieses Meeres leuchten farbig hier u. da die beigemischten Inseln (Sterne) hervor. In dem folgenden Satze ist <δι>εκπλεῖν zu schreiben, da nur durch das Compositum klar wird, dass die Planeten wie Fährschiffe die Milchstrasse durchqueren: καὶ τῶν νήσων ὀλίγας μὲν <δι>εκπλεῖν κατὰ πόρον καὶ διακομιζέσθαι πέραν τοῦ ρεύματος. — Die folgenden Worte, die leider durch zwei Lücken entstellt sind, beziehen sich nur auf diejenigen Fixsterne, die in der Milchstrasse sichtbar werden. Denn die folgende Periode setzt die Schilderung der Milchstrasse fort. Es muss also auch der Satz über die Fixsterne zu dieser gehören. Ist dies richtig, dann müssen die Lücken so ergänzt werden, dass der Satz besagt: „viele andre Inseln werden von dem Meere, das sich ebenfalls im Kreise herumbewegt, mitfortgerissen, also: ἄλλας δὲ πολλὰς <τούτῳ συν> ἐφέλκεσθαι τῆς θαλάσσης καὶ αὐτῆς κύκλῳ> σχεδὸν ὑποφερομένης. Dass auch die Milchstrasse an dem Kreisen des Himmelsgewölbes teilnimmt, musste an irgendeiner Stelle gesagt werden. Das konnte nur hier geschehen. Τούτῳ, das ich in der ersten Lücke ergänze, bezieht sich auf das unmittelbar vorher erwähnte ρεῦμα. So kommt ein scharfer Gegensatz heraus zwischen den Inseln, die den Strom durchqueren, u. denen, die nur von ihm in seine eigne kreisende Bewegung mit fortgerissen werden, weil sie nicht stark genug sind, ihn zu durchschwimmen. — Wenn wir weiter hören, dass das Meer an manchen Stellen grosse Tiefe hat, namentlich im Süden, an manchen Untiefen hat u. seicht ist, so bezieht sich dies auf die ungleiche Lichtstärke der Milchstrasse, desgleichen die Bemerkung über die Verschiedenheit der Farbe. Der

Wechsel breiterer und schmalerer Stellen der Milchstrasse wird als ein Überfluten u. Ebben des Meeres dargestellt. — Der folgende Satz, der im Anschluss an Plato Tim. 36 b. 38 b ff. die scheinbar spiralförmige Fortbewegung der Planeten aus der Combination ihrer westöstlichen Eigenbewegung mit der ostwestlichen Gesamtbewegung des Himmels erklären will, enthält wider mehrere noch ungeheilte Verderbnisse. Die Worte lauten in der Überlieferung: τῶν δὲ ῥοθίων τὰς νήσους ἅμα περαινομένης ἐπανάγειν οὐδὲν εἰς ταὐτὸ τῆ ἀρχῆ συνάπτειν πέρασ οὐδὲ ποιεῖν κύκλον, ἀλλ' ἡσυχῇ παραλλάσσειν τὰς ἐπιβολὰς ἑλικά ποιούσας μίαν ἐν τῷ περιστρέφεσθαι. Hier könnte der Genetiv τῶν ῥοθίων nur von οὐδὲν abhängen; οὐδὲν τῶν ῥοθίων müsste Subject zu ἐπανάγειν sein, dessen Object τὰς νήσους ist. Nun giebt es aber nicht *mehrere* Ursachen für die rückläufige Bewegung der Planeten, sodass gesagt werden könnte, *keine von ihnen* führe den Planeten zu dem Ausgangspunkt seiner Eigenbewegung zurück, sondern es giebt in dem platonischen Welt-system nur eine *einheitliche Ursache* dafür, nämlich die in 24 Stunden sich vollziehende Umdrehung des ganzen Himmels. Es ist also zunächst der Plural ῥόθια anstössig u. damit auch die Verbindung τῶν ῥοθίων οὐδὲν, da der partitive Genetiv neben οὐδὲν nur im Plural möglich ist. Dazu kommt, dass ῥόθιον nicht die kreisende Umdrehung des Himmels bezeichnen kann, die als Subject zu ἐπανάγειν allein denkbar ist. Wenn ῥόθιον eine Bewegung bezeichnen kann, dann jedesfalls nur eine der der brandenden Wogen ähnliche Bewegung. Auch das Nebeneinander der beiden unverbundenen Infinitive ἐπανάγειν u. συνάπτειν beweist eine Störung der Satzconstruction. Für περαινομένης hat schon Wytttenbach περαινομένης richtig hergestellt. Denn wir brauchen hier ein Synonym für das διεκπεῖν καὶ διακομίζεσθαι πέραν τοῦ βεύματος der Stelle, auf die hier zurückgegriffen wird. Ich schlage vor τὸν δὲ ῥόμβον statt τῶν δὲ ῥοθίων u. οὐ μὴν statt οὐδὲν. Ῥόμβος kann nicht nur den Kreisel selbst, sondern auch die kreiselnde Bewegung bezeichnen. Hinter ἐπανάγειν ist ἄνω στιγμῇ nötig. Denn in dem mit οὐ μὴν beginnenden Satz sind die νῆσοι Subject. Denn nur auf diese, nicht auf die ἐπιβολαί passt ἑλικά ποιούσας μίαν ἐν τῷ περιστρέφεσθαι und ἡσυχῇ παραλλάσσειν und κύκλον ποιεῖν. Also sind auch zu συνάπτειν die νῆσοι Subject u. συνάπτειν ist intransitiv. — Im folgenden Satze, der den Neigungswinkel der galaktischen Ebne gegen den Himmelsaequator auf etwas weniger als 80° schätzt, ist das τούτων am Anfang anstössig.

Es könnte nur auf die *νῆσοι* bezogen werden. Aber der Himmelsaequator ist ja der mittelste u. grösste Kreis nicht der Inseln, sondern der Himmelskugel. Es ist *τούτου* zu schreiben u. auf *τὸν ῥόμβον* zurück zu beziehen. — Die beiden Feuerströme endlich, die in das Meer der Milchstrasse münden, sind der beim Schwan sich von ihr abzweigende und am südlichen Himmel im Centauren sich wider mit ihr vereinigende Nebenarm. Da dieser Arm an einer Stelle eine Lücke hat oder wenigstens für das unbewaffnete Auge zu haben scheint, so konnte er als zwei in entgegengesetzten Richtung verlaufende Ströme dem Meeresgleichnis zu Liebe gedeutet werden. Dass das Meer an den Mündungsstellen der beiden Ströme weithin aufgepeitscht u. mit weissem Schaum bedeckt wird, ist ein dem Gleichnis angepasster Ausdruck für die Thatsache, dass der hellste Teil der nördlichen Milchstrasse mit dem sogenannten Amerikanebel im Sternbild des Schwans kurz vor der Gabelung der Milchstrasse liegt u. auch auf die Widervereinigung beider Arme im Centauren der besonders helle Teil der südlichen Milchstrasse beim Kreuz des Südens folgt, den allerdings Plutarch niemals gesehen hat. — Es scheint mir bemerkenswert, dass dieser erste Abschnitt des Timarchmythos ohne jede innere Beziehung ist zu den in seinem Hauptteil verkörperten Gedanken. Man darf daraus schliessen, dass diese dichterisch schwungvolle Schilderung der Schönheit des Sternenhimmels von Plutarch nicht in fester Verbindung mit einem der beiden Hauptteile des Mythos aus einer Vorlage übernommen, sondern von ihm selbst aus rein künstlerischen Gründen hinzugefügt wurde: die Schilderung der himmlischen Herrlichkeit soll mit der des finstern Abgrundes unter dem Monde contrastiren.

Die Analyse des Timarchmythos hat uns gezeigt, dass er 1.) nicht einheitlich ist, sondern aus drei wahrscheinlich erst von Plutarch zusammengeführten Stücken besteht, von denen das dritte dem zweiten widerspricht u. das erste mit den beiden andern innerlich nicht zusammenhängt, dass 2.) das zweite Stück, das allein mit dem Mythos *de facie*, beziehungsweise mit einem Teil desselben übereinstimmt, in diesem als der früher geschriebenen Darstellung seine Quelle hat u. wo sie ihm zu widersprechen scheint, nicht ein Widerspruch der Lehre, sondern nur eine durch den künstlerischen Zweck geforderte Formverschiedenheit vorliegt; dass 3.) das dritte und wichtigste Stück

des Timarchmythos, das zur Erklärung des sokratischen Daimonion allein etwas beiträgt, sicherlich nicht aus Poseidonios stammt, dessen Lehre von der Weissagung es widerspricht. — Durch diese Ergebnisse wird dem Versuch R. Heinze's seine Quellenanalyse des Mythos *de facie* durch den Timarchmythos zu stützen, der Boden entzogen. R. Heinze scheidet aus dem Mythos in *de facie*, als dessen Hauptquelle er Xenokrates ansieht, den Abschnitt cp. 28 zweite Hälfte (von *πάσαν ψυχήν* ab) und cp. 29 als widersprechenden Zusatz aus Poseidonios aus. Die Zurückführung der Reden des Simmias u. Theanor u. des Timarchmythos in „*de genio*“ auf Poseidonios soll dieser Scheidung als Stütze dienen. Abgesehen davon, dass diese Zurückführung nicht gelungen ist, wäre diese Stütze nur dann tragfähig, wenn die betr. Partie des Timarchmythos *nur* mit dem in *de facie* ausgeschiedenen Teil u. nicht auch mit andern Teilen des dortigen Mythos übereinstimmte. Es lässt sich aber nicht leugnen, dass sie auch mit *de facie* cp. 27 in der Auffassung des vom Erdschatten bestrichenen Gebietes als Hades und mit *de facie* cp. 30 p. 945 c in der Verteilung der drei Moiren auf die Weltregionen Verwandtschaft zeigt. Wenn uns also die Schrift *de genio* bei der Quellenanalyse des Mythos in *de facie* keine Hilfe leisten kann, so müssen wir versuchen, diesen allein aus sich selbst u. aus der Schrift, zu der er gehört, zu verstehen u. wenn möglich auf seine Quellen zurückzuführen.

3. BESTANDTEILE U. QUELLEN DES MYTHOS IN „DE FACIE“.

Was dem ganzen Schlussteil von *de facie* den Stempel des Mythischen aufprägt, ist hauptsächlich die lange Erzählung cp. 26 von dem Gewährsmann der Offenbarung, die in cp. 27—30 vorgetragen wird. Wir müssen zuerst fragen, ob diese Erzählung mit dem folgenden Hauptteil in festem inneren Zusammenhang steht, sodass Gleichheit der Quelle wahrscheinlich ist, oder ob die Verbindung sich als secundär u. dann wahrscheinlich von Plutarch selbst herrührend erweist. Die Antwort, um das Ergebnis der Untersuchung gleich voranzunehmen, wird lauten müssen, dass diese Erzählung ein selbständiger Mythos ist, der keinesfalls weder von Plutarch noch von

einem älteren Autor, den er ausschreibt, erfunden sein kann, um der folgenden Monddaemonologie als Einführung zu dienen. Dieser Mythos ist inhaltlich so merkwürdig u. bietet in seinem Text u. Zusammenhang, wie er in der Überlieferung vorliegt, so viele Schwierigkeiten, dass es gerechtfertigt erscheinen wird, länger als unser Hauptzweck erfordern würde, bei ihm zu verweilen.

Sulla, die Gesprächsperson, der Plutarch diese Erzählung u. überhaupt den ganzen mythischen Schlussteil des Dialogs in den Mund gelegt hat, hatte schon in dem verlorenen Anfang von *de facie* seinen Gesprächspartnern den Mythos in Aussicht gestellt. Das zeigen gleich die ersten Worte des erhaltenen Textes: *ὁ μὲν οὖν Σύλλας „ταῦτ’“ εἶπε „τῷ γ’ ἐμῷ μύθῳ προσήκει κἀκεῖδέν ἐστι“*. Versprochen hatte Sulla den Mythos als Gegenleistung für die Erlaubnis, den Bericht des Lamprias u. Lucius über einen Vortrag ihres gemeinsamen Lehrers mitanzuhören (929f *ἡμῶν τὸν ἑταῖρον*). Nachdem Lamprias u. Lucius in cp. 23 ihren Bericht beendet haben (*ἡμεῖς μὲν οὖν — ὅσα μὴ διαπέφεινε τὴν μνήμην τῶν ἐκεῖ λεχθέντων, ἀπηγγέλλομεν*), fordern sie cp. 24 in. von Sulla die versprochne Gegenleistung ein (*ὧρα δὲ καὶ Σύλλαν παρακαλεῖν, μᾶλλον δ’ ἀπαιτεῖν τὴν διήγησιν, οἷον ἐπὶ ῥητοῖς ἀκροατὴν γεγενημένον*). Da aber der Grammatiker Theon v. Alexandria erst noch über die Frage der Bewohnbarkeit des Mondes Auskunft wünscht u. erhält (cp. 24 u. 25), so beginnt Sulla seine Erzählung erst cp. 26 in. Unsre Unkenntnis der Ankündigung des Mythos erschwert uns dessen Verständniss u. die Kritik des Textes. Denn wo wir etwas für den Zusammenhang notwendiges vermissen oder sich sonst ein Anstoss ergibt, müssen wir mit der Möglichkeit rechnen, dass das Vermisste oder etwas, das den Anstoss beseitigen würde in der Ankündigung stand.

Anstössig ist zunächst, dass aus der Erzählung selbst niemand den Eindruck gewinnen kann, die Dämonen des Kronos hätten dem Alten über den Mond u. seine Bewohner Aufschluss gegeben. Durch den Schluss der Erzählung wird vielmehr jeder Leser zu der Annahme gedrängt, der Alte habe sich für seine Mitteilungen über den Mond u. die Dämonen auf jene *ἱερὰ ἀναγραφὴ* berufen, die er in Karthago, kurz bevor er mit Sulla bekannt wurde, ans Licht gezogen hatte. Erst in cp. 30 beruft sich der Alte für einen mit dem Mond nicht direct zusammenhängenden Nebenpunkt auf das Zeugnis der Dämonen des Kronos (*ἐκ δὲ τῶν βελτιόνων ἐκείνων οἷτε περὶ τὸν Κρόνον ὄντες ἔφασαν*

αὐτοὺς εἶναι) u. erst am Schluss des ganzen Dialogs heisst es ausdrücklich: ταῦτ' ἐγὼ μὲν ἤκουσα τοῦ ξένου διεξιόντος· ἐκείνω δ' οἱ τοῦ Κρόνου κατευνασται καὶ θεράποντες, ὡς ἔλεγεν αὐτός, ἐξήγγειλαν.

Das sieht fast so aus, als ob Plutarch selbst geschwankt hätte, ob er die ἱερὰ ἀναγραφὴ oder mündliche Mitteilungen der Kronosdaemonen als Quelle der Monddaemonologie angeben sollte. Ein zweiter Anstoss liegt darin, dass Sulla zwar im Anfang seiner Erzählung sagt, er sei nur der ὑποκριτής des Mythos: πρότερον δ' αὐτοῦ (scil. τοῦ μύθου) φράσω τὸν ποιητὴν ὑμῖν, dann aber über diesen ποιητής lange Zeit garnichts sagt, bis 941 c ganz unerwartet ein auf ihn zu beziehendes ἔφη auftaucht. Im folgenden weist das σφᾶς αὐτούς 941 e deutlich auf den Alten als Erzähler hin, dann erst wider die Schlusspartie der Erzählung 942 b: ἐνταῦθα δὴ κομισθεῖς, ὡς ἔλεγεν ὁ ξένος u. s. w. bis zum Schluss. Das σφᾶς αὐτούς 941 e (μηδ' ἄλλους τινὰς ἐνοικεῖν ἢ σφᾶς τ' αὐτοὺς καὶ τοὺς πρὸ αὐτῶν ἀποπεμφθέντας) beweist, dass der ganze in sich zusammenhängende Erzählungsabschnitt, in dem er sich findet, nicht eine allgemeine Schilderung von den Erlebnissen der nach dem Kronoseiland alle dreissig Jahr ausgesandten Hierodulen, sondern die eignen Erlebnisse des Alten, als er hingesandt wurde, wiedergibt. Es ist auch nicht glaublich, dass Züge wie der, dass die Sonne dreissig Tage lang weniger als eine Stunde unter dem Horizonte blieb u. der, dass sie nach einem neunzigtägigen Aufenthalt auf den Nachbarinseln μετὰ τιμῆς καὶ φιλοφροσύνης ἱεροὶ νομιζόμενοι καὶ προσαγορευόμενοι die Weiterreise nach dem Kronoseiland antraten, allgemein von allen Kronosdienern berichtet werden. Um den Anstoss zu beseitigen, dass mit σφᾶς αὐτούς der Alte von sich u. seinen Gefährten spricht, obgleich dort von seiner u. seiner Gefährten Aussendung noch garnicht die Rede gewesen ist, genügt es 941 d (αὐ)τοὺς δὲ διασωθέντας zu schreiben. Bis dahin war die Darstellung allgemein, von hier an spricht der Alte von sich u. seinen Fahrtgenossen. Ausserdem ist in diesem Abschnitt 941 e in. die Bemerkung Wytttenbachs, die Bernardakis anführt, zu-treffend: excidit loci, in quem πραιούονται homines, significatio. Denn wenn man auch erraten kann, dass die Kronosinsel das Ziel der Reise bildet (obgleich von dieser 941 a nur gesagt ist: ὄν ἐν μιᾷ τῶν Κρόνου οἱ βάρβαροι καθεῖρχθαι μυθολογοῦσιν u. eine Bestätigung dieser barbarischen Mythologie durch den Alten nach dem erhaltenen Text bisher nicht erfolgt ist), so fordern doch nach meinem Gefühl die

Worte: μηδ' ἄλλους τινὰς ἐνοικεῖν ἢ σφᾶς τ' αὐτοὺς u. s. w., dass unmittelbar vor ihnen die Insel noch einmal genannt wird, die Object des ἐνοικεῖν ist. Auch kommt ja der Infinitiv Praesentis περαιούσθαι einem Imperfectum gleich u. drückt also nicht aus, dass die Überfahrt zum Ziele gelangt ist. Ich glaube nicht, dass es sich empfiehlt nach Bernardakis' zweifelndem Vorschlag οἱ δὲ für ἤδη zu schreiben. Denn dieses ἤδη darf nicht angetastet werden, weil es den Gegensatz des nunmehrigen Segelns zu dem frühern Rudern hervorhebt. Ich glaube daher, dass nach περαιούσθαι ein Satzglied: <πρὸς αὐτὴν δὲ τὴν Κρόνου νῆσον ἀφικέσθαι> ausgefallen ist. — Nun erst können wir aus dem oben erwähnten ἔφη 941 c (ἐκείνους δὲ Νυκτοῦρον ἔφη καλεῖν) die notwendigen Folgerungen für die ihm vorausgehende Partie ziehen. Da mit dem Satze, dem das nackte ἔφη beigefügt ist, unmöglich der Bericht des Alten beginnen kann, sondern notwendig ein Teil der indirecten Rede, die jetzt von οἱ βάρβαροι μυθολογοῦσιν abzuhängen scheint, ihm gehört, so gilt es den Grenzpunkt aufzufinden, wo die Mythologie der Barbaren durch den Bericht des Augenzeugen abgelöst wird. Dieser Punkt kann nur 941 b in. vor τὴν δὲ μεγάλην ἤπειρον liegen. Denn während παρακατωκίσθαι offenbar dem καθεῖρχθαι coordinirt ist, also noch von οἱ βάρβαροι μυθολογοῦσιν abhängen muss, können die folgenden exacten geographischen Angaben über das Heimatland des ξένος u. die Schwierigkeit, von dort nach den ogygischen Inseln zu gelangen offenbar nur ihm selbst gehören. Die μυθολογία der Barbaren, deren zweiter Teil auch in der Überlieferung verderbt ist, dürfte mit dem anschliessenden Satze über den ξένος, dessen Notwendigkeit an dieser Stelle ich nachgewiesen habe, etwa so gelautet haben: ὧν (scil. νήσων) ἐν μιᾷ τὸν Κρόνον οἱ βάρβαροι καθεῖρχθαι μυθολογοῦσιν ὑπὸ τοῦ Διός, τὸν δ' Ὀργυγον (überliefert: ωσιον) <αὐτῷ θαίμονας> ἔχοντα φρουροὺς (überliefert: φρουρόν) τῶν τε νήσων ἐκείνων καὶ τῆς θαλάττης, ἣν Κρόνιον πέλαγος ὀνομάζουσι, παρακατωκίσθαι. <ἀληθεῖ δὲ ταῦτ' ἔλεγεν ὁ ξένος· αὐτὸς γὰρ ἐκ τῆς ἠπέιρου πεμφθεὶς ὡς θεραπεύσων τὸν Κρόνον εἰς τὴν νῆσον παραγενέσθαι>. Daran schliesst sich dann passend der Satz über die Entfernung des Festlandes von Ogygia u. über die Fahrtschwierigkeiten. Ὀργυγον für das überlieferte ὡς υἱόν zu schreiben, ist nicht mir zuerst eingefallen. Wytttenbach bemerkt zu der Stelle: Amiotus vertit ac si scriptum esset: τὸν δὲ Ὀργύγιον ἔχοντα φρουρὰν ἐκείνου τε τῶν τε νήσων —. Hier muss das Subject zu παρακατωκίσθαι stehen. Nun hören wir freilich weiterhin nur von den

Daemonen, die dem Kronos zur Bedienung beigegeben sind. Aber τὸν δὲ u. ἔχοντα beweisen, dass das Subject ein Singular war. Es muss also der Führer der Daemonen genannt gewesen sein, ein Heros, der bereits lebte, als Kronos von Zeus entthront wurde. Da eignete sich, nachdem Ogygia genannt war, Ogygos besonders gut, der in Plutarchs Heimat die Urzeit repraesentirte u. nach Schol. Hes. Theog. 806 sogar einmal, wie Kronos selbst, König der Götter gewesen sein sollte. Ist diese Lesung richtig, dann müssen hier neben Ogygos auch die Daemonen genannt gewesen sein. Dass sie irgendwo in der Erzählung vor 942a als Mitbewohner der Insel genannt waren, ist sehr wahrscheinlich. Die Erwähnung von Daemonen, die den Insulanern erscheinen 941f erweckt nicht die Vorstellung, dass sie auf der Insel wohnen. Man kann aber diese Angabe weder an einer passenderen Stelle anbringen als hier, wo ohnehin davon die Rede ist, wer dem Kronos als Mitbewohner seiner Insel beigegeben war (παρακαταρκίσθαι), noch mit geringerem Aufwand von Schriftzeichen als hier, wo nur δαίμονας eingefügt zu werden braucht. Ἐχειν von dem Führer einer Truppe ist gebräuchlich. In die auf παραρκίσθαι folgende Lücke musste hineingebracht werden: 1.) dass der ξένος die μυθολογία der Barbaren Britanniens als wahr bestätigte. Denn in seiner Erzählung, soweit sie erhalten ist, geschieht dies nicht mehr. Vielmehr wird in der Erzählung von der Expedition, welche die Festlandsbewohner alle 30 Jahre nach der Insel schicken, die Thatsache, dass Kronos wirklich auf ihr wohnt, bereits als bekannt vorausgesetzt. 2.) dass der Alte selbst von der μεγάλη ἕπειρος stammt u. um dem Kronos zu opfern auf die Insel geschickt worden ist. Wie könnte sonst 942cd der Zweck der Expedition nur durch τὰ περὶ τὴν θυσίαν angedeutet werden, wenn der Leser nicht schon aus der früheren Stelle wüsste, dass der Alte um den Dienst des Kronos zu versehen u. ihm zu opfern nach der Insel geschickt worden war. — Die Parallelstelle de defectu oraculorum cp. 18 p. 420a, in der Plutarch auf denselben Mythos Bezug nimmt, scheint mir, obgleich dort Briareos statt Ogygos Führer der Kronosdaemonen ist, den ersten Teil meiner Ergänzung zu bestätigen. Die Stelle lautet: ἐκεῖ μέντοι (scil. περὶ τὴν Βρεττανίαν) μίαν εἶναι νῆσον, ἐν ἣ τὸν Κρόνον καθεῖρχει φρουρούμενον ὑπὸ Βριάρεω καθεύδοντα· δεσμὸν γὰρ αὐτῷ τὸν ὕπνον μεμηχανῆσθαι (wörtlich übereinstimmend mit de facie 941f), πολλοὺς δὲ περὶ αὐτὸν

εἶναι δαίμονας ὀπαδοὺς καὶ θεράποντας. Zur Bestätigung meiner Ergänzung dient diese Stelle, insofern auch hier neben den Daemonen ein ihnen vorgesetzter Oberaufseher auftritt. Da man den Briareos nicht ohne Gewalttätigkeit in die Stelle *de facie* 941a hineinbringen kann, so ist wohl anzunehmen, dass Plutarch selbst den Ogygos an die Stelle des Briareos, den er in seiner Quelle fand, eingesetzt hat. Dass umgekehrt Ogygos in der Vorlage stand und Briareos von Plutarch eingesetzt wurde, ist unmöglich. Denn in *de defectu* hatte er keine Veranlassung, an seiner Vorlage etwas zu ändern, da er den Kronos u. seine Daemonen nur gelegentlich erwähnt, nachdem er eine andre für ihn wichtige Thatsache aus derselben Quelle übernommen hat. Dagegen ist leicht ersichtlich, dass der gewaltthätige Briareos als Wächter des Kronos schlecht in das Bild hineingepasst hätte, das in *de facie* von dem friedlichen, an Wissenschaft u. Offenbarung reichen Leben auf der Kronosinsel entworfen wird.

Die Parallelstelle aus *de defectu oraculorum* beweist, dass die Erzählung in *de facie* nicht von Plutarch erfunden, sondern aus einer Vorlage übernommen ist, bei deren Benützung er sich allerdings jegliche durch den Verwendungszweck geforderte Freiheit nahm. In *de defectu* wird der Mythos von der Kronosinsel nur herangezogen, um zu beweisen, dass die Daemonen sterblich sind. Er ist ein Seitenstück zu der Geschichte vom Tode des grossen Pan. Eine der plutarchischen Gesprächspersonen, der Grammatiker Demetrios v. Tarsos, der eben aus Britannien zurückgekehrt ist, hat im Auftrage des Kaisers als Forschungsreisender auch die Britannien nächstgelegene jener Inseln besucht. Als nun bald nach seinem Eintreffen dort ein ungeheurer Orkan wütete, hätten die Inselbewohner behauptet, die Ursache dieses Naturereignisses sei der Tod eines grossen Daemons. Es liege nämlich dort (auch das gehört noch zu der Mitteilung der Inselbewohner) eine Insel, auf der Kronos von Briareos bewacht gefangen gehalten werde u. zwar als Schlafender (als Fessel nämlich sei ihm der Schlaf angelegt) und viele Dämonen seien um ihn als Gefolge u. Dienerschaft. Es ist ganz klar, dass Plutarch hier aus der Quelle, die er in *de facie* ausgiebig benützt hat, einen einzelnen, seinem augenblicklichen Zwecke dienenden Zug, den Tod des grossen Daemons entlehnt, einen Zug, den er in *de facie* nicht aufgenommen hatte. Die Gefangenschaft des Kronos

auf seiner Insel u. sein Gefolge von Dämonen wird hier nur ganz beiläufig erwähnt; um dem Demetrios ihre Erklärung des Orkans aus dem Tode eines Dämons plausibel zu machen, müssen die Inselbewohner ihn überzeugen, dass es in jener Gegend Dämonen giebt. Unmöglich kann also Plutarch die Geschichte erfunden haben. Sie muss, wie die vorausgehende vom Tode des grossen Pan, die auf einen Schriftsteller der Zeit des Kaisers Tiberius zurückgeht, aus Überlieferung geschöpft sein. Wir können nicht sagen, Plutarch habe die für *de facie* erfundene Geschichte hier in *de defectu* wider verwendet, nicht nur weil er eine selbsterfundene Geschichte nicht in einer ernstgemeinten Erörterung als Beweis verwenden konnte, sondern auch weil grade das, worauf es ihm hier ankommt, in *de facie* nicht enthalten ist u. sogar der dortigen Darstellung widerspricht. Die Stelle in *de defectu* handelt von bösen Dämonen. Denn Philippos verteidigt hier gegen Herakleons Bedenken die Annahme, dass es *φῶλοι καὶ θνητοὶ δαίμονες* gebe; nur für die schlechten Dämonen wird Sterblichkeit in Betracht gezogen. Denn cp. 17 p. 419 folgen auf den Hinweis, dass Platon, Xenokrates, Chrysisippos, Demokritos auch *schlechte* Dämonen angenommen haben, die Worte: *περὶ δὲ θανάτου τῶν τοιοῦτων* (scil. τῶν φῶλων) *ἀκήκοα λόγον* u. s. w. Gilt dies auch zunächst für die Geschichte vom grossen Pan, so muss es doch auf die von den Kronosdämonen mitbezogen werden. Dagegen sind die Kronosdämonen in *de facie* gute Dämonen — sie sagen es ja selbst 944 d extr. — und wenn sie je sterben, dann sicherlich nur im Sinne des 'zweiten Todes' d. h. indem sich ihr Nus von der Psyche trennt, um zu höheren Regionen emporzusteigen. Ein solcher Tod ist in *de defectu* sicherlich nicht gemeint; denn der könnte schwerlich Orkane, Verpestung der Luft u. Epidemien herbeiführen. Wie die Vorlage Plutarchs beschaffen war u. in welchem Sinne sie von der Kronosinsel u. ihren Dämonen berichtete, das ergibt sich aus *de defectu* cp. 18 deutlicher als aus *de facie*. Die Vorlage war ein phantastischer Reiseroman, der durch abenteuerliche und abergläubische Erfindungen sensationslüsterne Leser verblüffen u. unterhalten wollte; mit Philosophie hatte sie nichts zu schaffen. Erst Plutarch hat wahrscheinlich den Zug in die Geschichte hineingetragen, dass den Colonisten dieser Insel *πόνου δόξα καὶ πραγμάτων ἀφθονα πάρεστι πάντα, πρὸς θυσίαις καὶ χορηγίαις ἢ περὶ λόγους τινὲς αἰεὶ καὶ φιλοσοφίαν διατρέβουσι θάυμαστῆν*

γὰρ εἶναι τῆς τε νήσου τῆν φύσιν καὶ τὴν πραότητα τοῦ περιέχοντος ἀέρος. Man sieht, das milde Klima u. die Fruchtbarkeit der Insel soll glaublich machen, dass ihre Bewohner für des Leibes Notdurft nicht zu sorgen brauchen u. sich ausschliesslich dem Gottesdienst u. der Philosophie widmen können. Dieser von Plutarch eingefügte Zug, der einzige, der der Erzählung eine Beziehung zur Philosophie giebt, dient dem Zweck, den Alten, der 30 Jahre auf der Kronosinsel gewelt hat, als durchgebildeten Philosophen u. passenden Träger einer religiös-philosophischen Offenbarung erscheinen zu lassen, wie sie ihm im folgenden in den Mund gelegt wird. Von der *πραότης τοῦ ἀέρος* ist in *de defectu* cp. 18 wenig zu verspüren. Da ist die Insel von Orkanen umtobt u. die Luft von Ansteckungskeimen vergiftet. Dass die letztere Darstellung, die ein Idyll philosophischer Musse ausschliesst, aus der Vorlage stammt, ist deswegen sicher, weil ja Plutarch grade um dieses Zuges willen ihren Bericht heranzieht. Damit er diese Geschichte vorbringen kann, wird dem Grammatiker Demetrios v. Tarsos schon im Eingang der Schrift eine Reise nach Britannien, von der er eben zurückgekehrt war, angedichtet. Wir erkennen also, dass Plutarch in *de facie* die den Gewährsmann der Offenbarung legitimirende Einleitungserzählung seines Mythos aus einem Reiseroman des 1. Jhdts n. Chr. geschöpft und seinem Zweck durch freie Umbildung angepasst hat. Er hat also diese Erzählung nicht in fester Verbindung mit der Monddaemonologie des Hauptteils vorgefunden und übernommen, sondern selbst erst diese Verbindung hergestellt. Das kann man ausser aus der bisherigen Untersuchung auch daraus ersehen, dass die Erzählung, trotz Plutarchs Bemühung, sie der Mondphantasie anzupassen, zu dieser im Grunde doch nicht passt. Die lange Geschichte von der Herkunft des Gewährsmannes aus dem grossen Festlande jenseits des Oceans, von seiner Übersiedlung nach dem Kronoseiland u. seiner Beteiligung an dem Kult des Kronos und von der Beschaffenheit der Insel u. der Lebensweise ihrer Bewohner dient ja nur insofern zur Beglaubigung des Gewährsmannes u. seiner Bekundung als sie glaublich machen soll, dass er mit den Dämonen des Kronos in Verkehr gestanden u. von ihnen Aufschlüsse über das Jenseits erhalten hat. Dies ist das einzige Band, das die Erzählung mit der folgenden Offenbarung verknüpft; alle übrigen Einzelheiten dienen nur zur Ergötzung der Phantasie; u.

grade dies eine verbindende Moment ist, wie ich schon gezeigt habe, nicht in der Erzählung selbst, sondern erst in cp. 30 und dann wieder am Schluss der ganzen Schrift hervorgehoben. Wenn der Alte aus der Karthagischen Urkunde sein übernatürliches Wissen geschöpft hat, dann ist die ganze Erzählung bis auf den Schluss überflüssig. Dass viele Inselbewohner von Daemonen nicht nur im Traum u. durch Zeichen, sondern auch durch Erscheinungen u. Stimmen Mitteilungen erhalten, wird 941f nur angeführt, um zu erklären, wie die Gottheit manche ihrer Lieblinge zum Verbleiben auf der Insel bestimmt. Was dann weiter 942a über die Sehergabe der Kronosdaemonen gesagt wird: *καὶ πολλὰ μὲν ἀφ' ἑαυτῶν μαντικὸς ὄντας προλέγειν, τὰ δὲ μέγιστα καὶ περὶ τῶν μεγίστων ὡς ὄνειρατα τοῦ Κρόνου κατιόντας ἐξαγγέλλειν ἕσα γὰρ ὁ Ζεὺς προδιανοεῖται, ταῦτ' ὄνειροπολεῖν τὸν Κρόνον, ἐπειδὴν σιγήσῃ (überliefert: εἶναι δ' ἀνάστασιν, also ΕΠΗΔΑΝΣΓΑΣΗ) τὰ τιτανικὰ πάθη καὶ κινήματα τῆς ψυχῆς ἐν αὐτῷ παντάπασιν ὁ ὕπνος καὶ γένηται τὸ βασιλικὸν καὶ θεῶν αὐτοῦ) καθ' ἑαυτὸ καθαρὸν καὶ ἀκήρατον*, das kann von keinem Leser so verstanden werden, als ob die Kronosdaemonen auch religiöse u. philosophische Wahrheiten enthüllten u. die Geheimnisse des Jenseits offenbarten, sondern wird von jedem auf Voraussagen zukünftiger Ereignisse (*προλέγειν, προδιανοεῖται*) bezogen werden. Es wird auch nirgends gesagt, dass grade der Alte von den Daemonen Mitteilungen irgendwelcher Art empfangen hat; u. aus dem, was über seine astronomischen und philosophischen Studien gesagt wird, kann niemand entnehmen, dass er in diesen Fächern übernatürlicher Offenbarungen teilhaft geworden ist; im Gegenteil: *τῷ φυσικῷ χρώμενος* hat er Philosophie getrieben. Grade deswegen weil das über die Sehergabe der Daemonen gesagte nicht geeignet ist, die folgende Offenbarung zu erklären, können wir sicher sein, dass es in der Vorlage stand. Da hatten wohl die Kronosdaemonen die Aufgabe, dem Helden des Romans über seine zukünftigen Schicksale Orakel zu erteilen, wie es im griechischen Roman üblich ist, nicht aber ihn über die Herkunft und die Bestimmung der menschlichen Seele zu unterrichten. Wendet man aber ein, die Daemonen seien besonders geeignet über ihresgleichen auszusagen, so behaupte ich, dass die Daemonen des Kronos Daemonen ganz anderer Art sind als die in cp. 27—30. Die Daemonen dieser Kapitel sind ausschliesslich Menschenseelen, die nach einem von Frevel freien Leben vom Körper befreit zu ihrer Heimat auf

dem Monde zurückgekehrt sind u. nachdem sie dort in dem Aether, der den Mond umgiebt, sich gestärkt haben und ganz zu Daemonen geworden sind, als solche in das irdische Leben einzugreifen beginnen. Dagegen sind die Kronosdaemonen der Einleitung nach 942a Gefährten des Kronos schon damals gewesen, als er König der Götter u. Menschen war. Offenbar waren sie seine Gefährten als Daemonen, nicht als Menschen, so wie wir auch sonst in der griechischen Mythologie Daemonen im Gefolge der grossen Götter finden. Der Erfinder dieser Geschichte hat sich unter ihnen nicht entkörperte Menschen-seelen gedacht, die erst nach Beendigung eines Menschenlebens Daemonen u. Gefährten des Kronos geworden sind. Die Stelle in cp. 30 (*ἐκ δὲ τῶν βελτιόνων ἐκείνων οἱ περὶ τὸν Κρόνον ὄντες ἔφασαν αὐτοὺς εἶναι*) versucht zwar den Kronosdaemonen eine Beziehung zu der philosophischen Daemonologie der cp. 23—30 zu geben, aber der Versuch ist nicht gelungen. Denn die Zeit des Kronos ist für jeden Griechen die Urzeit des Menschengeschlechtes u. die Daemonen, die Gefährten des Kronos schon zur Zeit seiner Herrschaft über Götter u. Menschen waren, sind von jeher Daemonen gewesen. Kronos selbst müsste nach der philosophischen Daemonologie Plutarchs, wie wir sie aus *de defectu* kennen, zu den Daemonen, nicht zu den Göttern gerechnet werden. Denn er hat die *τατανικὰ πάθη καὶ κινήματα τῆς ψυχῆς* noch nicht abgelegt; nur wenn er schlummert, wird das Göttliche in seiner Seele frei, sodass er die Gedanken des Zeus träumt. In der Erzählung selbst ist er trotzdem ein Gott, für die Landsleute des Alten sogar der höchste nächst Herakles u. nach der wahrscheinlichsten Ergänzung nicht minder geehrt in Karthago. Derselbe Alte, der als treuer Diener des Kronos geschildert wird u. nur deswegen sich so lange in Karthago aufhält, weil auch da sein Lieblingsgott besonders hoch geehrt wird, trägt dann eine Lehre vor, welche die Göttlichkeit des Kronos ausschliesst. Daraus kann man mit Sicherheit schliessen, dass die Einleitungserzählung nicht eigens gedichtet ist, um die Monddaemonologie der cp. 27—30 zu beglaubigen, sondern erst von Plutarch aus derselben Quelle, die er schon in *de defectu* benützt hatte, ihr zugefügt worden ist. Diese Quelle, das sehen wir jetzt ganz klar, war keine philosophische.

Wir müssen nun weiter untersuchen, ob der Hauptteil des Mythos *de facie* cp. 27—30 in sich einheitlich ist u. so wie er uns vorliegt

aus *einer* Quelle von Plutarch übernommen sein kann. Bekanntlich hat R. Heinze Xenokrates u. Poseidonios als Quellen dieser Partie angenommen. Auf Xenokrates führt er cp. 27. 28 erste Hälfte — 943 b διακρινόμενον αὐτῆς. 30 zurück; auf Poseidonios cp. 28 zweite Hälfte von συντυγχάνει δ' οὕτως an, und cp. 29. Die Bemerkung aber am Schluss von cp. 27, dass kein schlechter u. unreiner zur Mondregion emporsteigen kann u. s. w. gehöre zu dem aus Poseidonios geschöpften u. sei bestimmt, die Interpolation aus ihm vorzubereiten. Andererseits nimmt er auch in dem im ganzen posidonischen Abschnitt 28². 29 Einschübe aus Xenokrates an, so namentlich den Satz cp. 28 p. 943 c, der eine Bestrafung der ungerechten u. zuchtlosen Seelen im Luftraum zwischen Erde u. Mond, bevor sie auf letzteren gelangen, annimmt: ἀλλ' αἱ μὲν ἄδικοι καὶ ἀκόλαστοι δίκας τῶν ἁμαρτημάτων τίνουσι (vgl. cp. 29. p. 944 b αἱ τῶν κολαζομένων ψυχαί). Keine klare Entscheidung trifft Heinze bezüglich der ausführlichen Angaben über Substanz, Grösse, Bewegung u. Oberflächengestalt (Gesicht!) des Mondes, die weitaus den grössten Teil des cp. 29 füllen. Sie hängen, nach S. 126, mit den übrigen Teilen der aus Poseidonios geschöpften Partie nicht zusammen, gehören aber auch nicht zu dem aus Xenokrates geschöpften Hauptteil des Mythos. In diesem, also bei Xenokrates, fand Plutarch den Mond erwähnt. Deshalb fand er ihn brauchbar, seine Abhandlung über das Mondgesicht eindrucksvoll abzuschliessen. Dazu musste er das über den Mond (von Xenokrates?) Gesagte erweitern. Heinze findet diese Erweiterung ungeschickt, insofern Plutarch die ganze Geschichte den Daemonen des Kronos in den Mund lege, auch diese von ihm selbst zugefügten Erweiterungen, in denen Platon u. Xenokrates citirt wird. Dieser Tadel ist nicht berechtigt, da der philosophisch durchgebildete Gewährsmann diese Citate dem Bericht der Kronosdaemonen zufügen konnte. Aus welcher Quelle Plutarch diese Erweiterungen geschöpft hat, sagt Heinze nicht. Das Xenokratescitat kann ihm jedenfalls nicht durch Poseidonios vermittelt sein u. wenn nicht dies, dann auch nicht das Platocitat u. überhaupt nicht die ganze in sich zusammenhängende Abhandlung über die Substanz des Mondes. Was über die Grösse des Mondes gesagt wird, ist in der Überlieferung verderbt, aber soweit man den Gedanken erkennt, passt es nicht für Poseidonios. Denn er hat gewiss nicht gesagt: εὐρος δὲ καὶ μέγεθος οὐχ ἕσθη (Hs. ἕσον) αἱ

γεωμέτραι λέγουσιν, ἀλλὰ μείζων πολλῶ (Hs. μείζων πολλόκις) ἔστι. Auch was am Schluss des Kapitels über die Hohlräume auf der Oberfläche des Mondes gesagt wird, um das Mondgesicht zu erklären, kann nach Heinze eignen Voraussetzungen nicht aus Poseidonios geschöpft sein, da grade hier von der Bestrafung der Dämonen für die Sünden, die sie als Dämonen begangen haben, die Rede ist, wie in cp. 30 p. 944d, was zu Heinze's Auffassung der Dämonenlehre des Poseidonios nicht stimmt. Auch die beiden Öffnungen in der Mondscheibe, durch welche die Seelen aufwärts zum Himmel u. abwärts zur Erde sich hindurchbewegen u. die Benennungen der oberen u. der unteren Seite des Mondes passen besser zu dem Hauptteil des Mythos u. werden wohl auch von Heinze selbst nicht für Poseidonios in Anspruch genommen. Ich behalte mir meine eigne Erörterung des Inhalts von cp. 29 für eine spätere Stelle vor u. wollte hier zunächst nur zeigen, dass auch nach Heinze's eignen Voraussetzungen nur ein sehr geringer Bruchteil dieses Kapitels aus Poseidonios stammen kann.

Ich werde nun zunächst die Gründe prüfen, die Heinze zu seiner Scheidung zweier Quellen des Mythos de facie veranlasst haben. Er zählt eine Reihe von Widersprüchen auf, die zwischen cp. 28². 29 einerseits u. dem Hauptteil des Mythos andererseits bestünden. 1.) „Nach cp. 29 durchheilt der Mond den Erdschatten, der offenbar als Ort des Schreckens gedacht ist, möglichst rasch, in cp. 27 verlangen Mond u. Erde, Kore u. Demeter, nach einander, u. wenn der Mond in den Erdschatten tritt, so bedeutet das die ersehnte Vereinigung von Mutter u. Tochter“. Wenn wir Heinze's Scheidung der Quellen annehmen, müsste die Darstellung in cp. 29 (Erdschatten als Ort des Schreckens, den der Mond schnell durchheilt) dem Poseidonios, die in cp. 27 (Eintritt des Mondes in den Erdschatten als ersehnte Vereinigung von Demeter u. Kore) dem Xenokrates gehören. Liest man aber in cp. 29 die Begründung, *warum* die den Mond bewohnenden guten Seelen schnell aus dem Erdschatten herauszukommen wünschen, dass sie nämlich im Schatten die Harmonie des Himmels nicht mehr vernehmen u. dass durch den Schatten die Seelen der bestraften Sünder (αἱ τῶν κολαζομένων ψυχαί) sich wehklagend herandrängen, so passt diese Begründung nicht für Poseidonios, der ja nach Heinze's richtiger Ansicht keine Höllenstrafen im Luftraum zwischen Mond u. Erde annahm. Finden dort keine Höllenstrafen statt, so

kann der Erdschatten kein Ort des Schreckens sein, wenn nicht etwa auch die Erde selbst ein Ort des Schreckens ist. Der Widerspruch, wenn einer anzuerkennen ist, besteht auch in cp. 27 selbst. Denn der Eintritt des Mondes in den Erdschatten soll einerseits die Vereinigung u. Umarmung der Demeter u. Kore bedeuten, andererseits das Verweilen der Kore in Nacht u. Dunkel, also ihre Trennung von der Mutter. Man darf offenbar in dieser spielenden Anknüpfung an die Sage von Demeter u. Kore, die nach Plutarchs eignen Worten auch ψεύδος enthält, keine Folgerichtigkeit fordern. Kore kann den Hades nicht verlassen, weil sie "Αιδου πέρας ist. Aber der Hades ist das Reich ihrer Mutter Demeter, denn "Αδου πέρας ist gleich dem homerischen πείρατα γαίης. Kann sie also den Hades nicht verlassen, so ist sie immer bei ihrer Mutter. Insofern sie aber nur alle fünf bis sechs Monate von ihrer Mutter der Erde mittels des Schattens ereilt wird, ist sie von ihr getrennt (χωρίς οὔσα). Dieses Spiel mit dem Mythos darf man nicht zu ernst nehmen.

2.) „Die Wesensverschiedenheit von νοῦς u. ψυχή, die cp. 28 zu Anfang so stark betont wird, tritt im Folgenden ganz zurück, um erst cp. 30 wieder zu erscheinen; im zweiten Teil von cp. 28 und in cp. 29 wird ψυχή durchweg von der ganzen Seele gebraucht.“ Am Anfang des von R. Heinze ausgeschiedenen Abschnitts heisst es ausdrücklich: jede Seele, sowohl die des νοῦς entbehrende wie die mit dem νοῦς verbundene, müsse nach ihrer Entkörperung laut Schicksalsschluss in dem Raum zwischen Erde u. Mond längere oder kürzere Zeit umherirren. Die ungerechten u. zuchtlosen würden hier für ihre Sünden bestraft, die wackeren (ἐπισικεῖς) dürften, nachdem sie eine bestimmte Zeit in dem Luftraum, der Wiese des Hades genannt werde, sich von der ihnen noch anhaftenden Befleckung durch den Leib gereinigt hätten, zu ihrer Heimat auf dem Monde, wie aus der Verbannung, zurückkehren. Von den letzteren ist dann bis zum Schluss von cp. 28 ausschliesslich die Rede. Da unter den ἐπισικεῖς ψυχαί sich keine des νοῦς entbehrenden befinden können, so ist klar, dass dieser ganze Abschnitt von den ψυχαί μετὰ νοῦ handelt. Auch das blossе ψυχαί könnte, wenn es in diesem Abschnitt vorkäme, nur auf sie bezogen werden u. dürfte keinen Anstoss erregen. Es kommt aber nirgends vor ausser in dem Heraklitcitat am Schluss des Kapitels. Hier ist also ein Anstoss nicht gegeben, da die Erwähnung

der μετὰ νοῦ ψυχαί am Anfang das richtige Verständnis des ganzen Abschnitts sichert, weil diese, ohne noch einmal genannt zu werden, in allen folgenden Sätzen Subject bleiben. Das gilt auch noch für den Anfangssatz des cp. 29: ἐφορῶσι δὲ u. s. w. Wenn dann nach längerem Zwischenraum, in der Mitte des Kap. 29, nochmals die Seelen der Guten u. die Seelen der Sträflinge einander gegenüber gestellt werden, so wird man auch hier an der Nichterwähnung des mit den guten Seelen verbundenen Nus nicht Anstoss nehmen. Diese Daemonen gehören, wenn sie auch mit Nus verbunden u. nach ihrer Zusammensetzung Doppelwesen sind, als einheitliche Lebewesen in die Gattung der ψυχαί, nicht der νοῖ. Sie hätten hier auch schon δαίμονες genannt werden können, nachdem sie durch die am Schluss von cp. 28 geschilderte Aethercur dazu geworden sind; das geschah nicht, weil dadurch der beabsichtigte Gegensatz zu αἱ τῶν κολαζομένων ψυχαί, die keine Daemonen sind, verwischt worden wäre. Es kann nicht auffallen, dass der Ausdruck ψυχαί dann auch am Ende des Kapitels gebraucht wird, wo von dem Ort die Rede ist, wo über die ψυχαί Recht gesprochen wird ὧν ἂν ἤδη γεγενημένοι δαίμονες ἢ πάθωσιν ἢ θράσωσιν u. von ihrem Auf- u. Absteigen durch die Öffnungen in der Mondscheibe. Ebenso natürlich ist es, dass am Anfang von cp. 30 der Ausdruck δαίμονες bevorzugt wird. Denn hier gilt es, den herkömmlichen Daemonenglauben mit der vorausgehenden Darstellung von den Schicksalen der Seele zu verschmelzen.

3.) „Am Schluss von cp. 28 hören wir, die befreiten Seelen erstarkten in der Luft (vielmehr: im Aether) des Mondes u. würden fest u. durchsichtig; davon dass der Nus zu ihrer Erhaltung beiträgt, wird nichts gesagt, und doch schwinden nach cp. 30 die vom Nus getrennten Seelen allmählich hin.“ Hierin scheint mir kein Widerspruch zu liegen, der uns zur Scheidung zweier Quellen nötigte. Mit welchem Rechte fordern wir, dass schon in cp. 28 die Bedeutung des Nus für die Erhaltung der Seele hervorgehoben werde? In cp. 28 extr. soll erklärt werden, wie die entkörpernten Seelen zu Daemonen werden. Das sind sie noch nicht, wenn sie auf den Mond zurückgekehrt sind. Denn die Daemonen denkt sich der Verfasser mit grösserer Macht (δύναμις) ausgestattet als eine Menschenseele. Sie müssen auch widerstandsfähig gegen äussere Gefahren u. von grosser Lebensdauer sein, um die Rolle zu spielen, die ihnen zugedacht ist,

u. es muss erklärt werden, wovon sie sich ernähren. Denn die Seele ist nicht wie der Nus unsterblich. Sie besteht ja aus der Mondsubstanz, also aus Materie. Sie kann sich also nur durch Stoffwechsel erhalten. Der Nus allein genügt zu ihrer Erhaltung nicht. Dass auch er dazu unentbehrlich ist, konnte später an geeigneter Stelle nachgetragen werden. So erfahren wir das wichtigste über die Entstehung der Seele, dass sie nämlich von dem Nus geformt wird, noch später. Von einem Widerspruch kann hier nicht die Rede sein.

4.) „Cp. 27 extr. heisst es, nur die reinen Seelen gelangten auf den Mond; dem entsprechend cp. 28, der Mond stosse viele zurück, die nach ihm verlangen; selbst die guten müssen erst in der Luft geläutert werden, ehe sie in die Seligkeit eingehen. Ebenso sind in cp. 29 nur die guten Seelen Bewohner des Mondes. Ganz anders cp. 30 in: hier wird von Daemonen, also Mondbewohnern gesprochen, die sich von Leidenschaften aller Art zu Unrecht hinreißen lassen u. dafür gestraft werden, und auch nach der Trennung vom Nus sind einige Seelen noch in Irrtum u. Leidenschaft befangen“. Diese Beobachtung von Heinze ist entschieden, wenn sie richtig ist, die bedeutsamste. Denn aus ihr würde sich ein wichtiger Unterschied zwischen der xenokratischen und der posidonischen Daemonenlehre ergeben, was bei den übrigen angeblichen Widersprüchen nicht der Fall ist. Xenokrates hätte reine u. unreine, gute u. schlechte Seelen ohne Unterschied auf den Mond gelangen lassen, Poseidonios dagegen nur die von jeder irdischen Unvollkommenheit gereinigten vollkommenen Seelen. Es könnte somit für Poseidonios nur gute Daemonen gegeben haben, für Xenokrates dagegen gute u. böse. Aber die Ansicht, dass die Seelen, auch wenn sie schon als Daemonen den Mond bewohnen, noch Unrecht begehen u. dafür bestraft werden, findet sich nicht nur in cp. 30, das Heinze auf Xenokrates, sondern auch in cp. 29, das er auf Poseidonios zurückführt. Wenn ferner nach Xenokrates die Zulassung der Seelen zum Monde von ihrer moralischen Beschaffenheit ganz unabhängig ist, warum werden dann die Daemonen, die sich als solche eine Ungerechtigkeit zuschulden kommen lassen, zu erneuter Einkörperung verdammt? Von wem stammt ferner der Zug, dass die Seelen im Luftraum für die Sünden ihres Erdenlebens bestraft werden? Von Poseidonios stammt er auch nach Heinze nicht. Er stammt doch wohl von dem, der in cp. 27 den Luftraum zwischen

Erde u. Mond als Hades bezeichnet. Stammte er von Xenokrates, so wäre dies ein Beweis, dass er nicht auch die bösen Seelen auf den Mond gelangen liess. Wenn andererseits Poseidonios nur die ganz vollkommenen, für immer von Sünde freien Seelen auf den Mond gelangen liess, warum heisst es auch in cp. 28, das aus ihm geschöpft sein soll: *ένίας δὲ καὶ τῶν ἐκεῖ περιλάτω τροπομένας οἷον εἰς βυθὸν αὐθις ὀρῶσι καταδυομένας?* Die Seelen, die hier wider in den Abgrund der Tiefe sinken, sind ja solche, die schon auf dem Monde wohnten. Sind es nicht dieselben, über die in cp. 29 extr. Gericht gehalten wird u. die in cp. 30 zu neuer Einkörperung verdammt werden? Eine Seele, die sich im irdischen Leben wacker gezeigt u. ihr *ἄλογον καὶ παθητικόν* zum Gehorsam gegen den Logos erzogen hat, ist darum noch nicht vollkommen u. göttlich u. den höheren Aufgaben, die ihr nun gestellt werden, gewachsen. Auch sie kann noch der Versuchung erliegen u. sündigen. Es ergibt sich also 1.) dass ein Widerspruch gar nicht vorliegt, 2.) dass, wenn wir einen anerkennen müssten, die widersprechenden Ansichten nicht durch die von Heinze befürwortete Scheidung der beiden Quellen auseinander geklaubt werden könnten.

Richtig ist, dass die in cp. 29 gegebene Schilderung des Mondes, seiner Substanz, Grösse, Bewegung, Oberfläche (seines Gesichts) zunächst den Eindruck einer Einlage macht. Von dem Treiben der kürzlich auf den Mond zurückgekehrten und zu Daemonen gewordenen Seelen, dessen Schilderung am Ende von cp. 28 begonnen war, wird unsre Aufmerksamkeit in cp. 29 auf einen ganz andern Gegenstand abgelenkt: auf die physikalische Beschaffenheit des Mondes. Erst mit cp. 30 in. kehren wir zu dem cp. 28 extr. begonnenen Gegenstande zurück. *Der Form nach* freilich wird auch cp. 29 in die Schilderung des Lebens u. Treibens der Monddaemonen eingeordnet durch die Worte: *ἐφορῶσι δὲ πρῶτον μὲν αὐτῆς σελήνης τὸ μέγεθος καὶ τὸ κάλλος καὶ τὴν φύσιν* u. s. w., denen die Anfangsworte von cp. 30: *οὐκ αἰεὶ δὲ διατρέβουσαν ἐπ' αὐτῆς οἱ δαίμονες* entsprechen. Aber das ändert nichts daran, dass *der Sache nach* in cp. 29, abgesehen von den Worten *τὰς τῶν ἀγαθῶν ψυχῆς* — *τῆς περὶ τὸν οὐρανὸν ἁρμονίας* und später: *περαιοῦνται γὰρ αἱ ψυχαὶ δι' αὐτῶν* — *τὰ πρὸς γῆν*, nicht von dem Leben u. Treiben der Daemonen, sondern von der physikalischen Beschaffenheit des Mondes gehandelt wird. Die Art der Einordnung erscheint daher

als ein blosser schriftstellerischer Kunstgriff Plutarchs, sodass die Frage berechtigt ist, ob nicht dies Kapitel aus einer andern Quelle eingefügt ist. Da der ganze Dialog, dessen Abschluss der Mythos bildet, nicht die Dämonen, sondern den Mond, ganz besonders seine Substanz u. sein Gesicht behandelt, so könnte man glauben, Plutarch habe diesen Abschnitt, der sich auch durch seine Philosophencitate von den übrigen Teilen des Mythos unterscheidet, aus andrer Quelle geholt, um dem Mythos eine stärkere Beziehung zu dem Hauptthema des Dialogs zu geben. In der That stimmt ja die Behauptung des cp. 29, dass die Mondsubstanz aus Erde u. Aether (oder Astralsubstanz) gemischt sei zu der Ansicht, die Plutarch selbst billigt u. in dem ganzen vorausgehenden Gespräch durch seine Schulgenossen gegen die stoische Lehre, dass die Mondsubstanz aus Feuer u. weniger Luft bestehe, verfechten lässt. Aber einen Beweis der Interpolation dürfte man hierin doch nur dann sehen, wenn diese Ansicht dem Mythos selbst widerspräche oder doch wenigstens zu seinem Grundgedanken ohne Beziehung wäre. Statt dessen ist diese Beziehung eine ganz enge. Die Substanz des Mondes musste besprochen werden, um zu zeigen, dass er, entsprechend der Mittelstellung der Seele zwischen Geist u. Leib, ein Mittleres zwischen Sonne u. Erde ist. Dies ist der Grundgedanke des ganzen Mythos, der als solcher wirkungsvoll am Schluss ausgesprochen wird: μικτόν δὲ καὶ μέσον ἡ ψυχὴ, καθάπερ ἡ σελήνη τῶν ἄνω καὶ κάτω σύμμιγμα καὶ μετακέρασμα ὑπὸ τοῦ θεοῦ γέγονε, τοῦτον ἄρα πρὸς ἥλιον ἔχουσα τὸν λόγον, ὃν ἔχει γῆ πρὸς σελήνην. Nach stoischer, auch von Poseidonios gebilligter Lehre besteht die Mondsubstanz aus Feuer u. Luft; der Mond gehört als Gestirn zur Himmelsregion u. nimmt keineswegs jene Mittelstellung zwischen der oberen u. der unteren Region des Kosmos ein, die unser Mythos so stark betont. Schon dies macht die Zurückführung von cp. 29 auf Poseidonios unmöglich, bei dem sich auch die Dämonen immer nur *unter*, niemals *auf* dem Monde aufhalten. Die Erörterung über die Mondsubstanz gehört also, trotz ihrer etwas künstlichen Einordnung, die unsern Argwohn erregte, zu dem Mythos. Ob Plutarch auch Plato u. Xenokrates in seiner Hauptquelle citirt fand, können wir hier noch nicht fragen. Denn vorher müsste klar gestellt sein, ob eine solche 'Hauptquelle' überhaupt vorhanden war oder Plutarch den Mythos selbst gedichtet hat. Nur das sei schon jetzt betont, dass die Lehre des Xenokrates als der

richtigen (offenbarten) Lehre nahe verwandt u. ähnlich, nicht als mit ihr identisch gelobt wird.

<p><i>Der Mond besteht</i> nach unserm Mythos aus Erde u. Aether (= Astralsubstanz)</p>	<p>nach Xenokrates aus dem zweiten Dichten u. Luft.</p>
<p><i>Die Erde besteht</i> nach unserm Mythos aus Erde, Wasser u. Pneuma</p>	<p>nach Xenokrates aus dem dritten Dichten, Wasser u. Feuer.</p>
<p><i>Die Sonne besteht</i> nach unserm Mythos aus Aether.</p>	<p>nach Xenokrates aus dem ersten Dichten u. Feuer.</p>

Man kann sicherlich nicht sagen, dass zwischen unserm Mythos u. Xenokrates in diesem Punkte nach den von Plutarch überlieferten Angaben völlige Übereinstimmung der Lehre besteht. Auch wenn man in den Xenokratischen Angaben bei der Erde die Luft, beim Monde das Feuer hinzufügte, um bei beiden Autoren eine stetig fortschreitende Reihe zu erhalten:

<i>Mythos.</i>	<i>Xenokrates.</i>
<i>Sonne.</i> Aether.	Erstes Dichtes + Feuer.
<i>Mond.</i> Aether + Erde.	Zweites Dichtes + <Feuer> + Luft.
<i>Erde.</i> Aether (= Pneuma?) + Erde + Wasser.	Drittes Dichtes + Feuer + <Luft.> + Wasser.

sind diese Reihen keinesfalls identisch, sondern nur darin einander entsprechend, dass vom obersten Weltkörper u. Element angefangen bei jedem folgenden u. niederen Weltkörper ein weiteres Element hinzu kommt. Aber statt der drei Xenokratischen Abstufungen des dritten Elements kennt der Mythos nur eine Form desselben: Erde; u. statt der zwei dünnen Elemente des Xenokrates, Feuer u. Luft kennt der Mythos nur eines, Aether (= Pneuma), als Bestandteil der drei Himmelskörper.

Eine Beziehung zu dem Mythos hat die Erörterung über die gemischte Substanz des Mondes auch dadurch, dass diese als geeigneter Träger seelischen Lebens erwiesen wird. Wie das Fleisch durch die Beimischung des Blutes der Wahrnehmung teilhaft wird, so macht die Durchdringung des Erdstoffs mit Aether den Mond beseelt u. zeugungskräftig. Diesem Satze entspricht in dem Xenokratescitat die Behauptung, weder die dicke Substanz ohne Beimischung einer dünnen, noch die dünne ohne Beimischung einer dicken könnte Träger seelischen Lebens werden. Neben der Mittelstellung des Mondes zwischen der oberen u. unteren Welt ist dies in der Erörterung über die Mondsubstanz der beherrschende Gesichtspunkt. Dadurch ist dieser Erörterung eine Beziehung auf den Mythos gegeben. Sie soll beweisen, dass der Mond vermöge seines Stoffes geeignet ist, Seelen aus sich hervorzubringen u. sie wider in sich aufzulösen (vgl. 945 a).

Weiter ist dann von der Grösse des Mondes die Rede, einem Gegenstande, der gleich zu Anfang von cp. 29 angekündigt war: ἐφορῶσι δὲ πρῶτον μὲν αὐτῆς σελήνης τὸ μέγεθος καὶ τὸ κάλλος. Leider ist dieser Satz in der Überlieferung schwer verderbt. Subject des Satzes kann nicht εὖρος καὶ μέγεθος sein, dem der Artikel fehlt, sondern nur das aus dem vorhergehenden zu ergänzende ἡ σελήνη; εὖρος u. μέγεθος sind Accusative der Beziehung zum Praedicat. Ferner kann das überlieferte μείζων πολλάκις ἐστὶ nicht bedeuten: „sie ist vielmal so gross = ein Vielfaches an Grösse“, sondern nur „sie ist oft grösser“, als ob der Mond bald kleiner bald grösser wäre. Es ist daher πολλάκις in πολλῶ = „um vieles grösser“ zu ändern. Der ganze Satz muss also lauten: εὖρος δὲ καὶ μέγεθος οὐχ ἕσση (statt ἕσσον) οἱ γεωμέτραι λέγουσιν, ἀλλὰ μείζων πολλῶ (statt μείζων πολλάκις) ἐστὶ. Der folgende Satz: καταμετρεῖ δὲ τὴν σκίαν τῆς γῆς ὀλίγως (statt ὀλιγάκις) τοῖς ἑαυτῆς μεμέθεσιν will dafür einen Beweis geben. Der Erdschatten gemessen mit dem Monddurchmesser ergibt einen kleinen Quotienten. Ὀλιγάκις ist eben sowenig haltbar wie das vorher besprochene πολλάκις; das zeigt der Plural τοῖς μεμέθεσιν, geschützt durch die Parallelstelle 923 b: ὑπὸ τούτου δὲ (scil. τοῦ ἄνω τῆς σκιᾶς) ἕμως ὀλισκώμενη ταῖς ἐκλείψεσιν ἡ σελήνη τρισὶ μόλις τοῖς ἑαυτῆς μεμέθεσιν ἀπολλύσσεται, der Plural, statt dessen der Singular stehen müsste, wenn ὀλιγάκις richtig überliefert wäre. Die ὀλίγα μεμέθη unsrer Stelle sind mit den τρία der Parallelstelle identisch. Nur ist in der Parallelstelle 923 b die Thatsache, dass der Erdschatten an seinem oberen spitzen Ende min-

destens noch die dreifache Breite des Monddurchmessers hat, als Beweis für die Kleinheit des Mondes verwendet; in de facie cp. 29 dagegen wird die Grösse des Mondes dadurch bewiesen, dass der Erdschatten *nur dreimal* so breit ist wie er. Dort befinden wir uns in einer ernsthaften mathematisch-astronomischen Erörterung, hier in einer Darlegung, die nur den Mythos annehmbar machen soll u. von Plutarch selbst, der mit der mathematischen Astronomie vertraut ist u. sie hochschätzt, keinesfalls ernst genommen wird. Für einen verständnisvollen Leser Plutarchs, der aus Platon gelernt hatte, Ernst und Spiel, Wissenschaft und Mythos auseinander zu halten, lag hier ein verwirrender Widerspruch nicht vor. Die Grösse des Mondes brauchte Plutarch hier, weil nach dem Mythos alle entkörpernten Seelen auf dem Monde wohnen. Also auch dieser Punkt hat eine notwendige Beziehung zu dem Mythos selbst. Die drei Weltkörper Sonne, Mond, Erde, die in dieser phantastischen Geschichte der Seele Rollen spielen, durften, wenn auch im übrigen, doch nicht an Umfang allzuverschieden gedacht werden.

Nach *μεγέθεσιν* ist in dem überlieferten Text ein Wortausfall anzunehmen, der aber nicht wie die in unsern Handschriften bezeichneten Lücken durch streckenweise Unleserlichkeit der Vorlage, sondern wahrscheinlich durch Homoioteleuton entstanden war. Es ist nämlich im folgenden offenbar nicht mehr von der Länge des Teiles der Mondbahn, den der Mond während seiner Verfinsterung zurücklegt, sondern von der kurzen Zeitdauer der Verfinsterung die Rede. Es soll gezeigt werden, dass der Mond nicht *ὑπὸ συμπίπτου*, sondern weil er während der Verfinsterung seinen Lauf beschleunigt, in so kurzer Zeit wider aus dem Erdschatten herauskommt. Man darf auch hier wider nicht annehmen, dass es Plutarch mit dieser Behauptung ernst gewesen sei u. dass er ihre Unwissenschaftlichkeit nicht bemerkt habe. Der mythische Zug, dass der Mond während der Verfinsterung seinen Lauf beschleunige, weil er von den auf ihm weilenden Seelen zur Eile angetrieben werde, ist nur dem Scheine nach ein Mittel, die Grösse des Mondes zu beweisen; in Wahrheit ist er u. seine Wirkung auf Gemüt u. Phantasie Selbstzweck, sodass auch diese Stelle von cp. 29 um des Mythos willen geschrieben ist u. einen wichtigen Bestandteil desselben bildet. Ich möchte die Worte so lesen: *καταμετρῆι δὲ τὴν σκιὰν τῆς γῆς ὀλίγαις τοῖς*

ἐαυτῆς μεγέθεσιν (τοῖς δὲ χρόνοις αὐτῆς ἀπαλλάττεται βραχέσιν) οὐχ ὑπὸ σμικρότητος ἀλλὰ θερμ(ότερον) ἐπαίρει τὴν κίνησιν, ἕπως ταχὺ διεκπερᾷ τὸν σκοτάδι τόπον u. s. w. Grade die Oberflächlichkeit, Unklarheit u. wissenschaftliche Unhaltbarkeit dieses Gedankens zeigt, dass dem Autor hier nicht die Astronomie am Herzen liegt, sondern einzig u. allein sein Mythos. Einen astronomisch annehmbaren Gedanken wird in diese Stelle nicht leicht jemand hineincorrigiren können, ohne sich weiter als die Wahrscheinlichkeit erlaubt, von dem Überlieferten zu entfernen.

Auf die Stelle über die Grösse des Mondes folgt zunächst die, welche uns das Verhalten der guten u. der sündigen Seelen während der Mondfinsternis schildert; eine Stelle, die ein Hauptstück des Mythos selbst bildet u. von ihm nicht losgerissen werden darf, wie es Heinze versucht hat. Denn wenn man dieses Stück, indem man es auf eine zweite Quelle zurückführt, aus dem Mythos herauslöst, dann raubt man diesem den dramatischen Höhepunkt, auf dem sich die Vorstellung von dem Monde als der Heimat der Seele zu einem für die Phantasie eindrucksvollen, für das Gemüt ergreifenden Vorgange steigert, der an den Mythos im platonischen ‚Phaidros‘ erinnert. Kein ernsthafter Philosoph kann den Mond dogmatisch als die Heimat der Seelen angesehen haben u. ebensowenig die Sonne als die des Geistes; sondern dem Erfinder dieses Mythos war es nur darum zu thun, seine metaphysische Anschauung, dass die Seele aus höherer Region stamme als der Leib u. der Geist aus höherer Region als die Seele u. dass die Seele ein zwischen der geistigen u. der körperlichen Welt vermittelndes Zwischenwesen sei, in einer anschaulichen Vorstellung für die Phantasie zu verkörpern. Darum hat er Erde, Mond u. Sonne zu Angelpunkten seines Mythos gemacht u. ihnen die drei Moiren beigelegt. Der Mond ist bei ihm Vertreter der ganzen Weltregion, in der die Weltseele waltet, wie die Sonne für ihn Vertreterin u. Abbild des unsichtbaren göttlichen Geistes u. der Idee des Guten ist: ἀποκρίνεται ὁ νοῦς τῆς ψυχῆς ἔρωτι τῆς περὶ τὸν ἥλιον εἰκόνας, δι' ἧς ἐπιλαμβάνει τὸ ἐφετὸν καὶ καλὸν καὶ θεῖον καὶ μακάριον, οὗ πᾶσα φύσις, ἄλλη δ' ἄλλως ὁρέγεται. Die Sonne als Symbol der Gottheit hat der Erfinder des Mythos direct aus Platon übernommen; den Mond als Symbol der Weltseele hat er nachahmend hinzugefügt u. so zwei Stufen des Aufstieges u. zwei Tode unterschieden. Nur der versteht

also den Mythos richtig, der den Mond in ihm ebenso wie die Sonne als blosses Symbol auffasst. Im Sinne einer dogmatischen Kosmologie konnte der Sonne u. dem Monde weder von Plutarch noch von einem älteren Platoniker die Rolle übertragen werden, die sie als Grenzsteine der Weltregionen in dem Mythos spielen. Denn für alle diese Platoniker gehören Sonne u. Mond kosmologisch angesehen in dieselbe Weltregion wie die Planeten. Wenn im Ernst irgendeine Region des Kosmos dem Nus als Wirkungssphäre zugewiesen werden sollte, so konnte dies nur der Fixsternhimmel sein, der von der Sonnensphäre durch die fünf Planetensphären getrennt ist. Der Mond befindet sich allerdings an der unteren Grenze der Himmelsregion, zu der er selbst noch gehört, aber ihn allein zur Seelenheimat zu machen konnte einem Platoniker kein kosmologischer oder philosophischer Gesichtspunkt empfehlen. Wenn also diese Erfindung nur symbolisch gemeint ist u. der Verbildlichung eines metaphysischen Gedankens dient, so fordern wir mit Recht, dass sie auch wirklich ausgenützt wird, um uns die erste Stufe des Aufstieges der Seele in ihre Heimat eindrucksvoll zu veranschaulichen. Darum muss die Stelle in cp. 29, bei der wir stehen, u. die mit ihr zusammengehörige in cp. 28 von demselben Manne stammen, der den Mond als Heimat der Seele eingeführt hat.

Was dann weiter zur physikalischen Erklärung des Mondgesichtes vorgebracht wird, macht zunächst den Eindruck, als sollte es nur dazu dienen, die Beziehung des Mythos zu dem vorangegangenen Gespräch zu verstärken. Die Erklärung des Mondgesichtes in cp. 29 stimmt ja auch vortrefflich zu der von Plutarch gebilligten, die im Gespräch über alle andern gesiegt hat cp. 21 p. 935 c: ὅσπερ ἡ παρ' ἡμῶν ἔχει γῆ κόλπους τινὰς μεγάλους, οὕτως ἐκείνην (scil. τὴν σελήνην) ἀνεπτύχθαι βιάθεσι μεγάλαις καὶ ῥήξεσιν ὕδωρ ἢ ζοφερόν ἀέρα περιέχουσιν, ὧν ἐντὸς οὐ καθέσθην οὐδ' ἐπιψάσει τὸ τοῦ ἡλίου φῶς u. s. w. Aber nachdem in cp. 29 in z. T. wörtlichem Anschluss diese Stelle aus cp. 21 wiederholt worden ist, finden wir uns doch gleich wider in unserm Mythos, wenn der grösste dunkle Fleck der Mondscheibe als die Gerichtsstätte für sündige Dämonen gedeutet wird (Ἐκάτης μυχός) und zwei kleinere (τὰ δὲ δύο Μακρός, was man nicht ändern darf) als Durchschlupföffnungen für die Seelen (περαιοῦνται γὰρ αἱ ψυχαὶ δι' αὐτῶν, νῦν μὲν εἰς τὰ πρὸς οὐρανὸν τῆς σελήνης, νῦν δὲ πάλιν εἰς τὰ πρὸς γῆν) und die

Namen, die hier für die Himmelsseite u. für die Erdseite des Mondes genannt werden (*ὀνομάζεσθαι δὲ τὰ μὲν πρὸς οὐρανὸν τῆς σελήνης Ἡλύσιον πεδίον, τὰ δ' ἐνταῦθα Φερσεφόνης οἶκ(ον)* (überl. *οἶκ)* ἀντίχθονος) stimmen zu dem in der Einleitung cp. 27 über Persephone u. das elysische Gefilde gesagten. Dass die Seelen durch diese Schlupflöcher bald aufwärts bald abwärts schlüpfen, ist nur aus dem nach Heinze xenokratischen, nicht aus dem nach ihm posidonischen Teile des Mythos zu verstehen. — So hat sich uns also durchweg die enge Zusammengehörigkeit von cp. 29 mit dem Hauptteile des Mythos bestätigt.

Der einzige Abschnitt in den Kapiteln 27—30 *de facie*, der nicht in festem Zusammenhang mit dem übrigen Mythos steht, ist der, auf welchen Heinze hauptsächlich seinen Beweis für Xenokrates als Quelle des Mythos gründet, nämlich der Anfangsabschnitt von cp. 30, der ähnlich wie *de defectu* cp. 13 f u. *de Iside et Osiride* cp. 25 die Wirksamkeit der Daemonen auf der Erde schildert u. sie namentlich zur Erklärung der Orakel benützt. Es befremdet, dass die Seelen, deren Freude über ihre Heimkehr aus dem irdischen Exil in ihre herrliche Heimat auf dem Monde uns soeben so lebhaft geschildert worden ist, dieselben Seelen, die nicht einmal während der kurzen Zeitspanne einer Mondfinsternis die himmlische Musik der Sphärenharmonie entbehren wollten, sondern schreiend den Mond zur Eile antrieben, nun doch wider auf die Erde hinabsteigen müssen, nicht zu kurzem Besuch, sondern zu dauernder Ausübung eines Berufes, der sie Jahrhunderte lang auf der Erde festhält. Denn wenn sie die Orakelstätte verlassen, so muss diese ihre Wirksamkeit einstellen. Auf den Mond u. zu dem leichten, wenn auch nicht göttlich-seligen Leben, das ihnen versprochen war (vgl. 942 f) kehren sie auch dann nicht zurück, denn ihre irdische Wirksamkeit hört erst auf, wenn sich der Nus vom Leibe trennt u. zur Sonne u. über die Sonne hinaus zum Reich des Unsichtbaren emporsteigt. Als sie nach dem irdischen Tode zum Monde emporschwebten, da sahen sie mit banger Unruhe, dass nicht nur viele ihrer Reisegefährten u. Mitheimkehrer von dem Monde zurückgewiesen wurden, sondern auch einige der bereits den Mond bewohnenden Seelen wider in den Abgrund hinabtauchen mussten. Was ihnen damals so entsetzlich schien, das ist nun ihr eignes Los, obgleich sie doch zu den *guten* (wenn auch nicht vollkommenen) Seelen gehören. Wenn sie sich aber bei ihrer Berufsthätigkeit als

Daemonen etwas unrechtes zu schulden kommen lassen, so werden sie nun erst auf die Erde hinabgestossen, auf der sie ohnehin schon ihren Wohnsitz haben (*ὁδοῦνται γὰρ αὖτις ἐπὶ γῆν*) u. von neuem eingekörpert. Ich denke, es ist schon jetzt klar, dass hier zwei Vorstellungskreise mit einander verschmolzen werden, die ursprünglich unabhängig von einander bestanden haben. Ist es aber Plutarch, der sie mit einander verschmilzt, so kann er keinen von beiden selbst erfunden u. ausgebildet haben. Wenn man die Wiederholung des Monddrama's im Timarchmythos mit heranzieht, so wird der Eindruck bestätigt u. verstärkt, dass die Quelle, die Plutarch beidemale benützt, ein Widerhinabsteigen der auf dem Monde wohnenden Seelen auf die Erde zu Jahrhunderte währendem Aufenthalt nicht enthalten haben kann, ausser zum Zweck der Widereinkörperung. Da schreien die Seelen, wenn der Erdschatten gegen den Mond heransaust, voll Furcht von ihm mitfortgerissen zu werden: *πολλὰς γὰρ ὁ "Αιδης ἀφαρπάξει περιολισθανούσας*; u. unter den in den dunklen Abgrund hinabtauchenden Sternen zeigt dem Timarch sein Mentor keine Daemonen, die sich auf die Erde begeben, um dort uneingekörpert als Daemonen thätig zu sein.

Persephone (= Selene) ist es, die 943b den zweiten Tod herbeiführt, indem sie mit sanfter Hand allmählich den Nus von der Seele ablöst. Bedeutet das nicht, dass diese Entwicklung sich vollzieht, während die Seelen im Reich der Persephone wohnen? Dagegen findet nach 944e die Thätigkeit der Daemonen auf der Erde ihren Abschluss, wenn sie durch die *ἀρίστη ἐξάλλαγή* abberufen werden u. der Nus sich von der Seele scheidet. Diese Trennung hat sich also auf der Erde, nicht auf dem Monde vorbereitet. Wenn dann wider wenige Zeilen später die Ablösung des Nus von der Seele aus der ihm inwohnenden Sehnsucht nach der Sonne erklärt u. hinzugefügt wird: auch Selene selbst folge liebend den Spuren des Helios u. möchte sich von ihm befruchten lassen (*καὶ γὰρ αὐτὴν τὴν σελήνην ἔρωτι τοῦ ἡλίου περιπολεῖν αἰεὶ καὶ συγγίγνεσθαι ὀρεγομένην ἀπὸ αὐτοῦ <λαβεῖν> τὸ γονιμώτατον*), so zeigt das *αὐτὴν*, dass die Seelen auf dem Monde wohnend gedacht sind. Dieselbe Sehnsucht erfüllt den Mond *selbst* u. seine Bewohner. Die vom Nus verlassenen auf dem Monde zurückgebliebenen Seelen führen ein Traumdasein, in dem bisweilen die Sehnsucht nach dem Erdenleben wider in ihnen rege wird u. sie mit der jetzt, wo sie

keinen Nus mehr haben, doppelt entsetzlichen Gefahr erneuter Einkörperung bedroht. Ganz sicher vor dieser Gefahr sind nur die *σώφρονες, μετὰ σχολῆς ἀπράγμονα καὶ φιλόσοφον στέρεσσαι βίον*, die sogleich hinwelken u. sich wider in die Mondsubstanz auflösen. Diese Worte können meines Erachtens nur auf das Verhalten der Seelendaemonen zwischen dem ersten u. dem zweiten Tode bezogen werden. Denn ihr Verhalten im irdischen Leben liegt zu weit zurück, um jetzt noch ihr Schicksal zu entscheiden. Diese Seelen haben offenbar während ihres Lebens auf dem Monde sich der philosophischen Musse hingegen u. sich dadurch ein besseres Los verdient. Hier herrscht offenbar eine ganz andere Auffassung von der Aufgabe u. Bestimmung der auf den Mond zurückgekehrten Seelen als in dem Anfangsabschnitt von cp. 30, der uns die guten Daemonen durchaus nicht in philosophischer Musse dahinlebend, sondern als *πρακτικοί* mit Angelegenheiten des irdischen Menschenlebens beschäftigt zeigt.

Es hat sich gezeigt, dass der Anfangsabschnitt von cp. 30 nicht innerlich mit dem Mythos festzusammenhängt, sondern ihn störend unterbricht. Da ganz ähnliche Darlegungen über die Bedeutung der Daemonen für Götterlehre, Kulte, Mysterien u. Orakel sich auch in der früher verfassten (siehe oben S. 46) Schrift *de defectu* u. in der Schrift *de Iside et Osiride* finden, ohne mit der Heimkehr der Seele auf den Mond in Verbindung gebracht zu werden, so ist es wahrscheinlich, dass diese Verbindung erst von Plutarch selbst stammt, der das Bedürfnis fühlen mochte, was er in *de defectu* über Daemonen gelehrt hatte mit dem neuen Mythos einigermassen in Einklang zu bringen. Dem Erfinder dieses Mythos war es offenbar nicht auf Daemonenglauben, sondern auf die Herkunft der Menschenseele u. ihre Schicksale nach dem Tode angekommen. Abgesehen von dem Anfangsabschnitt des cp. 30 kommt der Ausdruck nur ein einziges Mal in dem Mythos vor, gegen Ende von cp. 29, wo den Seelen im *Ἐκάτης μυχός* Recht gesprochen wird *ὧν ἂν ἦδη γεγεννημένοι δαίμονες ἢ πάθωσι ἢ δράσωσι*. Bemerkenswert ist, dass 945 b Wesen wie Tityos, Typhon, Python für Seelen erklärt werden, die nach dem zweiten Tode ohne Nus wider eingekörpert worden sind. Von schlechten Daemonen, die es ausser den guten gebe, war in dem Anfangsabschnitt von cp. 30 die Rede. Die Strafe ihrer Vergehen bestand in erneuter Einkörperung. Dagegen werden Tityos, Typhon, Python

945 b durch die *vorausgegangene* Einkörperung in Menschen- oder Tierleiber zu so gefährlichen Ungeheuern. Sie können also nach den Voraussetzungen unseres Mythos nicht zu den Daemonen gerechnet werden, wie Giganten, Titanen, Python, Typhon de Is. et Os. cp. 25. Daraus möchte ich schliessen, dass diese Stelle zur Hauptquelle gehört.

Die Übereinstimmung des Anfangs von de facie cp. 30 (d.h. der Angaben über die irdische Bethätigung der Daemonen bei Orakeln u. Mysterienculten sowie als Rächer menschlicher Frevel u. Erretter aus Meeresgefahr) mit der sicher auf Xenokrates zurückgehenden Darstellung der Daemonenlehre in de defectu cp. 13—15 und de Is. et Os. cp. 25. 26 hat für Heinze den Hauptgrund gebildet, das Hauptstück des Mythos in de facie ebenfalls auf Xenokrates zurückzuführen. Nachdem wir uns überzeugt haben, dass grade dieser Abschnitt in de facie cp. 30 mit dem Hauptteil des Mythos nicht fest zusammenhängt, ist der Zurückführung des letzteren auf Xenokrates die Hauptstütze entzogen. Auch was Heinze sonst anführt (schon Schmertosch de Plut. sententiarum quae ad divinationem spectant origine Leipz. Diss. 1889 u. Dümmler Akad. 202 hatten vor Heinze die gleiche Ansicht vertreten) auch was sonst angeführt wird, scheint mir nicht stichhaltig.

Zwischen der Daemonenlehre des Xenokrates und der des Mythos de facie scheint mir nicht völlige Übereinstimmung zu bestehen. Heinze hat S. 83 aus de defectu cp. 13 p. 4176 geschlossen, dass auch die Daemonen des Xenokrates, wie die des Mythos, abgeschiedene Menschenseelen waren. Die Stelle lautet: εἰσὶ γὰρ, ὡς ἐν ἀνθρώποις, καὶ δαίμοσιν ἀρετῆς διαφοραὶ (damit wörtlich übereinstimmend de Is. et Os. 25) καὶ τοῦ παθητικοῦ καὶ ἀλόγου τοῖς μὲν ἀσθενὲς καὶ ἀμαυρὸν ἐπιλείψανον ὡς περ περίττωμα, τοῖς δὲ πολὺν καὶ δυσκατάσβεστον ἔνεστιν. Ein *λείψανον*, meint Heinze, könne das *ἀλογον* bei den Daemonen nur aus dem irdischen Leben der Seele sein. Dieser Schluss liegt gewiss sehr nahe, aber ich kann ihn doch nicht für zwingend halten. Wenn es unter den Daemonen nach Xenokrates Unterschiede der *ἀρετή* und *κακία* giebt, so kann man nicht abweisen, dass auch der einzelne Daemon zur *ἀρετή* fortschreiten und sein *ἀλογον* allmählich ausrotten kann. In diesem Fall kann von einem *λείψανον* gesprochen werden, auch wenn kein Leben im Menschenleibe vorausgegangen ist. Wenn nach Xenokrates die Daemonen, zwischen Göttern und Menschen

in der Mitte stehen, wie das gleichschenklige Dreieck zwischen dem gleichseitigen u. dem ungleichseitigen, so klingt das nicht, als ob nach seiner Auffassung die Dämonen nichts andres wären als entkörperte Menschenseelen u. als ob lediglich die Einkörperung den Unterschied zwischen Mensch und Dämon begründete. Die Dämonen sind *ἐρρωμενέστεροι ἀνθρώπων* u. *πολλῇ τῇ δυνάμει τὴν φύσιν ὑπερφέροντες ἡμῶν*. Diese grössere Stärke und Macht, die der eines Gottes nahekommt, wird offenbar nicht aus der Körperfreiheit abgeleitet. Denn de Is. et Os. cp. 25 lesen wir, dass die Dämonen *τὸ θεῖον οὐκ ἀμιγῆς οὐδ' ἀκαρπτον ἔχουσιν, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς φύσει καὶ σώματος αἰσθησέσει συνειληχός*, woraus ersichtlich ist, dass die Dämonen des Xenokrates, auch wenn sie eingekörpert werden, Dämonen bleiben. Es werden also drei Arten von Seelen angenommen: göttliche, daemonische, menschliche. So scheint auch Proclus in der bei Heinze S. 167 oben angeführten Stelle den Xenokrates verstanden zu haben. Ferner scheint mir Xenokrates nicht nur, wie der plutarchische Mythos, unvollkommene, gelegentlich Fehltritte begehende, sondern gradezu bössartige Dämonen angenommen zu haben. Plut. de facie cp. 30 p. 944d nimmt nur an, dass die Dämonen bisweilen *ὑπὲρ ὀργῆς ἢ πρὸς ἀδικον χάριν ἢ φθόνου* bei Erfüllung ihrer Aufgabe Fehler begehen und dafür bestraft werden. Dagegen sind die bösen Dämonen des Xenokrates de Is. et Os. cp. 26 *φύσεις ἐν τῷ περιέχοντι μεγάλαι μὲν καὶ ἰσχυραί, δύστροποι δὲ καὶ σκυθρωπαί*. Sie werden *ἀλλάστορες* genannt, und haben bisweilen *μανικούς καὶ τυραννικούς ἔρωτας*. Diese krassen Züge würden in den Mythos de facie garnicht hineinpassen, in dem *φαῦλος οὐδείς οὐδ' ἀκάθαρτος* zum Monde emporsteigt. — Dass die Äusserungen des Mythos über Wesen wie Tityos, Typhon, Python nicht zu der Lehre des Xenokrates stimmen, habe ich schon gezeigt. Nach Xenokrates sind sie Dämonen, im Mythos entstehen sie dadurch, dass ein des Nus beraubtes Seelenwesen wider eingekörpert wird. — Am meisten aber spricht gegen Xenokrates als Erfinder des Mythos die Mittelstellung der Seele zwischen Geist und Leib in dem Mythos, die mit der Xenokratischen Mittelstellung der daemonischen zwischen den göttlichen und den menschlichen Seelen nichts zu schaffen hat. Die *ψυχή* ist nach Xenokrates bekanntlich eine sich selbst bewegende Zahl, in dem Mythos wird sie aus der Mondsubstanz gebildet. Wenn man annimmt, dass dies wörtlich gemeint und nicht nur eine Verbildlichung

von etwas Geistigem ist, dann muss man sagen: Der Platoniker, der den Mythos erfand, war, ohne es zu wissen, vom stoischen Materialismus angesteckt. Fasst man dagegen die Formung der Seele aus der Mondsubstanz, einer Mischung aus Feuer u. Erde, als einen nur symbolischen Zug des Mythos auf, so lässt sich doch keinesfalls aus dem Mythos hinausinterpretieren, dass die Seele ein Mittelwesen zwischen Geist und Körper, also vom Geist wesensverschieden ist. Der Geist formt sie zwar zu seinem Ebenbild, aber ausserdem verbindet er sich mit ihr; u. wenn er sich bei dem sogenannten „zweiten Tode“ von ihr scheidet, bleibt sie ein εἶδωλον des Geistes. Mag also auch die materialistische Formulierung nicht wörtlich zu nehmen sein, jedenfalls ist die Seele vom Geiste wesensverschieden. Auch dies scheint mir mit der uns bekannten Lehre des Xenokrates vom Wesen der Seele unvereinbar. Die Seele ist, nach Xenokrates, die sich selbst bewegende Zahl. Also stammt sie, wie alle Zahlen, aus der Monas, die Xenokrates mit dem Nus identificirt. Aët. I 7, 30 τὴν μονάδα — ἦντινα προσαγορεύει καὶ — νοῦν. Ausdrücklich sagt Theophrast de prima philosophia p. 312 f. Br. VI a 23 Us. von allen, welche das Eine und die unbegrenzte Zweiheit als Urgründe annehmen (u. zu denen gehört auch Xenokrates), sie lehrten: ἔτι τὰ μὲν ἀπὸ τῆς ἀορίστου δυάδος, οἷον τόπος καὶ κενὸν καὶ ἄπειρον, τὰ δ' ἀπὸ τῶν ἀριθμῶν καὶ τοῦ ἐνός, οἷον ψυχὴ καὶ ἄλλ' ἅττα. Die Seele ist aus dem Nus abgeleitet durch das Hinzutreten des Bewegungsprincipes. Mit der Erkenntnis verbindet sie die Fähigkeit, sich selbst und andres zu bewegen. Dagegen ist die Seele, die nach dem Mythos de facie vom Monde stammt und sich auf ihm mit dem Nus verbindet und ebendasselbe später wider vom Nus trennt, die vernunftlose, fühlende und begehrende Seele, nicht verschieden von dem, was auch τὸ ἄλογον καὶ παθητικὸν τῆς ψυχῆς genannt wird. Das zeigt sich am klarsten 944 f, wo von der nach Abtrennung des Nus auf dem Monde zurückbleibenden Seele, dem εἶδωλον, die Rede ist, wenn dieses im Gegensatz zu den σάρκες einerseits und dem ἢ διανοούμεθα καὶ φρονούμεν andererseits durch die Ausdrücke θυμός, φόβος, ἐπιθυμία gekennzeichnet wird, und 945 a, wo die Seelen ἀφεθεῖσαι ὑπὸ τοῦ νοῦ καὶ πρὸς οὐδὲν ἔτι χρώμεναι τοῖς πάθεσιν ἀπομαραίνονται. Hier ist also eine von der Xenokratischen durchaus verschiedene Auffassung vom Wesen der Seele ausgedrückt, welche die Zurückführung des Mythos auf Xenokrates unmöglich macht. — Übrigens ist auch die Deutung der

drei Moiren, Atropos, Lachesis, Klotho, die Sextus adv. math VII 148 für Xenokrates bezeugt, mit der in de facie (und de genio) vorgebrachten Deutung unvereinbar. Klotho und Lachesis haben ihre Plätze getauscht. — Der Mittelstellung der Seele zwischen Geist und Körper entspricht im Mythos die Mittelstellung des Mondes zwischen Sonne und Erde. Diese wird ausdrücklich auf eine Mischung der Mondsubstanz aus Astralstoff und Erde zurückgeführt cp. 29 in. (p. 943 e) τὴν φύσιν οὐχ ἀπλῆν οὐδ' ἄμικτον, ἀλλ' οἷον ἀστρου σύγκραμα καὶ γῆς οὐσαν. Vgl. cp. 30 (p. 943 d) ἡ σελήνη τῶν ἄνω καὶ κάτω σύμμιγμα καὶ μετακράσμα (Hs. μέγα κέρασ, verbessert von Wytttenbach) ὑπὸ τοῦ θεοῦ γέγονε. Dem entsprechend wird ebenda auch die Seele selbst als μικτὸν καὶ μέσον bezeichnet, obgleich es unmöglich ist anzugeben, aus welchen Elementen die Seele gemischt sein könnte. Dagegen weisen die in cp. 29 aus Xenokrates angeführten Angaben über die stoffliche Beschaffenheit von Sonne, Mond und Erde zwar auch dem Monde eine Mittelstellung zwischen Sonne und Erde zu, aber diese Mittelstellung beruht nicht auf einer Mischung der oberen und der unteren Substanz. Nur insofern der Sonne das πρῶτον, dem Monde das δεύτερον, der Erde das τρίτον πυκνόν zugewiesen wird, kann man bei Xenokrates von einer Mittelstellung des Mondes sprechen, nicht hinsichtlich der übrigen angegebenen Stoffbestandteile. Es ist merkwürdig, dass die (platonisch-) xenokratische Ansicht von Plutarch wegen ihrer angeblichen Übereinstimmung mit der von den Kronosdaemonen offenbarten Lehre gelobt wird, während sie doch grade in dem Hauptpunkt (Mittleres, durch Mischung) nicht zu ihr stimmt. Ich glaube daraus schliessen zu dürfen, dass der Mythos seinem materiellen Gedankenhalte nach nicht nur nicht von Xenokrates, sondern auch nicht von Plutarch stammen kann. Denn nur wenn Plutarch den Mythos von einem andern Autor übernahm, konnte er seinen Sinn so ungenau auffassen, dass er ihn für übereinstimmend mit der Lehre des Xenokrates hielt. — Aus Cicero de nat. deor. I 34 und Clem. protr. 5 p. 58, 3 P wissen wir, dass Xenokrates den Mond als achte Gottheit dem Fixsternhimmel, den fünf Planeten und der Sonne coordinirte, ferner aus Aët. plac. I 7,30 und aus Plut. quaest. Plat. 9,1 dass er diesen sichtbaren Gestirngöttern des Himmels ὑποσελήνους δαίμονας ἀράτους und einen Δία νέατον τὸν ὑπὸ σελήνην gegenüberstellte. Das scheint mir eher auf die bekannte Zweiteilung des Kosmos, in den οὐρανός und den ὑποσελήνους

τόπος zu deuten, bei welcher der Mond immer zum οὐρανός gerechnet wird, als auf eine Mittelstellung des Mondes, wie sie unser Mythos annimmt, bei welcher der Mond Ἰδίου πέρας ist und von ἐπιχθόνιοι δαίμονες bewohnt wird.

Dass der Mythos nicht aus Plutarchs eigenem Kopfe entsprungen ist, dafür scheint mir auch die Art und Weise zu sprechen, wie im Timarchmythos der Schrift de genio auf ihn zurück gegriffen wird. Dass hier neue Züge hinzutreten, wie die τέσσαρες ἀρχαί 591 a b, die mit dem Ganzen in bestem Einklang stehen, kann nicht als ein Weiterdichten Plutarchs an seinem selbsterfundnen Mythos aufgefasst werden, weil wie ich früher gezeigt habe, Plutarch im Timarchmythos einer ganz anderen, direkt widersprechenden Auffassung des Verhältnisses von νοῦς und ψυχή folgt. Denn hier entsteht ja die Seele, soweit sie von dem Nus verschieden ist, nur durch die Einkörperung. Plutarch hatte also, wenn er im Timarchmythos auf den Mythos de facie zurückgriff, keine Veranlassung, den letzteren grade nach der Richtung weiterdichtend zu vervollständigen, die der jetzt von ihm befolgten Lehre widersprach. Nach der Lehre von den vier Reichen ist schon in dem Weltraum, der sich von der Sonne bis zum Monde erstreckt, zu Leben und Bewegung die γένεσις hinzugetreten, die offenbar als Unterscheidungsmerkmal der Seele gegenüber dem Nus angesehen wird. Diese Auffassung passt nicht zu der Lehre, die den Nus eingekörpert und dadurch, soweit er eingekörpert wird, zur Seele werden lässt. Es ist daher sehr unwahrscheinlich, dass Plutarch aus sich selbst heraus, als er die Schrift de genio verfasste, die Lehre von den vier Reichen zu dem in de facie verwendeten Gedankenkreis, den er ebenfalls schon selbst geschaffen hatte, nachträglich hinzuerfand. Wahrscheinlich ist, dass er als Eklektiker der geringeren Art mit fremden Gedanken operirte und aus verschiedenen Quellen schöpfte, ohne selbständig und tief genug zu denken, um die Unvereinbarkeit der philosophischen Lehren dieser verschiedenen Quellen überhaupt zu bemerken. Ist dies richtig, dann ergibt sich der Schluss, dass Plutarch den Mythos in de facie seinem Hauptinhalt nach aus einem älteren Philosophen übernommen hat, der aber sicherlich nicht der Altakademiker Xenokrates war, von dem sich ja auch durch nichts erweisen lässt, dass er sich jemals zur Darstellung seiner philosophischen Ansichten der dichterisch-mythischen Form in diesem grandiosen Stil bedient hat.

Diese Entlehnung der Grundgedanken aus einem älteren Philosophen schliesst aber nicht aus, dass von der Durchführung und Gestaltung im einzelnen sehr vieles dem Plutarch selbst gehört. Dieser ältere Philosoph war sicher ein Platoniker, dessen Denken die Fäden des platonischen „Timaios“ weiterspann, aber ich möchte ihn nicht unter den Altakademikern vor Arkesilaos, sondern eher unter den Erneuerern des Platonismus nach Antiochos suchen, wegen des Satzes cp. 29: *καὶ γὰρ αὐτὸν οὕτω τὸν κόσμον ἐκ τῶν ἄνω καὶ τῶν κάτω φύσει φερομένων συνηρμοσμένον ἀπηλλάχθαι παντάπασι τῆς κατὰ τόπον κινήσεως*. Denn dieser Satz enthält ein stoisches Dogma, das nur ein eklektischer, unter dem Einfluss des Stoizismus stehender Platoniker in den sonst ganz platonischen Gedankenkreis des Mythos kann hineingetragen haben. Vgl. Sto. Fr. II 555. Da unmöglich Plutarch selbst diesen Gedanken seiner Quelle eingetügt haben kann, so muss er in der Quelle gestanden haben. Obgleich stoisch wird dieser Gedanke mit einem von den Stoikern bekämpften Dogma der Akademie in engsten Zusammenhang gebracht. Wie der Kosmos sich weder aufwärts noch abwärts bewegt, weil die nach oben strebenden Elemente in ihn den nach unten strebenden das Gleichgewicht halten, so auch der Mond, weil er aus Erde und Aether gemischt ist. Das hätte ein Stoiker wie Poseidonios niemals sagen können, weil ihm der Mond als aus Luft und Feuer, also aus zwei leichten Elementen (*ἀνωφερῆ*) zusammengesetzt galt. Hier haben wir m. E. den absolut sicheren Beweis, dass der Philosoph, aus dem Plutarch den Mythos in de facie entlehnte, kein Altakademiker vor Arkesilaos, sondern ein eklektischer Platoniker aus dem 1. Jhdt v. oder n. Chr. war. Ihn zu benennen sind wir nicht in der Lage, ebensowenig wie den Neupythagoreer, aus dem Plutarch seine Erklärung des sokratischen Daemonion in der Schrift „de genio“ geschöpft hat. Ein bedeutender Philosoph ist er schwerlich gewesen. Denn der Mangel an begrifflicher Schärfe u. Folgerichtigkeit in der dem Mythos zugrundeliegenden philosophischen Lehre wird nicht erst dem Plutarch, sondern bereits ihm zur Last zu legen sein. Aber er hat einen Mythos geschaffen, der auf Phantasie und Gemüt des Lesers tiefen Eindruck macht.