

Εἰ δὲ δεῖ καὶ μῦθον λέγειν – Zum literarischen Umfeld des Prometheus-Mythos bei Aelius Aristides

Stephan Jödicke

Abstract Im Schlussteil seiner platonkritischen Rede Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῆς ῥητορικῆς liefert Aelius Aristides eine mythologische Einlage, die sich in großen Teilen an den Prometheus-Mythos aus dem *Protagoras* Platons anlehnt. Dieser mithilfe der Paraphrasensuche offengelegte Bezug ist Ausgangspunkt für die nähere Untersuchung seiner unmittelbaren Umgebung, von der ausgehend schlaglichtartig weitere werkinterne und interkontextuelle Verflechtungen im Text der Rede aufgedeckt werden, die auf eine umfangreiche Kenntnis des Aristides in den verschiedensten Literaturgattungen weisen. Im Fall des untersuchten Textsegments konnten Bezüge zum platonischen *Gorgias*, der fragmentarisch überlieferten *Antiope* des Euripides, dem Prolog der *Nicoles*-Rede des Isokrates und einer Passage aus der homerischen *Odyssee* offengelegt und einer näheren Betrachtung unterzogen werden.

Keywords Aelius Aristides Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῆς ῥητορικῆς, Platon *Gorgias*, Platon *Protagoras*, Euripides *Antiope*, Paraphrasensuche, Referenzannotierer, Rhetorik, Mythos

I Vorüberlegungen

Im Zuge einer WMD-gestützten Überprüfung von 73 Passagen aus dem *Protagoras* Platons, die für den Nachweis nach-platonischer Rezeption besonders aussichtsreich erschienen, listete das Ergebnis für *Prot.* 322 c1–c5 in unserem Korpus den Schlussteil des vom Namensgeber des Dialogs selbst vorgetragenen Prometheus-Mythos an 3. und 27. Position zwei besonders interessante Fundstellen auf (siehe [Abb. 1](#), vgl. Tabelle 1 zu diesem Beitrag in Appendix 3 der [Onlineversion](#)).

Beide Übernahmen entstammen Werken des Aelius Aristides, eines Rhetors und Vertreters der zweiten Sophistik aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert, nämlich der platonkritischen Schrift Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῆς ῥητορικῆς (*Gegen Platon: Über die Rhetorik*) und dem Prosahymnus Εἰς Δία (*An Zeus*). Diese variieren in

Nr.	Bewertung	Jh.	Fundstelle
3	0.915629163804162	A.D. 2	0284 001 6 Zeile 11-16 urn:cts:ppd:tlg0284.tlg001:000:6.11@[6]-6.16@[1] urn:cts:ppd:Aelius ARISTIDES:Εἰς Δία:Dindorf, W.:6.11@[6]-6.16@[1]
27	1.027355860585882	A.D. 2	0284 045 100 Zeile 20-3 urn:cts:ppd:tlg0284.tlg045:000:100.20@[5]-101.3@[5] urn:cts:ppd:Aelius ARISTIDES:Πρὸς Πλάτωνα περὶ ῥητορικῆς:Dindorf, W.:100.20@[5]-101.3@[5]

original

ε ὅπως μὴ φθειρῶνται καὶ ἀρπαγαὶ καὶ βίαι ὅπως μὴ γίνωνται, ἀλλὰ δικῆ βίας ἐμπροσθεν ἤ, ταῦτα δὲ ἐνομοθέτει Ζεὺς, ὅτε ἐπεμπεν εἰς ἀνθρώπους Αἰδῶ καὶ Δίκην μετὰ τῶν ἄλλων θεῶν, ἐπιμελησομένους ἀνθρώπων καὶ φυλάζοντας αὐτοῖς τὸν βίον. ἦ τε οὖν ἐξ ἀρχῆς γένεσις ἐκ Διὸς ἡμῖν, ὥσπερ καὶ τῷδε τῷ παντί, καὶ ἡ τοῦ βίου σωτηρία καὶ τέχνηαι καὶ νόμοι καὶ τὸ θνητὸν ὄν ἡμῶν γένος κατὰ μέρος ἀθάνα- των εἶναι τῇ διαδοχῇ. καὶ ὁ περὶ αὐτῶν τούτων λογισμὸς

ς κατιδὼν ὁ Προμηθεὺς αἰεὶ πῶς ὦν φιλόανθρωπος ἀνέρχεται πρεσβευτὴς ὑπὲρ τῶν ἀνθρώ- πων, οὐχ ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων πεμφθεὶς, οὐδὲ γὰρ πρέσβεις πέμπειν ἦν πῶς τότε εἰδέναι, ἀλλ' αὐτὸς ἀφ' ἑαυτοῦ. ὁ δὲ Ζεὺς τοῦ τε Προμηθεῶς ἀγασθεὶς δίκαια λέγοντος καὶ ἅμα καθ' ἑαυτὸν εὐληφῶς λογισμὸν τοῦ πράγματος, τῶν αὐτοῦ παίδων Ἑρμῆν κελεύει ῥητορικῆν ἔχοντα ελθεῖν εἰς ἀνθρώπους. ὁ μὲν οὖν Προμηθεὺς καθ' ἕκαστον ἅπασι τὰς τε αἰσθήσεις καὶ τὰλλα μέλη τοῦ σώματος ἦν συμ- πεπλεκῶς πρότερον. τὸν δὲ Ἑρμῆν οὐχ οὕτως ἐκέλευσεν ὥσπερ θεωρικῶς διὰδοσιν διελεῖν, ἵνα πάντες ῥητορικῆς ἐφεξῆς μετέχοιεν, ὥσπερ ὀφθαλμῶν καὶ χειρῶν καὶ ποδῶν, ἀλλ' ἐπιλεξάμενον τοὺς ἀρίστους, καὶ γενναιστάτους καὶ τὰς φύσεις ἐρρωμενεστάτους, τούτοις ἐγχειρίσαι τὸ δῶρον, ἵν' ἰμοῦ σφᾶς τε αὐτοὺς καὶ τοὺς ἄλλους σώζειν ἔχοιεν. ἀφικομένης δὲ ῥητορικῆς εἰς ἀνθρώπους οὕτως ἐκ θεῶν ἠδυνήθησαν μὲν οἱ ἀνθρώποι τὴν μετὰ τῶν θηρίων διαί- ταν χαλεπὴν ἐκφυγεῖν, ἐπαύσαντο

normalisiert

Länge: 18
 ενομοθετει ζευσ επεμπεν ανθρωπους αιδω δικην θεων επιμελησομενους ανθρωπων φυλαζοντας βιον αρχησ γενεσισ διος βιου σωτηρια τεχνηαι νομοι

Länge: 54
 ανθρωπων πεμφθεισ πρεσβεισ πεμπειν πω τοτ ειδεναι ζευσ προμηθεωσ αγασθεισ δικαια λεγοντοσ ειληφωσ λογισμον πραγματοσ παιδων ερμην κελευει ρητορικην εχοντα ελθειν ανθρωπουσ προμηθεωσ αισθησεισ ταλλα μελη σωματοσ συμπεπλεκωσ ερμην εκελευσεν θεωρικουσ διαδοσιν διελειν ρητορικησ εφεξησ μετεχοιεν οφθαλμων χειρων ποδων επιλεξαμενον αριστοσ γενναιστατοσ φυσεισ ερρωμενεστατοσ εγχειρισαι δωρον ιν σφασ αλλουσ σωζειν εχοιεν αφικομενησ ρητορικησ ανθρωπουσ

Abbildung 1. Fundstellen 3 und 27 der WMD-Suche

unterschiedlicher Nuancierung, – bei ersterer handelt es sich um ein entscheidendes Detail – abhängig von Werkinhalt und -intention, ihren Ausgangstext:

Plat. *Prot.* 322 c1–3 Ζεὺς οὖν δείσας περὶ τῷ γένει ἡμῶν μὴ ἀπόλοιτο πᾶν, Ἑρμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί.

Da geriet nun Zeus in Besorgnis um unser Geschlecht, dass es vollständig zugrunde gehe, und schickte Hermes zu den Menschen mit ‚Respektierung des Anderen‘ (Scham) und ‚rechtlichem Verhalten‘ (Recht), damit die Ordnung der Städte auf ihnen beruhe und sie als freundschaftsstiftende Bande dienten. (Übers. Manuwald)

Auftraggeber (Zeus) und Bote (Hermes) sind hier klar voneinander geschieden und die Gaben, die der Menschheit zugutekommen kommen sollen, rein begrifflich gefasst. In seinem Zeushymnus verlagert Aristides, ganz der Konvention des Genres verhaftet, den Fokus auf Zeus, der ohne Hermes als Boten auskommt. Αἰδῶς und Δίκη werden nun direkt von ihm entsendet, sind personalisiert und haben den Rang von Göttern, wie aus dem Zusatz μετὰ τῶν ἄλλων θεῶν hervorgeht:

Aristid. Εἰς Δία 20 ταῦτα δὲ ἐνομοθέτει Ζεὺς, ὅτε ἔπεμπεν εἰς ἀνθρώπους Αἰδῶ καὶ Δίκην μετὰ τῶν ἄλλων θεῶν, ἐπιμελησομένους ἀνθρώπων καὶ φυλάζοντας αὐτοῖς τὸν βίον.

Zeus brachte dies in Gesetzesform, als er zu den Menschen die *Scham* und das *Recht* gemeinsam mit den anderen Göttern schickte, auf dass die sich um die Menschen kümmern und ihr Leben schützen würden.¹

Mittels des Referenzannotierers² lassen sich die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem Prätext und seiner Übernahme wie in [Abb. 2](#) gezeigt illustrieren.

In der zweiten Übernahme durch Aristides, auf die im Kern die nachfolgenden Überlegungen aufbauen werden, liegen die Dinge noch einmal anders. Zwar ist nun die Personenkonstellation mit Zeus als Auftraggeber und Hermes als dessen Bote im Grunde wieder diejenige der platonischen Vorlage, doch sind nun αἰδῶς (Scham) und δίκη (Recht) als Gaben an die Menschen durch die ῥητορικὴ τέχνη (Redekunst) ersetzt:

1 Soweit nicht anders ausgewiesen, stammen die Übersetzungen der griechischen Texte vom Verfasser.

2 Zur Funktions- und Anwendungsweise des Referenzannotierers vgl. oben den [Beitrag von Protze \(S. 91–101\)](#) und Pöckelmann/Wöckener-Gade (2018).

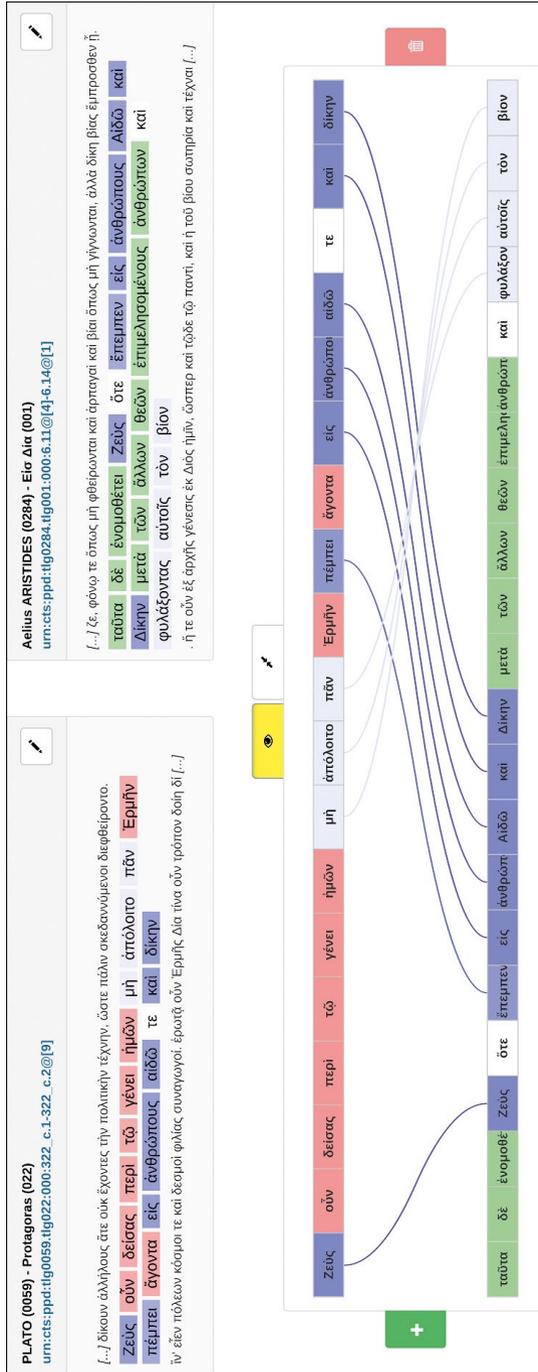


Abbildung 2. Intertextuelle Relationen zwischen Plat. Prot. 322 c1–3 und Aristid. Eijs Dia 20

PLATO (0059) - Protagoras (022)
 urn:cts:ppdt:tg0059.tg022:000:322_c.1-322_c.2@[9]

[...] δίκων ἀλλήλους ἕτε οὐκ ἔχοντες ἢν πολιτικὴν τέχνην, ὅστε πάλιν σκεδανόμενοι διεφερέοντο.
Ζεύς οὖν δέσας περὶ τῷ γένει ἡμῶν μὴ ἄπολοιο πῶν Ἐριμῶν
πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην
 ἢν εἰεν πόλεον κόσμον τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγῶν, ἐρωτᾷ οὖν Ἐριμῆς Δία τίνα οὖν τρόπον δοίη δι' [...]

Aelius ARISTIDES (0284) - Πρὸς Πλάτωνα περὶ ρητορικῆς (045)
 urn:cts:ppdt:tg0284.tg045:000:100.21@[10]:100.25@[11]

[...] ὅ γ' ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων πεμφθεὶς, αἰδῶ γὰρ πρέσβεις πέμπειν ἢν ποτ' εἰδέναι, ὅλλ' αὐτὰς φησ' ἑαυτοῦ.
ὁ δὲ Ζεύς τοῦ τε Προμηθεῶς ἰσχυροῦς δίκαια λέγοντος καὶ ἅμα
καθ' ἑαυτὸν εὐληθῆος λογιζοῦν τοῦ πρᾶν/ματος τῶν αὐτοῦ παιδῶν
Ἐριμῶν κελεύει ρητορικὴν ἔχοντα ἔλθειν εἰς ἰσθέρωτους
 ὁ μὲν οὖν Προμηθεὺς καθ' ἑκαστον ἄπασα τὰς τε εἰσθήρας καὶ τὰλλα μέλη τοῦ σώματος ἢν συμ- πεπλακῶ [...]

⏪ ⏩

Abbildung 3. Intertextuelle Relationen zwischen Plat. *Prot.* 322 c1–3 und Aristid. *or.* 2.396

Aristid. 2,396 ὁ δὲ Ζεὺς τοῦ τε Προμηθέως ἀγασθεὶς δίκαια λέγοντος καὶ ἄμα καθ' ἑαυτὸν εὐληφῶς λογισμὸν τοῦ πράγματος, τῶν αὐτοῦ παίδων Ἑρμῆν κελεύει ῥητορικὴν ἔχοντα ἔλθεῖν εἰς ἀνθρώπους.

Nachdem er in Bewunderung über Prometheus, der Berechtigtes vorbrachte, geraten ist und zugleich die Beurteilung der Sachlage bei sich selbst übernommen hat, befiehlt Zeus aus der Reihe seiner Kinder dem Hermes, der über die Rhetorik verfügte, zu den Menschen zu gehen.

Abermals können sprachliche Übereinstimmungen und Abweichungen von Vorlage- und Übernahmetext mithilfe des Referenzannotierers wie in [Abb. 3](#) gezeigt veranschaulicht werden.

Die letztgenannte Stelle ist Teil einer größer angelegten Platon-Referenz, in der Aristides eine eigene Version des *Prot.* 320 c7–323 a5 erzählten Prometheus-Mythos vorlegt (Aristid. 2,395–399). Die mythische Einlage bei Platon ist Teil der Antwort des Sophisten Protagoras auf die zu Anfang des Dialoges von Sokrates gestellte Grundsatzfrage, ob die Tugend (ἀρετή) lehrbar sei. Ihr Inhalt lässt sich so zusammenfassen: Der anfänglichen Wehrlosigkeit der gerade erschaffenen Menschheit sucht Prometheus durch Diebstahl des Feuers und des technischen Könnens zu begegnen. Erste Versuche der Menschen, sich in Städten zu organisieren, scheitern jedoch an ihrem fehlenden Gemeinschaftssinn, weshalb der besorgte Zeus den Hermes entsendet, um αἰδῶς und δίκη (s. o.) gleichmäßig unter ihnen zu verteilen. Diese bilden die Grundlage für ein funktionierendes Rechtssystem und -empfinden, das ein gedeihliches Zusammenleben ermöglicht.³ Die Beziehung beider Textabschnitte zueinander ist der Forschung freilich nicht verborgen geblieben und namentlich durch J. Wissmann einer eingehenden Untersuchung unterzogen worden.⁴ Der Kontext der mythologischen Einlage bei Aristides und die Art ihrer Implementierung in den Gesamttext war bisher jedoch noch nicht Gegenstand einer näheren Betrachtung. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich, dass der Autor schon hier mit einer Vielzahl an Querbezügen operiert hat, die auf nahezu alle seinerzeit gepflegten literarischen Genres weisen.

3 Für die Mythenversion des Aristides vgl. den im [Anhang zu diesem Beitrag gegebenen griechischen Text mit deutscher Übersetzung](#).

4 Wissmann (1999) 135–147. Vgl. außerdem Cassin (1991) 273–299, Pernot (1993) 315–338 und Saïd (2008) 65–67.

II Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῆς ῥητορικῆς 394 und sein kontextuelles Umfeld

Die ihrer äußeren Anlage nach dem *genus iudiciale*⁵ zuzurechnenden zwei Reden Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ ῥητορικῆς des Aelius Aristides bilden zusammen mit Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων (*Gegen Platon: Über die Vier*) und Πρὸς Καπίτωνα (*Gegen Capito*) eine Werktrias, die sich gegen die grundsätzlich kritische Haltung Platons gegenüber der Rhetorik wendet. Gegenstand der Auseinandersetzung ist demnach in erster Linie der Rang der Rhetorik in letzter Konsequenz der Rang einer τέχνη abgesprochen wird, vgl. *Gorg.* 462 b3–9:

ΠΩΛ.: Καί μοι ἀπόκριναί, ὦ Σώκρατες· ἐπειδὴ Γοργίας ἀπορεῖν σοὶ δοκεῖ περὶ τῆς ῥητορικῆς, σὺ αὐτὴν τίνα φῆς εἶναι; ΣΩ. Ἄρα ἐρωτᾷς ἦντινα τέχνην φημί εἶναι; ΠΩΛ. Ἔγωγε. ΣΩ. Οὐδεμία ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Πῶλε, ὡς γε πρὸς σὲ ἀληθῆ εἰρηθῆσθαι.

Pol.: Und antworte mir, Sokrates, da du glaubst, dass Gorgias mit der Rhetorik nicht ein noch aus weiß: als was bezeichnest du sie? So.: Fragst du, als was für eine Kunst ich sie bezeichne? Pol.: Ja. So.: Gar keine scheint sie mir zu sein, Polos, um dir gegenüber die Wahrheit zu sagen. (Übers. Dalfen)

Für Aristides hingegen ist die Beredsamkeit die Bedingung der Möglichkeit von menschlicher Zivilisation und Kultur überhaupt. Wie weit seine sie betreffende Verehrung geht, lassen zahllose, nahezu hymnische Äußerungen erkennen, von denen hier zwei herausgegriffen seien: So sieht er sich 2,49 dazu berechtigt, die Rhetorik als göttlich und besser als eine Kunst zu bezeichnen (ῥητορικὴν [...] θεῖαν καλεῖν καὶ τέχνης κρείττω) und sie 2,434 gar zum Band des Alls (σύνδεσμος τοῦ παντός) zu erklären. Die Methode, derer sich Aristides in seiner breit angelegten Apologie der Rhetorik gegen die platonische Kritik bedient, besteht darin, Platon aus seinen Texten selbst sprechen zu lassen, wie besonders prägnant aus der Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων 568 gestellten rhetorischen Frage an mögliche Kritiker hervorgeht:

πῶς οὖν ἂν τις νεμεσῶη δικαίως ἡμῖν, ὅταν αὐτὸς Πλάτων ὡς ἀληθῆ λέγομεν ἐπισηφίζῃ;⁶

5 Vgl. Pernot (1993) 317: „Orateur il est, orateur il reste: sa méthode sera rhétorique, et plus précisément judiciaire.“

6 Vgl. Flintermann (2000–2001) 36 f., der S. 37 f. mit den „double-edged compliments“ eine weitere Technik des Aristides benennt, die darauf beruht, durch das Lob Platons (vgl. etwa

Wie könnte jemand füglich in Zorn über uns geraten, wenn Platon selbst bestätigt, dass wir die Wahrheit sagen?

Dieses Verfahren einer postumen Vereinnahmung des Opponenten dürfte, wenn ihm nicht ein geradezu steriler und in der Sache strikt objektiv gehaltener Umgang mit dem Platon-Text zugrunde liegt, nicht nur nach heutigen Maßstäben bedenklich stimmen, sondern auch schon antike Kritiker auf den Plan gerufen haben.⁷ Dass diese Skepsis im Falle des Aristides durchaus berechtigt ist, mag etwa die 2,462 geradezu im Vollgefühl des Triumphs gezogene Bilanz der eignen Leistung illustrieren:

πανταχῆ δὲ καὶ διὰ πάντων ἡμῖν ἐκπίπτουσιν αἱ ψῆφοι. πρῶτος δὲ Πλάτων αὐτὸς ψηφίζεται καὶ μέσος φασὶ καὶ τελευταῖος·

Überall und auf jede Weise stoßen wir auf Einvernehmen. Als Erster, Mittlerer und Letzter, wie man so sagt, bestätigt (uns) Platon selbst.

Der Abschnitt, auf den sich die nachfolgenden Überlegungen konzentrieren werden, wartet mit weit subtileren Mitteln der Leserlenkung auf, die sich erst nach der Freilegung intertextueller und werkinterner Verstrebungen genauer verstehen lässt. Er lautet in voller Länge:

394 Εἰ δὲ δεῖ καὶ μῦθον λέγειν, δέδοικα μὲν ἐγὼ μὴ καὶ ταῖς γραυσὶν ἡμᾶς ἐξούλης ὀφλεῖν ἐπισκώπτων φῆ τις ἀνὴρ κωμικός. ἐρῶ δὲ οὐ μῦθον ἄλλως αὐτὸν εἰς αὐτὸν τελευτῶντα, ἀλλὰ καὶ ἐνταῦθα ἢ παρὰ τῶν πραγμάτων προσέσται πίστις, ἵν' ὡς ἀληθῶς καὶ τὴν τοῦ Ἀμφίονος ῥῆσιν ἀνταποδῶ καὶ <πρὸς> τὸν Ζῆθον ἀναμνησθῶμεν εἰπεῖν, εἰ μὴ κατὰ τὸν Εὐριπίδην εἶς ἀμφοτέρους ποιήσει τοὺς λόγους, ἀλλὰ κατ' αὐτοὺς ἐκείνους διελώμεθα.

Wenn ferner ein Mythos erzählt werden muss, so fürchte ich, dass ein Scherzbold in Lachen ausbrechen und sagen möchte, wir seien in einer Deliktsklage alten Weibern unterlegen. Ich werde aber keinen Mythos vortragen, der sich zielloos in sich selbst erschöpft, sondern auch hier wird ein Überzeugungsmittel aus dem Bereich der [hier behandelten] Gegen-

2,72 ὃ μέγιστη σὺ γλώττα τῶν Ἑλληνίδων) den an ihm geübten Tadel zu camouflieren und auf diese Weise möglicher Kritik den Stachel zu nehmen.

7 Zu den antiken Kritikern gehört neben Sextus Empiricus auch Porphyrius, der eine 7 Bücher umfassende Erwiderung gegen Aristides vorgelegt hat, von der jedoch nur noch wenige Fragmente in den *Commentaria in Platonis Gorgiam* des Olympiodor überliefert sind (vgl. dazu Behr [1968] 186–199).

stände vorhanden sein – sodass ich in der Tat auf die Rede Amphions eine Erwiderung geben kann und wir im Gedächtnis behalten sollten, dem Zethos zu antworten, es sei denn, einer wird, wie bei Euripides, beide Reden halten. Doch wollen wir jene (Reden) auf sie (beide) aufteilen.

Zunächst ist ohne erkennbare Verbindung zu der zuvor behandelten Thematik von der Notwendigkeit die Rede, einen Mythos zu erzählen. Die gewählte Formulierung εἰ δὲ δεῖ καὶ μῦθον λέγειν lässt zudem auf den ersten Blick die Motivation des Autors, dies zu tun, nicht sonderlich groß erscheinen. Was mochte Aristides also dazu veranlasst haben, gegen Ende seiner Rede diese unerwartete Volte zu schlagen? Die vorläufige Antwort auf diese Frage könnte lauten: Weil auch der platonische *Gorgias* als deren Referenz- und Konkurrenztext in seinem letzten Teil einen Mythos enthält. Im Vorgriff auf spätere Ergebnisse sei außerdem schon jetzt angemerkt, dass Aristides bei der Mythenwahl und der thematischen Schwerpunktsetzung in Konkurrenz zu Platon treten und sich am Ende für seine Leistung ausdrücklich selbst loben wird, ohne jedoch den Konkurrenten explizit zu nennen und zu tadeln. Der Anschluss der Protasis weist einige sprachliche Ähnlichkeiten zu einem Passus aus dem Exordium der *Nikokles*-Rede des Isokrates auf. Or. 3,9 heißt es:

Εἰ δὲ δεῖ συλλήβδην περὶ τῆς δυνάμεως ταύτης εἰπεῖν, οὐδὲν τῶν φρονίμως πραττομένων εὐρήσομεν ἀλόγως γιγνόμενον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἔργων καὶ τῶν διανοημάτων ἀπάντων ἡγεμόνα λόγον ὄντα, καὶ μάλιστα χρωμένους αὐτῷ τοὺς πλείστον νοῦν ἔχοντας.

Wenn ich also kurz die Macht der Sprache zusammenfassen soll, so werden wir feststellen, dass es keine besonnene Handlung ohne Zuhilfenahme der Sprache gibt, sondern dass die Sprache bei allem Tun und Denken die Führung hat und dass die vernünftigsten unter den Menschen am meisten Gebrauch von ihr machen. (Übers. nach Ley-Hutton)

Auf den ersten Blick kommt die postulierte Ähnlichkeit der beiden Passagen über die Ebene des rein Sprachlichen freilich nicht hinaus. Bei näherem Hinsehen erweist es sich jedoch, dass der Isokrates-Abschnitt, der Teil eines umfanglicheren Bezugsgeflechts in Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῆς ῥητορικῆς ist, an weiteren Stellen im Gesamttext der Rede als Vorlage gewirkt hat. Die engste Parallele, eine stark an den Prätext angelehnte Paraphrase, findet sich in größerem Abstand vor der oben angeführten Stelle:⁸

8 Auf diese Parallele hat bereits Papaevangelou-Varvaroussi (2003) 59 hingewiesen.

2,302 f. εἰ γὰρ δεῖ συνελόντα εἰπεῖν, οὐδέν ἐστιν ἄλλο ῥητορικὴ ἢ φρόνησις λόγων δύναμιν προσειληφύια, ὡς μὴ μόνον αὐτὸς ἔρδειν τὰ βέλτιστα, ἀλλὰ καὶ ἑτέρους πείθειν ἔχοι. ἡγοῦμαι μὲν τοίνυν καὶ ταῦτ' ἔχειν πίστεις ἱκανὰς τῆς ἀληθείας, εἰ μὴ καὶ πλείους ἄρα τῶν ἱκανῶν.

Denn wenn ich es in Kürze sagen muss, dann ist die Rhetorik nichts anderes als ein Denken, das die Macht der Reden hinzugenommen hat, sodass einer es vermag, nicht nur selbst das Beste zu tun, sondern auch andere davon zu überzeugen. Ich glaube darum nun, dass diese Standpunkte hinreichende Garantien für ihre Richtigkeit enthalten, wenn nicht sogar mehr als hinreichende.

Die zahlreichen Entsprechungen beider Texte lassen sich mit dem Referenzannotierer wie in [Abb. 4](#) gezeigt veranschaulichen.

Die hier sichtbar gemachte Dichte der wörtlichen Bezüge zwischen beiden Textsegmenten darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass deren inhaltliche Überschneidungen bei weitem nicht so groß sind, wie es zu erwarten wäre. Während bei Isokrates von der universalen Macht der Sprache die Rede ist, die alles Denken und Handeln anleitet und ihre versiertesten Nutzer als Träger größter Vernunft ausweist, gibt Aristides eine Art Definition der Rhetorik. Diese verbinde praktische Vernunft und die Wirkmächtigkeit, die den Reden inhärent sei, und versetze den Redner in die Lage, das sittlich Beste selbst zu tun, wie auch anderen einen Begriff davon zu geben. Angesichts dieser starken inhaltlichen Abweichungen scheint es, als habe Aristides bei der Umkontextualisierung der einzelnen Versatzstücke seiner Vorlage geradezu ein Sprachspiel betrieben. Ein weiterer Rekurs auf Isokrates findet sich schließlich gegen Ende von *Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῆς ῥητορικῆς* im Zusammenhang mit einer Würdigung der Gottheit Hermes als Inhaber und Vermittler der *ῥητορικὴ τέχνη*, für deren Beglaubigung Aristides die Autorität epischer Dichter bemüht:⁹

423 καὶ ἡ μὲν ἐν τοῖς ὅπλοις ἕξις ἄχρηστος ἐπ' εἰρήνης, ἡ δ' ἐν τοῖς λόγοις δύναμις ἐν τοῖς πολέμοις οὐκ ἄτιμος, ἀλλὰ καὶ πολίταις χρήσιμος καὶ πολεμίοις αἰδέσιμος, καὶ τῶν ὅπλων πολλακίς ἐν τῷ τῶν ὅπλων καιρῷ περιγίγνεται. δοκοῦσι δ' ἕμοιγε καὶ τὸν Ἑρμῆν οἱ ποιηταὶ τὸν τῆς σοφίας ταύτης ἡγεμόνα καὶ προστάτην τούτου χάριν τῷ κοινῷ τῶν θεῶν μόνον καλεῖν ὄνοματι. κοινῆ μὲν γὰρ ἅπαντας δωτήρας ἑάων ὀνομάζουσιν, ἰδίᾳ δ' οὕτως μόνον τοῦτον· καὶ ἀκάκητά γε καὶ ἐριούσιον, ὅτι κακὸν μὲν οὐδὲν

9 Die hier behandelte Passage wird an späterer Stelle noch einmal im Zuge einer näheren Untersuchung der Rolle, die diese Gottheit im Werkganzen spielt, herangezogen werden, vgl. [S. 223 ff.](#)

ISOCRATES (0010) - Nicocles (orat. 3) (014)
um.cts.ppd:tg010.0003.1-9.5@|6|

[...] ἐπιβούλους δὲ νομιζόμενους οὐκ ἐν αὐτοῖς πρὸς αὐτοὺς ὄντα περὶ τῶν προσημείων διακρίθωσαν.

Εἰ δὲ **δεῖ** **συλλήβην** **περὶ** **τῆς** **δυνάμεως** **ταύτης** **εἰπεῖν** **οὐδὲν** **τῶν** **φρονιμικῶν** **πρακτομένων** **εὐρήσομεν** **ἀλόγως** **γινόμενον** **ἄλλα** **καὶ** **τῶν** **ἔργων** **καὶ** **τῶν** **διανοημάτων** **ἀπάντων** **ἠγεμόνα** **λόγων** **ὄντα** **καὶ** **μάλα** **χρωμένους** **αὐτῷ** **τοὺς** **πλείστου** **νοῦν** **ἔχοντας**.

[...] Ὅστε τοὺς τακμόντας βραδύσομεν περὶ τῶν παιδευόντων καὶ φιλοσοφούντων ὁμοίως ἔξομα μιστὴν ὡς περ

[...]

Aelius ARISTIDES (0284) - Πρὸς Πλάτωνα περὶ ῥητορικῆς (045)
um.cts.ppd:tg0284.00073.7@|6|73.12

[...] ὥς εἶποι ταῦτα· καὶ μὴν ὅσω κάλλιον φρόνησις ἐν-δρέσταις, τοσαύτω ῥητορικῇ τῆς κατὰ πόλεμον εὐφραχίας, εἰ γὰρ **δεῖ** **συνελόντα** **εἰπεῖν** **οὐδὲν** **ἔστιν** **ἄλλο** **ῥητορικῇ** **ἢ** **φρόνησις** **λόγων** **δύναμιν** **προσεληφύσθαι** **ὡς** **μὴ** **μόνον** **αὐτὸς** **ἔρδεν** **τὰ** **βέλτεστα** **ἀλλὰ** **καὶ** **ἑτέρους** **πεθεῖν** **ἔχει** **ἠγούμαι** **μὲν** **τοῖνον** **καὶ** **ταῦτ** **ἔχειν** **πίστεις** **ικανὰς** **τῆς** **ἀληθείας** **εἰ** **μὴ** **καὶ** **πλείους** **ἄρα** **τῶν** **ικανῶν**.

[...] εἰ δ' εἴτ' αὐτὸν ἴβη τὸν κορυφῶνα τῶν Πλάτωνος, ὡς ἐν τῆς εἰποι, ῥημάτων, οὐ γὰρ μόνον ἐξ ὧν [...]

Abbildung 4. Intertextuelle Relationen zwischen Isokr. or. 3.9 und Aristid. or. 2.302 f.

ἢ παρ' αὐτοῦ δωρεὰ, ἀγαθὰ δ' ἐξῆς ἅπαντα πορίζει τοῖς ἀνθρώποις, ἐν πολέμοις, ἐν εἰρήνῃ, ἐν γῆ, ἐν θαλάττῃ, ἐν δυσκολίαις, ἐν εὐφροσύναις πανταχοῦ.

Gefechtsbereitschaft im Frieden ist zwar unnützlich, die Gewalt über die Worte in Zeiten des Krieges aber ist nicht ehrenrührig, sondern sowohl für die Mitbürger nützlich als auch für die Feinde respekteinflößend und im Moment des Waffenganges häufig den Waffen überlegen. Auch mir scheinen deshalb die Dichter mit der generellen Bezeichnung der Götter als den Führer und Schützer dieser Weisheit einzig den Hermes zu benennen. In der Gesamtheit nennen sie nämlich alle *Geber guter Gaben*, speziell nennen sie aber nur diesen einen so. Ferner: Den *Gedeihen Bringenden*, *Nützcenden*, weil die Gabe, die von ihm stammt, keinerlei Übel enthält, sondern er in steter Folge den Menschen alle Wohltaten erweist, in Kriegen, im Frieden, auf dem Land, dem Meer, in Misshelligkeiten, in Freuden, überall.

Auf die δύναμις ἐν τοῖς λόγοις, die Aristides als eine in Friedens- wie in Kriegzeiten überlegene Universalwaffe bezeichnet, wird wenig später mit τῆς σοφίας ταύτης Bezug genommen, deren ἡγεμών der Gott Hermes ist. Mit z.T. gleichem Wortmaterial operiert auf der anderen Seite schon Isokrates, der in seiner Zusammenfassung (συλλήβδην) dessen, was Sprache vermag, ebenfalls von deren δύναμις (περὶ τῆς δυνάμεως ταύτης) spricht¹⁰ und den *Logos* selbst als καὶ τῶν ἔργων καὶ τῶν διανοημάτων ἁπάντων ἡγεμόνα qualifiziert. Ganz ähnlich, wie hier die universale Wirkkraft der λόγου δύναμις gefasst wird, verhält es sich schließlich bei Aristides mit der δωρεὰ (d. h. ἢ ἐν τοῖς λόγοις δύναμις), die Hermes den Menschen verliehen hat: Sie ist zu jeder Zeit (ἐν πολέμοις, ἐν εἰρήνῃ), an jedem Ort (ἐν γῆ, ἐν θαλάττῃ) und in allen Gemütslagen (ἐν δυσκολίαις, ἐν εὐφροσύναις), schlechterdings überall (πανταχοῦ) eine Quelle für alles Gute (ἀγαθὰ [...] ἅπαντα πορίζει). Vor dem Hintergrund der oben behandelten intertextuellen Beziehungen zu Isokr. or. 3,9 dürfte die in Aristid. 2,394 mit der Junktur εἰ δὲ δεῖ καὶ [...] λέγειν quasi nur anzitierte Parallele über eine oberflächliche Reminiscenz hinausgehen. Dieser Verdacht erhärtet sich durch die Beobachtung, dass sich die Allusion in einem Textsegment befindet, das als Einleitung zum Prometheus-Mythos fungiert, für den neben

10 Wissmann (1999) führt S. 141 f. unter Verweis auf DK Nr. 82 Gorgias B 11,8 λόγος δυνάστης μέγας ἐστὶν diesen Gedanken auf eine im Kern von Isokrates' Lehrer Gorgias entwickelte Vorstellung zurück, gibt aber zu bedenken: „[S]o hat Gorgias sich doch darauf beschränkt, den λόγος als Machtmittel darzustellen; Isokrates hingegen bezieht auch eine kulturgeschichtliche Seite ein.“

Plat. *Prot.* 320 c7–323 a5 weitere Teile des Prologs der *Nikokles*-Rede als eigentliche Hauptquelle dienen.¹¹

In dem die Apodosis des Aristid. 2,394 einleitenden εἰ-Satz wird sodann die Befürchtung geäußert, es könnte ein ἄνθρωπος κωμικός über das Vorhaben, einen Mythos zu erzählen, hämische Bemerkungen machen, sodass sich der Mythologe alten Frauen in einem Prozess, in dem ein Eigentumsdelikt verhandelt wird,¹² geschlagen geben müsste. Welcher Autor sich hinter diesem ἄνθρωπος κωμικός verbergen mag – denn offenbar handelt es sich hier um eine Anspielung auf eine verlorene Komödie¹³ – muss, ebenso wie jede konkrete Information zu Personal und Handlungsrahmen des Bühnenwerkes, im Dunkeln bleiben. Mag also unklar sein, ob hier ein derartiger Prozess Teil der Handlung gewesen ist oder ob es sich nur um den launigen Kommentar einer Bühnenfigur handelte, so besteht kein Zweifel daran, worauf Aristides mit seiner Übernahme abzielt: Auch Mythen müssen sich ihrem Thema und ihrer Zielsetzung nach kohärent in den Zusammenhang des Textganzen fügen, dürfen also nicht zu Geschichtchen verkommen, wie sie von alten Frauen zu hören sind. Dieser Gedanke wird anhand einer weiteren kontextuellen Verbindung deutlich, die der eigentliche Ausgangspunkt für die humoristische Einlassung sein dürfte. Sie entstammt einem Passus aus der Schlusspartie des platonischen *Gorgias*. Im Nachgang des gerade von ihm vorgetragenen eschatologischen Mythos von der *Insel der Seligen* bemerkt Sokrates dort gegenüber seinem Widerpart Kallikles (527 a5–8):

Τάχα δ' οὐν ταῦτα μῦθος σοι δοκεῖ λέγεσθαι ὡσπερ γραὸς καὶ καταφρονεῖς αὐτῶν, καὶ οὐδέν γ' ἄν ἦν θαυμαστὸν καταφρονεῖν τούτων, εἴ πη ζητοῦντες εἴχομεν αὐτῶν βελτίω καὶ ἀληθέστερα εὐρεῖν.

Vielleicht scheint dir das nun ein Mythos zu sein, wie von einem alten Weib erzählt, und du hältst es für wertlos. Und es wäre keineswegs erstaunlich, diese Dinge für wertlos zu halten, wenn wir auf unserer Suche etwas Besseres und Wahreres als sie finden könnten.¹⁴ (Übers. Dalfen)

11 Es bestehen intertextuelle Bezüge zwischen *or.* 3,5 und Aristid. 2,395 sowie *or.* 3,6 und Aristid. 2,398, vgl. Papaevangelou-Varvaroussi (2003) 56.

12 Die ἐξούλησις δίκη (vgl. Harpokration s. v., der ἐξίλλειν mit ἐξωθεῖν καὶ ἐκβάλλειν erklärt) konnte im Falle eines Eigentumsdelikts im Rahmen des attischen Prozessrechts vonseiten des Geschädigten, der trotz berechtigter Eigentumsansprüche von der Gegenseite an der Inbesitznahme gehindert wurde, eingebracht werden, vgl. Thür (1998) s. v. Exules dike, DNP 4, 352 mit weiterer Lit.

13 Vgl. PCG VIII. Adesp. 93 K.-A. (= 652 Kock).

14 Vgl. Dodds (1959) im Kommentar z. St., der außerdem auf Plat. *rep.* 350 e2 ὡσπερ ταῖς γραυσὶν ταῖς τοὺς μύθους λεγούσας und *Hipp. mai.* 286 a1 verweist, wo von Ammen als Geschichtenerzählerinnen die Rede ist.

Im Unterschied zu Platon nimmt Aristides die imaginierten Bedenken, der Mythos könne auf eine negative Aufnahme durch den Rezipienten stoßen, vorweg. Durch die zusätzliche Bezugnahme auf einen Komödienkontext neben der eigentlichen Referenz auf den *Gorgias* wird die ironisierende Tendenz der Aussage, die schon bei Platon greifbar ist, insgesamt noch einmal gesteigert.

Unmittelbar im Anschluss versachlicht Aristides seine Ausführungen vordergründig wieder. Der gewählte Mythos, so der Gedanke, darf nicht wie ein eratischer Block (αὐτὸν εἰς αὐτὸν τελευτῶντα) im Text erscheinen, sonst würde er bloßer Selbstzweck sein. Wie in allen Teilen der Rede, so muss auch hier das Ziel in der Überzeugung (*persuasio*/πίστις) des Rezipienten zu sehen sein, die sich auf die Behandlungsgegenstände (πράγματα bzw. *res/materia*) gründet.¹⁵ Die explizite Darstellung dieses eigenen Anspruchs, den Aristides andernorts offenbar nicht erfüllt sieht, scheint in sich eine implizite Kritik zu enthalten. Konkret dürfte er hier den platonischen Mythos aus dem Schlussteil des *Gorgias* im Blick gehabt haben. Dies lässt neben der soeben besprochenen Allusion auf *Gorg.* 527 a5–6 auch die bloße Tatsache vermuten, dass Aristides bei der Mythenwahl nicht beim *Gorgias* bleibt, an dem er sich in der gesamten Rede in erster Linie abgearbeitet hat, sondern auf Platons *Protagoras* umschwenkt.¹⁶ An späterer Stelle kommt er nicht ohne eine gewisse Genugtuung über die selbstattestierende Güte des soeben auserzählten Mythos noch einmal auf die eingangs von ihm aufgestellten Qualitätskriterien zu sprechen und meldet Vollzug:

400 καὶ ὁ μὲν μῦθος ἡμῖν αὐτὴν ἐχέτω τὴν τελευτὴν, οἶμαι κεφαλὴν οὐδὲν ἄτιμον εἰληφώς. ὅτι δ' οὐκ ἄλλως μῦθος ταῦτα οὐδ' ὄναρ, ἀλλ' ὕπαρ¹⁷, καὶ ὁ τῶν πραγμάτων αὐτῶν ἐστὶ λόγος δῆλον ἐξ αὐτῶν.

15 Zum Verständnis des Begriffs ist die Aristot. *rhet.* 1,2,1356 a1–4 gegebene Einteilung der ἔντεχνοι πίστεεις (*probationes artificiales*) einschlägig, vgl. ferner, auf Aristoteles fußend, Minuc. *Rhet. Gr. I*, 340 Spengel und die weiterführende Erklärung op. cit. 341 und Lausberg (1960) 191–95. Zur praktischen Rolle der ἔντεχνοι πίστεεις im attischen Prozess vgl. Meyer-Laurin (1965) 24–28.

16 Thematisch bietet der Jenseitsmythos aus dem *Gorgias* für die Zwecke des Aristides ohnehin wenig Anschlussmöglichkeiten. Berichtet wird in diesem von der Entfernung menschlicher Richter aus dem Totengericht, da sie bei der Aufteilung der Seelen Verstorbener auf den Tartarus und die Insel der Seligen zu häufig Fehlurteile gefällt hätten. Zu neuen Richtern habe Zeus Rhadamanthys, Aiakos und Minos gemacht, die bei der Beurteilung der fortan nackt vor ihnen erscheinenden Seelen unbestechlich und unerbittlich auf die begangenen Verfehlungen im irdischen Leben der Menschen blicken würden. Angesichts der bedrohlichen Aussicht, die im Diesseits begangenen Freveltaten auf ewig büßen zu müssen, will Sokrates seine Seele stets gesund erhalten, indem er sich in den Dienst der Wahrheit stellt und so als Bester lebt und stirbt (vgl. *Gorg.* 523 a1–524 a9 sowie 525 a10–526 d8).

17 Möglich ist, dass auch diese Junktur, die bei Platon einmal in den *Nomoi* und sieben Mal in der *Politeia* begegnet, einen Hintersinn besitzt, den sie aus Platon bezogen hätte.

Der Mythos soll nach unserem Dafürhalten dieses Ende haben, und er hat sich, wie ich meine, kein ehrloses Haupt aufgesetzt. Dass es sich hierbei um keinen beliebigen Mythos handelt, der einem Traum entsprungen wäre, sondern dass er der Wirklichkeit verpflichtet ist, und er ein Logos der [in ihm verhandelten] Tatsachen selbst ist, das geht aus diesen [Tatsachen] klar hervor.

Bei genauerer Betrachtung erweist es sich, dass auch in diesen wenigen Bemerkungen des Aristides Platon als Referenzpunkt gegenwärtig ist. So dürfte die Wendung *κεφαλήν οὐδὲν ἄτιμον εἰληφώς* (scil. ὁ μῦθος) einen Passus aus dem *Gorgias* aufnehmen, an dem das Gespräch zwischen Sokrates und Kallikles einen kritischen Punkt erreicht hat, der zu seinem Abbruch führt (505 c5–d9):

ΚΑΛ. Οὐδέ γέ μοι μέλει οὐδὲν ὧν σὺ λέγεις, καὶ ταῦτά σοι Γοργίου χάριν ἀπεκρινάμην. ΣΩ. Εἶεν· τί οὖν δὴ ποιήσομεν; μεταξὺ τὸν λόγον καταλύομεν; ΚΑΛ. Αὐτὸς γνώση. ΣΩ. Ἄλλ' οὐδὲ τοὺς μύθους φασὶ μεταξὺ θέμις εἶναι καταλείπειν, ἀλλ' ἐπιθέντας κεφαλήν, ἵνα μὴ ἄνευ κεφαλῆς περιίη. ἀπόκριναι οὖν καὶ τὰ λοιπά, ἵνα ἡμῖν ὁ λόγος κεφαλήν λάβη. [...] μὴ γάρ τοι ἀτελῆ γε τὸν λόγον καταλίπωμεν. ΚΑΛ. Αὐτὸς δὲ οὐκ ἂν δύναιο διελθεῖν τὸν λόγον, ἢ λέγων κατὰ σαυτὸν ἢ ἀποκρινόμενος σαυτῶ;

KA.: Mich interessiert auch nichts von dem, was du redest, und das alles habe ich dir nur dem Gorgias zuliebe geantwortet. SO.: Gut. Was machen wir jetzt? Brechen wir das Gespräch mittendrin ab? KA.: Entscheide selbst! SO.: Aber man sagt doch, dass man nicht einmal Mythen in der Mitte abgebrochen liegenlassen darf, sondern dass man ihnen einen Kopf aufsetzen muss, damit der Mythos nicht kopflos herumlaufe. Beantworte also auch den Rest, damit unser Gespräch einen Kopf bekommt. [...] Nein, wir dürfen das Gespräch nicht ohne Abschluss lassen. KA.: Könntest du

Für einen solchen Bezug käme in Betracht: *leg.* 969 b5–7 ὄντως δὲ ἔσται σχεδὸν ὕπαρ ἀποτελεσμένον οὐ σμικρῶ πρόσθεν ὀνειράτος ὡς τῷ λόγῳ ἐφηψάμεθα, κεφαλῆς νοῦ τε κοινωνίας εἰκόνα τινὰ πῶς συμμειξαντες.

„Vielmehr wird dann das wahrhaft und in Wirklichkeit so gut wie vollendet sein, was wir kurz zuvor in unserem Gespräch wie in einem Traum in unserem Gespräch berührt haben, als wir ein Bild vom gemeinsamen Wirken des Kopfes und der Vernunft zusammengesetzt haben.“ (Übers. Schöpsdau) Diese Stelle ist als möglicher Referenzpunkt nur dann anschlussfähig, wenn Aristides ihren weiteren Kontext außer Acht gelassen hat. Auf sprachlich-motivischer Ebene bildet sie hingegen mit dem in ihr transportierten Bild der σύμμιξις von κεφαλή und νοῦς, das zunächst nur im Traum existierte, nun aber Wirklichkeit werden könnte, ein mögliches Komplement zur Erfolgsmeldung des Aristides.

nicht selbst das Gespräch zu Ende führen und entweder selber für dich reden oder dir selbst antworten? (Übers. Dalfen)

Dass Platon auch andernorts das Bild vom ‚akephalen‘ Mythos so oder ähnlich verwendet¹⁸ und Aristides als profunder Kenner des platonischen Œuvres auch diese Stellen gut gekannt haben dürfte, soll hier nicht bestritten werden. Die besondere sprachliche Nähe, die herausragende Bedeutung, die der *Gorgias* für die in Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ ῥητορικῆς geübte Platonkritik insgesamt besitzt, und das im Umfeld der Mythenzählung bei ihm selbst und Platon bestehende Sonderinteresse des Aristides an der dramaturgischen Inszenierung der Diskussion zwischen Kallikles und Sokrates lassen aber kaum einen Zweifel an dem oben postulierten Textbezug bestehen.

Bevor Aristides zur eigentlichen Darstellung seiner Version des Prometheus-Mythos übergeht, stellt er 2.394 einen weiteren intertextuellen Bezug her, der nun mit der Nennung des Autors und zweier Protagonisten des ungenannten Werkes deutlicher markiert ist. Konkret ist hier auf die Agon-Szene im ersten Epeisodion der mit einiger Wahrscheinlichkeit dem Spätwerk des Euripides zuzurechnenden *Antiope* angespielt.¹⁹ Das Hauptinteresse an dieser nur fragmentarisch auf uns gekommenen Tragödie scheint in der Antike besonders auf diesem Teil des Bühnenwerks gelegen zu haben, wie neben den hier behandelten Bezügen die Sekundärüberlieferung zahlreicher Fragmente, die vorzugsweise sentenzenhaften Inhalts sind, in spätantiken Anthologien und lexikographischen Werken vermuten lässt. Im Zentrum steht hier ein Zwist der Zwillingbrüder Amphion und Zethos, bei denen gegensätzliche Vorstellungen von Richtigkeit und Legitimation der jeweiligen Lebensentwürfe aufeinanderprallen. Amphion, der sein Dasein ganz dem Leierspiel und der Kontemplation widmen will, tritt im Agon als Exponent des βίος θεωρητικός (*vita contemplativa*) auf der einen, und Zethos, dem an körperlicher Aktivität im Dienste der Landwirtschaft gelegen ist,²⁰ als Vertreter des βίος πρακτικός (*vita activa*) auf der anderen Seite in Erscheinung. Weitgehende Einigkeit herrscht

18 Vgl. Dodds (1959) im Kommentar z. St., der für die Wendung auf die Platon-Dialoge *leg.* 753 a2, *Phaidr.* 264 c3, *Tim.* 69 b1 und *Phil.* 66 d1 verweist.

19 Eine knappe Übersicht über die Diskussion der Datierungsfrage geben Collard/Cropp/Gibert (2004) 269.

20 Vgl. hierzu die besonders prägnanten Verse TrGF 188 Kannicht ἀλλ' ἔμοι πιθοῦ· / παῦσαι ματᾶζων, πολέμων δ' εὐμουσίαν / ἄσκει· τοιαῦτ' ἄειδε καὶ δόξεις φρονεῖν, / σκάπτων, ἄρων γῆν, πομνίους ἐπιστατῶν, / ἄλλοις τὰ κομψὰ ταῦτ' ἀφεις σοφίσματα, / ἐξ ὧν κενοῖσιν ἐγκατοικήσεις δόμοις.

„Aber gehorche mir: / Lass ab von törichtem Handeln und übe Dich im Wohlklang von Kriegen. / Solche Dinge besinge, und Du wirst wohl zur Vernunft kommen, / während du gräbst, das Land pflügst, Herden beaufsichtigst, / nachdem Du Anderen diese possierlichen Kunststücke überlassen hast, / aufgrund derer Du ein leeres Haus bewohnen wirst.“

in der Forschung über den Ausgang des Agons: Amphion, der gedanklich und rhetorisch gewandter der beiden Brüder, soll, so die *communis opinio*, aus dem Wettstreit der Meinungen siegreich hervorgegangen sein, jedoch dem Zethos zuliebe das Leierspiel aufgegeben haben.²¹

Den eigentlichen Hintergrund für die Dramen-Allusion bei Aristides bildet auch hier der *Gorgias*. In ihm wird an insgesamt drei Stellen ein Bezug zur *Antiope* des Euripides hergestellt, von denen zwei für den vorliegenden Zusammenhang von Bedeutung sind.²² *Gorg.* 485 e3–486 a5 stellt Kallikles, der Sokrates dazu bewegen möchte, sich von der Philosophie abzuwenden, eine Analogie zu dem Brüderpaar Zethos und Amphion her:

ἐγὼ δέ, ὦ Σώκρατες, πρὸς σὲ ἐπεικῶς ἔχω φιλικῶς κινδυνεύω οὖν πεπονημένα νῦν ὅπερ ὁ Ζῆθος πρὸς τὸν Ἀμφίωνα ὁ Εὐριπίδου, οὕπερ ἐμνήσθη. καὶ γὰρ ἐμοὶ τοιαῦτ' ἄττα ἐπέρχεται πρὸς σὲ λέγειν, οἷάπερ ἐκεῖνος πρὸς τὸν ἀδελφόν, ὅτι "Ἀμελεῖς, ὦ Σώκρατες, ὧν δεῖ σε

21 Für einen solchen Ausgang des Agons wird häufig Hor. *epist.* 1,18,39–45 ins Feld geführt: *ne tua laudabis studia aut aliena rependes, / nec cum uenari uolet ille, poemata panges. / gratia sic fratrum geminorum Amphionis atque / Zethi dissiluit, donec suspecta seuero / conticuit lyra fraternis cesisse putatur / moribus Amphion: tu cede potentis amici / lenibus imperiis [...]*.

„Streiche auch nicht immer deine eigenen Liebhabereien heraus und setze die deines Gönners nicht herunter! Auf solche Weise bekam das gute Einvernehmen der Zwillingbrüder Amphion und Zethos einen Riss, bis die dem strengen Bruder verdächtige Leier verstummte. Amphion nämlich gab, wie die Sage erzählt, den Wünschen des Bruders nach; so musst auch du den sanften Geboten deines mächtigen Freundes nachgeben [...]: (Übers. Schöneberger). Vgl. etwa Snell (1971) 79f., Kambitsis (1972) XXIII f. Webster (1967) 207f. und Collard/Cropp/Gibert (2004) 262. E. Natanblut (2009) 137 meldet Bedenken gegen eine solche Vorlagebeziehung an und hält für möglich, dass Horaz auf eine andere Version des Mythos zurückgegriffen haben könnte. Weniger spekulativ ist die a. a. O. mitgeteilte Beobachtung zu der Horaz-Stelle, dass „the idea of concession [...] must refer to the giving up of music and the lyre, and not the acceptance of an active life“. Mitunter scheint in der Diskussion der „Siegerfrage“ auch bei unserem Agon stillschweigend von der schematischen Regel ausgegangen zu werden, dass der zweite Redner die Debatte für sich entscheidet (so etwa Collard/Cropp/Gibert, (2004) 267). Hiergegen lässt sich jedoch Lloyd (1992) 17 anführen, der auf die dieser Faustformel zuwiderlaufenden Agonszenen in der *Medea*, *Andromache* und den *Phoenissen* verweist. Verlässliche Regel sei dagegen, dass der Kläger stets zuerst spreche. Es mag nun der Fall sein, dass Amphion dem Bruder zunächst ein Zugeständnis macht, indem er das Leierspiel aufgibt. Zur Klärung der Frage, ob er oder Zethos den Agon für sich entscheidet oder ob aus diesem am Ende gar kein Sieger hervorgegangen ist, taugt diese Annahme jedoch nicht. Die endgültige Schlichtung des Streits wird ohnehin erst durch das Eingreifen des Hermes am Ende der Tragödie erfolgen (hierzu siehe die Seiten 227f. des vorliegenden Beitrags).

22 Der hier vernachlässigte Bezug findet sich *Gorg.* 484 e3–7 (= TrGF 184 Kannicht) und entstammt ebenfalls dem Agon der *Antiope*.

ἐπιμελεῖσθαι, καὶ φύσιν ψυχῆς ὧδε γενναίαν μειρακιώδει τινὶ διατρέπεις μορφώματι, καὶ οὐτ' ἂν δίκης βουλαῖσι προσθεῖ' ἂν ὀρθῶς λόγον, οὐτ' εἰκὸς ἂν καὶ πιθανὸν ἂν λάβοις, οὐθ' ὑπὲρ ἄλλου νεανικὸν βούλευμα βουλεύσαιο." καίτοι, ὦ φίλε Σώκρατες – καὶ μοι μηδὲν ἀχθεσθῆς· εὐνοία γὰρ ἐρῶ τῇ σῆ – οὐκ αἰσχρὸν δοκεῖ σοι εἶναι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ σὲ οἶμαι ἔχειν καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς πόρρω ἀεὶ φιλοσοφίας ἐλαύνοντας;

Ich bin dir gegenüber ziemlich freundschaftlich eingestellt, Sokrates. Es scheint mir nun so zu gehen wie dem Zethos des Euripides gegenüber dem Amphion, den ich erwähnt habe. Denn auch mich überkommt es, zu dir etwas Ähnliches zu sagen wie jener zu seinem Bruder, nämlich: „Sokrates, du vernachlässigst das, worum du dich kümmern solltest, und entstellst eine so edle seelische Naturanlage durch eine kindliche Gestalt. Und du wirst weder in Beratungen über das Recht ein Argument richtig beitragen können noch etwas Plausibles und Überzeugendes sagen noch für jemand anderen einen kühnen Entschluss fassen können.“ Jedoch, mein lieber Sokrates – und sei mir nicht böse, ich will ja aus Wohlwollen zu dir reden – scheint es dir nicht beschämend zu sein, wie du meiner Meinung nach bist und auch die anderen, die es immer weiter mit der Philosophie treiben? (Übers. Dalfen)

Kallikles' (Zethos') 485 ε6 (ἀμελεῖς) begonnener und bis 486 α3 (βουλεύσαιο) geführter Tadel gegen Sokrates (Amphion) steht der Dramendiktion so nahe, dass Nauck den Versuch einer Teilrekonstruktion der euripideischen Verse unternommen hat.²³ Die Vorwürfe des Kallikles, der als Exponent der *vita activa* figuriert,

23 Vgl. TrGF 185 Kannicht (= 185 Nauck2)

... ἀμελεῖς ὧν <σε φροντίζεις ἐχρήν·>
 ψυχῆς φύσιν <γὰρ> ὧδε γενναίαν <λαχῶν>
 γυναικομίμῳ διατρέπεις μορφώματι
 ... κοῦτ' ἂν ἀσπίδος κύτει
 <καλῶς> ὀμιλήσειας οὐτ' ἄλλων ὑπερ (5)
 νεανικὸν βούλευμα βουλεύσαιό <τι>.

Du vernachlässigst, worum Du Dir hättest Gedanken machen müssen:/Denn während Du mit einer derartig edlen Geistesbegabung ausgestattet bist./suchst Du, durch ein weibisches Erscheinungsbild aufzufallen./... weder würdest Du wohl ehrenvoll hinter der Rundung des Schilds verweilen,/noch einen beherzten Ratschlag in anderer Menschen Belang erteilen.

Die Verse 5 f. sind auf Grundlage von Olympiodor *In Platonis Gorgiam commentaria* 26,22 p. 143,27 Westerink ergänzt. Die gewichtigste Änderung des Wortlauts durch Platon besteht in der Ersetzung des γυναικομίμῳ (v. 3), das durch Philostr. *Ap.* 4,21 und Phot. p. 333 b2 als ursprünglicher Wortlaut im Drama ausgewiesen ist, durch das für die Unterredung mit

zielen im Ergebnis auf eine ἀπραγμοσύνη (Untätigkeit), die er dem Sokrates attestiert: Dieser verschwende seine Begabung (φύσιν ψυχῆς) an Beschäftigungen, denen man allenfalls in seiner Jugend nachgehen sollte (μειρακιώδει τινὶ διατρέπεις μορφώματι), nämlich die Philosophie (486 a4f.), und sei deshalb außerstande, auf dem politischen Parkett (δίκης βουλαῖσι) mit überzeugender Rede die eigenen (οὔτ' [...] προσθεῖ' ἄν ὀρθῶς λόγον οὔτ' εἰκὸς ἄν καὶ πιθανὸν ἄν λάβοις) und die Interessen anderer zu vertreten (οὔθ' ὑπὲρ ἄλλου νεανικὸν βούλευμα βουλεύσαιο). Soweit zur Rede des Zethos im *Gorgias*.

Mit dem ihm eigenen Witz greift Sokrates an späterer Stelle die von Kallikles in den Dialog eingebrachte Brüder-Metapher *Gorg.* 506 b₄-9 spielerisch wieder auf:

Ἀλλὰ μὲν δῆ, ὦ Γοργία, καὶ αὐτὸς ἡδέως μὲν ἄν Καλλικλεῖ τούτῳ ἔτι διελεγόμεν, ἕως αὐτῷ τὴν τοῦ Ἀμφίονος ἀπέδωκα ῥῆσιν ἀντὶ τῆς τοῦ Ζήθου· ἐπειδὴ δὲ σύ, ὦ Καλλικλεῖς, οὐκ ἐθέλεις συνδιαπερᾶναι τὸν λόγον, ἀλλ' οὖν ἐμοῦ γε ἀκούων ἐπιλαμβάνου, ἐάν τί σοι δοκῶ μὴ καλῶς λέγειν.

Nun, mein Gorgias, auch meinerseits hätte ich einen Wunsch, nämlich den, dass ich mit unserem Kallikles hier die Unterredung so lange weiterführte, bis ich ihm die Rede des Amphion zurückgegeben hätte für die des Zethos. Da aber du, mein Kallikles, dich weigerst die Untersuchung mit mir zu Ende zu führen, so mache wenigstens als mein Zuhörer deine Einwendungen, wenn du einen Fehler in meinen Aufstellungen zu bemerken meinst. (Übers. Dalfen)

Da Kallikles die Unterredung nunmehr abgebrochen hat, lässt sich die Analogie Sokrates-Amphion/Kallikles-Zethos nicht mehr halten: Der Agon ist quasi auf halber Strecke zum Erliegen gekommen, denn als bloßer Zuhörer (ἀκούων) des Sokrates, der allenfalls kritische Zwischenbemerkungen einstreuen kann (ἐπιλαμβάνου, ἐάν τί σοι δοκῶ μὴ καλῶς λέγειν), vermag Kallikles den Ausgang der Auseinandersetzung nicht mehr wesentlich für sich zu entscheiden.

Die eben behandelte Stelle bildet ihrerseits den Hintergrund ab für den Aristid. 2,394 etwas kryptisch formulierten Anspruch des Aristides, einen Mythos von solcher Güte liefern zu wollen, dass er in der Lage sei, den einander widerstreitenden Positionen des Amphion und des Zethos etwas entgegensetzen zu können (ὡς ἀληθῶς καὶ τὴν τοῦ Ἀμφίονος ῥῆσιν ἀνταποδῶ καὶ <πρὸς> τὸν Ζήθον ἀναμνησθῶμεν εἰπεῖν). Augenfällig ist die mit hohem Zitatanteil versehene Wiedergabe des platonischen τὴν τοῦ Ἀμφίονος ἀπέδωκα ῥῆσιν ἀντὶ τῆς τοῦ Ζήθου durch

Sokrates passendere μειρακιώδει (485 e8), vgl. TrGF 185 Kannicht im Testimonienapparat und Dodds (1959) im Kommentar z. St.

τὴν τοῦ Ἀμφίονος ῥῆσιν ἀνταποδῶ bei Aristides. Der Ausdruck <πρὸς> τὸν Ζῆθον [...] εἰπεῖν scheint wiederum der oben behandelten Stelle *Gorg.* 485 e5 f. entnommen und auf den Zethos umgemünzt zu sein.²⁴ In starker sprachlicher Verknappung ist somit auf beide Platon-Stellen gleichzeitig angespielt. Gut möglich ist auch, dass das auf den ersten Blick etwas aus dem Rahmen fallende ἀναμνησθῶμεν in ironischer Verkehrung den *Gorg.* 485 e6 mit ἀμελεῖς eingeleiteten Vorwurf des Kallikles-Zethos aufgreift. Der gesamte Ausdruck scheint eine Mischung aus Mokerie und leichter Überheblichkeit gegenüber Platon in sich zu bergen: Ein Scheitern, wie wir es im *Gorgias* mit dem Abbruch der Diskussion zwischen Sokrates und Kallikles erleben, schließt Aristides für sich aus. Bei ihm kommen – so hat man wohl das abschließende ἀλλὰ κατ’ αὐτοὺς ἐκείνους [scil. λόγους] διελώμεθα zu verstehen – im Streit der Meinungen nicht nur die Kontrahenten einzeln zu Wort, sondern sie dürfen auch damit rechnen, dass Aristides seinerseits ihnen die eigene Meinung nicht vorenthalten wird. Die Bemerkung <πρὸς> τὸν Ζῆθον ἀναμνησθῶμεν εἰπεῖν ist vor diesem Hintergrund als Scherz zu verstehen: Würde Aristides tatsächlich vergessen, die Rede des Zethos zu berücksichtigen, wäre die Situation derjenigen im *Gorgias* vergleichbar. Weniger Klarheit besteht indes darüber, worauf Aristides abzielt, wenn er den oben zitierten Satz mit der Einschränkung εἰ μὴ κατὰ τὸν Εὐριπίδην εἷς ἀμφοτέρους ποιήσει τοὺς λόγους fortführt.²⁵ Die erhaltenen Fragmente, die dem Agon der *Antiope* zugeordnet werden können, lassen nicht erkennen, dass einer der Brüder seinen Standpunkt verlassen und in der Debatte mehr vertreten hätte als seine eigene Position.²⁶ TrGF 189 Kannicht, bei dem Unsicherheiten hinsichtlich der Sprecherzuweisung und Platzierung im Agon der Brüder bestehen,²⁷ könnte den Hintergrund der Anspielung bei Aristides abgeben:

24 Reiskes Ergänzung des πρὸς, die Behr in seinen Text aufgenommen hat, ist für die logische Stringenz der Stelle unverzichtbar: Bloßes τὸν Ζῆθον ἀναμνησθῶμεν εἰπεῖν würde bedeuten, dass Aristides den ‚Part‘ des Zethos übernehmen würde. In der Folge wäre die Gewichtung der einzelnen Akteure empfindlich gestört, da Amphion nun zweifachen Widerspruch zu gewärtigen hätte, Zethos hingegen leer ausginge und Aristides zwei Identitäten annehmen müsste. Auch die in Aussicht gestellte Zuweisung der Reden (κατ’ αὐτοὺς ἐκείνους διελώμεθα) an Zethos und Amphion wäre dann zur Hälfte eine Selbstzuteilung.

25 Behr (1986) bemerkt in der Anmerkung zu seiner englischen Übersetzung z. St. S. 457 richtig, dass besonders die Bedeutung des κατὰ Schwierigkeiten bereitet, je nachdem es als *gemäß/so, wie bei* oder in der *in der Art des Euripides* aufzufassen ist. Sicherlich kann die a. a. O. zu Recht verworfene Vorstellung Reiskes, lediglich einer der beiden Brüder hätte das Wort geführt und damit den Agon allein bestritten, nicht zutreffend sein. Für den „sarcastic comment“, den Behr aus der Formulierung bei Aristides herausliest, bleibt er jedoch eine Erklärung schuldig.

26 Es handelt sich um TrGF 183–202 Kannicht, die mit relativer Sicherheit dem Agon angehören dürften.

27 Ausweislich des Testimonienapparats z. St. rührt die Zuweisung an den Chor von Valckenaer her, der die beiden Verse auf die Redepartie des Zethos folgen lässt.

(ΑΜΦΙΩΝ ?) ἐκ παντὸς ἄν τις πράγματος δισσοῶν λόγων / ἀγῶνα θεῖτ' ἄν,
εἰ λέγειν εἴη σοφός.

Jemand könnte wohl einen Wettkampf zwischen zwei Standpunkten zu jeder Sache veranstalten, wenn er im Reden geschickt wäre.

Ob die beiden Verse, die ihrem Inhalt nach deutlich protagoreisches Gedankengut verraten,²⁸ aus dem Munde des Chors oder des Amphion gesprochen sind,²⁹ ist für den vorliegenden Zusammenhang von untergeordneter Bedeutung: Sollte die Sentenz auf das Konto Amphions gehen, dann wird er sie schwerlich auf sich oder gar seinen Bruder beziehen können; sollte sie dem Chor zuzuschlagen sein, dann teilt dieser gleichermaßen eine Annahme mit, die er im Disput der Geschwister nicht verwirklicht sieht. Sollte die hier getroffene Vermutung zutreffen, dass Aristides diese Verse im Blick hatte, wenn er von den ἀμφοτέρω (d. h. δισσοί) λόγοι κατὰ τὸν Εὐριπίδην sprach, dann zielte er nicht auf etwas ab, das im Agon der *Antiope* verwirklicht worden wäre, sondern auf eine Sentenz hypothetischen Charakters. Κατὰ τὸν Εὐριπίδην müsste in diesem Falle verstanden werden als *wie wir bei Euripides lesen* und nicht *wie es bei Euripides geschieht*.³⁰

Der Bezugsrahmen zur euripideischen *Antiope* dürfte bei Aristides jedoch noch weiter gefasst sein, als wir dies vom *Gorgias* Platons, der sich in dieser Frage auf den Agon der Tragödie beschränkt, behaupten können.³¹ Begründet liegt dies in der zentralen Funktion, die der Figur des Hermes nicht nur in der Version des Prometheus-Mythos bei Aristides und dessen unmittelbaren Umgebungskontext,

28 Vgl. DK Nr. 80 [74] Protagoras B 6a (Diog. Laert. 9,51) πρῶτος ἔφη (Π.) δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοισι. ‚Als erster sagte Protagoras, dass es zwei Logoi von jeder Sache gebe, die einander entgegengesetzt sind.‘

29 Beide Möglichkeiten wurden von verschiedener Seite diskutiert, vgl. den krit. Apparat zu TrGF 189.

30 Diese Lesart könnte eine Alternative zu den Überlegungen Trapps (2017) bilden, der in seiner Ausgabe S. 615 Anm. 217 z. St. ausführt: „The reference to Euripides being responsible for both speeches is odd, as it is a trivial truism that one playwright is responsible for what all his characters say.“ Die loc. cit. erwogene Ersetzung des Namens Euripides durch Sokrates zur Behebung des inhaltlichen Anstoßes wäre dann auch nicht mehr erforderlich.

31 Deutlich zu weit dürfte der Versuch A.W. Nightingales (1992) gehen, für die Gesamtanlage des *Gorgias* eine strukturelle und motivische Ausrichtung Platons an der *Antiope* glaubhaft zu machen. Besonders fragwürdig ist die S. 234 angestellte Überlegung, die von Sokrates *Gorg.* 486 e3 und 489 c1 dem Kallikles gegenüber gewählte Bezeichnung ἐρμᾶϊον weise auf Hermes („gift from Hermes“), und die ebd. vorgenommene Gleichsetzung, Kallikles sei für Sokrates als Gesprächspartner das, was für Amphion die Leier sei, die ihm von Hermes verliehen wurde: „god-sent instruments“, die ihre Fähigkeiten und Begabungen eigentlich erst freilegen. Dass schließlich „Plato designed the mythic closure of his dialogue after the model of Hermes' vindication of Amphion“ (S. 137) möchte ich bezweifeln.

sondern an insgesamt vier weiteren Stellen zukommt, von denen zwei zu Anfang und Ende der Rede besonders prominent hervortreten. Erwähnt ist dieser Gott bereits im ungewöhnlich umfangreichen Prolog der Rede im Rahmen einer Epiklese,³² die sich außerdem an Apoll und die Musen wendet:

19 καλῶ δ' ἐπὶ τούτῳ τῷ τολμήματι καὶ Ἑρμῆν λόγιον καὶ Ἀπόλλωνα μουσηγέτην καὶ Μούσας ἀπάσας ἡγεμόνας γενέσθαι, μάλιστα μὲν καὶ δι' αὐτὸ τὸ ἴδιον τῆς νῦν κλήσεως, ὅτι τούτων ἡ δωρεὰ ὑπὲρ ἧς ἅμα καὶ δι' ἧς ἀγωνιζόμεθα [...].

Für dieses Wagnis rufe ich sowohl den Hermes Logios als auch den Apollon Musagetes und alle Musen an, dass sie meine Geleiter seien, besonders aufgrund des spezifischen Gepräges der jetzigen Anrufung, weil es ihre Gabe ist, über die und durch die wir in den Wettkampf eintreten [...].

Hermes ist in dieser Anrufung (καλῶ δ' ἐπὶ τούτῳ τῷ τολμήματι) an erster – und damit herausgehobener – Stelle genannt und mit dem Epitheton λόγιος qualifiziert, das ihn klar mit dem Zuständigkeitsbereich Rhetorik in Verbindung bringt. Invokationen des Apoll und der Musen als Inspirationsspende gehören dagegen zur Genrekonvention und sind deshalb nicht weiter bemerkenswert. Die δωρεά, von der hier die Rede ist, bleibt über das Werk verteilt fast ausschließlich³³ begrifflich mit der Gottheit Hermes verbunden und prägt sich so dem Rezipienten als mit dieser zusammengehörig ein. Worin diese Gabe nun eigentlich besteht, erläutert Aristides an späterer Stelle:

32 Anrufungen von Gottheiten sind ein für die antike Prosaschriftstellerei eher ungewöhnliches Phänomen. Ausnahmen bilden Prosahymnen, die als Gegenstück zu ihren dichterischen Pendanten – in erster Linie sind hier die *Hymni Homerici* als Ausgangspunkt und Gattungsmuster zu nennen – konzipiert sind und im Œuvre des Aelius mit immerhin zehn Beiträgen zur Gattung vertreten sind, vgl. Norden (1913) 164f. Zur Seltenheit von Invokationen in der Prosa vgl. ferner Quint. *inst.* 4 prooem. 4–5 *quod si nemo miratur poetas maxime saepe fecisse, ut non solum initiis operum suorum Musas invocarent, sed proveci quoque longius, cum ad aliquem graviorem venissent locum, repeterent vota et velut nova precatione uterentur, 5 mihi quoque profecto poterit ignosci, si, quod initio, quo primum hanc materiam incohavi, non feceram, nunc omnis in auxilium [...] invocem [...].*

Wenn sich aber niemand wundert, dass es die größten Dichter oft so gehalten haben, nicht nur zu Beginn ihrer Werke die Musen anzurufen, sondern auch im weiteren Verlauf, sobald sie an eine bedeutendere Stelle kamen, ihre Bitten zu wiederholen, um gleichsam zu neuem Gebet anzusetzen, so wird man gewiss auch mir verzeihen können, wenn ich das, was ich zu Beginn, als ich daranging, meinen Stoff zu behandeln, nicht getan hatte, jetzt tue: Alle Götter zum Beistand anzurufen [...]. (Übers. Rahn).

Die Kenntnis der Stelle verdanke ich einem freundlichen Hinweis von Dr. Ute Tischer.

33 In keinem solchen Zusammenhang steht einzig δωρεά Aristid. 2,107.

49 οὐκοῦν εἰ δι' Ἀπόλλωνος μαντικὴ καὶ διὰ Μουσῶν ποιητικὴ χωρεῖ, καὶ τούτων ἄνευ ψυχρὰ τὰ τῆς τέχνης, τί κωλύει καὶ ῥητορικὴν τῆς Ἑρμοῦ τιθέναι δωρεᾶς, ἦν γε τῷ ὄντι χρῆ θείαν καλεῖν καὶ τέχνης κρείττω;

Nicht wahr, wenn die Wahrsagekunst von Apoll und die Dichtkunst von den Musen ausgeht und ohne diese das zu der Kunst Gehörige leblos ist, was hindert es, auch die Rhetorik als eine Gabe des Hermes zu bestimmen, eine, die tatsächlich göttlich genannt werden muss und besser als die Kunst?³⁴

In größerer Ausführlichkeit kommt Aristides noch einmal gegen Ende der Rede auf die kulturstiftende Wirkung des Hermes in Fragen der Rhetorik zu sprechen und spannt so einen werkungsgreifenden Bogen:

423 καὶ ἡ μὲν ἐν τοῖς ὅπλοις ἕξις ἄχρηστος ἐπ' εἰρήνης, ἡ δ' ἐν τοῖς λόγοις δύναμις ἐν τοῖς πολέμοις οὐκ ἄτιμος, ἀλλὰ καὶ πολίταις χρήσιμος καὶ πολεμίοις αἰδέσιμος, καὶ τῶν ὅπλων πολλακίς ἐν τῷ τῶν ὅπλων καιρῷ περιγίγνεται. δοκοῦσι δ' ἕμοιγε καὶ τὸν Ἑρμῆν οἱ ποιηταὶ τὸν τῆς σοφίας ταύτης ἡγεμόνα καὶ προστάτην τούτου χάριν τῷ κοινῷ τῶν θεῶν μόνον καλεῖν ὀνόματι. κοινῇ μὲν γὰρ ἅπαντας δωτῆρας ἐάων ὀνομάζουσιν, ἰδίᾳ δ' οὕτως μόνον τοῦτον· καὶ ἀκάκητά γε καὶ ἐριοῦνιον, ὅτι κακὸν μὲν οὐδὲν ἡ παρ' αὐτοῦ δωρεὰ, ἀγαθὰ δ' ἐξῆς ἅπαντα πορίζει τοῖς ἀνθρώποις, ἐν

34 Ganz ähnlich äußert sich Aristides 2,56 noch einmal: καὶ μὴν εἰ μαντικὴν μὲν ἐξ Ἀπόλλωνος ἢ καὶ Διὸς, τελετὰς δὲ ἐξ ἄλλου τοῦ θεῶν τίθης, ποιητικὴν δ' ἐκ Μουσῶν, οὐδ' ὁ τῶν μὲν ἀδελφός, τοῦ δὲ παῖς Ἑρμοῦς ἀπορήσει λόγων περὶ τῆς αὐτοῦ δωρεᾶς, ἀλλ' αὐτῷ τε καὶ τῷ πατρὶ προστιθείς τοὺς λόγους ἀληθῆ τε καὶ δίκαια ἐρεῖ.

„In der Tat, wenn Du annimmst, dass die Seherkunst von Apollon oder sogar von Zeus herstamme und [weitere] Weißen von [je] einem anderen der Götter, die Dichtkunst aber von den Musen, dann wird deren Bruder und der Sohn von diesem [d. h. Zeus], Hermes, nicht in Verlegenheit um Worte sein über seine Gabe, sondern er wird, indem er die Reden für sich und seinen Vater beansprucht, wahrhaft und gerechtfertigt sprechen.“

Die hier angelegte Analogie, die die Herstellung einer Gleichrangigkeit der Rhetorik mit Wahrsagerei und Dichtung zum Ziel hat, darf in ihrem zweiten Teil nicht dahingehend missverstanden werden, dass die Redekunst den beiden anderen Disziplinen sogar noch überlegen wäre. Auch diese sind, weil sie von den Göttern kommen, τέχνης κρείττω, wie Aristides wenig zuvor konstatiert hat, vgl. 34 νῦν δ' οὐδεὶς ἐστὶν ὅστις οὐκ ἂν συμφήσαι τὸ μὴ οὐ τὰ μέγιστ' ἀνθρώποις καὶ κάλλιστ' ἐκ θεῶν ἅμα τε ἕξω τέχνης εἶναι καὶ τέχνης κρείττω. „Nun würde niemand seine Zustimmung dazu verweigern, dass die größten und schönsten Güter von den Göttern stammen und sich jenseits der Kunst befinden und besser sind als die Kunst.“ Der ganze Abschnitt arbeitet sich an der Leugnung Platons ab, dass die Rhetorik eine τέχνη sei (vgl. *Gorg.* 462 b3 ff.).

πολέμοις, ἐν εἰρήνῃ, ἐν γῆ, ἐν θαλάττῃ, ἐν δυσκολίαις, ἐν εὐφροσύναις πανταχοῦ.

Gefechtsbereitschaft im Frieden ist zwar unnützlich, die Gewalt über die Worte in Zeiten des Krieges aber ist nicht ehrenrührig, sondern sowohl für die Mitbürger nützlich als auch für die Feinde respekteinflößend und im Moment des Waffenganges häufig den Waffen überlegen. Auch mir scheinen deshalb die Dichter mit der generellen Bezeichnung der Götter als den Führer und Schützer dieser Weisheit einzig den Hermes zu benennen. In der Gesamtheit nennen sie nämlich alle Geber guter Gaben, speziell nennen sie aber nur diesen einen so: Ferner: Den Gedeihen Bringenden, Nützenden, weil die Gabe, die von ihm stammt, keinerlei Übel enthält, sondern er in steter Folge den Menschen überall alle Wohltaten erweist,³⁵ in Kriegen, im Frieden, auf dem Land, dem Meer, in Misshelligkeiten, in Freuden.

Auch hier ist die Rolle des Hermes in besonderer Weise hervorgehoben: Als einzelne, namhaft gemachte Gottheit ist er δῶτηρ ἑάων nach dem Zeugnis der Dichter – man hat bei diesen in erster Linie an Homer und Hesiod zu denken, die, wenn sie δωτῆρες ἑάων schreiben, das gesamte Götterkollektiv meinen. Dies beruhe, so Aristides, auf der auch in der Dichtung vertretenen Auffassung, dass dem Hermes der besondere Rang eines ἡγεμῶν und προστάτης ἐν τοῖς λόγοις zugeschrieben worden sei. Die ebenfalls der epischen Dichtung angehörenden Epitheta ἀκάκητα und ἐπιούσιος seien dann aber ganz allein auf ihn gemünzt.³⁶

35 Auffällig ist der Nachdruck, der auf der Versicherung liegt, dass diese δωρεά des Hermes keinerlei Übel (κακὸν οὐδέν) mit sich bringe, sondern bei den Menschen fortwährend für ἀγαθὰ ἅπαντα Sorge. Ein Grund hierfür mag neben der grundlegend apologetisch ausgerichteten Zielsetzung der gesamten Rede gegen die Rhetorik-Kritik Platons in der Figur des Hermes selbst liegen. So war dieser schillernde Gott in der Antike mit Blick auf seinen Charakter und Wirkungskreis durchaus nicht ausschließlich positiv besetzt. Zu seinem bekannten Treiben als Dieb und Schutzherr der Diebe, vgl. etwa Hom. *h.* 4,175, wo er freimütig ankündigt: πειρήσω, δύναμαι, φιλητέων ὄρχαμος εἶναι (Ich werde es versuchen, – ich vermag es – der Anführer der Diebe zu sein) gesellt sich u. a. der bei weitem nicht immer nutz- und segensbringende Umgang mit Sprache und Rede: Geschwätzigkeit wird ihm nachgesagt (vgl. etwa Lukian. *Prom.* 4), und als Ἐρμῆς δόλιος steht er Lügen und Meiden nicht fern; zu Wesen und Entwicklung des Hermes vgl. Eitrem (1912) s. v. Hermes, RE 8,1,773–792, bes. 780–782.

36 Mit Ausnahme des ἀκάκητα scheinen alle übrigen für Hermes charakteristischen Epitheta nicht aufs Geratewohl aus Homer oder Hesiod zusammengetragen worden zu sein, sondern, wie es die Dichte ihres Auftretens dort vermuten lässt, einem ganz bestimmten Abschnitt der Odyssee anzugehören: Es handelt sich um den Schluss der Ehebruchsepisode

Zentrale Funktion besitzt die Figur des Hermes auch in der euripideischen *Antiope*, die Aristides – über die aus Platon bezogenen Allusionen hinaus³⁷ – in Teilen oder in ihrer Gesamtheit gekannt haben dürfte. Als *deus ex machina* sorgt der Gott in deren Schlussteil für den entscheidenden Umschwung in der Dramenhandlung, die so zu einem versöhnlichen Ende kommt.³⁸ Namentlich der im Agon ausgetragene Streit zwischen Zethos und Amphion um die richtige Lebensführung wird in der von ihm gehaltenen Rede dahingehend gelöst, dass per Götterbeschluss Neigung und Begabung der Brüder zum Wohle der Stadt Theben in die richtigen Bahnen gelenkt werden, der sie künftig gemeinsam vorstehen sollen, vgl. TrGF 223, 115–128 Kannicht:

ὕμεις δ[', ἐπ]εἰδὰν ὄσιος ἤι Κάδμου πόλις, 115
 χωρεῖτε, [παῖδε]ς, ἄστυ δ' Ἴσμηνὸν πάρα
 ἐπτάσ[τομ]ον πύλαισιν ἐξαρτύετε.

zwischen Ares und Aphrodite zum Nachteil des Hephaistos aus dem 8. Buch der *Odyssee*, vgl. dort die Verse 321–335:

οἱ δ' ἀγέροντο θεοὶ ποτὶ χαλκοβατὲς δῶ·
 ἦλθε Ποσειδάων γαιήοχος, ἦλθ' ἐριούνης
 Ἑρμείας, ἦλθεν δὲ ἄναξ ἑκάεργος Ἀπόλλων.
 θηλύτεραι δὲ θεαὶ μένον αἰδοῖ οἶκοι ἑκάστη.
 ἔσταν δ' ἐν προθύροισι θεοί, δωτήρες ἑάων· (325)
 [...]

Ἑρμῆν δὲ προσέειπεν ἄναξ Διὸς υἱὸς Ἀπόλλων·
 “Ἑρμεία Διὸς υἱέ, διάκτορε, δῶτορ ἑάων [...]“ (335)

Da versammelten sich die Götter bei dem erzschwelligem Hause. Es kam Poseidon, der Erdbeweger, kam der *gedeihliebende Hermes*, es kam der fernwirkende Herr Apollon. Doch bleiben die weiblichen Göttinnen voll Scham zu Hause eine jede. Und es traten die Götter, die *Geber des Guten*, in die Türen [...]. Zu Hermes aber sagte der Gebieter, der Sohn des Zeus, Apollon: „Hermes, Zeus-Sohn, *Geber du des Guten!* [...]“. (Übers. Schadewaldt).

Neben dem hier greifbaren Wechsel der Anrede δωτήρες ἑάων (325) und δῶτορ ἑάων (335) auf engem Raum spricht die Tatsache, dass δῶτορ in den homerischen Großepem ἄπαξ λεγόμενον ist, stark für die Annahme einer Rezeption dieser Stelle durch Aristides.

Für die Belege für ἀκάκητα als Epitheton des Hermes vgl. LSJ s. v. und Behr im Kommentar z. St. mit *Il.* 16,185, *Od.* 24,10 und Hes. fr. 23 Rzach³.

- 37 Auf über Platon hinausgehende Kenntnis des Dramentextes könnte auch schon die mutmaßliche Bezugnahme auf TrGF 189 hinweisen, von der oben die Rede war. Diese Verbindung wäre jedoch einstweilen auf die Agon-Szene begrenzt.
- 38 TrGF 223 bildet unter den erhaltenen Teilen der *Antiope* insofern eine Ausnahme, als es – mit Ausnahme zweier Verse (86f. bei Stob. 1,3,25 [1,57,1 Wachsmuth]) – nicht sekundär überliefert ist, sondern sich auf einem Papyrusfragment findet, das sich in das dritte vorchristliche Jahrhundert datieren lässt (P. Petri 1–2 = P. Lit. Lond. 70).

σὺ μὲν .[.]..τοῦ ἔρυμα πολέμιων λαβῶν
 < >³⁹
 Ζήθῳι τὰ δ' εἶπον· δεύτερον δ' Ἀμφίονα
 λύραν ἄ[νωγ]α διὰ χερῶν ὠπλισμένον 120
 μέλπειν θεοῦ[ς] ὠιδαῖσιν· ἔψονται δέ σοι
 πέτραι τ' ἔρυμναὶ μουσικῆι κηλούμεναι
 δένδρῃ τε μητρὸς ἐκλιπόνθ' ἐδώλια,
 ὥστ' εὐμ[ά]ρειαν τεκτόνων θήσει χερί.
 Ζεὺς τήνδε τιμὴν σὺν δ' ἐγὼ δίδωμί σοι, 125
 οὔπερ τόδ' εὔρημ' ἔσχες, Ἀμφίων ἄναξ.

Ihr aber, Ihr Söhne, brecht auf, sobald die Stadt des Kadmos gereinigt ist, und errichtet am Ufer des Ismenos eine (Unter-)Stadt mit sieben Toren. Du ... nehmend ... als Schutzwehr gegen die Feinde < >. Dies trage ich dem Zethos auf. Zweitens befehle ich dem Amphion, er soll die Leier in die Hände nehmen und die Götter mit Liedern besingen: Es werden Dir aus ihrer festen Verankerung, betört von der Musik, Felsen folgen, und Bäume werden ihren Mutterschoß verlassen, so dass Du der Hand der Erbauer Erleichterung verschaffen wirst. Zeus verleiht Dir diese Ehre und mit ihm ich, von dem Du diese Erfindung erhalten hast, Gebieter Amphion.

Es lassen sich zwischen dem Prometheus-Mythos des Aristides und der Tragödie einige motivische Parallelen anführen: Hier wie dort ist Hermes nicht nur als bloßer Bote und Vollstrecker im Auftrag des Zeus begriffen, sondern auch und gerade in eigener Sache unterwegs. Der Gabe der *ρήτορικὴ τέχνη* an die Menschheit, auf die sich alle zivilisatorischen Errungenschaften gründen (vgl. Aristid. 2,398), steht als Erfindung und Geschenk des Hermes (vgl. 125 f. ἐγὼ / [...] οὔπερ τόδ' εὔρημ' ἔσχες) die Leier Amphions gegenüber. Der Logos selbst ist nach Aristides für den Menschen *ein Bollwerk anstelle eines anderen Schutzmittels* (2,399 πρόβλημα [...] ἀντ' ἄλλου φυλακτηρίου), und den euripdeischen Amphion versetzt seine magische Leier in die Lage, den Baumeistern und deren Leiter Zethos zur Hand zu gehen (vgl. 124 εὐμ[ά]ρειαν τεκτόνων θήσει χερί), wenn sie die siebentorige Anlage errichten, die der Stadt Theben als Schutzwehr (vgl. 118 ἔρυμα) dienen soll. Eine ähnlich einende Kraft besitzt die Rhetorik als Gabe des Hermes an die Menschheit, vgl. etwa Aristid. 2,398:

39 Verlust eines (Campbell) oder mehrerer Verse (Roberts), vgl. TrGF Kannicht im app. crit. z. St.

ἀφικομένης δὲ ῥητορικῆς εἰς ἀνθρώπους οὕτως ἐκ θεῶν [...] μὲν οἱ ἀνθρώποι [...] ἐπαύσαντο δὲ ἐχθροὶ πάντες ὄντες ἀλλήλοις ἐν κύκλῳ, κοινωρίας δ' εὖρον ἀρχήν.

Nachdem die Rhetorik auf diese Weise von den Göttern zu den Menschen gelangt war, [...] hörten die Menschen auf, einander allerorten feind zu sein und ersannen die Grundlage des Gemeinwesens.

Denkbar ist schließlich die Möglichkeit, dass die Euripides-Reminiszenzen, die Aristides im *Gorgias* vorfand, auch die von ihm getroffene Wahl des Mythenstoffes mitbestimmt haben könnten. Diese Annahme kann aber nur dann sinnvoll sein, wenn Aristides von Anfang an die *Antiope* auch von ihrem Ende her gekannt hat.

III Fazit

Mit den Mitteln der WMD-gestützten Paraphrasensuche wurde u. a. ein interessanter intertextueller Bezug zwischen dem Schlusstück des Prometheus-Mythos aus dem *Protagoras* Platons als Prätext (*Prot.* 322 c1–d5) und Aristid. 2,396 als dessen Übernahme offengelegt, der innerhalb der bisherigen Forschung zwar schon Gegenstand einzelner Untersuchungen gewesen ist, jedoch als Ausgangspunkt für eine eingehendere Beschäftigung mit dem kontextuellen Umfeld der Fundstelle begriffen worden ist. Von besonderem Interesse war hierbei die nähere Untersuchung des anspielungsreichen und in seinen Einzelheiten schwer verständlichen Abschnitts Aristid. 2,394, der von Aristides als Einleitung seiner Version des Prometheus-Mythos konzipiert war. Unter der Oberfläche der in diesem Absatz befindlichen, mehr oder weniger deutlich markierten Referenzen – bei ihnen handelt es sich um ein Komiker-Fragment unbekannter Provenienz und eine vielschichtig angelegte Allusion auf die nur bruchstückhaft auf uns gekommene Tragödie *Antiope* des Euripides – verbarg sich eine komplexe Struktur werkinterner Bezüge, die ihrerseits interkontextuelle Verflechtungen mit Werken unterschiedlicher literarischer Genres aufwiesen. Hierzu gehörte in erster Linie der platonische *Gorgias*, mit dem sich Aristides im Zuge seiner Verteidigung der Rhetorik vornehmlich auseinandersetzen musste, um die dortige Aberkennung ihres τέχνη-Status nach Kräften zu bekämpfen. Die Anspielungen auf die Agon-Szene der *Antiope* sind in ihrer Grundsubstanz wiederum aus dem *Gorgias* gezogen. Bei näherem Hinsehen scheint die Annahme jedoch nicht unberechtigt, von einem weiter gefassten Bezugsrahmen bei Aristides auszugehen. So könnte die auf die Zwillingbrüder Zethos und Amphion gemünzte Bemerkung Aristid. 2,394 εἰ μὴ κατὰ τὸν Εὐριπίδην

εἷς ἀμφοτέρους ποιήσει τοὺς λόγους auf über Platon hinausweisende Kenntnis des Tragödiertextes deuten (etwa auf TrGF 189 Kannicht). Die Figur des Hermes Logios ist für den Werkzusammenhang von Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῆς ῥητορικῆς von zentraler Bedeutung. Über die Rede verteilt ist dieser Gott als Inhaber und Träger der ῥητορικὴ τέχνη an teils herausgehobener Stelle gewürdigt und verehrt. Der Prometheus-Mythos selbst, dessen eigentlicher Protagonist bei Aristides wiederum Hermes ist, könnte an seinem Ende Aristid. 2,398f. Rezeptionsspuren enthalten, die auf den Torso der Hermes-Rede TrGF 223 Kannicht hindeuten. Der für die untersuchten Werkauschnitte gewonnene Eindruck verrät im Detail eher eine polemisch geführte als inhaltlich tieferschürfend angelegte Auseinandersetzung des Rhetors mit Platon. Aristides erweist sich insgesamt in der Sache vielleicht nicht als der glücklichste Platon-Kritiker, darf aber als ein Mann von staunenswerter Literaturkenntnis gelten.

Anhang

Text und Übersetzung Ael. Arist. Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῆς ῥητορικῆς 394–399

394 Εἰ δὲ δεῖ καὶ μῦθον λέγειν, δέδοικα μὲν ἐγὼ μὴ καὶ ταῖς γραυσὶν ἡμᾶς ἐξούλης ὀφλεῖν ἐπισκώπτων φῆ τις ἀνὴρ κωμικός. ἐρῶ δὲ οὐ μῦθον ἄλλως αὐτὸν εἰς αὐτὸν τελευτῶντα, ἀλλὰ καὶ ἐνταῦθα ἢ παρὰ τῶν πραγμάτων προσέσται πίστις, ἵν' ὡς ἀληθῶς καὶ τὴν τοῦ Ἀμφίονος ῥῆσιν ἀνταποδῶ καὶ <πρὸς> τὸν Ζῆθον ἀναμνησθῶμεν εἰπεῖν, εἰ μὴ κατὰ τὸν Εὐριπίδην εἷς ἀμφοτέρους ποιήσει τοὺς λόγους, ἀλλὰ κατ' αὐτοὺς ἐκείνους διελώμεθα.

395 νεωστὶ γὰρ τῶν ἀνθρώπων γεγονότων καὶ τῶν ἄλλων ζῶων θόρυβος πολὺς ἦν κατὰ τὴν γῆν καὶ ταραχή. οὔτε γὰρ αὐτοὶ σφισιν εἶχον ὃ τι χρήσονται, οὐδὲ γὰρ ἦν οὐδὲν τὸ συνάγον, ἀλλ' οἱ μείζους τοὺς ἐλάττους ἦγον, οὔτε τοῖς ἄλλοις ζώοις εἶχον ἀνταρκεῖν· πᾶσι γὰρ πάντων ἀπελείποντο ἄλλοτε ἄλλων, τάχει μὲν τῶν πτηνῶν ἀπάντων—ὄπερ οὖν Ὅμηρος ἔφη τοὺς Πυγμαίους πάσχειν ὑπὸ τῶν γεράνων, πᾶσι τοῖς τότε ὑπὸ πάντων συνέβαινε τῶν ἀλκίμων ὀρνίθων—κατ' ἰσχὺν δ' αὐτὸ πῶρρον καὶ τῶν λεόντων καὶ τῶν κάπρων καὶ πολλῶν ἄλλων ἦσαν.

396 ὥστ' ἀπώλλυντο σιγῇ. καὶ μὴν τῇ γε κατασκευῇ τοῦ σώματος οὐ μόνον τῶν προβάτων, ἀλλὰ καὶ τῶν κοχλιῶν ἀπελείποντο, οὐδεὶς αὐτῶν ὑπάρχων αὐτάρκης. φθειρομένου δὲ οὕτω τοῦ γένους καὶ κατὰ μικρὸν ὑπορρέοντος κατιδῶν ὁ Προμηθεὺς αἰεὶ πῶς ὦν φιλόανθρωπος ἀνέρχεται πρεσβευτὴς ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων, οὐχ ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων πεμφθεὶς, οὐδὲ γὰρ πρέσβεις πέμπειν ἦν πῶς τότε εἰδέναι,

ἀλλ' αὐτὸς ἀφ' ἑαυτοῦ. ὁ δὲ Ζεὺς τοῦ τε Προμηθέως ἀγασθεὶς δίκαια λέγοντος καὶ ἅμα καθ' ἑαυτὸν εἰληφὼς λογισμὸν τοῦ πράγματος, τῶν αὐτοῦ παιδῶν Ἑρμῆν κελεῦει ῥητορικὴν ἔχοντα ἐλθεῖν εἰς ἀνθρώπους.

397 ὁ μὲν οὖν Προμηθεὺς καθ' ἕκαστον ἄπασι τὰς τε αἰσθήσεις καὶ τᾶλλα μέλη τοῦ σώματος ἦν συμπεπλακῶς πρότερον, τὸν δὲ Ἑρμῆν οὐχ οὕτως ἐκέλευσεν ὥσπερ θεωρικοῦ διάδοσιν διελεῖν, ἵνα πάντες ῥητορικῆς ἐφεξῆς μετέχοιεν, ὥσπερ ὀφθαλμῶν καὶ χειρῶν καὶ ποδῶν, ἀλλ' ἐπιλεξάμενον τοὺς ἀρίστους, καὶ γενναιοτάτους καὶ τὰς φύσεις ἔρρωμενεστάτους, τοῦτοις ἐγχειρίσαι τὸ δῶρον, ἵν' ὁμοῦ σφᾶς τε αὐτούς καὶ τοὺς ἄλλους σώζειν ἔχοιεν.

398 ἀφικομένης δὲ ῥητορικῆς εἰς ἀνθρώπους οὕτως ἐκ θεῶν ἠδυνήθησαν μὲν οἱ ἄνθρωποι τὴν μετὰ τῶν θηρίων δίαιταν χαλεπὴν ἐκφυγεῖν, ἐπαύσαντο δὲ ἐχθροὶ πάντες ὄντες ἀλλήλοις ἐν κύκλῳ, κοινωνίας δ' εὔρον ἀρχήν. καταβάντες δὲ ἐκ τῶν ὀρῶν ἄλλοι καθ' ἄλλα μέρη τῆς οἰκουμένης ἐπλησίασαν, τό γε πρῶτον ὑπαιθροὶ, μετὰ δὲ τοῦτο ἤδη λόγου νικήσαντος πόλιν τε κατεσκευάσαντο καὶ διεκρίθησαν οὐχ ὥσπερ πρότερον ὡς ἔτυχεν, ἀλλ' εἰς τε συντάξεις κοινωνιῶν καὶ τοὺς πόλεων ἡγεμόνας νόμους ἔθεντο καὶ ἄρχοντας καὶ πολιτείαν ἐνόμισαν, καὶ θεοὶς χαριστήρια ἀνήγαγον, πρῶτας ἀπαρχὰς ποιησάμενοι τὰς ἀπὸ τῶν λόγων, αἷς ἔτι καὶ νῦν χαίρειν μάλιστα τοὺς θεοὺς λόγος αἰρεῖ, ὅτι καὶ γνωρίσαι πρῶτον αὐτοῖς τοὺς θεοὺς ὑπῆρξεν ἐντεῦθεν.

399 οὕτως ἄνθρωπος ἦρθη μέγας ἐξ ἀσθενοῦς καὶ σαθροῦ τοῦ καθ' ἀρχὰς, καὶ πρόσθεν καταφρονούμενος ὡς οὐδὲν πρᾶγμα κύριός ἐστιν ἐξ ἐκείνου τοῖς ἐν τῇ γῆ, τοῦτο ὅτι βούλεται χρῆσθαι, πρόβλημα ποιησάμενος ἀντ' ἄλλου φυλακτηρίου τὸν λόγον.

394 Wenn ferner ein Mythos erzählt werden muss, so fürchte ich, dass ein Scherzbold in Lachen ausbrechen und sagen möchte, wir seien in einer Deliktsklage alten Weibern unterlegen. Ich werde aber keinen Mythos vortragen, der sich ziellos in sich selbst erschöpft, sondern auch hier wird ein Überzeugungsmittel aus dem Bereich der [hier behandelten] Gegenstände vorhanden sein – sodass ich in der Tat auf die Rede Amphions eine Erwiderung geben kann und wir im Gedächtnis behalten sollten, dem Zethos zu antworten, es sei denn, einer wird, wie bei Euripides, beide Reden halten. Doch wollen wir jene (Reden) auf sie (beide) aufteilen

395 Als nun eben die Menschen und die anderen Lebewesen entstanden waren, gab es auf der Erde einen großen Aufruhr und Verwirrung. Denn weder wussten die Menschen, was sie miteinander anfangen sollten – es gab nämlich kein Mittel, das sie zusammenführte, sondern die Größeren führten die Schwächeren an – noch hatten sie ein Mittel, sich vor den anderen Lebewesen zu schützen. Denn sie waren in jeder Hinsicht allen unterlegen, bald diesen, bald jenen [Lebewesen]: An Geschwindigkeit allen Vögeln, – gerade wie Homer gesagt hat, dass die Pygmäen unter den Kranichen gelitten hätten, widerfuhr es damals allen Menschen

vonseiten der Raubvögel – an Stärke wiederum waren sie Löwen, Ebern und vielen anderen Tieren weit unterlegen.

396 Und so kamen sie sang- und klanglos um. Und tatsächlich waren sie in der Ausstattung ihrer Körper nicht nur den Schafen, sondern auch den Schnecken unterlegen, da keiner von ihnen über die Fähigkeit zur Selbsterhaltung verfügte. Als er aber sah, wie das Menschengeschlecht auf diese Weise zugrunde ging und allmählich dahinschwand, ging Prometheus, seit ehemals ein ziemlicher Menschenfreund, als Botschafter zum Schutze der Menschen hinauf [zu den Göttern], wobei er nicht von den Menschen entsandt war, – diesen war nämlich damals in keiner Weise das Wissen verfügbar, Boten zu schicken – sondern er tat es selbst aus eigenem Antrieb. Nachdem er in Bewunderung über Prometheus, der Berechtigtes vorbrachte, geraten war und zugleich eine eigene Beurteilung der Sachlage angestellt hatte, befiehlt Zeus aus der Reihe seiner Kinder dem Hermes, der über die Rhetorik verfügte, zu den Menschen zu gehen.

397 Prometheus nun hatte zwar Stück für Stück zuvor die Sinnesorgane und die anderen Teile des Körpers zusammengefügt, befahl aber dem Hermes, diese nicht wie den Anteil aus einem Sammeltopf für Feste zu verteilen, damit alle durchgehend an der Rhetorik teilhätten, wie an Augen, Händen und Füßen, sondern dass die Besten, Edelsten und ihrer Naturanlage nach Stärksten auszuwählen seien und er ihnen die Gabe aushändigen solle, damit sie in gleicher Weise imstande seien, sich selbst und andere zu beschützen.

398 Nachdem die Rhetorik auf diese Weise von den Göttern zu den Menschen gelangt war, vermochten die Menschen einerseits, der beschwerlichen Lebensweise mit den Tieren zu entkommen, und hörten andererseits auf, einander allerorten Feind zu sein und ersannen die Grundlage des Gemeinwesens. Nachdem sie von den Bergen herabgekommen waren, traten sie in verschiedenen Teilen des Erdkreises miteinander in Verbindung, zunächst zwar noch als Bewohner unter freiem Himmel, später dann, nachdem die Rede ihren Siegeszug angetreten hatte, bauten sie Städte und wurden nicht wie zuvor aufs Geratewohl, sondern nach den Ordnungsprinzipien ihres Gemeinwesens unterschieden; und sie setzten Gesetze als Anführer und Herrscher der Städte ein, legten eine Verfassung fest, brachten den Göttern Dankopfer dar, indem sie Erstlinge auf dem Feld der Reden verfertigten, an denen sich, wie es die Vernunft beweist, die Götter auch heute noch in hohem Grade erfreuen, weil es ihnen von diesem Zeitpunkt an auch zum ersten Mal vergönnt war, die Götter zu erkennen.

399 So wurde der Mensch zu seiner Größe erhoben aus einem schwachen und morschen Gebilde in seinen Anfängen, und, vormals verachtet, als sei er nichts, ist er seit jener Zeit imstande, sich nach seinem Willen der Dinge auf der Welt zu bedienen, indem er die Sprache anstelle eines anderen Schutzmittels zu seinem Bollwerk machte.

Anlage

Tabelle 1: Paraphrasen zu Plat. *Prot.* 322 c1–c7 Ζεὺς οὖν δείσας ... καὶ δίκην δὴ
καὶ αἰδῶ

Die Tabelle ist unter <https://doi.org/10.11588/propylaeum.451> online verfügbar.

