

PAULYS
REALENCYCLOPÄDIE
DER CLASSISCHEN
ALBERTUMSWISSENSCHAFT

NEUE BEARBEITUNG
BEGONNEN VON GEORG WISSOWA
FORTGEFÜHRT VON
WILHELM KROLL UND KARL MITTELHAUS

UNTER MITWIRKUNG
ZAHLEICHER FACHGENOSSEN
HERAUSGEGEBEN VON
KONRAT ZIEGLER

ZWEITE REIHE
NEUNTER BAND

Vindelici bis Zenius



1967

ALFRED DRUCKENMÜLLER VERLAG IN STUTTGART

PAULYS
REALENCYCLOPÄDIE
DER CLASSISCHEN
ALBERTUMSWISSENSCHAFT

NEUE BEARBEITUNG
BEGONNEN VON GEORG WISSOWA
FORTGEFÜHRT VON
WILHELM KROLL UND KARL MITTELHAUS

UNTER MITWIRKUNG
ZAHLREICHER FACHGENOSSEN
HERAUSGEGEBEN VON
KONRAT ZIEGLER

ZWEITE REIHE
ACHTZEHENTER HALBBAND

Vulcanius bis Zenius



1967

ALFRED DRUCKENMÜLLER VERLAG IN STUTTGART

L ö w y Inscr. griech. Bildhauer 342 Nr. 514. IG XIV 2287. Arch. Jahrb. L (1935) 54f. Abb. 5 (R u b e n s o h n). M u t h m a n n Statuenstützen (Abh. Akad. Heidelberg, 1950, 3) 58. Berytus XIII (1959) 16, C 1 (Vermeule). [A. Rumpf.]

Xenopeitheia, Spartanerin, Mutter des Ly-sandridas, des Kommandanten der spartanischen Besatzung der Kadmeia (s. o. Bd. XIII S. 2503 Nr. 1), berühmt wegen ihrer Schönheit. Als ihr Sohn wegen des Verlustes der Kadmeia 379 v. Chr. zu einer schweren Buße verurteilt wurde, wurden X. und ihre Schwester Chryse von den Lakedaimoniern getötet (Theopomp. fr. 240 [268 M.] = Athen. XIII 609 b). Die Familie ist sonst nicht bekannt (vgl. FGRh 115, 240 Kommentar). [Konrad Wickert.]

Xenopeithes (Ξενοπειθής).

1) Sohn des Nausimachos aus dem Demos Paiania, Athenes des 5. Jhdts. v. Chr. Nach IG² II/III 1, 1138, 20ff. (= Syll.³ 1091, 20ff.) vom 20 J. 403/2 siegte er an den Thargelien mit einem Knabenchor. Höchstwahrscheinlich ist er der Onkel der Brüder Nausimachos und X., gegen welche die 38. Rede des Demosthenes gerichtet ist. Demnach hätte er gemeinsam mit seinem Bruder Nausikrates Geschäfte betrieben, aber wenig Barvermögen hinterlassen (Demosth. a. O. 7). Aus § 23 scheint hervorzugehen, daß er auch zu den Vormündern seiner Neffen gehörte. Vgl. B l a ß Att. Bereds.³ III 1, 482, 2.

2) Sohn des Nausikrates, Neffe von X. Nr. 1 (?). Einzige Quelle: Demosth. XXXVIII. X. hatte zusammen mit seinem Bruder Nausimachos gegen ihren ehemaligen Vormund Aristaichmos eine Klage wegen Veruntreuung eingebracht, hatte sich aber in einem Vergleich mit einem Schadenersatz von drei Talenten begnügt. 14 Jahre später jedoch klagten die Brüder erneut gegen die vier Söhne des inzwischen verstorbenen Aristaichmos in insgesamt acht Klagen auf die Herausgabe einer angeblich noch später von deren Vater eingetribenen Schuldsomme. Demosthenes schrieb die Verteidigungsrede für die Söhne des Aristaichmos. Der Prozeß ist nicht genau datierbar, dürfte aber um 350 v. Chr. stattgefunden haben. Vgl. A. S c h ä f e r Demosth.¹ III 2 B. 207ff. B l a ß Att. Bereds.³ III 1, 482ff. G. K l e i n d i e n s t De causa orationis in Nausim. et X. demosth., 1913.

3) Athenes aus dem Demos Paiania, also wohl ein Verwandter von X. Nr. 1 und 2, nach K i r c h n e r Prosop. Att. zu nr. 11 263 wahrscheinlich Sohn des Nausimachos, des Bruders von X. Nr. 2. IG² II/III 1, 478 d 36 aus dem J. 305/4 wird sein Sohn, dessen Name nicht erhalten ist, zusammen mit anderen Epheben und ihren Sportlehrern geehrt. Mutmaßlicher Stammbaum der Familie Prosop. Att. a. O. [Hans Gärtner.]

Xenophanes. 1) Sohn eines Dexios (Diog. Laert. IX 18) oder wohl eher Dexinüs (Ps.-Lukian, Makrob 20) oder (nach Apollodor bei Diog. Laert. a. O.) Orthomenes (Spitzname statt des vorhergenannten ?), aus Kolophon, der bekannte Dichter, Theolog und Philosoph.

Inhaltsübersicht:

- I. Chronologie. Leben.
- II. Werke.

III. Lehren.

- A. Theologie und Einheitslehre.
- B. Erkenntnistheorie. Skepsis.
- C. Kosmologie. Naturerklärung.

IV. Wichtigste Literatur.

I. Chronologie. Leben. Die indirekte Überlieferung über die Lebenszeit des X. ist außerordentlich widerspruchsvoll und verworren. Nach Clem. Alex. Strom. I 64 hätte Apollodor in seiner Chronik die Geburt des X. in die 40. Olymp. (620—17) datiert (dasselbe Geburtsdatum auch bei Sext. Emp. adv. math. I 257) mit dem Zusatz, X. habe bis in die Zeit des Dareios und des Kyros gelebt. Die letztere Angabe ist in dieser vagen Form dem Apollodor nicht zuzutrauen, wohl aber, daß er Synchronismen für X. und die beiden persischen Könige gegeben hat; und wenn die Angabe des Diog. Laert. IX 20, Apollodor habe die *ἀκμή* des X. auf die 60. Olymp. (540—37) angesetzt, richtig ist (dieselbe *ἀκμή*-Angabe auch in der armen. Fassung der Chronik Eusebs), muß der Ansatz der Geburt auf die 40. Olymp. auf einem fehlerhaften Exemplar der Umrechnung der Zeitangaben des Apollodor in Olympiaden beruhen und daher statt 40 (in Ziffern geschrieben: M) vielmehr 50 (N) einzusetzen sein (580—77).

In der Chronik des Eusebios findet sich aber auch zu Olymp. 56 (556—53) die Angabe *Ξ. Κολοφώνιος ἐγνωρίζετο*. Das Lebensalter, das X. erreicht hat, wird von Censorin. XV 3 auf über 100 Jahre, von Ps.-Luk. Makrob. 20 auf 91 Jahre angegeben. Ferner berichtet Timaios nach Clem. Alex. Strom. I 64, X. habe noch zur Zeit Epicharms und der Regierung des Hieron von Syrakus gelebt, wovon das erste bis zu einem gewissen Grad durch Aristot. Metaph. III 5, 1010 a, 4, das zweite durch Ps.-Plut. regum apophth. 175 C bestätigt wird.

Glücklicherweise läßt sich die indirekte Überlieferung z. T. durch Angaben des X. selbst korrigieren und präzisieren. In frg. 21 B 8 Diels/Kranz sagt X. von sich selbst, er sei nun schon 67 Jahre lang über das griechische Land hingewandert und ‚damals‘, d. h. offenbar: zu Beginn seiner Wanderungen, sei es 25 Jahre her gewesen seit seiner Geburt. Die 91 Jahre bei Ps.-Luk. sind also offenbar das Resultat einer Addition der beiden Zahlen nach inklusiver Rechnung und bedeuten folglich nicht notwendig, daß X. nicht noch länger gelebt hätte. Nicht ganz so sicher ist es, daß der Beginn der Wanderungen des X. mit der Eroberung der Griechenstädte Kleasiens durch die Perser zusammenfällt. Doch ist dies sehr wahrscheinlich angesichts von frg. 21 B 22, wo X. sagt, es sei üblich gewesen, einen Fremden beim Gastmahl zu fragen: ‚Wie alt warst Du, als der Meder kam?‘ Da die Einnahme der Griechenstädte Kleasiens durch die Perser in das J. 545 v. Chr. oder kurz danach zu setzen ist, käme man damit für die Geburt des X. auf etwa 570 v. Chr., was wiederum gut damit zusammenpaßt, daß X. noch mit Hieron von Syrakus, der im J. 478 zur Regierung kam, zusammengetroffen sein soll. Man wird also die Lebenszeit des X. auf ca. 570 bis ca. 470 v. Chr. anzusetzen haben. Die *ἀκμή*-Angabe des Apol-

Iodor ist dann freilich nicht im Einklang mit seinem 40-Jahre-Kanon, der aber überhaupt nur approximative Geltung hat. Der Ansatz selbst beruht wohl einerseits auf einem approximativen Synchronismus mit Ibykos, Phokylides, Pherekydes (von Syros, bei Euseb mit dem Athener verwechselt), und Thespis (?), die von Euseb unter Olymp. 60 mit X. zusammen genannt werden, andererseits möglicherweise auf einen Synchronismus mit der Gründung von Elea, die in die 60. Olymp. fällt (vgl. unten S. 1544, 22).

Daß X. in seiner Jugend noch den Anaximander ‚gehört‘ hat, wie Theophrast nach Diog. Laert. IX 21 behauptete, ist chronologisch nicht unmöglich, und daß er von seiner Philosophie beeindruckt wurde, sachlich nicht unwahrscheinlich. Was sonst von Lehrern des X. berichtet wird (er sei ein Schüler des Atheners Boton oder des Arztes Archelaos gewesen oder gar des Pythagoreers Telauges, was chronologisch ganz unmöglich ist), ist ohne jeden Wert.

Die Städte, für die seine Anwesenheit bezeugt oder mit Wahrscheinlichkeit zu erschließen ist: Zankle (= Messina: 21 A 1), Katane (ibid.), Elea, Syrakus, Pharos (= Lessina statt des überlieferten Paros, für das die gemachten Angaben nicht zutreffen, 21 A 33), Malta (ibid.) und möglicherweise die Liparischen Inseln (21 A 48) liegen alle im Westen, was nicht notwendigerweise besagt, daß sich seine Wanderungen nicht auch auf das Mutterland erstreckt haben, wohl aber, daß seine Heimat später, soweit er überhaupt eine hatte, der griechische Westen gewesen ist.

Hinsichtlich der Lebensumstände des X. hat man aus den über ihn umlaufenden Anekdoten und den Fragmenten seiner Gedichte entgegengesetzte Schlüsse gezogen: aus seinem heftigen Tadel der verweichlichten ionischen Aristokratie (21 B 3) z. B., daß er selbst der Aristokratie angehört habe und sich also gegen seine Standesgenossen wende, aber auch, daß er aus dem Volk stamme und ein Revolutionär gewesen sei. Wenn man der freilich nicht sehr gut verbürgten Anekdote glauben darf, daß er zur Zeit seines Zusammentreffens mit Hieron nur zwei Sklaven hatte, war er im Alter jedenfalls nicht reich, aber doch auch nicht ganz arm. Ein Homerrhapsode kann er kaum gewesen sein (vgl. 21 A 35 und B 1, 21—24; vgl. auch W. J a e g e r Theology of the early Greek philosophers, Oxford 1947, 41ff. und A. L u m p e Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon, München 1952, 13), so daß die Frage, ob die Homerrhapsoden sich zu seiner Zeit einer angesehenen gesellschaftlichen Stellung erfreuten oder nicht, für ihn höchstens von indirekter Bedeutung ist. Daß er seine Gedichte selbst vortrug, wird nicht nur von Diog. Laert. IX 18 behauptet, sondern geht wohl auch aus seinen eigenen Versen (21 B 1) hervor. Einen revolutionären Charakter hat seine Dichtung in gewisser Weise überall, nicht nur in den Angriffen auf Homer und Hesiod und auf die herrschenden Vorstellungen von den Göttern, sondern vor allem in seiner Herabwertung der Agonistik (21 B 2) gegenüber der geistigen Leistung, eine Polemik, die sich gegen herrschende Vorstellungen und Wertungen gerade der Ari-

stokratie seiner Zeit richtet. Aber der Ton, in dem er diese Dinge vorbringt, ist völlig verschieden von dem etwa des Hipponax, und das hohe Selbstbewußtsein, das er überall zeigt, ist nicht das eines sich gegen gesellschaftlich Höherstehende Empörenden. Er spricht überall als einer, der dazugehört, wenn er auch, nachdem er seine Heimat verloren hatte, gezwungen sein mag, sich durch seine Kunst seinen Lebensunterhalt zu verdienen.

II. Werke. Nach Angabe des Diog. Laert. IX 18 hat X. ‚in epischem, elegischem und iambischem Versmaß gegen Homer und Hesiod‘ gedichtet. Die Worte ‚gegen Homer und Hesiod‘ beziehen sich wohl auf die iambischen Gedichte, von denen so gut wie nichts (vgl. unten) erhalten ist. Denn obwohl Angriffe auf Homer und Hesiod sich auch in hexametrischen Fragmenten und indirekt auch in Elegien (vgl. z. B. 21 B 21) des X. finden, so gilt dies doch in keiner Weise für alle seine Gedichte in diesen Versmaßen. Diog. Laert. berichtet ferner, X. habe ein episches Gedicht auf die Gründung von Kolophon und ein weiteres episches Gedicht auf die Gründung von Elea verfaßt in 2000 Versen. Damit ist eine besondere Beziehung des X. zu Elea bezeugt, die ganz unabhängig ist von der Frage, ob X. der Begründer der sogenannten eleatischen ‚Schule‘ oder wenigstens Initiator der eleatischen Philosophie gewesen ist; und sein besonderes Interesse für die neue Gründung ist auch sehr verständlich, da diese wenige Jahre nach der Eroberung der Griechenzstädte Kleasiens durch die Perser von Phokaiern angelegt wurde, die ebenso wie X. selbst unter persischer Herrschaft nicht hatten in der Heimat bleiben wollen (vgl. Herodot. I 165ff.). Erhalten hat sich von diesen beiden Gedichten nichts.

Von den erhaltenen Gedichten oder Fragmenten von solchen waren die elegischen offenbar dazu bestimmt, beim Symposion oder Mahl vortragen zu werden. Sie enthalten Kritik an vielen Dingen, sind aber nicht eigentlich philosophischer Natur. Unter den rein hexametrischen Fragmenten ist eines (21 B 22), das dem Inhalt nach in dieselbe Kategorie gehört. Es wird seltenerweise unter dem Titel *ἔν Παρωδίας* zitiert. Obwohl es homerische Formeln benutzt, hat es jedoch nichts ‚Parodisches‘. Im Übrigen werden für hexametrische Gedichte, wenn man von den genannten ‚Epen‘ absieht, im Altertum zwei Titel genannt: 1. *Σίλλοι*: also Spottgedichte (Apol. Florida, 20 ist überliefert: *carit enim ... Xenocrates satiras*), was natürlich in dieser Form falsch ist, aber den Zweifel offen läßt, ob die Korruptel auf den Namen Xenocrates statt X. beschränkt ist oder einen größeren Umfang hat. Der Titel *Silloi* selbst ist mehrfach bezeugt (vgl. 21 A 20. 22. 23 und B 17 und 41 Diels/Kranz; zur Bedeutung des Titels vgl. *Sillographi* Gr. ed. C. W a c h s m u t h Leipzig 1885, 5ff. und Senofane, Testimonianze e Frammenti con *Commento* di M. U n t e r s t e i n e r Florenz 1956, CCXXXIXf.) und 2. *περὶ φύσεως*.

Das Verhältnis dieser Werke bzw. Titel (welch letztere mit möglicher, aber nicht wahrscheinlicher, Ausnahme der *Silloi* alle nicht vom Dichter selbst stammen) zueinander zu bestimm-

men, ist bis jetzt nicht eindeutig gelungen. Daß mit Iamben bei Diog. Laert. IX 18 Gedichte in iambischem Versmaß bezeichnet werden oder daß, falls dies der Fall sein sollte, diese von dem Kolophonier stammten, wurde lange bezweifelt, bis U. v. Wilamowitz (commentariol. Gramm. II 7, Greifswald 1879) bei Clem. Alex. Strom. II 399, 19 einen Zweizeiler des X. entdeckte, in dem ein daktylischer Hexameter auf einen iambischen Trimeter folgt. Die Lösung des Gesamtproblems wurde dadurch jedoch zunächst nicht erleichtert. Man weist dieses epodische Fragment im allgemeinen den Silen zu, aber auch eine ganze Reihe von mehrzeiligen rein hexametrischen Fragmenten. Den Silen wird auch meist — wenn dagegen auch Widerspruch erhoben worden ist — das mit *ἐν Παρωδιαῖς* zitierte Fragment 21 B 22 zugewiesen. Auf der anderen Seite wird fast allgemein im Gefolge von Diels/Kranz das ‚Lehrgedicht‘ *περὶ φύσεως* von den Silen unterschieden und die hexametrischen Fragmente zwischen beiden Werken verteilt. Bei dieser Verteilung ist es üblich, alle positiven Äußerungen des X. über Gott dem ‚Lehrgedicht‘ seine Kritik an den volkstümlichen Vorstellungen von den Göttern dagegen den Silen zuzuteilen, obwohl es doch nicht gerade wahrscheinlich ist, daß irgend jemand die Kritik an (seiner Meinung nach) falschen Ansichten über einen Gegenstand und seine eigenen Lehren über denselben Gegenstand fein säuberlich auf zwei verschiedene Werke sollte verteilt haben. Vielleicht ist daher die viel erörterte Frage (ein ausführliches Referat über die Literatur darüber bei Untersteiner a. O. CCXXXVIIIff.) nach der Identität oder Nicht-Identität der verschiedenen im späteren Altertum unter den zuletzt erwähnten Titeln zitierten Werke des X. überhaupt falsch gestellt. Nach allem, was wir über die sich über viele Dezentennien erstreckende Tätigkeit des X. wissen, hat er seine Kritik ebenso wie die positiven Elemente seiner Philosophie immer wieder bei verschiedenen Gelegenheiten in Gedichtform vorgetragen, wobei die Verteilung zwischen Kritik und positiven Lehren wohl jeweils sich nach der Gelegenheit des Vortrags gerichtet haben wird. Daß er dieselben Dinge in nur ganz leicht modifizierter Form mehrfach gesagt hat, wird ja wohl auch durch die Fragmente 21 B 11 und 12 bestätigt, die einander so ähnlich sind, daß sie kaum im selben Gedicht gestanden haben können. Was von solchen Gedichten dann, sei es von X. selbst, sei es von andern, aufgeschrieben worden war und sich erhalten hatte, wird dann in späterer Zeit gesammelt und den Bibliotheksbedürfnissen entsprechend unter verschiedenen Titeln zusammengestellt worden sein. Daraus ist jedoch nicht zu schließen, daß X. selbst in ähnlicher Weise zwischen seinen verschiedenen ‚Werken‘ unterschieden hätte.

Ist diese Vermutung richtig, so wird der Streit über die Identität oder Nicht-Identität der genannten Werke, soweit er den Verfasser angeht, gegenstandslos, und soweit er sich auf etwaige spätere Zusammenstellungen bezieht, wegen der Vielfalt der Möglichkeiten unentscheidbar. An eigentlich selbständigen Werken des X.

blieben danach nur die beiden Epen über die Gründungen von Kolophon und Elea übrig, von denen sich nichts erhalten hat. Außerdem kann man vielleicht sagen, daß sich die Elegien, insofern sie nichts eigentlich Lehrhaftes enthalten und im wesentlichen symposiastisch sind, ihrem Charakter nach von den iambisch-hexametrischen und rein hexametrischen Gedichten unterscheiden. Doch kann dies auch Zufall sein, da das elegische Fragment 21 B 7 zwar keine eigentlichen Lehren, aber doch eine Polemik gegen einen zeitgenössischen Philosophen enthält.

Hinzuzufügen ist noch, daß auch die Nachricht über die Abfassung von Gründungsepen vielfach angezweifelt worden ist (Übersicht über die Kontroverse bei Untersteiner a. O. CCLff.). Doch ist, wie W. Jaeger Paideia P 321, mit Recht bemerkt, nicht recht einzusehen, warum Epen gerade über diese beiden Städte nicht von X., der viele Dezentennien lang gedichtet hat, verfaßt sein sollten.

III. Lehren.

A. Theologie und Einheitslehre.

Unter den lehrhaften Fragmenten, die sich erhalten haben, nehmen die ‚theologischen‘, d. h. die sich mit Gott oder den Göttern beschäftigen, bei weitem den größten Raum ein. Man kann sie einteilen in polemische, die sich gegen die landläufigen Vorstellungen von den Göttern wenden, und positive, in denen X. seine eigene Überzeugung von Wesen und Gestalt der Götter oder Gottes zum Ausdruck bringt. Die Polemik gegen den Volksglauben hat offenbar einen doppelten Ursprung. Sie entspringt einmal aus der seit Hesiod sich allmählich entwickelnden, aber in dieser Entschiedenheit zur Zeit des X. noch neuen und ihm allein eigenen Überzeugung, daß das Göttliche nicht nach menschlichen Begriffen unmoralisch sein könne, eine Überzeugung, die in dieser Reinheit und Entschiedenheit später erst wieder bei Sokrates und seinen Schülern zu finden ist. So wirft X. Homer und Hesiod vor, daß sie den Göttern alle Arten von Handlungen zugeschrieben hatten, die bei den Menschen für schändlich und tadelnswert gelten (21 B 11/12). Der zweite Ursprung lag offenbar in der ethnologischen Beobachtung, daß die verschiedenen Völker sich ihre Götter nach ihrem eigenen Bilde machen. So haben die Aethiopen schwarze und stupsnasige Götter, die Thraker blonde und blauäugige (21 B 16). Daraus wird der Schluß gezogen, daß Löwen, wenn sie Hände hätten, mit denen sie sich Götterbilder machen könnten, sich löwengestaltige machen würden, die Rinder rindsgestaltige usw. (21 B 15). Die weitere Folgerung daraus ist, daß man Gott überhaupt nicht die Gestalt oder Sinnesart eines sterblichen Wesens zuschreiben darf (21 B 23). Daher ist Gott auch nicht an Organe des Wahrnehmens oder des Handelns gebunden. Er sieht, er hört, und er versteht (*νοεῖ*: über die Bedeutung von *νοεῖν* vgl. K. v. Fritz Class. Philol. XL [1945] 223ff.) ‚ganz‘, d. h. mit seinem ganzen Wesen (21 B 14). Da er keine Organe zum Handeln braucht, vollendet er alles, was er will, ohne Mühe allein durch die aus seiner Einsicht (seinem Verstand) hervorgegangene Entscheidung (*νόου φρενὶ* 21 B 25) und braucht sich auch

nirgends hinzubegeben, sondern verharrt immer am selben Ort (21 B 26).

So weit läßt sich die ‚Theologie‘ des X. aus den wörtlich erhaltenen Fragmenten entnehmen, zu denen man noch als eine ähnliche, wenn auch weniger sichere, Überlieferung einige Anekdoten über seine Aussprüche hinzunehmen kann. Die wichtigsten sind drei von Aristoteles in der Rhetorik erzählte: 1. (21 A 12): X. habe gesagt, es sei ebenso blasphemisch, von Göttern zu sagen, daß sie geboren wurden, wie daß sie gestorben seien, 2. (21 A 13): daselbst auch andere spätere Versionen derselben Geschichte): Auf die Frage der Eleer, ob sie der Leukothea die herkömmlichen Opfer bringen und Klagelieder singen sollten, habe X. geantwortet, wenn Leukothea eine Göttin sei, sollten sie keine Totenklage für sie singen, und wenn sie keine sei, sollten sie ihr keine Opfer bringen; 3. (21 A 14): X. habe gesagt, der Forderung einer Eidesleistung gegenüber seien ein frommer und ein unfrommer Mann nicht in derselben Lage.

Das ethische Element in der Gottesvorstellung des X. tritt auch in dem langen symposiastischen Fragment 21 B 1 sehr deutlich hervor, wenn X. dort (v. 13ff.) sagt, recht denkende Menschen müßten vor dem Mahle zuerst den (?) Gott mit frommen Erzählungen (*μύθοις*: gemeint ist wohl einfach das, was über das Wirken des Gottes gesagt wird) und reinen Worten besingen und ihn darum bitten, im Stande zu sein, das Rechte zu tun; denn das sei das dringendste Anliegen. Das geht weit über alles, was bei älteren (z. B. auch Solon in der Elegie *Μνημοσύνης* 8/9) oder gleichzeitigen Autoren an ähnlichen Gedanken zu finden ist, hinaus, und W. Jaeger (*The Theology of the early Greek Philosophers*, Oxford 1947, 48ff.) hat zweifellos recht, wenn er betont, daß Gott oder der Gott für X. eine persönliche Realität ist. Aber das logische Element in X.s theologischem Denken, einem Denken, das, wie es für die Zeit des X. charakteristisch ist, von Beobachtungen ausgeht und stark mit Analogieschlüssen arbeitet, sollte darüber nicht übersehen werden. Dies ist für die Beurteilung der indirekten Überlieferung von wesentlicher Bedeutung.

Eigentliche Interpretationsschwierigkeiten bieten die wörtlich erhaltenen Fragmente des X. weder im Einzelnen noch im Zusammenhang, abgesehen von der einen Frage, ob X. trotz seiner Kritik am Volksglauben und seiner Beschreibung und Verherrlichung des einen Gottes neben diesem noch untergeordnete Einzelgötter angenommen hat. Daß er solche angenommen habe, scheint aus 21 B 23, 1 hervorzugehen, wenn es wörtlich zu nehmen ist (*εἰς θεός, ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀρθρόποισι μέγιστος*), ebenso aus dem Ende von 21 B 1, wo es heißt, man solle keine mythologischen Fabelgeschichten erzählen, aber immer der Götter eingedenk sein, ferner aus einigen der oben angeführten Anekdoten. Was jedoch diese Götter, die wie aus allen den genannten Fragmenten hervorgeht, nicht anthropomorphisch gedacht werden dürfen, neben dem einen Gott nach X. für eine Gestalt oder Funktion gehabt haben könnten, geht aus den erhaltenen Fragmenten nicht hervor.

Über das in den wörtlichen Fragmenten Erhaltene geht die indirekte Überlieferung weit hinaus. Innerhalb dieser nimmt die unter dem Namen des Aristoteles teils zusammen mit pseudoaristotelischen teils mit theophrastischen Schriften (vgl. die Ausgabe von H. Diels Abh. Akad. Berl. 1900) unter dem Titel *περὶ Ζήνωνος, περὶ Ξενοφάνους, περὶ Γοργίου* überlieferte Schrift de Melisso, Xenophane, Gorgia nach Umfang und Inhalt die hervorragendste Stelle ein. Sowohl die Herkunft dieser Schrift wie ihre Bedeutung für X. sind außerordentlich stark umstritten (ausführliches Referat über die Kontroverse bei Untersteiner a. O. XVII—CXVIII). Abgesehen von der Zuweisung an Aristoteles die in neuerer Zeit von niemand außer von P. Gohlke (*Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre*, Tübingen 1954, 110) vertreten worden ist, sind hinsichtlich der Herkunft vor allem drei Ansichten vertreten worden: 1. daß sie ein Werk Theophrasts ist (vgl. vor allem O. Regenbogen u. Suppl. VII S. 1544/45); 2. daß sie der Zeit der wiedererwachenden Aristotelesstudien im 1. Jhd. nach Chr. angehöre (vgl. vor allem H. Diels a. O. 12 und seither öfter); 3. daß sie der megarischen Schule kurz nach Theophrast angehöre (Untersteiner a. O.). Hinsichtlich der Bedeutung der Schrift für X. stehen sich vor allem die folgenden Ansichten und Argumentationen gegenüber: 1. Vor allem Zeller hat zuerst zu beweisen versucht, daß das dialektische Denken, welches in de Melisso dem X. zugeschrieben zu werden scheint, bei einem so frühen Denker und dazu einem Dichter nicht erwartet werden könne und auch mit dem Charakter der wörtlichen Fragmente im Widerspruch stehe. Ebenso stehe es im Widerspruch mit dem, was Aristoteles selbst in der *Metaphysik A* 5, 986 b, 18ff. über X. sagt (vgl. darüber u. S. 1555). Dasselbe Argument ist in neuerer Zeit nach vielen anderen vor allem von W. Jaeger (*Theology*, 5ff.) energisch vertreten worden, der die Angaben der Schrift z. T. geradezu aus einer mißverständlichen Interpretation der angeführten Stelle in Aristoteles' *Metaphysik* abzuleiten versucht. 2. Auf der anderen Seite haben sich die Verteidiger der Bedeutung der Schrift für X. vor allem des Argumentes bedient, es sei unmöglich den mittleren Teil einer Schrift, deren erster und letzter Teil sich anerkanntermaßen als historisch zuverlässig erweise, einem Ignoranten und Phantasten zuzuschreiben (so z. B. Regenbogen a. O.). 3. Eine eigentümliche Lösung des Problems hat K. Reinhardt (*Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916, 89ff.) versucht. Er setzt sich energisch für die Zuverlässigkeit der Schrift ein, nimmt aber an, daß die Gedichte, bzw. das Lehrgedicht, das die betreffenden Gedanken und Argumentationen enthalten habe, in die letzten Jahre des X. zu setzen sei. Dieser habe in höherem Alter in Unteritalien den Parmenides und seine Philosophie kennen gelernt und sei von ihr so beeindruckt gewesen, daß er es unternommen habe, sie in seinen Vorträgen als Rhapsode in popularisierter Form, aber unter Beibehaltung der logisch-dialektischen Form der Argumentation, unter seinen Zuhörern zu verbreiten. Ja,

er habe sogar das Dialektische über Parmenides hinaus entwickelt und zeige eine größere dialektische Gewandtheit als dieser. Daß aber das Lehrer-Schülerverhältnis in Bezug auf Parmenides der Tradition gegenüber umgekehrt werden müsse, gehe auch daraus hervor, daß in dieser zwar durchweg Parmenides als Schüler des X. erscheine, weil man es sich des Altersverhältnisses wegen nicht anders habe vorstellen können, andererseits aber überall gesagt werde, X. habe das Eine (also das Parmenides) mit Gott gleichgesetzt, nicht er sei von Gott ausgegangen und habe diesen als das Eine erwiesen. 4. Eine Art von Kompromißlösung hat O. G i g o n vorgeschlagen (Der Ursprung der griechischen Philosophie, Basel 1945, 156ff.), indem er drei Phasen in der Entwicklung des X. rekonstruieren zu können glaubt: eine älteste, in welcher X. als Rhapsode Homer und Hesiod vortrug, aber schon begann, auch eigene kosmogonische Spekulationen vorzutragen, eine mittlere, in welcher er sich unter dem Einfluß des Pythagoras und seiner Schule gegen die unmoralischen Göttervorstellungen des Homer und Hesiod wandte, und eine dritte, in welcher er in hohem Alter unter dem Einfluß des Parmenides die Einheitslehre entwickelte, die ihm in der Schrift des Anonymus zugeschrieben wird.

Da sich nun aus dem Altertum keinerlei externe Angaben erhalten haben, die einen Anhaltspunkt zur Lösung der gekennzeichneten Probleme geben könnten, ist es notwendig, von einer sorgfältigen Interpretation der Schrift de Melisso auszugehen, wobei jedoch zu berücksichtigen ist, daß es eine durchgehende Eigenschaft der doxographischen Literatur, zu der auch diese Schrift gehört, ist, die schwierigen und auch in der Formulierung oft schwerfälligen Ausführungen der frühen Denker formelhaft zu vereinfachen, und daß sich dies auch in den Abschnitten der Schrift über Melissos und Gorgias, vor allem über den ersten, wenn man sie mit den wörtlichen Fragmenten vergleicht, beobachten läßt, so groß auch die inhaltliche Übereinstimmung ist. Man muß also zwischen der Form und dem Inhalt bis zu einem gewissen Grade unterscheiden.

Der Abschnitt der Schrift, der von X. handelt, beginnt (Kap. 3, 977 a, 14ff.) mit einer höchst eigenartigen Argumentation. X. sage, heißt es da, wenn etwas sei, dann sei es unmöglich, daß es geworden sei, und das sage X. über Gott. Denn das Gewordene müsse entweder aus einem Gleichen (*ἴσμοιον*) oder aus einem Ungleichen (*ἀνόμοιον*) geworden sein. Beides sei aber unmöglich. Denn es sei ebensowenig der Ordnung gemäß (*πρῶσῆκεν*), daß das Gleiche aus dem Gleichen (*ἴσμοιον*) geboren werde (*τεκνωθῆναι*), wie daß es dieses hervorbringe (*τεκνωῶσαι*). Denn gleichen Dingen (*τοῖς ἴσοις*) komme alles selber (*κατὰ ἅπαντα*) in gleicher Weise (*ἴσμοιος*) zu. Noch könne das Ungleiche (*ἀνόμοιον*) aus dem Ungleichen (*ἀνόμοιον*) werden. D e n n wenn aus dem Schwächeren das Stärkere oder aus dem Geringeren das Größere oder aus dem Schlechteren (Minderwertigeren) das Höhere (*κορείττον*) oder umgekehrt das Geringwertigere aus dem Höheren hervorgehe, dann würde das Seiende aus dem Nichtseienden hervorgehen, was unmöglich sei.

Das Argument ist, wenn man von späteren Wortbedeutungen ausgeht, sehr schwer zu verstehen. Denn daß Ähnliches aus Ähnlichem hervorgeht, ist in der gesamten Welt der Lebewesen, zu der doch auch die Götter gehören, so sehr die Regel (das berühmte *ἄνθρωπος γὰρ ἀνθρώπων γεννᾷ* des Aristoteles), daß dies auch dem X. kaum entgangen sein kann. Noch sehr viel seltsamer aber wäre es, wenn ein späterer, durch die Schule des Aristoteles hindurchgegangener Doxograph ein solches Argument sollte erfunden haben, wenn er dafür keinen Anhaltspunkt hatte in einer älteren Überlieferung. Nun hat K. Reinhardt a. O. 104ff. darauf aufmerksam gemacht, daß das *ἴσμοιον* oder *ἴμοιον* bei Parmenides und in der späteren eleatischen Schule eine beträchtliche Rolle spielt, und schließt daraus, daß X. den Kern des Argumentes von Parmenides übernommen habe. Aber die Rolle, welche es dort spielt, ist eine ganz und gar andere als in dem Referat des Anonymus. Es wird etwa argumentiert, daß das Eine, wenn es ein wahres Eines sei, durchaus *ἴσμοιον*, d. h. in seiner Struktur einheitlich oder gleichmäßig sein müsse, oder daß das Seiende, insofern es ein Seiendes sei, in dieser Hinsicht *ἴσμοιον*, d. h. sich selbst gleichartig, sein müsse, etc. Aber nirgends wird gesagt, daß ein *ἴμοιον* nicht aus einem *ἴμοιον* hervorgehen könne, außer insofern, als die Unmöglichkeit des Werdens überhaupt, die bei dem Anonymus aus der Unmöglichkeit des Hervorgehens aus einem *ἴμοιον* erwiesen werden soll, vorher schon auf andere Weise bewiesen ist. Das von Reinhardt angeführte frg. 64 B 15, 17f. Diels/Kranz des Diogenes von Apollonia, das besagt, daß kein der Veränderung unterworfenenes Ding einem anderen g a n z ähnlich werden kann, ohne mit ihm identisch (*τάαὐτό*) zu werden, vollends hat mit dem Argument in de Melisso gar nichts zu tun.

Entscheidend wichtig ist der Hinweis von Untersteiner a. O. XXXVII, daß *ἴμοιον* in der älteren Zeit nicht einfach 'ähnlich' bedeutet, sondern sowohl 'gleich' als auch 'ähnlich', und zwar 'gleich' im Sinne der qualitativen Gleichheit. Noch präziser sollte man vielleicht sagen, daß das Wort primär 'gleich' bedeutet, und zwar die Gleichheit der Art oder Gattung, die Gestaltgleichheit, und die qualitative Gleichheit, im Gegensatz zu *ἴσμοιον*, das die quantitative Gleichheit bedeutet und daß *ἴμοιον* den Begriff der Ähnlichkeit in älterer Zeit nur insofern bezeichnen kann, als Gleichheit auch in approximativen Sinn genommen werden kann. (Über die Bedeutungsentwicklung des Wortes *ἴμοιον* vgl. K. von Fritz Arch. für Begriffsgeschichte IV 45f.). Aber selbst wenn man *ἴμοιον* in diesem archaischen Sinne auffaßt, ist das Argument nicht so gleich zu verstehen. Den Schlüssel zum Verständnis gibt wohl das *γὰρ*, mit dem der folgende Satz in dem Bericht des Anonymus beginnt und das von den Interpreten anscheinend durchweg übersehen worden ist. 'D e n n' geht es hier weiter, wenn das Stärkere aus dem Schwächeren hervorgehe, aber auch umgekehrt, wenn das Stärkere aus dem Schwächeren hervorgehe, würde ein Seiendes aus einem Nichtseienden hervorgehen, was unmöglich sei'. Der erste Teil dieses Argumentes ist nicht schwer zu verstehen; wenn ein

es könne sich weder in das Nichtseiende hinein bewegen; denn da gebe es keinen Ort (kein irgendwo). Es könne sich aber auch nicht in ein Seiendes hineinbewegen. Denn es gebe nichts anderes als das Eine (auch hier wieder der Gedanke viel weniger radikal als bei Parmenides, der überhaupt leugnet, daß irgendein Seiendes sich in ein Seiendes hineinbewegen könne). Da also das Eine weder dem Nichtseienden noch dem Vielen (das aber entgegen Parmenides doch als solches gelten gelassen wird) gleichartig sei, ruhe es weder noch bewege es sich.

In dieser Argumentation findet man nun einen Widerspruch zu einer Stelle in Aristoteles' *Metaphysik* (A 5, 986 b, 18ff.). Dort sagt Aristoteles, Parmenides scheine das *κατὰ λόγον ἔν* im Auge gehabt zu haben, Melissos dagegen das *κατὰ ἔλην ἔν*. Deshalb habe der erste das *ἔν* auch für begrenzt erklärt, Melissos dagegen für unbegrenzt oder unendlich. X. dagegen scheine keine der beiden Wesensarten des *ἔν* deutlich im Sinne gehabt zu haben (*τῆς φύσεως τούτων οὐδέτεράς εἶκε θυγεῖν*), sondern indem er auf das gesamte Weltall (*οὐρανόν*) blickte, habe er das Ganze Gott genannt. Hier findet man (z. B. auch W. Jaeger *Theology*, 53) einen Widerspruch darin, daß X. nach de Melisso gesagt haben soll, Gott oder das Eine sei weder begrenzt noch unbegrenzt, während Aristoteles ausdrücklich sage, daß er darüber keine Angabe gemacht habe. Man könne also, so wird weiter geschlossen, an dieser Stelle den Anonymus auf der Tat ertappen, der aus der Angabe des Aristoteles, X. habe weder gesagt, das Eine sei unendlich noch, es sei endlich, fälschlich herausgelesen habe, X. habe gesagt, es sei weder endlich noch unendlich. Die Begründung dieser Behauptung müßte sich der Anonymus dann allerdings ganz aus den Fingern gesogen haben. Aber was hier dem Aristoteles imputiert wird, steht bei diesem gar nicht, Aristoteles sagt keineswegs, X. habe keine Angabe darüber gemacht, ob das Eine als endlich oder als unendlich zu betrachten sei, sondern er sagt, X. habe nicht klar zum Ausdruck gebracht, ob er das *κατὰ λόγον ἔν* oder das *κατὰ ἔλην ἔν* im Auge habe. Was Aristoteles über das Endliche und das Unendliche sagt, sind nur Folgerungen, die er daraus zieht, keine Angaben darüber, was X. über diese Frage gesagt oder nicht gesagt hat. Was Aristoteles wirklich sagt, steht weder mit den wörtlichen Fragmenten des X. noch mit de Melisso im Widerspruch, sondern stimmt mit beiden auf das beste überein.

Wenn man also die Einwände gegen die Authentizität dieses oder des folgenden Passus in de Melisso finden will, so kann man nicht Aristoteles als Kronzeugen verwenden, sondern muß sich mit allgemeineren Erwägungen begnügen, wie etwa daß derartige Gedanken eine höhere Entwicklung des Denkens voraussetzen und zur Zeit des X. noch nicht möglich gewesen seien. Dies ist denn auch offenbar ein Hauptgrund der Abneigung, das Zeugnis des Anonymus anzunehmen; und in gewisser Weise sind diese Bedenken nicht unberechtigt. Man begibt sich damit jedoch auf ein schwieriges Gebiet. Daß die Argumente nicht annähernd in der kurzen, prägnanten Form bei X. gestanden haben, in der sie bei de Melisso

erscheinen, läßt sich freilich aus einem Vergleiche mit den wörtlichen Fragmenten mit Sicherheit erschließen. Aber Analoges gilt für die doxographische Literatur überhaupt, da diese überall die langen und schwer mit dem Ausdruck ringenden Formulierungen der frühen Vorsokratiker in kurze dialektische Formeln umgesetzt hat (für Beispiele vgl. *Gnomon* XIV 104ff.). Auf der andern Seite scheinen die dem X. zugeschriebenen Argumente durchaus wieder die Existenz eines Nichtseienden vorauszusetzen, das nur nichts begrenzen kann und in dem es keinen Ort gibt, während doch nach Parmenides der Glaube an die Existenz eines Nichtseienden erst durch Leukipp, und hier in einer ganz speziellen Form in der Philosophie erst seit dem späten Platon wieder durchgesetzt hat. Man müßte also annehmen, daß es sich bei dem Bericht des Anonymus um eine reine Erfindung aus recht später Zeit handelt, was im Zusammenhang nicht wahrscheinlich ist. Endlich ist, wie sowohl Anaximander als auch die frühen Pythagoreer zeigen, die Spekulation über *πέρας* und *ἄπειρον* zur Zeit des X. sehr lebendig gewesen; und daß X. an den naturphilosophischen Spekulationen seiner Zeit nicht uninteressiert gewesen ist, zeigen die Fragmente 21 B 28—33 unwidersprechlich. Auch von dieser Seite her liegt also kein Grund vor, die Angaben von de Melisso über X. vollständig zu verwerfen. Wenn sich aus dieser Analyse ergibt, daß X. dem Eleatismus gegenüber tatsächlich genau die Stellung eingenommen hat, welche ihm die antike Tradition so gut wie einstimmig zuweist, daß er nämlich in gewisser Weise als Initiator der eleatischen Einheitslehre betrachtet werden kann, insofern sich wichtige Elemente dieser Lehre bei ihm vorgebildet finden, daß aber der für die ganze Folgezeit entscheidend wichtige Philosoph doch nicht er, sondern Parmenides mit seinem unvergleichlich viel radikaleren Gedanken gewesen ist, so dürfte dies doch wohl eher für die hier versuchte Analyse sprechen als gegen sie.

Die Annahme einer Entwicklung des X. in der Form, wie sie von O. Gigon (vgl. oben S. 1549) angenommen worden ist, daß also X. zuerst homerischer Rhapsode gewesen wäre, dann begonnen hätte, die homerischen Göttervorstellungen zu kritisieren, und endlich erst in hohem Alter unter dem Einfluß des viel jüngeren Parmenides zum eleatischen Philosophen geworden wäre, ist durch die gegebene Analyse der Überlieferung nicht bestätigt worden. Doch ist der Gedanke einer gewissen Entwicklung selbst, wenn auch die antike Tradition durchweg der Entwicklung von Philosophen und philosophischen Systemen keine Beachtung geschenkt hat, vielleicht nicht ganz von der Hand zu weisen. Die Fragmente seines Werkes zeigen auf das Deutlichste, daß X. nicht wie Parmenides einen Gedanken mit ungeheurer Energie durchzuführen versucht und das Resultat seines Nachdenkens in einem Werk niedergelegt hat, sondern daß seine Philosophie, soweit man von einer solchen sprechen kann, aus der kritischen Auseinandersetzung mit den Gedanken anderer hervorgegangen ist und daß er durch ein lauges Leben hindurch sich immer wieder mit den Mei-

nungen anderer auseinandergesetzt hat. Bei einer solchen Art des Denkens scheint eine gewisse Entwicklung in und an der kritischen Auseinandersetzung unvermeidlich, oder wenn nicht eine Entwicklung im eigentlichen Sinne, so doch zum mindesten, daß der Ausdruck, welchen der Gedanke findet, bis zu einem gewissen Grade durch die Anschauung, mit der er sich auseinandersetzt, mitbestimmt wird: um ein Beispiel zu nennen, etwa in der Form, daß, wenn X. sich dagegen wendet, daß einem bestimmten traditionellen Gott Eigenschaften zugeschrieben werden, welche von ihm als ungöttlich betrachtet werden, er sagt: 'wenn er ein Gott ist, kann er nicht diese Eigenschaften haben und wenn er diese Eigenschaften hat, kann er nicht ein Gott sein', womit implicite angenommen zu werden scheint, daß es mehrere Götter geben kann, obwohl X. im selben Augenblick sehr wohl überzeugt sein mag, daß es nur einen Gott gibt. Wahrscheinlich lassen sich eine Reihe von scheinbar unlösbaren Widersprüchen in den dem X. zugeschriebenen Äußerungen auf diese Weise erklären.

B. Erkenntnistheorie. Skepsis. Die wörtlich erhaltenen Fragmente der Gedichte des X. sprechen von Gott oder dem Gott in einem autoritativen Ton, der keinen Zweifel daran läßt, daß X. in diesen Dingen sehr feste positive Überzeugungen gehabt hat. Damit scheinen nun eine Reihe von wörtlichen und in noch höherem Maße von indirekt überlieferten Fragmenten in Widerspruch zu stehen, in welchen eine skeptische oder agnostische Haltung zum Ausdruck zu kommen scheint. Sowohl im Altertum wie auch in neuerer Zeit ist X. deshalb als Archeget der Skeptiker und Agnostiker betrachtet worden (ausführliche Übersicht über die antike und moderne Kontroverse bei Untersteiner a. O. CCXIII—CCXXXVI). Da aber auf keinem Gebiet die Schematisierung der Meinungen älterer Philosophen nach feststehenden Klischees durch die griechische Doxographie weiter getrieben worden und allgemeiner verbreitet ist als auf dem der sogenannten Erkenntniskritik, so ist es hier ganz besonders nötig, von den wörtlichen Fragmenten auszugehen.

Das wichtigste Fragment dieser Art (21 B 34) lautet:

*καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐτὺς ἀνὴρ ἴδεν οὐδὲ τις ἔσται
εἰδὼς ἄμφι θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων.
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τῶχοι τετελεσμένον εἰπὼν
αὐτὸς θῆως οὐκ οἶδε· δόκος δ' εἶπὶ πᾶσι τέτυκται.*

Es wird von Sextus Emp., der es zitiert, paraphrasiert indem er sagt, es bedeute, daß kein Mensch in undeutlichen oder schwer zugänglichen Dingen etwas Wahres und für ihn Greifbares wissen könne. Denn selbst wenn er durch Zufall auf die Wahrheit stieße, so könne er doch nicht wissen, daß er auf die Wahrheit gestoßen sei, sondern sein Wissen sei leeres Meinen. Von dieser Interpretation sagt Kranz, der sie im Apparat zu dem Fragment zitiert, sie sei richtig trotz der gegenteiligen Ausführungen von H. Frankel in Herm. LX (1925) 184ff. Es ist jedoch offenkundig, daß sie nicht richtig sein kann, da X. unmöglich von den Ansichten über die Götter, die er immer wieder mit solchem Nachdruck ausgesprochen und den landläufigen Meinungen über

die Götter entgegengesetzt hatte, sagen kann, er habe damit vielleicht zufällig die Wahrheit getroffen, aber wenn dies der Fall sei, dann wisse er es nicht. Vielmehr hat H. Frankel a. O. mit vollem Recht darauf hingewiesen, daß *εἰδὼς* und *οἶδε*, wie das *ἴδεν* im ersten Vers deutlich zeigt, als Perfekta von *ἰδεῖν* aufzufassen sind und also das Wissen aus unmittelbarer Anschauung bedeuten. Von diesem Wissen, freilich dem direktesten und vollsten, sagt X., daß kein Mensch es in Bezug auf das All oder die Götter oder Gott habe (sondern, so ist wohl zu ergänzen, nur die Gottheit selbst, die mit ihrem ganzen Wesen sieht, hört, und versteht). Auch vom Sprachlichen her ergibt sich also, daß X. nicht das gemeint haben kann, was Sextus Emp. und andere auf Grund eines veränderten Sprachgebrauchs in ihn hineininterpretiert haben. Der *δόκος*, welcher von X. dem *εἰδέναι* entgegengesetzt wird, kann daher auch kein bloßes 'Scheinwissen' bedeuten, wie Diels/Kranz übersetzen, sondern die (möglicherweise oberflächliche oder geradezu falsche, möglicherweise aber auch wohlbegründete und richtige) Vermutung oder 'Annahme', welche auf Grund des unmittelbaren Erkennbaren gemacht wird. Dies ist auch offenbar der Sinn von *δεδοξασθαι* oder *δεδοξάσθω* (Wilamowitz dem korrespondierenden Fragment 21 B 35: *ταῦτα δεδοξάσθω μὲν εἰκότα τοῖς ἐτύμοις*). Dieses Fragment ist daher nicht nach Diels/Kranz zu übersetzen mit 'Dies soll zwar der bloßen Meinung nach gelten als gleichend dem Wahren, aber ...'. Daß dies nicht der Sinn des Fragmentes sein kann, geht auch daraus mit Sicherheit hervor, daß es bei Plutarch (Quaest. conv. IX 6, 746 B) im Gespräch von Ammonios in unmittelbarem Zusammenhang mit der Aufforderung, eine wohlbegründete Meinung zu äußern, scherzhaft zitiert wird. Bei X. hat der Vers wahrscheinlich am Ende einer längeren Ausführung gestanden. Das dem *μὲν* des zitierten Verses entsprechende *δέ* braucht dann keineswegs einen kräftig adversativen Sinn gehabt zu haben, wie Diels/Kranz annehmen, sondern nur das Fortschreiten zu einem neuen Gedanken eingeleitet zu haben. In jedem Fall aber muß der Sinn des *δεδοξάσθω* ebenso positiv gewesen sein wie er es in dem Zusammenhang des symposiastischen Gespräches bei Plutarch ist. G. Calogero (Art. Senofane in der Enciclopedia Italiana, Ausgabe von 1936, 386 a/b) hat also völlig recht, wenn er behauptet, daß die beiden zitierten Fragmente des X. weder mit 'subjektivem Relativismus', wie ihn die Sophisten vertreten haben, noch mit der *δόξα* des Parmenides etwas zu tun haben. Wie die Einheitslehre des X. so ist also auch seine 'Erkenntniskritik', soweit man von einer solchen reden kann, unvergleichlich viel naiver als die parmenideische oder nachparmenideische Philosophie.

Wenn man ihr etwas an die Seite stellen will, so kann man es etwa mit dem Satze tun, daß alles menschliche Wissen Stückwerk ist, aber nicht mit einer durchgeführten Erkenntnistheorie oder auch nur der hellenistischen Skepsis.

Auch hier kann man also wieder deutlich sehen, daß die griechische Doxographie nichts erfunden hat, wie man es bei dem auctor de Melisso in Bezug auf die Theologie und Einheits-

lehre des X. glaubte nachweisen zu können. Wohl aber hat sie die Werke der frühen Philosophen späteren Denkschemata unterworfen und infolgedessen vielfach mißverstanden. Mit Händen zu greifen ist dies wieder bei Pseudo-Plutarch, Strom. 4 = 21 A 32, wo es heißt, X. habe die sinnliche Wahrnehmung für trügerisch erklärt und mit ihr zusammen dann auch den *λόγος* verworfen, während Aristokles (bei Eusebios, praep. ev. XIV 17, 1 = 21 A 49) den X. unter die Philosophen rechnet, welche die sinnliche Wahrnehmung verwarfen und der Meinung waren, man dürfe nur dem *λόγος* vertrauen. Was X. wirklich sagt, ist etwas ganz anderes, nämlich daß die Menschen von gewissen Dingen keine unmittelbare Wahrnehmung haben (die wenn sie sie hätten, nicht trügerisch wäre, wie sie auch für die Gottheit, welche sie hat, natürlich nicht trügerisch ist) und daß die indirekten Schlüsse, welche die Menschen von dem unmittelbar Wahrgenommenen auf das Nichtwahrgenommene und für sie niemals unmittelbar Wahrnehmbare ziehen, falsch sein können (aber auch wohlbegründet). In den wörtlichen Fragmenten kommt das Wort *λόγος* nur im Sinn von ‚Rede‘ vor, nicht wie bei Späteren im Sinne einer Erkenntnisart, welche der sinnlichen Wahrnehmung entgegengesetzt werden kann. Überhaupt hat X. in diesen Dingen keine spezielle ‚technische‘ Terminologie, sondern bedient sich der Ausdrücke der gewöhnlichen Sprache.

C. Kosmologie. Naturerklärung. Was sich in der direkten und indirekten Überlieferung von der Kosmologie und Naturklärung des X. erhalten hat, macht nicht den Eindruck, als ob er auf diesem Gebiet zu den großen und originalen Philosophen zu rechnen sei, ist aber für die Interpretation seiner sonstigen Lehren sowie für seine philosophiegeschichtliche Stellung deshalb von Wichtigkeit, weil es zeigt, daß X. den philosophischen Spekulationen seiner Zeit nicht so fern gestanden hat, wie die modernen Interpreten seiner Theologie und Einheitslehre vielfach voraussetzen scheinen.

Auch auf diesem Gebiet wie bei den Behauptungen des X. über das Wesen Gottes oder der Götter zeigen sich wieder anscheinende Widersprüche sogar innerhalb der wörtlich erhaltenen Fragmente, wie z. B. wenn es in frg. 21 B 27 heißt:

ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ, 50
21 B 29 dagegen: *γῆ καὶ ὕδωρ πάντ' ἐσθ' ὄσα γίνοντ' ἢ δὲ φθίνουσι* und 21 B 33: *πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγεγόμεθα.*

Aber diese scheinbaren Widersprüche zeigen nur wieder aufs Neue, daß man die Äußerungen des X. nicht in der Weise pressen darf, wie dies von antiken und modernen Interpreten immer wieder geschehen ist. M. Untersteiner a. O. CXL—CXLIII, CL—CLIV, CLXVIII/IX und CCLVII—CCLXIV hat nicht ganz Unrecht, wenn er in der Kosmologie und Naturklärung des X. zwei Elemente zu unterscheiden versucht, von denen das eine aus der Auseinandersetzung mit religiöser Spekulation stamme, während das andere einen empirischen Ursprung habe, wenn er auch in dem Versuch, Beziehungen der ersten Art aufzuspüren, vielleicht gelegentlich über das mit einiger Sicherheit zu Erschließende oder

Feststellbare hinausgegangen ist. Übrigens stellt er jedoch mit Recht selbst fest, daß X. sich des Unterschiedes zwischen den beiden Elementen wohl nicht bewußt gewesen sei. Offenbar gehört das oben zuerst angeführte Fragment in einen Zusammenhang, in welchem von der Vergänglichkeit aller Dinge die Rede gewesen ist und nichts über die Zusammensetzung der Dinge aus verschiedenen Stoffen oder gar Elementen ausgesagt werden sollte. Dagegen gehören die beiden anderen Fragmente in einen Zusammenhang eigentlicher Naturerklärung. Auf Naturbeobachtung und aus dieser gezogenen Schlüssen, wie sie jemand, der viele Reisen zu Land und See gemacht hatte, leicht anstellen oder ziehen konnte, beruht offenbar auch frg. 21 B 30, in dem X. darlegt, daß alles Wasser, das der Flüsse sowohl wie das der Wolken oder des Regens, seinen Ursprung letzterdings im Meere habe und daß selbst die Winde, die aus den Wolken brechen, nicht ohne Mitwirkung des Meeres zustande kommen würden. Der Zusammenhang der Naturbetrachtung mit der Kritik an überlieferten Gottesvorstellungen auf der andern Seite tritt in 21 B 32 hervor, wenn es dort heißt, das, was die Menschen Iris nennen, sei in Wirklichkeit eine vielfarbige Wolke.

Schwerer zu verstehen ist das einzige weitere wörtliche naturphilosophische frg. 21 B 28 (frg. 21 B 31 gibt für die Naturklärung des X. nichts aus), in welchem es heißt, die Erde stoße mit ihrer oberen Grenze an die Luft, während sie sich nach unten ins Unendliche erstrecke (*εἰς ἄπειρον ἐκτείνεται*), wozu eine Bemerkung des Aristoteles in de coelo B 13, 294 a, 21ff. = 21 A 47 kommt, wonach X. gesagt haben soll, die Erde wurzle (*ἑρροῖζώσθαι*) im Unendlichen. Schon Simplicius in seinem Kommentar zu der Aristotelesstelle sagt, da er den Originaltext des X. nicht habe, könne er nicht entscheiden, ob X. gemeint habe, die Erde sei unendlich in ihrer Ausdehnung nach unten oder vielmehr, sie stoße nach unten an eine leere Unendlichkeit. Eine ganze Reihe von Anzeichen sprechen jedoch dafür, daß die zweite Auffassung die richtige ist: 1. die oben (S. 1554f.) zitierten Ausführungen der Schrift de Melisso über *πέρας* und *ἄπειρον* bei X., 2. die Tatsache, daß Hippolytos Ref. I 14, 2 = 21 A 33, 2 versichern kann, X. habe den Gott, welcher das ganze All durchdringt, als endlich bezeichnet, und 3. die Angabe des Aëtius II 24, 9 = 21 A 41 a, die Sonne (die nach X. jeden Tag neu entsteht) gehe ins Unendliche (*εἰς ἄπειρον προίεσθαι*), was dem Zusammenhang nach kaum etwas anderes heißen kann, als sie verliere sich in der (leeren) Unendlichkeit (vgl. dazu vor allem auch die ausgezeichneten Ausführungen von R. Mondolfo L'Infinito nel Pensiero dei Greci, Florenz 1934, 267f.). Ob der von X. nach Aristoteles gebrauchte Ausdruck *ἑρροῖζώσθαι* mehr als eine bloß sprachliche Anlehnung an die alte mythologische Vorstellung vom Weltenbaum bedeutet, der in der Unendlichkeit wurzelt, wie M. Untersteiner zu beweisen versucht (a. O. CXL), erscheint als fraglich.

Die indirekten Fragmente des X. zur Kosmologie und Naturerklärung müssen mit Hilfe der wörtlichen erklärt und beurteilt werden. Auf

einem Mißverständnis beruht es offenbar, wenn Diog. Laert. IX 19 dem X. eine Vierelementenlehre zuschreibt, weil bei X. wie bei andern Dichtern und Philosophen auch die Wörter Erde, Luft, Wasser, Feuer (aber auch Aether) eine Rolle spielen. Aber auch die Angaben des Porphyrios (bei Philoponos in Aristot. Phys. 125, 27 Vitelli), X. habe zwei *ἀρχαί* angenommen, das Trockene und das Nasse, bzw. Erde und Wasser, oder das Ätius (21 A 36 Diels/Kranz), X. habe die Erde als alleinige *ἀρχή* aller Dinge betrachtet, sind irreführend und auf Grund späterer Elementenlehren aus den oben angeführten Fragmenten gewaltsam herausinterpretiert. Ähnliches gilt von der Angabe des Diog. Laert. IX 19, X. habe unendlich viele aber unveränderliche *κόσμοι* angenommen. Diese Behauptung ist offenbar daraus kombiniert, daß X. die einzelnen Gestirne und Gestirnkombinationen, die aber seiner Meinung nach keineswegs unveränderlich oder gar von ewiger Dauer waren, *κόσμοι* nannte und die Welt als Ganzes als ewig und in ihrem Gesamtwesen, aber nicht in ihren einzelnen Teilen, als unveränderlich betrachtete. Die Mißinterpretation des X. durch griechische Doxographen ist übrigens schon von Galen in Hippokrat. de nat. hom. XV 25 bemerkt und teilweise richtig gestellt worden.

Eine große Menge von Mitteilungen über eine umfassende Wolkentheorie des X., welche sich sowohl auf die Lehre vom Wesen der Gestirne wie auf meteorologische Erscheinungen erstreckt, finden sich bei Aëtius (21 A 37—46). Doch sind auch diese Mitteilungen mit einiger Vorsicht aufzunehmen, da Aëtius sich notorisch unter den Doxographen überall dadurch auszeichnet, daß er die überlieferten Theorien in besonders hohem Maße späteren Denkschemata unterwirft und da der eine Fall (21 A 46), wo er als Unterlage für seine Mitteilungen einige Verse des X. (21 B 30) wörtlich zitiert, deutlich zeigt, daß er auch spezielle naturwissenschaftliche Theorien nach späteren Vorstellungen ausgedeutet hat. Hier sagt Aëtius, X. habe die Theorie aufgestellt, daß die Wärme der Sonne die erste Ursache aller Himmelserscheinungen sei. „Denn wenn das Feuchte aus dem Meere (durch die Sonnenwärme) herausgezogen wird, dann trennt sich das Süße wegen der größeren Feinheit seiner Partikel (von dem Salzigen) und bildet, indem es sich zu Dunst verdichtet, Wolken und läßt infolge noch größerer Zusammenballung Regen fallen und die Winde wie Dampf herausfahren.“ Das ist eine nicht ganz unrichtige Ausdeutung des frg. 21 B 30. Aber es ist doch alles in spätere Begriffe und Termini übertragen. Analog sind dann wohl auch die folgenden von Aëtius mitgeteilten Lehren des X. als dem Inhalt nach im Wesentlichen historisch, dem Sinn und der Form aber nicht völlig rekonstruierbar zu betrachten: X. habe die Sterne (21 A 38), die Sonne (A 40), den Mond (A 43), Kometen, Sternschnuppen und Meteore (A 44) für feurige und zusammengeballte Wolken erklärt. Er habe gesagt, daß die Sterne bei Tag erlöschen und bei Nacht wieder aufleuchten wie glühende Kohlen und daß auch der Aufgang und Untergang der Gestirne in Wirklichkeit ein Sichentzünden und Verlöschen sei (A 38). Dabei bilde

sich die Sonne nach Zeugnis des Theophrast aus Funken die sich aus den feuchten aufsteigenden Dünsten zusammenfänden (A 40). Es gebe viele Sonnen und Monde entsprechend den verschiedenen Zonen der Erde und Sonnen- und Mondfinsternisse entstünden, wenn eine (Sonnen- oder Mond-) Scheibe in eine von Menschen unbewohnte Gegend der Erde falle (A 41: über mögliche Zusammenhänge mit mythologischen Vorstellungen vgl. Untersteiner a. O. CLII.). Endlich soll X. auch das St. Elmsfeuer (A 39) und den Blitz bzw. das Wetterleuchten aus einem Aufleuchten von Wolken infolge ihrer Bewegung erklärt haben (A 45).

In demselben Zusammenhang findet sich noch die seltsame Angabe, X. habe gesagt, die Sonne sei nützlich für das Werden und die Ordnung des Kosmos (aber dieses Wort hat bei ihm kaum das ganze Himmelsgebäude bezeichnet, wie er ja auch mehrere Sonnen für verschiedene Zonen der Erde angenommen haben soll) und der in ihm lebenden Lebewesen, der Mond dagegen sei überflüssig (? *παρέλειπεν*).

IV. Wichtigste Literatur außer der im Text angeführten (eine ganz eingehende Bibliographie bis 1954 findet sich bei Untersteiner a. O. VII—XVI): Zeller Philos. d. Griech. I^o 640—78. Praeaehter Gesch. d. Philos., Altertum¹² 73ff. u. 47*. J. Burnet Early Greek Philosophy⁴ 112—129. Th. Gomperz Griechische Denker² I 127ff. L. Robin La pensée Grecque et les origines de l'esprit scientifique, Paris 1923, 95ff. J. Stenzel Metaphysik des Altertums, München 1931, 37ff.; ders. Zur Entwicklung des Geistesbegriffes in d. griech. Philos., Antike I (1925) 252f. C. M. Bowra Early Greek Elegists, Martin Classical Lectures VII (1938) 105—135; ders. Problems in Greek Poetry, Oxford 1953, 1—37 (Xenophanes on Songs and Feasts and Xenophanes and the Olympic Games). W. A. Heidel Hecataeus and Xenophanes, Amer. Journ. Philol. LXIV (1943) 257ff. R. Mondolfo Problemi del pensiero antico, Bologna 1935, 157ff.; ders. Problemi et metodi di ricerca nella storia della filosofia, Florenz 1952, 181ff. K. Deichgräber Der listensinnende Trug des Gottes. Vier Themen des griechischen Denkens, Göttingen 1952, 126 u. 134ff. H. Fränkel Dichtung und Philos. des frühen Griechentums New York 1951, 420—438; ders. Wege und Formen frühgriechischen Denkens, München 1955, passim. M. Untersteiner Forme di religiosità primitiva e il concetto di terra in Senofane, Emerita XXII (1954) 137—158; ders. Il problema del conoscere in Senofane, Sofia XXIII (1955) 26—37. A. A. Roig La teologia de Jenofanes, Revista de Estudios Clasicos VI (1955) 203—235. A. N. Zoubos Η γνωσιολογία του Ξενοφάνους, Platon VII (1955) 158ff. M. Untersteiner Problemi senofanei, Antidolon Paoli, Genua 1954, 325—33. A. Rivier Remarques sur les fragments 34 et 35 de Xénophane, Rev. Philol. XXX (1956) 37—61. Vgl. auch noch W. J. Verdienius und J. H. Loenen in Mnemosyne VIII (1955) 221 und IX (1956) 135ff. K. Ziegler Gymnas. LXXII (1965) 289.