

«EURIPIDEISCHE» KOSMOGONIE BEI ARISTOPHANES  
(THESM. 14-18)

Rudolfo Kassel  
magistro meo

In der ersten Szene der *Thesmophoriazusen* sieht der Zuschauer auf der Bühne Euripides und seinen verschwägerten Verwandten sich einem Haus nähern, das – wie man später erfährt – dem Dichter Agathon gehört. Der durch den langen Weg erschöpfte Verwandte fragt sich, ob sie ihr Ziel erreicht haben, und erwähnt mit Verzweiflung, daß er Euripides seit Tagesanbruch folgt<sup>1</sup>. Er wendet sich dann Euripides zu und fragt ihn, «bevor seine Milz ausgestoßen wird», wohin er ihn führe. Euripides' Antwort besteht in einem Sophismus: der Verwandte brauche nicht zu hören, was er gleich sehen wird, aber auch nicht sehen, was er ohnehin hören wird (letzteres ist eine Antwort auf die Frage des Verwandten, ob er auch nicht sehen solle)<sup>2</sup>. Der Verwandte kommt auf Grund des von Euripides Gesagten zu dem

---

1. Der Verwandte wird ferner als «Hinkender» (24) dargestellt. Das gleiche geschieht aber auch mit vielen Helden des Euripides (vgl. *Ar. Ach.* 411; *Pax* 146-8; *Ra.* 846 bezeichnet Aischylos seinen Rivalen als *χωλοποιόν*). Hier handelt es sich wohl nicht um einen Zufall!

Mehrmals erwähnte Arbeiten werden im folgenden abgekürzt zitiert:

- Gannon J. F. Gannon, *Thesmophoriazusae restitutae: An Essay in Annotation and Interpretation*, Diss, Yale 1982.  
KRS G. S. Kirk - J. E. Raven - M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 21983.  
Prato *Aristofane: Le donne alle Tesmoforie*, a cura di C. Prato, Mailand 2001.  
Rau P. Rau, *Paratragodia* [Zetemata, 45] München 1967.  
Schwabl H. Schwabl, «Weltschöpfung», *RE Suppl.* IX (1962) 1433-1582.  
Staudacher W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde*, Tübingen 1942.  
Theiler W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Berlin 1965.

2. Im V. 5 'ἄλλ' οὐκ ἀκούειν δεῖ σε πάνθ' ὅσ' αὐτίκα / ὄψει παρεστῶς liest A. Sommerstein πάνθ', ὅς (oder πάνθ', ὅς (γ) im kritischen Apparat) statt der allgemein akzeptierten Lesart: «All recent editors read the Greek letters *hos(a)* "all that (you 're going to be seeing)", but this, following *panta* "it all", puts an undue emphasis on a subsidiary point at the expense of the vital contrast between "hearing" and "seeing" on which the whole of the ensuing dialogue is based». Die Konjektur kann schwerlich angenommen werden: (a) πάνθ' braucht eine Ergänzung; der Verwandte fragte nicht nach «allem», so daß auch Euripides nicht einfach von «allem» (πάνθ') sprechen kann. (b) Es wird das sophistische Argument des Euripides zerstört: man braucht weder zu hören, was man gleich (αὐτίκα) sehen wird, noch zu sehen, was man hören soll (ἄ γ' ἂν ἀκούειν δέη). Das Argument vom Wesensunterschied zwischen Hören und Sehen wird durch Euripides nicht von Anfang an ins Feld geführt, sondern nachdem seine (beide) Antworten Erstaunen erregt haben.

Schluß, daß er weder hören noch sehen soll, was in ihm Erstaunen erweckt. Euripides unternimmt es, seine paradoxe Meinung mit noch subtilerer Kunst zu erklären und zu begründen. Das tut er, indem er den ontologisch verschiedenen Charakter des Hörens und des Sehens kosmologisch zu beweisen versucht. Zur Begründung dieses kosmologischen Unterschiedes beschreibt er die Schöpfung der entsprechenden Sinnesorgane in den Lebewesen bei der Entstehung der Welt. Die Diskussion über die unterschiedliche Natur des Hörens (ἀκούειν) und des Sehens (ὄραῖν) läuft wie folgt:

- |     |   |    |
|-----|---|----|
| EY. | Χωρὶς γὰρ αὐτοῖν ἑκατέρου ἔστιν ἡ φύσις.  | 11 |
| KH. | Τοῦ μήτ' ἀκούειν μήθ' ὄραῖν;  |    |
| EY. | Εὖ ἴσθ' ὅτι.  |    |
| KH. | Πῶς χωρὶς;  |    |
| EY. | Οὕτω ταῦτα διεκρίθη τότε.<br>Αἰθὴρ γὰρ ὅτε τὰ πρῶτα διεχωρίζετο<br>καὶ ζῶ' ἐν αὐτῷ ξυνετέκνου κινούμενα,<br>ὧ μὲν βλέπειν χρὴ πρῶτ' ἐμηχανήσατο<br>ὀφθαλμὸν ἀντίμιμον ἡλίου τροχῶ,<br>ἀκοῆς δὲ χοάνην ὧτα διετετρήνατο. | 15 |

11 EY. Bentley post Ellebodium: om. R 13 τότε] ποτέ anonymus in *CJ* 14, 1816, p. 122 (memorat Diggle, *Euripidea* p. 491) 16 πρῶτ' ἐ- Kuster: πρῶτα R 18 ἀκοῆς δὲ χοάνην Biset: ἀκοῆ δὲ χοάνην Dobree: δίκην δὲ χοάνης Reiske: ἀκοῆν δεχοάνης R

Die exakte Interpretation der vorliegenden Stelle bietet mehr Schwierigkeiten, als man auf den ersten Blick vermutet. Außerdem erheben sich beim Lesen einige sehr interessante Fragen: Entspricht die Beschreibung des Euripides im ganzen einer bestimmten – eigenen oder fremden – Kosmologie? Wenn nicht, woher schöpft Aristophanes die einzelnen Elemente dieser Darstellung? Sind sie Erzeugnisse seiner Phantasie oder weisen sie auf konkrete Quellen hin? Werden die einzelnen Zutaten willkürlich Euripides in den Mund gelegt, oder stehen sie in irgendeiner Beziehung zu ihm? Welche Funktion hat schließlich diese Darstellung im Rahmen der gesamten Komödie<sup>3</sup>? Die erste Frage, ob nämlich die Darstellung eine bestimmte Theorie über die Entstehung der Welt widerspiegelt, kann man schnell übergehen, da es leicht festzustellen ist, daß eine solche Kosmogonie, wie die

3. Die Stelle wird oft mit allgemeinen Bezeichnungen übergangen, die eher Ratlosigkeit offenbaren (vgl. z.B. C. Prato, *Euripide nella critica di Aristofane*, Galatina 1955, 116: «linguaggio alto, forse euripideo, di provenienza non precisabile»). Rau 157 ff. befaßt sich hauptsächlich mit dem Stil, während Gannon 213 ff., der die Probleme des gesamten Werkes ausführlicher diskutiert, in Zusammenhang mit der vorliegenden Stelle meist unbefriedigende Antworten gibt.

von Euripides hier präsentierte, nicht existierte. Das hätte Aristophanes auch nicht nötig. Sein Ziel am Anfang des Werkes ist nicht die Verspottung einer Theorie als solche, sondern die Vorführung des Euripides als Sophist bzw. Naturphilosoph<sup>4</sup>. Das bedeutet aber noch nicht, daß er nicht vorgefundenes Material verwendet hat.

Als erstes wird in der «euripideischen» Kosmogonie αἰθήρ erwähnt. Die Erwähnung des Äther scheint zunächst ein unmißverständlicher Hinweis auf die physikalischen bzw. kosmogonischen Ideen des Euripides zu sein, in denen Äther wirklich eine ganz besondere Rolle spielt: Er ist zusammen mit der Erde Erzeuger aller Dinge (fr. 1023 N<sup>2</sup>), Schöpfer von Göttern und Menschen (fr. 839 N<sup>2</sup>), Erzeuger der Menschen (fr. 877 N<sup>2</sup>), er ist Zeus selbst (fr. 877. 941, 3 N<sup>2</sup>), der mit seinen feuchten Armen die Erde umfängt (fr. 941, 2. 919 N<sup>2</sup>), oder aber die Wohnung des Zeus (fr. 487 N<sup>2</sup>)<sup>5</sup>. Schon die Erwähnung des Wortes αἰθήρ in der vorliegenden Stelle genügt also, um die von Euripides dargestellte Lehre als euripideisch zu identifizieren. Aristophanes läßt uns keinen Zweifel daran, als er weiter unten einen Vers aus der *Weisen Melanippe* nachahmt, wo Äther als οὔρησις Διὸς bezeichnet wird, und Euripides auf Äther schwören läßt (V. 272 ὄμνυμι τοίνυν αἰθέρ', οὔρησιν Διός). Nicht zu vergessen ist aber auch die Parodie der Äther-Lehre in den *Fröschen* (100. 311 αἰθέρα Διὸς δωμάτιον), im gleichen Werk, wo Euripides zu Äther wie zu einem persönlichen Gott betet (V. 892 αἰθήρ ἐμὸν βόσκημα).

Obwohl aber Äther als Begriff auf Euripides hinweist, entspricht die Beschreibung in der aristophanischen Stelle kaum der Auffassung des Euripides über die Rolle des Äther bei der Entstehung der Welt. Zunächst ist zu bemerken, daß Äther bei Euripides, welche Funktion er auch immer hat, nicht die Sphäre der Olympischen Götter übersteigt, sondern vielmehr mit ihnen identifiziert wird<sup>6</sup>. An unserer Stelle ist zwar eine Identifizierung Äthers mit Zeus nicht auszuschließen, aber in diesem Fall (a) wird die Identifizierung – offenbar bewußt – nicht einmal angedeutet, und (b) spielt Zeus eine kosmogonische Rolle, die er bei Euripides nie hat. Eine damit zusammen-

4. Die Unterscheidung zwischen σοφισταί und φυσικοί war im 5. Jh. nicht immer möglich und hatte nur insofern einen Sinn, als man mit dem ersten Terminus das Merkmal des professionellen Lehrers, mit dem zweiten aber eher das des Naturforschers hervorheben konnte; s. E. Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, Oxford 1973, 94.

5. Vgl. auch W. Nestle, *Euripides*, Stuttgart 1901, 152 ff.; K. Matthiessen, «Zur Theonoeszene der euripideischen *Helena*», *Hermes* 96 (1968) 699 ff.

6. Vgl. Eur. fr. 877. 941 N<sup>2</sup>; ferner fr. 919; s. K. Matthiessen, a.O., 701: «Euripides scheint vielmehr zur Identifizierung des αἰθήρ mit dem Zeus der traditionellen Religion zu neigen. Er versucht offenbar das Wesen des Zeus ins Kosmische zu erweitern, ohne daß er die persönliche Gottesvorstellung völlig aufgibt».

hängende Schwierigkeit liegt darin, daß Äther in Euripides in Wirklichkeit nie allein erscheint, sondern immer in Verbindung mit der Erde. Im dualistischen System des Euripides vertritt Äther das feuchte Element, Gaia das trockene, und das organische Leben geht aus der Verbindung (mit oder ohne Aphrodites' Mitwirkung) der beiden Elemente hervor<sup>7</sup>. In den *Thesmophoriazusen* wird dagegen Äther allein erwähnt und so dargestellt, daß kein Raum für ein zweites Element bleibt. Welche kosmogonische Urkraft könnte noch existieren, wenn doch von Äther, einem offensichtlich männlichen Element (15 αὐτῶ, vgl. 43. 51)<sup>8</sup>, gesagt wird, daß er die Lebewesen ἐν αὐτῶ ξυνετέκνου (15)? Die einzige Erklärung, die man gegeben hat, ist, daß mit διεχωρίζετο (14) eine Trennung gemeint ist, bei der man sich als zweites Element – aber warum wird das nicht erwähnt? – die Erde zu denken hat, und daß dementsprechend alle Wesen, wie in fr. 484 N<sup>2</sup> aus der *Weisen Melanippe*, aus der Trennung Äthers von der Erde entstehen<sup>9</sup>. Hier haben wir es mit einem Mißverständnis der kosmogonischen Ideen des Euripides zu tun, das auf W. Nestle zurückgeht. Nach Nestle erscheint die Kosmogonie bei Euripides in dreifacher Form: [1] «als Verbindung von Äther und Erde», [2] «als Verbindung von Äther und Erde durch die Macht der Aphrodite», und [3] «als Trennung der ursprünglichen Vereinigung von Äther und Erde»<sup>10</sup>. In fr. 484 N<sup>2</sup> jedoch, wo nach Nestle der dritte Fall ausgedrückt wird, ist die Rede nicht von der Trennung Äthers von der Erde, sondern von der Trennung des Uranos von der Erde. Nun sind aber Uranos und Äther zwei unterschiedliche Elemente und werden auch bei Euripides mit unterschiedlichen kosmogonischen Ideen verbunden. Äther vertritt, wie schon erwähnt, das feuchte Element, und seine Vermählung mit der Erde ist insofern naheliegend, als die Feuchtigkeit notwendig für der Befruchtung der letzteren ist. Die Trennung des Himmels von der Erde auf der anderen Seite

7. W. Nestle, a.O., 153 f. 156.

8. Es ist mir unverständlich, wie einige Übersetzer (z.B. B. B. Rogers und P. Dickinson) Äther als feminin auffassen.

9. Eur. *Mel.sap.* fr. 484 N<sup>2</sup>:

Κοῦκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα,  
ὡς οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφή μία·  
ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα,  
τίκτουσι πάντα, κἀνέδωκαν εἰς φάος  
δένδρη, πετεινά, θήρας, οὓς θ' ἄλμη τρέφει,  
γένος τε θνητῶν.

Diese Interpretation teilt neuerdings A. Sommerstein zu *Th.* 15 sowie C. Prato zu *Th.* 14.

10. W. Nestle, a.O., 156; ähnlich P. Masqueray, *Euripide et ses idées*, Paris 1908, 198. Rau 159 A. 63, glaubt, daß es sich in allen drei Fällen um die gleiche kosmogonische Idee handelt, die man in ihren verschiedenen Phasen beschreiben kann. Ich werde weiter unten zu zeigen versuchen, daß diese Auffassung nicht stichhaltig ist.

ist ein auch in den Mythen anderer Völker weitverbreitetes kosmogonisches Motiv, das dazu dient, die Ausgestaltung der zwei wichtigsten und gegensätzlichen Urelemente der Natur mythisch darzustellen<sup>11</sup>. Uranos und Äther können bisweilen als verwandte Elemente einige Merkmale gemeinsam haben (sie umfassen z.B. die Erde) oder gar in bestimmten Fällen vertauscht werden<sup>12</sup>. Wichtig ist aber, daß eine solche Vertauschung in kosmogonischem Zusammenhang nicht bezeugt ist: Nirgends wird Äther an Stelle von Uranos von der Erde getrennt. Demgemäß kann mit *διεχωρίζετο* in den *Thesmophoriazusen* nicht die Trennung Äthers von der Erde gemeint sein. Auch wenn man aber von der erwähnten Schwierigkeit bezüglich der Trennung der zwei bestimmten Elemente absähe, bliebe dennoch die Frage unbeantwortet, warum, in jener ursprünglichen Phase der Weltschöpfung der (männliche) Äther und nicht die (weibliche) Erde Lebewesen ἐν αὐτῷ erzeugte<sup>13</sup>. Der einzige Schluß, der daraus gezogen werden kann, ist, daß Aristophanes in diesem zentralen Punkt nicht die Ideen des Euripides wiedergibt.

Wenn aber die Äther-Lehre nicht euripideisch ist, woher stammt sie? Das erste, was man hervorheben muß, ist, daß der kosmogonische Charakter der Stelle nicht nur aus ihrem Inhalt, sondern auch aus ihrem Stil deutlich hervorgeht. Schon der Gebrauch des Adverbs *χωρίς* (11) in einer für die Sprache der Komödie ungewöhnlichen Bedeutung und noch mehr des Verbums *διεκριθῆ* signalisieren unmißverständlich den Übergang zu einer philosophischeren Redeweise<sup>14</sup>. Letzteres kommt nicht nur als Wort in

11. Diese Vorstellung liegt der Erzählung in Hes. *Theog.* 154 ff. zugrunde; die Kastration des Uranos durch Kronos weist auf die Trennung der Erde vom Uranos hin, s. M. West, *Hesiod: Theogony*, Oxford 1971, 211 ff. Ausdrücklich wird diese Idee dargestellt in Eur. fr. 484; Diod. I 7, 1; Apoll. Rh. *Arg.* I 496 ff. Dazu s. Schwabl 1469 ff. und KRS 42 ff. mit Parallelen aus der Mythologie anderer Völker.

12. Das geschieht z.B. in Eur. *Hel.* 34; s. Kannicht zu *Hel.* 31-36, der weitere Fälle aus Euripides erwähnt; ferner C. J. Herington, «A Study in the *Prometheia*. Part I: The Elements in the Trilogy», *Phoenix* 17 (1963) 187 f.

13. Gannon, 223, versucht die Schwierigkeit zu überwinden, indem er den Sinn folgenderweise auffaßt: «if the Ether surrounds the Earth, it also surrounds what is on or near the surface of the Earth, and so the creatures begotten may be said to be "in Ether" as being thus contained». Nun liegt das Problem eben darin, daß Äther normalerweise nicht das umfaßt, was «on the surface of the Earth» liegt, sondern das, was «near the surface» liegt (zum Unterschied zwischen αἰθήρ und ἄήρ s. W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, Princeton 1952, 185 f.). Die gewichtige Stelle Äthers, wie sie sich aus der ganzen Stelle ergibt, darf man nicht herunterspielen; es handelt sich nicht um eine der beiden Schöpfungskräfte, sondern um die Schöpfungskraft. Äther wird nicht von jemand anderen getrennt, sondern trennt sich selbst (wichtig hierzu die von Rogers gestellte Frage: «for who but Ether, in this Philosophy, could divide Ether?»). Er allein, ohne Zusammenarbeit, «erdenkt» und «durchbohrt».

14. Zu διακρίνειν genügt ein Blick in D.-K. Bd. III, «Wortindex» s.v. Zu *χωρίς* in der Bedeutung «verschiedenartig» s. LSJ s.v. I 2; H. W. Miller, «Some Tragic Influences in the *Thesmophoriazusae* of Aristophanes», *TAPhA* 77 (1946) 172. Zu φύσις s. Prato zu *Th.* 11. Einen

kosmogonischen Texten vor, sondern deutet auch eine frühere Situation an, die typisch für den Anfang von Kosmogonien ist: Am Anfang war alles ἀδιάκριτα<sup>15</sup>. Die Wendung τὰ πρῶτα ist ferner typisch für den Anfang von kosmogonischen Mythen (vgl. Hes. *Th.* 116 πρῶτιστα Χάος γένητ' und den Anfang der «Ornithogonie» in Ar. *Av.* 693 Χάος ἦν καὶ Νύξ Ἴερεβός τε μέλαν πρῶτον καὶ Τάρταρος εὐρύς) und wird gewiss bewußt gebraucht. Der dichterische und hohe Stil unserer Stelle ist ebenfalls auf den kosmogonischen Inhalt abgestimmt. Das Wort ἀντίμιμον (17) empfand man, wie aus Aristoteles (*Rh.* III 3. 1406 a 29) zu entnehmen ist, als poetisch, und das gleiche galt wahrscheinlich für den Ausdruck ἡλίου τροχῶ<sup>16</sup>. Aristophanes verleiht also der Rede des Euripides einen dichterischen Charakter, vermutlich in der Absicht, den Stil bestimmter kosmogonischer Texte nachzuahmen. Dazu paßt auch die Rolle des Äther. Während er Element bzw. Teil der Naturwelt ist, hat er gleichzeitig anthropomorphe Züge: er «erfand» (ἐμηχανήσατο) das Auge und «durchbohrte» (διετερήνατο) die Ohren. Vergeblich wird man den Ursprung dieser Beschreibung bei den Vorsokratikern aufsuchen, in denen die Luft (in welcher Form auch immer) eine wichtige Rolle spielt. Nicht nur fehlt von ihnen diese Art von Anthropomorphismus, sondern es gibt auch keinen Berührungspunkt, der direkte oder enge Beziehung verraten würde. Die wahrscheinlichsten Quellen wären in einem solchen Fall Anaxagoras und Diogenes von Apollonia. Anaxagoras aber spricht von der ursprünglichen Abtrennung der Luft von der umgebenden, unendlichen Masse (59 B 2 D.-K.), und vor allem erscheint Äther in seiner Lehre nicht als «belebendes Prinzip»<sup>17</sup>. Auf der anderen Seite spricht Diogenes nicht von αἰθήρ, sondern von ἀήρ, der Geist und Seele aller Dinge ist, weil er allen innewohnt<sup>18</sup>. Aristophanes waren die Ideen des Diogenes über die Luft seit den *Wolken* bekannt<sup>19</sup>, so daß es merkwürdig wäre, wenn er in der Zeit der *Thesmophoriazusen* diese Ideen mit solcher Ungenauigkeit

speziell philosophischen Charakter des διεχωρίζετο (14), wie Gannon 215 annimmt, vermag ich nicht zu erkennen.

15. Vgl. in der Kosmogonie des Anonymen Alkman-Kommentators *PMGF* 5 fr. 2 διὰ τὸ μηδέπω μήτε ἥλιον μήτε σελήνην γεγενῆσθαι ἀλλ' ἀδιάκριτον εἶναι τὴν ὕλην, auch col. iii 28 τὸ μὲν πρότερον ἦν σκότος μόνον, μετὰ ταῦτα διακριθ[έ]ντο αὐτοῦ. Ferner Archelaos 60 A 4 § 6 D.-K.: καὶ διεκρίθησαν ἄνθρωποι ἀπὸ τῶν ἄλλων (sc. ζώων). Die ursprüngliche Situation (vor dem Schöpfungsakt) des Beisammenseins aller Dinge wird meist negativ ausgedrückt, z.B. Anaxagoras 59 B 1 D.-K. (καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἔνδηλον ἦν), Ar. *Av.* 694 (Γῆ δ' οὐδ' Ἄηρ οὐδ' Οὐρανὸς ἦν); M. L. West, «Alcman and Pythagoras», *CQ* 17 (1967) 2.

16. Dazu s. weiter unten.

17. Zur Kosmogonie des Anaxagoras s. auch KRS 371 ff.

18. S. KRS 441 ff. Die Erklärung Theilers (10) für den Gebrauch von ἀήρ statt αἰθήρ durch Diogenes ist nicht zufriedenstellend.

19. Ar. *Nu.* 230-233 mit Dovers Kommentar z.St.

parodierte. Das Vorbild für die Beschreibung des Anfangs und des Urelementes der nach Aristophanes euripideischen Kosmogonie muß man daher vielleicht nicht in den «wissenschaftlichen» Kosmogonien der vorsokratischen Naturphilosophen suchen, sondern in den mythischen Kosmogonien.

In seiner *Theogonie* versucht Hesiod die entfernteste Herkunft der Götter aufzuspüren und kommt auf diese Weise auf den ersten Anfang der Welt. Das erste Element, das nach seiner Beschreibung entstand, war das Chaos: Ἦτοι μὲν πρῶτιστα Χάος γένετ' (116). Das Wort bedeutet die «klaffende Öffnung», den «leeren (aber nicht unendlichen) Raum». Was genau Hesiod mit Chaos meinte und wo er es plazierte, ist hier nicht wichtig. Was uns interessiert ist, wie die Schriftsteller des 5. Jh. und vor allem Aristophanes diesen Begriff aufgefaßt haben. Es läßt sich nicht bezweifeln, daß Chaos im 5. Jh. – und so versteht es auch Aristophanes – den Raum zwischen Himmel und Erde, die «Luft» bedeutet<sup>20</sup>. Wenn das so ist, dann wurde das Chaos in der *Theogonie* – vielleicht richtig – als der Raum aufgefaßt, der nach der ursprünglichen Trennung des Himmels von der Erde entstanden ist<sup>21</sup>. Nach dieser Auffassung wurde also von Hesiod die kosmogonische Phase der Einheit des Himmels und der Erde als selbstverständlich weggelassen, so daß er gleich mit dem Ergebnis der Trennung, das Chaos, begann. Was vor dieser Trennung existierte, wird auch in dem bekannten Fragment aus der *Weisen Melanippe* des Euripides erwähnt (fr. 484, 1-2 N<sup>2</sup>): Κοῦκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα, / ὡς οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφῇ μία<sup>22</sup>. Die Kombi-

20. Bacch. 5, 27; Ar. Nu. 424. 627 (μὰ τὴν Ἀναπνοήν, μὰ τὸ Χάος, μὰ τὸν Ἀέρα); Av. 1218 (Κἄπειτα δῆθ' οὕτω σιωπῇ διαπέτει / διὰ τῆς πόλεως τῆς ἀλλοτρίας καὶ τοῦ χάους;) mit Kakridis und Dunbar z.St. (zum V. 691 s. Dunbar z.St.); Eur. fr. 448 N<sup>2</sup>. Dazu s. auch F. M. Cornford, *Principium sapientiae*, Cambridge 1952, 194 f.; M. L. West zu Hes. *Th.* 116; anders R. Mondi, «ΧΑΟΣ and the Hesiodic Cosmogony», *HSCPh* 92 (1989) 15 ff.

21. Zu dieser Interpretation des Chaos bei Hesiod s. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen* I 343; F. M. Cornford, «A Ritual Basis for Hesiod's *Theogony*» [1941], in: *The Unwritten Philosophy*, Cambridge 1967, 98 ff.; ders., *Principium sapientiae*, a.O.; vgl. aber auch G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy*, Cambridge 1966, 205 A. 1; gegen diese Interpretation West, a.O.; allgemeiner und sehr ausführlich Mondi, a.O. (oben Anm. 20) 1-41 (mit weiterer Literatur). Wichtig bleibt die Diskussion in KRS 36 ff. Die Trennung des Himmels von der Erde stellt Hesiod später symbolisch dar, wenn er von der Kastration des Uranos durch Kronos erzählt (*Th.* 154 ff.).

22. Zum Eur.-Fragment s. H. van Looy, *Zes verloren Tragedies van Euripides*, Brüssel 1964, 220 ff. und C. Collard - M. J. Cropp - K. H. Lee, *Euripides: Selected Fragmentary Plays*, Warminster 1995, 269 f.; A. Dieterich, *Nekyia*, Leipzig - Berlin <sup>2</sup>1913, 101 f., hat auf die Ähnlichkeit der Eur.-Verse mit dem Lied des Orpheus in Apoll. Rh. Arg. hingewiesen (I 496 ff.):

ἦειδεν δ' ὡς γαῖα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα  
τὸ πρὶν ἐπ' ἀλλήλοισι μὴ συναρηγότα μορφῆ,  
νεῖκεος ἐξ ὀλοοῖο διέκριθεν ἀμφὶς ἕκαστα.

Zu den Unterschieden s. aber Schwabl 1470. Zu den Worten des Anaxagoras (59 B 1 D.-K.)

nation dieser Angaben führt zu der Vermutung, daß Aristophanes die Entstehung Äthers in den *Thesmophoriazusen* nach dem Vorbild des Chaos, *nicht* des Himmels darstellt, und dabei sich an die Erzählung Hesiods über die Herausbildung (γένετ') dieses Urelements anlehnt. Dadurch läßt sich auch das Verbum διεχωρίζετο (in medialer Bedeutung: «trennte sich ab») erklären: es bezieht sich auf die Herausbildung Äthers als Ergebnis der Trennung des Himmels von der Erde. Der Mythos ist zwar der gleiche, Aristophanes aber, indem er Äther allein im Rahmen seiner Euripides-Parodie die Hauptrolle bei der Kosmogonie zuzuweisen versucht, hebt nicht die Trennung selbst, sondern – genau wie Hesiod – ihr Ergebnis hervor. Ist diese Annahme stichhaltig, so entlehnt Aristophanes erwartungsgemäß das Motiv der Hauptquelle in Sachen Theogonie und Kosmogonie, benutzt er aber mit Freiheit. Es ist vielleicht nicht überflüssig, daran zu erinnern, daß die hesiodische *Theogonie* auf ähnliche Weise bei der Schilderung der «Ornithogonie» in *Av.* 693 ff. benutzt wird. Auch dort dient Hesiod als Hauptquelle (wenn auch nicht als einzige)<sup>23</sup>, Aristophanes modifiziert aber die Einzelheiten seiner Quelle, damit sie mit der Argumentation der Vögel übereinstimmen: Chaos und Tartara, die zwei von den vier Elementen Hesiods, werden beibehalten, während zwei neue, Nyx und Erebus, hinzukommen; Ge wird postdatiert und entsteht gleichzeitig mit Uranos, damit bewiesen wird, daß die Vögel vor den Göttern existierten.

Die Beschränkung auf Hesiod bringt jedoch einige Schwierigkeiten mit sich. Als solche wäre wohl nicht die Tatsache zu erwähnen, daß bei Hesiod Äther namentlich erscheint, aber in der genealogischen Reihe nach Chaos und Nyx, denn das fällt kaum ins Gewicht. Die Buntheit hinsichtlich der Benennung der Urkräfte war in den kosmogonischen Gedichten augenfällig, ja man empfand sie nicht als störend im Rahmen der dichterischen Freiheit<sup>24</sup>. Hauptsache war dabei, daß die Konzeption eine Vorstellung über den Übergang vom Chaos zum Kosmos vermittelte. Das erwähnte Beispiel aus den *Vögeln* ist lehrreich dazu. Im Gegensatz zu dieser Abweichung von Hesiod ist die Geburt der Lebewesen *im Inneren* des Äther, die weder bei ihm noch bei Euripides vorkommt, nicht zu übergehen. Wenn Äther allein die Lebewesen gebären kann, dann wird er als schöpferische Kraft verstanden, die gleichzeitig das Männliche und das Weibliche in sich schließt. Darüber muß man

ομοῦ ἦν τὰ πάντα s. Wilamowitz, *Analecta Euripidea*, Berlin 1875, 163 (Wilamowitz kommt zum allgemeinen Schluß, «Euripidem in cosmogonia minime secutum esse Anaxagoram» [164]).

23. Hierzu s. Ph. Kakridis und Nan Dunbar zu *Ar. Av.* 693-702; KRS 28.

24. Vgl. Arist. *Met.* N 4. 1091 b 4 (= fr. 24 Kern): οἱ δὲ ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι ταύτη ὁμοίως, ἧ βασιλεύειν καὶ ἄρχειν φασὶν οὐ τοὺς πρώτους, οἷον Νύκτα καὶ (ἧ Susemihl) Οὐρανὸν ἢ Χάος ἢ Ὠκεανόν, ἀλλὰ τὸν Δία.



sich nicht wundern: Letztlich sind die Gottheiten der kosmischen Fruchtbarkeit in der Regel doppeltgeschlechtlich<sup>25</sup>. Ungewöhnlich klingt nur, daß der Luftmasse zwischen Himmel und Erde diese erzeugende Rolle zugewiesen wird. Hängt das nur mit der offensichtlichen Bedeutung des Atems für das Leben zusammen? Viele Vorsokratiker sowie die Verfasser der älteren orphischen Dichtung waren bekanntlich zu dem Schluß gekommen, daß die Seele aus Luft besteht<sup>26</sup>. Wenn aber ihr Wesen Luft ist, dann ist auch sie selbst ein Teil der gesamten Luft, sie stammt von diesem Element oder, mythisch gesagt, ist von diesem Element geboren. Diese Funktion hätte Aristophanes natürlich von selbst Äther zuweisen können. Nun gab es aber auch schon andere vor ihm, die ähnliche Ideen über Äther ausgedrückt hatten.

Es scheint, daß sehr früh der Verfasser des kyklischen Epos *Titanomachie* die Auffassung vertrat, daß alles auf den Äther zurückgeht (fr. 1<sup>B</sup> Davies): ὁ δὲ τὴν Τι[τανο]μαχίαν γρά[ψας] ἐξ αἰθέρος φησ[ίν] (sc. τὰ πάντα). Ähnlich wird Äther im fünften orphischen Hymnus u.a. als πᾶσι ζωοῖσιν ἔναυσμα (3) gepriesen<sup>27</sup>. Noch interessanter sind die *orphischen Theogonie-Gedichte*, in denen Äther nicht so unbestimmt mit der Entstehung aller Dinge verbunden wird<sup>28</sup>. In der Rhapsodischen Theogonie wird erzählt, daß Chronos, nachdem er Äther und das ihn umgebende Chaos gebar, in (oder: aus) Aether ein silberglänzendes Ei bildete (fr. 70 Kern): ἔπειτα δ' ἔτευξε μέγας Χρόνος Αἰθέρι δῖω / ὤεδν ἀργύφειον<sup>29</sup>. Aus diesem entsprang der zweigeschlechtliche Phanes, auf dessen Begattung mit seiner Tochter, Nyx, die Erzeugung des Himmels und der Erde zurückgeht. Ähnliche Ei-Kosmogonie findet sich auch in der orphischen Theogonie, die mit den Namen des Hieronymos und des Hellanikos verbunden wird. Besonders zu beachten in den orphischen Kosmogonien ist folgendes: (i) Äther wird, wie bei Euripides, mit Zeus identifiziert (fr. 30; 297<sup>b</sup> Kern). Im Kommentar des Papyrus von

25. Hierzu s. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1964, § 160.

26. Dazu s. Ch. Kahn, *Anaximander and the Origin of Greek Cosmology*, New York 1960, 114.

27. Ähnlich XI 16 (ἀέριόν τε μέρισμα τροφῆς, ζωοῖσιν ἔναυσμα); vgl. IV 2. In fr. 167 Kern wird gesagt, Zeus sei der Schöpfer aller Dinge. Vgl. den Derveni-Papyrus xii 3-6 (nach der Ausgabe in *ZPE* 47 [1982] = xvi [nach der Numerierung von A. Laks - G. W. Most in den von ihnen herausgegebenen *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1977, 9 f.]), wo unter den Dingen, die aus Zeus erwachsen (προσέφου), «die Flüsse und die lieblichen Quellen und alles, was damals existierte» erwähnt werden.

28. Zu den orphischen kosmogonischen Gedichten im allgemeinen s. M. L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, 68 ff.; zu den orphischen Kosmogonien s. auch Staudacher 77 ff.; Schwabl 1467 ff.; L. J. Alderink, *Creation and Salvation in Ancient Orphism*, Ann Arbor 1981, 25 ff.; G. Ricciardelli Apicella, «Le teogonie orfiche nell'ambito delle teogonie greche», in: A. Masaracchia (Hsg.), *Orfeo e l'orfismo*, Rom 1993, 27-51.

29. Dazu s. M. L. West, a.O., 198 ff., der auch altorientalische (persische) Parallelen anführt.

Derveni wird Aer als Zeus bezeichnet (col. xv). Die Lebewesen werden als im Leib des Zeus geboren dargestellt (fr. 167 b1 Kern Ζηνὸς δ' ἐνὶ γαστέρι σύρρα πεφύκει, vgl. 168). (ii) Das für die altorphischen Kosmogonien charakteristisch – zumindest für einen Teil von ihnen – kosmogonische Ei besteht aus Äther. Wie die vergleichende Religionswissenschaft lehrt, stellt dieses Ei in den Mythen, die von einer Himmel-Erde-Trennung erzählen, die uranfängliche Vereinigung von Himmel und Erde dar<sup>30</sup>. Aus den Schalen des Eies werden Himmel und Erde gebildet. (iii) Die Schöpfungsidee spielt im Gegensatz zu den übrigen Kosmogonien, in denen der Gedanke der Zeugung herrscht, eine große Rolle in den orphischen Kosmogonien<sup>31</sup>. Das alles läßt den Schluß zu, daß Aristophanes zur Geburt in Äther sehr wahrscheinlich von den Orphikern inspiriert wurde. Dafür spricht, daß Aristophanes auch sonst im kosmogonischen Zusammenhang fast sicher orphische Ideen verwendet. In der Ornithogonie, die man in den *Vögeln* liest, erkennt man neben den Elementen, die aus der hesiodischen *Theogonie* stammen, zwei weitere, die mit Sicherheit orphischer Herkunft sind: (a) das Motiv des Eies, und (b) die genealogisch wichtige Stelle der Nyx besonders in Zusammenhang mit der Geburt des Uranos und der Ge von ihr<sup>32</sup>. Orphische Elemente lassen sich ebenfalls in der Rede des Aristophanes im platonischen *Symposion* aufspüren. Es ist zunächst interessant, daß Platon Aristophanes eine Rede halten läßt, die in einer Anthropogonie besteht (189 d 7 ff.). Die Ähnlichkeit in Einzelheiten zwischen dieser Rede und der Kosmogonie der Rhapsodischen Dichtung ist eindrucksvoll<sup>33</sup>. Erinnerung sei hier nur an die Ähnlichkeit der kugelförmigen Gestalt der ersten Menschen mit dem orphischen Ei, an die Bedeutung des Mondes für die Geburt der ersten Androgynen in beiden Fällen, an die Stellung der αἰδοῖα in der «aristophanischen» Anthropogonie hinten am menschlichen Körper nach dem Vorbild des (orphischen) Androgynen Phanes und zuletzt an die parallelen Figuren des Hephaistos und des orphischen Χρόνος τεχνίτης. Wenn die Indizien über die Vertrautheit des Aristophanes

30. Die Entsprechung der beiden Vorstellungen hatte man schon in der Antike bemerkt, s. Apion bei Clem. Rom. *Homil.* VI 3.4 = fr. 55 Kern: Ἡσίοδος δὲ ἐν τῇ Θεογονίᾳ λέγει· «ἦτοι μὲν πρῶτιστα Χάος ἐγένετο»· τὸ δὲ «ἐγένετο» δῆλον ὅτι γεγενῆσθαι ὡς γενητὰ σημαίνει, οὐ τὸ αἰε εἶναι ὡς ἀγένητα. καὶ Ὀρφεὺς δὲ τὸ Χάος ὡς παρεικάζει, ἐν ᾧ τῶν πρῶτων στοιχείων ἦν ἡ σύγχυσις. τοῦτο Ἡσίοδος Χάος ὑποτίθεται, ὅπερ Ὀρφεὺς ὡς λέγει γενητόν, ἐξ ἀπίρου τῆς ὕλης προβεβλημένον.

31. Dazu s. Staudacher 119 mit den Angaben über die einschlägigen Fragmente.

32. Hierüber s. L. J. Alderink, a.O., 103 A. 17 mit weiterer Literatur. Man beachte besonders 694-5: Ἐρέβους δ' ἐν ἀπίροσι κόλποις / τίττει πρῶτιστον ὑπηνέμιον Νύξ ἢ μελανόπτερος ὦν. Zu *Nu.* 250-275 als «parodistische Nachbildung orphischer Weihen und orphischen Hymnen» s. A. Dieterich, *RhM* 48 (1893) 275 ff. = *Kl. Schr.* 117 ff.

33. Auf diese Ähnlichkeiten hat als erster K. Ziegler, «Menschen- und Weltenwerden», *Neue Jahrbücher* 31 (1913) 561 ff., hingewiesen.

mit den orphischen Kosmogonien nicht täuschen, dann kann man vermuten, daß diese kosmogonischen Lehren auch auf unsere Stelle gewirkt haben.

Wichtige Abweichungen zwischen der «euripideischen» und den orphischen Ei-Kosmogonien fehlen jedoch auch nicht<sup>34</sup>. Bei Aristophanes erscheint weder der Schöpfer-Gott Chronos (Rhapsod. Kosmog.) noch Okeanos (Hieron./Hellan.) noch eine anedere Kraft am Anfang der Kosmogonie. In den erwähnten orphischen Kosmogonien erscheint Äther (zusammen mit Chaos) nach einer solchen Urkraft und wird vom kosmogonischen Ei unterschieden. Überdies stammen Himmel und Erde in den orphischen Kosmogonien nicht direkt vom Ei, sondern sind Erzeugungen des Phanes. Orphischer Herkunft sind schließlich bei Aristophanes ganz sicherlich nicht die technischen Sprache und die Mikrokosmos-Idee (s. weiter unten). So erscheint im Falle der *Thesmophoriazusen* wahrscheinlicher der Schluß, daß Aristophanes für die Gestaltung der Kosmogonie Motive aus verschiedenen Quellen, hauptsächlich aus Hesiod und den Orphikern, gemischt hat.

Im Rahmen der vorgeschlagenen Interpretation sind zwei weitere Einzelfragen zu klären: Was bedeutet *ξυνετέκνου* und warum werden die Geschöpfe als *κινούμενα* bezeichnet? Nach dem Scholion wird hier *ξυνετέκνου* anstelle von *ἐτεκνοποίει* gebraucht. Man könnte gegen diese Interpretation einwenden, daß es sich nur um eine annähernde Erklärung handelt. Letztere Annahme scheint jedoch nicht sehr plausibel zu sein. Wieso gibt sich der antike Scholiast nicht mit der einfacheren Erklärung des Verbums («mit-erzeugen») zufrieden? Naheliegender wäre auf jeden Fall, die Präposition *συν-* in ihrer gewöhnlichen Bedeutung zu verstehen. Die antike Erklärung kann sehr wohl richtig sein, wenn man *συν-* hier als einen bloßen Zusatz im dichterischen Stil und mit verstärkender Bedeutung auffassen sollte<sup>35</sup>. Die Bezeichnung *κινούμενα* ist leichter zu verstehen, allerdings mit der Einschränkung, daß vielleicht kaum jemand im Theater hinter *ζῶα κινούμενα* weiter gesucht hat<sup>36</sup>. Die Bewegung als kennzeichnende Eigenschaft der *ζῶα*

34. Staudacher (105 ff.), der ohne Vorbehalt die *Thesm.*-Theogonie für orphisch hält, übersieht diese Abweichungen. Auch seine Annahme, das *Melanippe*-Fragment sei orphisch, weil das Trennungsmotiv in ihm vorkommt, ist nicht stichhaltig; s. dazu Schwabl 1469, der zu Recht betont, daß dieses Motiv keinen stringenten Beweis dafür liefert, da «der Himmel-Erde-Trennungs-Mythos überhaupt eine der Grundvorstellungen der alten Kosmogonie ist».

35. Vgl. LSJ s.v. *συν* D I 2: «of the completion of an action, *altogether, completely*; as in *συνάγωμι, συνασκέω* 2, *συνθρόπτω, συγκόπτω, συμπάτεω, συμπληρώω, συντελέω, συντέμνω*; sts., therefore, it seems only to strengthen the force of the simple word». Steht die Präposition *συν-* hier nicht in verstärkender Bedeutung, dann kann sie eventuell bedeuten, daß Äther die Geschöpfe zusammen oder gleichzeitig gebar (LSJ s.v. D I 1), schwerlich dagegen im konkreten Zusammenhang, daß er sie zusammen mit jemand anderem (d.h. der Erde) geboren hat.

36. Für Aristophanes selbst wäre ein solcher Schluß etwas bedenklicher. Die Komödien-dichter konnten ja – wie die Tragiker – mit einem Lesepublikum rechnen. Gerade bei den *Thesm.*

scheint auf den ersten Blick ziemlich überflüssig. Doch da Bewegung auch Hauptmerkmal der Seele ist, wie schon Thales (11 A 22 D.-K.) festgestellt hatte, wird hier wahrscheinlich angedeutet, daß es sich nicht bloß um Lebewesen (ζῶα) handelt, sondern um beseelte Wesen<sup>37</sup>. Im platonischen *Timaios* schließt der Demiurg aus der Tatsache der Bewegung, daß die geschaffene Welt lebendig ist (37 a6 Ὡς δὲ κινήθην αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησεν τῶν αἰδίων θεῶν γερονδὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἡγάσθη), d.h. die Welt hat Seele als erste Zutat in sich, denn nur die selbstbewegte Seele kann die Bewegung weitergeben<sup>38</sup>. Die Beziehung zwischen Bewegung und Seele wird sehr prägnant in *Phaidros* 245 e4-6 formuliert: πᾶν γὰρ σῶμα, ᾧ μὲν ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον, ᾧ δὲ ἐνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ, ἔμψυχον, ὡς ταύτης οὔσης φύσεως ψυχῆς. Diese Verbindung der Bewegung mit der Seele ist vielleicht von gewisser Bedeutung hier, denn das was in den nächsten Versen gesagt wird, bezieht sich auf Sinnesorgane mit konkreter Gestalt (Augen, Ohren), die man in beseelten Wesen findet.

Nach dem äußerst knappen Bericht in V. 14-15 über die Entstehung Äthers und der beseelten Lebewesen, beschreibt Euripides die Schöpfung zweier *unterschiedlicher* Organe, des Auges und der Ohren. Das Auge wurde des Sehens halber geschaffen, war aber nicht das Ergebnis der erfinderischen Phantasie des Äther, sondern Nachahmung des Sonnenrades. (Daraus darf man den Schluß ziehen, daß die Sterne und das übrige Weltall vor den Lebewesen der Welt entstanden waren.) Hier liegt mit Sicherheit die sogenannte Mikrokosmos-Lehre zugrunde, nach der alles, Tiere, Pflanzen, vor allem aber der Mensch nach dem Vorbild der Sternenwelt geschaffen wurde<sup>39</sup>. Der Mensch ist diese Welt im kleinen, eine Kopie, was seine Einzelteile betrifft, des großen Weltalls. Nach dieser Vorstellung wird das Auge mit der Sonne parallelisiert. Der Grund ist einfach: Infolge des geringen Wissens über die Physiologie und die Funktion des Auges glaubte man in der

---

beweist die unter dem Namen «Würzburger Telephos» bekanntgewordene rotfigurige Vase aus Unteritalien, daß die Grundlage für die abgebildete Aufführung die schriftliche Fassung der aristophanischen Komödie war; s. O. Taplin, *Comic Angels*, Oxford 1993, 36 ff.; N. W. Slater, «Literacy and Old Comedy», in: I. Worthington (ed.), *Voice into Text* [Mnemosyne, Suppl. 157], Leiden 1996, 111.

Es ist auf jeden Fall auszuschließen, daß κινούμενα hier die obszöne Bedeutung hat, die J. Henderson, *The Maculate Muse*, N. York - Oxford <sup>2</sup>1991, 152, annimmt.

37. Zur Verbindung der Seele mit der Bewegung s. auch KRS 96 f.

38. Hierüber s. u.a. G. Vlastos, *Plato's Universe*, Oxford 1975, 31.

39. Zur Mikrokosmoslehre s. A. Meyer, *Wesen u. Geschichte der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos*, Diss. Bern 1900, 4-46; W. Kranz, «Kosmos u. Mensch in der Vorstellung des frühen Griechentums», *NGG* 2 (1936-1938) 121-161 = ders., *Studien z. antiken Literatur u. ihrem Fortwirken*, hsg. von E. Vogt, Heidelberg 1967, 165-195; Theiler 21 f. 55; H. Hommel, «Mikrokosmos», *RhM* 92 (1943) 56-89 = ders., *Symbola* I, Hildesheim - N. York 1976, 226 ff.

Antike, daß das Auge genau wie die Sonne Licht ausstrahlt. Woher die Mikrokosmos-Lehre stammte (ob sie gemeinsames indoeuropäisches Erbe oder ob ihre Herkunft orientalisches war), ist hier nicht von Bedeutung<sup>40</sup>. Wichtig ist, daß sie früh in Griechenland bezeugt ist und daß sie verbreitet wurde, was vielleicht von der Entwicklung der theoretischen Medizin im 5. Jh. (bes. in der Schule von Knidos) nicht unabhängig war<sup>41</sup>. An unserer Stelle erscheint der verbreitetste Fall dieser «Lehre», die Parallelisierung des Auges mit der Sonne. Die Verbindung der Sonne mit dem Auge, das als ἡλιοειδέστανον aller Sinnesorgane bezeichnet wird, kommt in der Antike nicht selten vor<sup>42</sup>. Das Umgekehrte, die Darstellung der Sonne als makrokosmisches Auge tritt noch häufiger auf und kommt implizit schon in Homer vor<sup>43</sup>.

Diesen Vers darf man nicht übergehen, ohne zwei interessante Einzelheiten zu bemerken. Die Auswahl des Wortes ἀντίμιμος ist nicht zufällig. Wenn Aristoteles in seiner *Rhetorik* (III 3. 1406<sup>a</sup> 29) auf die unpassende und

40. Für «gemeinsames indogermanisches Erbe» hält diese Lehre J. Duchesne-Guillemin, *RE* Suppl. IX (1962) 1585; dafür argumentiert überzeugend auch B. Lincoln, *Myth, Cosmos and Society*, Cambridge, Mass. 1986, 1 ff., der in Bezug auf die Entsprechung von Sonne und Auge bemerkt (17): «So closely are the two associated that not only is it common in various Indo-European languages to refer to the sun as an “eye” but in at least one stock the noun that denotes “eye” is actually derived from the word for “sun” [...]». Die Mikrokosmos-Idee begegnet im Mittelalter sowohl in Byzanz als auch im westlichen Europa, s. A. J. Gurjewitsch, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, übers. von Gabriele Loßack, München 1989, 58 ff.; K.-H. Uthemann, «Microcosm», *The Oxford Dictionary of Byzantium* II (1991) 1370.

41. Zwei der interessantesten Zeugnisse der klassischen Zeit finden sich in den hippokratischen Schriften *De hebdomadibus* 6 (ed. Roscher) und *De victu* I 10 (ed. Joly); vgl. ferner Anaximenes 13 A 2 D.-K.; Demokrit 68 B 34. 165 D.-K.; Pl. *Mx.* 238 a 4-5 mit meinem Kommentar z.St. In der oben erwähnten «aristophanischen» Anthropogonie in Platons *Symposion* gehen die drei menschlichen Geschlechter auf die Erde, die Sonne und den Mond entsprechend zurück.

42. Pl. *R.* VI 508 b3 (ἡλιοειδέστανόν γε οἶμαι [sc. ὄμμα] τῶν περι τὰς αἰσθήσεις ὀργανῶν); Galen. *De usu part.* III 10 (I p. 177, 19 Helmreich: ἥλιον, ὄργανον ... ἡλιοειδέστανον); Plot. *Enn.* I 6, 9 (Οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδῆς μὴ γεγενημένος); Procl. *Eclog. de philos. Chald.* fr. 4, 21 (ἐπεὶ καὶ ὀφθαλμὸς οὐκ ἄλλως ὄρα τὸν ἥλιον ἢ γενόμενος ἡλιοειδῆς).

Die bekannteste Parallele in der Neuzeit ist Goethe, *Zahme Xenien* 724 f. (= Jubiläumsausg. IV 59):

Wär nicht das Auge sonnenhaft,  
Die Sonne könnt es nie erblicken;

Zu diesen Versen s. L. Weniger, *Neue Jahrbücher* 39 (1917) 238-53; ferner E. Grumach, *Goethe u. die Antike* II 819 f. Die Anregung gab Goethe eine Stelle Plotins (I 6, 9); seiner Aussage liegt eher der Gedanke zugrunde, daß das Gleiche durch das Gleiche erkannt wird, s. C. W. Müller, *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens* [Klass.-Philol. Studien, 31], Wiesbaden 1965, 192 f. vgl. 6 A. 18.

43. Vgl. bes. Ar. *Nu.* 285: ὄμμα αἰθέρος ἀκάματον. Die Stellen zusammengestellt in W. J. Verdenius, «“Empedocles” Doctrine of Sight», in: *Studia C. G. Vollgraff a discipulis oblata*, Amsterdam 1948, 163 f.

übertriebene Verwendung von Adjektiven durch Alkidamas zu sprechen kommt, kritisiert er den Gebrauch dieses Wortes, weil es sich um ein Adjektiv und gleichzeitig ein Kompositum handle, was zur Folge habe, daß die Sprache dichterisch werde<sup>44</sup>. Von Autoren der späteren Antike wird das Wort sehr oft (obgleich nicht immer) in kosmologischem Zusammenhang gebraucht, wenn sie in höherem Stil ausdrücken möchten, daß etwas Nachahmung des Himmels (der Fluß Nil: Philon, *De fuga et invent.* 180; *De vita Mosis* II 195; vgl. *De somnis* I 215; Helioid. *Aeth.* IX 9, 3), der himmlischen Ordnung (der Mensch: Rufus Med., *De part. corp.* 1 *ἔοικε γὰρ κατὰ τοὺς σοφοὺς οἰοεὶ μικρὸς κόσμος ὁ ἄνθρωπος, ἀντίμιμος τῆς οὐρανοῦ τάξεως*), der Erde (die Arche Noahs: Philon, *De vita Mosis* II 62; *Quaest. in Gen.* II fr. 13 a Petit), Gottes (der Mensch: Philon, *De vita Mosis* II 65) ist<sup>45</sup>. Das Vorkommen des Wortes hier hängt also mit seinem poetischen Charakter zusammen, der das Wort geeignet machte, die Ähnlichkeit mit wichtigen Dingen zum Ausdruck zu bringen, und nicht mit der Imitation eines bestimmten euripideischen Verses, wie van de Sande Bakhuyzen meinte<sup>46</sup>. Genauso bemerkenswert ist der Ausdruck *ἡλίου τροχῶ*. Man hätte ebenfalls vermuten können, daß wir es mit einer Imitation des Euripides zu tun haben. Eine solche Metapher findet sich jedoch im erhaltenen Werk des Euripides nicht. Der einzige verwandte Ausdruck in Euripides ist *ἡλίου κύκλος*, der auch bei den zwei anderen großen Tragikern auftritt<sup>47</sup>. Eine weitere Schwierigkeit liegt darin, daß die Tragiker oft vom «Wagen» der Sonne sprechen, was mit dem Bild der Sonne als Rad nicht vereinbar ist. Von einer «echt trag. Periphrasis» (Rau) kann man also nur in Bezug auf den Stil sprechen. Für den Inhalt der Aussage muß man dagegen woanders suchen. Nach den antiken doxographischen Quellen glaubte Anaximander, daß die

44. Zur Arist.-St. vgl. J. Vahlen, *Gesammelte philol. Schriften* I 123.

45. Zu den Kirchenvätern vgl. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* s.v. 1 c. Die besondere Art, wie das Wort in der Spätantike gebraucht wird, in Verbindung mit der erwähnten Anmerkung in der aristotelischen *Rhetorik* machen fast sicher, daß Aristophanes weder der erste noch der einzige war, der das Wort in seiner Zeit benutzt hatte. *ἀντι-* weist bisweilen (bes. in Homer) auf etwas Gleichwertiges hin (LSJ s.v. III 2); vgl. z.B. *ἀντίθεος* und *ἀντιάνειρα*. Man hat jedoch den Eindruck, daß das Kompositum hier notwendig wurde, sobald Aristophanes sich für die Verwendung des Wortes *μιμος* (nicht etwa *μιμησις* oder *μιμημα*) entschied. Die Präposition *ἀντί* wurde vermutlich gewählt, weil das Auge der Sonne im Weltall «entspricht», «gegenübersteht», nicht einfach «ähnel».

46. W. H. van de Sande Bakhuyzen, *De parodia in comoediis Aristophanis*, Utrecht 1877, 110, vermutet, daß die euripideischen Worte, die Eratosth. in *Catast.* 13 imitiere, folgenderweise gelautet haben: *ἀντίμιμον ἡλίου δίφρω*. Zu seiner Annahme s. aber Nauck zu Eur. fr. 925. Auch Sommerstein glaubt, daß der Ausdruck «is probably quoted or adapted from a Euripidean play».

47. Dazu s. Rau 160 (zu der Stelle Eur. *El.* 465 kann man auch *Hec.* 412 und fr. 82 Austin [*Nova fragmenta Euripidea*] hinzuzufügen); auch A. Rapp in Roschers *Ausführlichem Lex. der griech. u. röm. Mythologie* I, 1996.

Sonne (wie übrigens auch die anderen Sterne) die Form eines Rades hat: Achill. Tat. *Isag.* 19 (46, 20 Maass) = 12 A 21 D.-K. τινὲς δέ, ὧν ἔστι καὶ Ἄναξιμανδρος, φασὶ πέμπειν αὐτὸν (sc. τὸν ἥλιον) τὸ φῶς σχῆμα ἔχοντα τροχοῦ. ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ τροχῷ κοίλη ἔστιν ἡ πλήμνη, ἔχει δὲ ἀπ' αὐτῆς ἀνατεταμέναι τὰς κνημίδας πρὸς τὴν ἔξωθεν τῆς ἀψίδος περιφορὰν, οὕτω καὶ αὐτὸν ἀπὸ κοίλου τὸ φῶς ἐκπέμποντα τὴν ἀνάτασιν τῶν ἀκτίνων ποιῆσθαι καὶ ἔξωθεν αὐτὰς κύκλῳ φωτίζειν, Aëtius II 20, 1 = 12 A 21 D.-K. Ἄναξιμανδρος (sc. τὸν ἥλιον) κύκλον εἶναι (...) ἀρματεῖω τροχῷ παραπλήσιον, τὴν ἀψίδα ἔχοντα κοίλην, πλήρη πυρός, κατὰ τι μέρος ἐκφαίνουσαν διὰ στομίου τὸ πῦρ ὥσπερ διὰ πρηστῆρος αὐλοῦ. Die Genauigkeit und Zuverlässigkeit dieser Quellen ist nicht sicher, und vor allem ist ungewiß, ob Anaximander die Sonne oder die ganze Welt verglich<sup>48</sup>. Dennoch ist höchst wahrscheinlich, daß Anaximander wie andere Vorsokratiker (13 A 12 D.-K.) das Bild des Wagens metaphorisch gebraucht hat<sup>49</sup>. Ob Aristophanes speziell diese oder ähnliche Metaphern kannte, läßt sich schwer feststellen. Warum er aber aus solchen Quellen schöpft oder sie nachahmt, wird sich später zeigen.

Der letzte Vers der «euripideischen» Kosmogonie weist erhebliche Schwierigkeiten bezüglich der Textgestaltung und des Verständnisses auf. Der Sinn ist ziemlich klar: Äther schuf nach den Augen die Ohren, indem er den Kopf durchbohrte. Das überlieferte ἀκοῆν δὲ χοάνης ist mit Sicherheit korrupt, die Wiederherstellung des Textes aber nicht leicht, denn sie setzt genaueres Verständnis der Einzelheiten voraus<sup>50</sup>. Zwei Fragen hat man zunächst zu beantworten: (a) Wie faßt Aristophanes die Funktion des Ohres auf? (b) Was meint er speziell mit dem Wort χοάνη?

(a) Die griechische Auffassung vom Hören unterscheidet sich von Grund auf von unserer, und das aus dem einfachen Grund, daß sie auf den beschränkten Kenntnissen über die Physiologie des Gehirnes beruhte<sup>51</sup>. Die

48. Die Gleichnisse vom Wagenrad und vom Blasenbalg stammen nach KRS 135 von Anaximander selbst; Kahn (Anm. 31) 87 f. hält für wahrscheinlicher, daß die Gleichnisse nicht von ihm stammen. Richtiger scheint mir das Urteil von W. Kranz, «Gleichnis u. Vergleich in der frühgriech. Philosophie», *Hermes* 73 (1938) 117 f. = *Studien z. antiken Literatur u. ihrem Nachwirken*, 160, der zwar das Gleichnis Anaximander zuschreibt, gleichzeitig aber bemerkt, daß nur die Lehre von einem kosmischen, nicht der Sonne gleichzusetzenden Rad, Anaximander gehört.

49. Zur anikonischen Darstellung der Sonne als Kreis oder Rad auf Kunstwerken (bes. auf Schildern) dieser Zeit s. N. Yalouris, «Astral Representations in the Archaic and Classical Periods and their Connection to Literary Sources», *AJA* 84 (1980) 314 ff.; ders., «Helios», *LIMC* VI (1990) 1005 (vgl. bes. die Abb. 128 in Bd. V 2 S. 639).

50. Zur Aufzeichnung aller vorgeschlagenen Lösungen s. die Appendix in Rogers' Ausgabe (p. 183) sowie C. Austin, «Textual Problems in Ar. *Thesm.*», *Δωδώνη* 16 (1987) 70.

51. Zum Thema s. R. B. Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge 1951, 69 f.

Bedeutung der Luft für die Übertragung des Klangs kann man im allgemeinen leicht verstehen. Will man aber das Hören aufgrund von anatomischen Betrachtungen verstehen, so kann man zunächst nur feststellen, daß die Luft durch ein Rohr, das am Grund des Schädels beginnt, in die Lungen geführt wird. Das Sinnesorgan des Gehörs – so glaubte der homerische Mensch, aber auch der der späteren Zeit – ist die Seele, das Ohr ist dagegen nur eine Leitung, die wegen ihrer Gestalt geeignet ist, die Luft, die im Kopf in wahrnehmbaren Klang umgewandelt wird, in das Sinnesorgan zu führen<sup>52</sup>. Eine kurze und prägnante Beschreibung des Ohres und seiner Funktion gemäß dieser Auffassung findet man in Arist. *Hist. anim.* I 11. 492<sup>a</sup> 15: Ὡτὸς δὲ μέρος τὸ μὲν ἀνώνυμον, τὸ δὲ λοβός. Ὅλον δ' ἐκ χόνδρου καὶ σαρκὸς σύγκειται. Εἴσω δὲ τὴν μὲν φύσιν ἔχει οἶον οἱ στρόμβοι, τὸ δ' ἔσχατον ὀστοῦν ὁμοιον τῷ ὠτί, εἰς ὃ ὥσπερ ἀγγεῖον ἔσχατον ἀφικνεῖται ὁ φόφος. Τοῦτο, δ' εἰς μὲν τὸν ἐγκέφαλον οὐκ ἔχει πόρον, εἰς δὲ τὸν τοῦ στόματος οὐρανόν· καὶ ἐκ τοῦ ἐγκεφάλου φλὲψ τείνει εἰς αὐτό<sup>53</sup>. Der hier gemeinte Ohrkanal (πόρος) ist die mittlere Höhlung des Kopfes, die nach der antiken anatomischen Terminologie χοάνη («Trichter») oder πύελος («Becken») genannt wird: ἡ μὲν ὑποδεχομένη τοὺς πόρους κοιλότης, ἣν οἱ μὲν ἀπὸ τοῦ σχήματος πύελον, οἱ δ' ἀπὸ τῆς χρείας χοάνην ὀνομάζουσιν, ἐκ μὲν τῶν ἄνω μερῶν οἶον δεξαμενῆς τινος ἐπέχει χρεῖαν, ἐκ δὲ τῶν κάτω, καθάπερ αὐτὸ τοῦνομα ἐνδείκνυται, χοάνην μεμίμηται· διατέτρηται γὰρ εἰς τὸ κάταντες αἰσθητῶ πόρω μέχρι τῆς κατὰ τὸν ἀδένα κοιλίας (Galenus, *De usu part.* IX 3 [II p. 8, 12 Helmreich])<sup>54</sup>. Besonders beachtenswert ist in der Aristoteles-Stelle der Gebrauch des Verbums διατετραίνεσθαι im Zusammenhang mit dem Aufbau des Ohres, sowie die Tatsache, daß die Höhlung nicht aufgrund ihrer Form, sondern aufgrund ihrer Verwendung als χοάνη bezeichnet wird<sup>55</sup>.

(b) Aristophanes gebraucht hier χοάνη nicht als medizinischen Terminus,

52. Die einzigen, die die Entstehung des Tons und das Verfahren seiner Rezeption aufgrund der Struktur des Ohres zu erklären versuchten, waren Alkmaion und Empedokles, nicht aber ihre Nachfolger; s. J. I. Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition*, Oxford 1906, 93 ff.

53. Vgl. auch Hippocr. *De carn.* 15 (ed. Joly) Ἀκούει δὲ διὰ τὸδε· τὰ τρήματα τῶν οὐάτων προσήκει πρὸς ὀστέον σκληρόν τε καὶ ξηρόν ὁμοιον λίθω· τοῦτο δὲ πέφυκε πρὸς ὀστέον κοιλωσὶς σηραγγώδης· οἱ δὲ φόφοι ἀπερείδονται πρὸς τὸ σκληρόν· τὸ δὲ ὀστέον τὸ κοῖλον ἐπιχειεῖ διὰ τοῦ σκληροῦ· τὸ δὲ δέρμα τὸ πρὸς τῇ ἀκοῇ πρὸς τὸ ὀστέω τῷ σκληρῷ λεπτόν ἐστιν ὥσπερ ἀράχνιον, ξηρότατον τοῦ ἄλλου δέρματος. τεκμήρια δὲ πολλὰ ὅτι τὸ ξηρότατον ἤχει μάλιστα· ὅταν δὲ μέγιστον ἠχῆσῃ, τότε μάλιστα ἀκούομεν, ferner Pl. *Ti.* 67 b2.

54. Weitere Belege in Kühn - Fleischer, *Index Hippocraticus* s.v. χοάνος, und R. J. Darling, *A Dictionary of Medical Terms in Galen*, s.v. χοάνη.

55. Zum Gebrauch von διατετραίνεσθαι vgl. D. Müller, *Handwerk u. Sprache* [Beiträge z. klass. Philol., 51], Meisenheim 1974, 52: «Viele Dinge der Natur, die von sich aus Löcher haben, werden als „durchbohrt“ beschrieben oder sogar „durch Bohren entstanden“ erklärt».



sondern als eine ausdrucksvolle Metapher für die anschauliche Beschreibung der Konstruktion des Ohres<sup>56</sup>. Diese Metapher schwebte gewiß den Medizinern vor, die das gleiche Wort als Terminus benutzten. Auf jeden Fall handelt es sich um die Ähnlichkeit des Ohres als Ganzen vor allem bezüglich seiner Funktion mit einer *χοάνη*, und nicht (wie man allgemein den Vers versteht) um die Ähnlichkeit der zwei äußeren Gehörgänge mit jeweils einer *χοάνη*<sup>57</sup>. Gälte letzteres, wäre der Singular *χοάνη* neben dem Plural *ῶτα* unverständlich. Noch unverständlicher wäre jedoch die Antwort des Verwandten: «Wegen dieser *χοάνη* kann ich also weder hören noch sehen?» Bei der Antwort des Verwandten macht Aristophanes von einem bekannten komischen Kunstgriff Gebrauch: Er läßt ihn das Wort des Euripides wortwörtlich nehmen und eine wirkliche *χοάνη* im Inneren seines Kopfes für die Tatsache verantwortlich machen, daß er weder sehen noch hören kann<sup>58</sup>.

Außer der Hauptbedeutung «Trichter» (*infundibulum*) kann *χοάνη* (*χώνη*) (als gleichbedeutend mit *χόανος*) in der Sprache der Technik den Schmelztiegel oder aber die Gußform bezeichnen<sup>59</sup>. Sowohl der Schmelztiegel als auch die Gußform erinnern an bzw. haben die Funktion eines Trichters (das gilt eigentlich für bestimmte Teile dieser Vorrichtungen)<sup>60</sup>. In all diesen

56. Wenn die Nachricht des byzantinischen Mediziners Theophilus Protospatharios (9.-10. Jh.), daß οἱ περὶ τὸν Ἡρόφιλον als erste die Termini *πέελος* und *χώνη* gebraucht haben (*De corporis humani fabrica libri quinque* IV 5 Greenhill = Heroph. fr. 76 von Staden), richtig ist, dann kann der Gebrauch des Wortes als Terminus bis ins 3. Jh. v.Chr. zurückgehen.

57. Vgl. z.B. die Übersetzung Van Daeles («et pour l'audition creusa un entonnoir: les oreilles»), Cantarellas («e per l'udito, fece un buco come un imbuto, cioè le orrecchie») und Sommersteins («and as a funnel for hearing made the perforations of the ears»); ferner Gannon 217: «the comparison of the ear to a funnel seems natural enough». Aber wie können, wenn der Text so zu verstehen ist, die *zwei* Ohren mit *einem* Trichter gleichgesetzt werden?

58. Das Mißverständnis der metaphorischen Sprache hat der Verwandte mit Strepsiades in den *Wolken* gemeinsam: Sokrates ermahnt ihn (634) *πρόσεχε τὸν νοῦν*, worauf Strepsiades antwortet *ἰδοῦ*. Er identifiziert offensichtlich *νοῦς* mit seinem Kopf. Weitere Beispiele s. in P. Green, «Strepsiades and Intellectualism», *GRBS* 20 (1979) 19 f.

59. LSJ s.v. *χοάνη* und *χόανος*. Zur genaueren Bedeutung von *χόανος* s. H. Blümner, *Technologie u. Terminologie der Gewerbe u. Künste*, IV, Leipzig 1887, 330 A. 5: «*Χόανος* bedeutet einmal allgemein jegliche Vorrichtung, in welcher Metall geschmolzen wird, andererseits auch speciell die Gussform, s.v.a. *λίγδος*. In jenem Sinne kann es daher ebensowohl der Schmelzherd als ein Schmelztiegel oder ein Ofen sein»; vgl. 108. 286; Gannons (78) Bemerkung über die Bedeutung von *χοάνη* ist falsch.

60. Zur *χοάνη* als Schmelztiegel s. D. Haynes, *The Technique of Greek Bronze Statuary*, Mainz 1992, 75 ff., bes. 78 über den «shaft-furnace»: «When all has been melted, a hole at the base of this shaft is unplugged and the metal flows out along a sloping channel into a large, shallow basin or through clay (known in French as the «écheno» and in German as the «Trichter»), which the bronze-caster will have prepared in advance on top of the mould-packing, incorporating in it the jet-funnels up to their rims».

Zur *χοάνη* = *λίγδος* s. Hsch. χ 576 (*χοάνη*: *χώνη*, τύπος εἰς ὃν μεταχεῖται τὸ χωνευόμενον), vgl. λ 965. Zu *λίγδος* s. Pollux X 189: αὐτὸ δὲ τὸ πῆλινον, ὃ περιείληφε τὰ πλα-

Fällen gibt es etwas gemeinsames: Es wird vorausgesetzt, daß durch die χοάνη eine Flüssigkeit, nicht Luft fließt. Das gleiche stellt man – offenbar nicht zufällig – für viele Metaphern fest, die mit dem Gehör in Zusammenhang stehen. So z.B. Soph. O.R. 1386 f. (ἀλλ' εἰ τῆς ἀκουούσης ἔτ' ἦν / πηγῆς δι' ὠτων φραγμός)<sup>61</sup>, [Eur.] Rh. 566 f. (Διόμηδες, οὐκ ἤκουσας – ἦ κενὸς φόφος / στάζει δι' ὠτων; – τευχέων τινὰ κτύπον;), Pl. Phdr. 235 c8 (λείπεται δὴ οἶμαι ἐξ ἀλλοτριῶν ποθὲν ναμάτων διὰ τῆς ἀκοῆς πεπληρωσθαί με δίκην ἀγχείου), Pl. R. III 411 a5 (Οὐκοῦν ὅταν μὲν τις μουσικῇ παρέχη καταυλεῖν καὶ καταχεῖν τῆς ψυχῆς διὰ τῶν ὠτων ὥσπερ διὰ χώνης ...), Philon *De poster. Caini* 104 (τὴν φωνὴν οἶα διὰ χοάνης τῆς ἀκοῆς εἰς τὰς τοῦ ἡγεμονικοῦ δεξαμενὰς ἐπαντλεῖσθαι), Philon *De sacrif. Abelis et Caini* 61 (τὸ γὰρ τῆς ἀκράτορος ψυχῆς νᾶμα ἔξω ῥέον διὰ στόματός τε καὶ γλώττης πάσαις ἀκοαῖς ἐπαντλεῖται, ὧν αἱ μὲν εὐρυχώρους δεξαμενὰς ἔχουσαι τὸ ἐπεισχεόμενον φυλάττουσιν, αἱ δὲ διὰ στενότητα πόρων ἀδυνατοῦσιν ἄρδεσθαι). Hier sei auch an die Wörter ἀγγεῖον und δεξαμενὴ erinnert, die Aristoteles und Galenos entsprechend in den oben angeführten Stellen verwenden. Aus den erwähnten Beispielen wird ersichtlich, wie das Gehör als Trichter für die «flüssigen» Klänge aufgefaßt wird. Was man freilich in einem einfachen Trichter nicht findet, sind die Löcher, die Äther in der *Thesmophoriazusen*-Stelle in den Trichter des Gehörs bohrt. Den Anstoß für das Bild eines Trichters mit zwei (oder mehr) Löchern wie die Ohren können aber die χοάναι/χόανοι gegeben haben, die man in der Metallarbeit benutzte (vgl. schon Hes. Th. 863 εὐτρήτου χοάνοιο). Die Gußformen hatten in der Tat zumindest zwei Löcher (durch das eine konnte das geschmolzene Metall um das Modell fließen, aus dem anderen konnte die Luft aus dem Hohlraum ausströmen), und ihr Bild dürfte allen Athenern vertraut gewesen sein, da die Metallwerkstätten im westlichen und süd-westlichen Teil der Agora lagen<sup>62</sup>. Aristophanes selbst gebraucht später in den *Thesmophoriazusen* zweimal (57. 62) das Verbum χοανεύειν

σθέντα κήρινα, ἃ κατὰ τὴν τοῦ πυρὸς προσφορὰν τήκεται καὶ πολλὰ ἐκεῖνῳ τρυπήματα ἐναπολείπεται, λίγδος καλεῖται· ὅθεν καὶ Σοφοκλῆς ἔφη ἐν Αἰχμαλωτίῳν (fr. 35 Radt)· ἀσπίς μὲν ἡμῆ λίγδος ὡς πυκνομματεῖ. Wie χόανος in der Methode der «verlorenen Wachsforn» (*en cire perdue*) verwendet wird, ersieht man in der Beschreibung Blümmers a.O. 286 f.; vgl. auch H. Hodges, *Artifacts. An Introduction to Early Materials and Technology*, London <sup>2</sup>1976, 69 ff. mit erhellenden Abbildungen.

61. Hierzu s. J. C. Kamerbeek, «Notes sur quelques passages des *Thesmophories* d'Aristophane», in: *ΚΩΜΩΔΙΟΤΡΑΓΗΜΑΤΑ. Studia aristophanea* W. J. W. Koster in honorem, Amsterdam 1967, 73 (Soph. fr. 858, worauf Kamerbeek auch hingewiesen hat, ist allerdings nach der Ausgabe von Radt nicht mehr heranzuziehen).

62. Dazu s. C. Mattusch, «Bronze- and Ironworking in the Area of the Athenian Agora», *Hesperia* 46 (1977) 341.

(«gießen») in metaphorischer Bedeutung<sup>63</sup>.

Nach diesen Ausführungen können wir unser Augenmerk auf das textkritische Problem des letzten Verses wenden. Es ist zunächst evident, daß *χοάνη* hier nicht mit den zwei Ohren gleichzusetzen ist, da letztere nur ein Teil des Hörorgans sind (die Änderung des *ἀκοῆν* in *δίκην* ist also durchaus unberechtigt). Außerdem muß man der genaueren Bedeutung des Kompositums *διατετραίνω* Rechnung tragen<sup>64</sup>. Wollte Aristophanes nur sagen, daß Äther die Löcher der Ohren öffnete, so hätte er das einfache *τετραίνω* gebraucht (vgl. z.B. Ar. *Pax* 21 *πόθεν ἄν πριαίμην ῥίνα μὴ τετρημένην*); das Kompositum muß dagegen etwas mehr bedeuten<sup>65</sup>. Die Konjekturen *ἀκοῆ δὲ χοάνην*, die Dobree vorgeschlagen hat, Coulon in den Text aufnimmt und Wilamowitz billigt, scheint auf den ersten Blick attraktiv zu sein, weil sie, wie Rogers bemerkt, eine Entsprechung mit dem vorausgehenden *ὧ μὲν βλέπειν χορῆ* (16) bildet. Der Vorschlag kann jedoch nicht angenommen werden: (a) Die Entsprechung ist, wie Sandbach erkannt hat, nur scheinbar: «whereas *ὧ* is a dative of instrument, *ἀκοῆ* would be a dative of recipient»<sup>66</sup>. (b) Gewichtiger noch ist, daß das Wort *χοάνη* allein, ohne nähere Bestimmung unklar bliebe und nur dann verständlich wäre, wenn man das folgende *ὧτα* als seine Erklärung auffaßte, was aber aus den oben erwähnten Gründen nicht angeht. Wenn man dagegen die leichte Änderung des überlieferten *ἀκοῆν δὲ χοάνης* in *ἀκοῆς δὲ χοάνην* annimmt, werden alle Schwierigkeiten aufgehoben, da jetzt *ὧτα* nicht mit *χοάνην*, sondern mit *ἀκοῆς δὲ χοάνην* verbunden wird. Demgemäß entstanden die Ohren, nachdem nicht irgendwelcher «Trichter», sondern der «Trichter des Gehörs» durchbohrt wurde. Der Vers kann folgenderweise übersetzt werden: «und den Trichter des Gehörs durchbohrte (sc. Äther), so daß die Ohren entstanden».

Wenn man die zwei Verse betrachtet, die sich auf die Schöpfung der Organe für das Sehen und das Hören beziehen, fallen ins Auge besonders die technischen Metaphern und das technische Vokabular, die hier vorkommen: das «Rad» der Sonne, das erfunden wird, und der «Trichter» des Gehörs, der «durchbohrt» wird. W. Theiler meinte anlässlich der Behandlung solcher

63. Zur Bedeutung des Wortes und den obszönen Inhalt, den es im Mund des Verwandten erhält, s. Gannon, 43 ff.; Henderson, a.O., 178.

64. Zum Ausdruck *τρήματα ἀκοῆς* weist R. Kassel (bei C. Austin, a.O., 70) auf Diod. II 56, 4 hin; zu *τρήματα οὐράτων* s. Hipp. *De carn.* 15 (VIII 602 Littré); *De corde* 8 (IX 84 Littré). Entsprechend bezeichnet man die Griffe eines Gefäßes als «Ohren» (*Il.* 16, 633; 18, 378; Alexis fr. 272, 3 K.-A.).

65. Vgl. den Gebrauch des Kompositums *συντετραίνω* in A. *Ch.* 451-2 mit A. F. Garvie z.St.; s. auch K. Sier, *Die lyrischen Partien der Choephoren des Aischylos* [Palingenesia, 22], Wiesbaden 1988, 32.

66. Die (offenbar mündlich geäußerte) Meinung von Sandbach erwähnt C. Austin, a.O.

Vergleiche bei Diogenes von Apollonia, daß Vergleiche wie der mit dem «Trichter» hier auf Diogenes zurückgehen, von dem uns bekannt ist, daß er z.B. die Zunge mit einem Schwamm verglichen habe (64 A 22 D.-K.), und der vielleicht andere solche Vergleiche verwendet haben soll (vgl. Ar. *Nu.* 165)<sup>67</sup>. Ich halte jedoch die Annahme einer solchen Beziehung für bedenklich. Technikmetaphern treten bei vielen Vorsokratikern auf, und wenn jemand von ihnen durch seine Metaphern besonders hervortritt, ist es Empedokles, den schon Aristoteles dafür bewunderte<sup>68</sup>. Sein Fall wird noch interessanter, wenn man bedenkt, daß sich einige seiner Metaphern auf die Sinnesorgane beziehen: das Auge wird in vielen Einzelheiten mit einer Laterne verglichen, die man in einer stürmischen Nacht ansteckt (31 B 84 D.-K., vgl. B 86.87), das Ohr mit einer Glocke, die geschlagen wird und dadurch Klang hervorbringt (31 A 86+93)<sup>69</sup>. Bekannt ist auch das Gleichnis der Hautatmung mit dem Spiel eines Mädchens, das mit einer Klepsydra spielt (31 B 100, 8 ff. D.-K.). Von Bedeutung für unsere Stelle ist aber auch die kosmogonische Anschauung des Empedokles, nach der in der ersten Phase der Schöpfung der Lebewesen miteinander unverbundene Glieder in der Welt umherschwebten<sup>70</sup>. Die aristophanische Darstellung der Schöpfung des Auges und des Ohres an unserer Stelle erinnert in diesem Punkt an die Kosmogonie des Empedokles (obgleich Aristophanes nicht meint, daß die Sinnesorgane auch für kurze Zeit als unabhängige Wesen existierten). In den Metaphern, die Aristophanes hier verwendet, mußte er nicht unbedingt an die Ideen eines bestimmten Philosophen denken. Wenn aber doch, dann waren diese Ideen wahrscheinlich die des Empedokles. Auf jeden Fall sind solche Technikmetaphern ein weiterer Hinweis auf das naturphilosophische Denken des Euripides<sup>71</sup>.

67. Theiler, 29 ff.

68. Hierzu s. W. Kranz, a.O. (oben Anm. 39), 145 ff.; B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg <sup>3</sup>1955, 284 ff.; auch J. Longrigg, *CQ* 15 (1965) 249-51.

69. Der Geruchsinn wird ferner in 31 B 101 D.-K. mit der Tätigkeit eines Jagdhundes verglichen.

70. 31 B 57 D.-K.:

ἦ πολλὰ μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν,  
 γυμνοὶ δ' ἐπλάζοντο βραχίονες εὐνίδες ὤμων,  
 ὄμματα τ' οἴ(α) ἐπλανᾶτο πενητεύοντα μετώπων.

Dazu s. jetzt auch A. Martin - O. Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*, Berlin - N. York 1999, 55 ff.

71. Obwohl in den *Fröschen* ein völlig anderes Bild von Aischylos entworfen wird, ist der Einfluss des vorsokratischen Denkens auch auf ihn erkennbar; s. W. Rösler, *Reflexe vorsokratischen Denkens bei Aischylos* [Beitr. z. klass. Philol., 37], Meisenheim a. Glan 1970. Spuren des vorsokratischen Einflusses zeigen sich nach Rösler vorwiegend in «der Bemühung des Tragikers um die Schaffung eines neuen vergeistigteren Gottesbildes» (103).

Diese Technikmetaphern sind auch in einer anderen Hinsicht sehr beachtenswert. Durch sie wird der Schöpfer Äther als Handwerker geschildert, der die rohe Materie gestaltet<sup>72</sup>. Das Bild des Schöpfers als Handwerker war in der Abfassungszeit der Komödie nicht gängig. Man kann natürlich schon in der handwerklichen Erzeugung Pandoras aus Erde und Wasser in Hesiod (*Op.* 59 ff., vgl. *Th.* 570 ff.) als eine solche frühe Darstellung sehen, dort handelt es sich jedoch bezeichnenderweise nicht um eine Tätigkeit des Zeus, sondern um eine Tätigkeit des Hephaistos, die einem ätiologischen Zweck dient<sup>73</sup>. Eine interessante Parallele (im weiteren Sinne) hätten wir dann bei Alkman, wenn der auf Papyrus erhaltene Kommentar zu seinem sogen. kosmogonischen Gedicht, in dem Thetis in einer solchen Rolle erscheint (*PMGF* 5, 2 col. iii), wirklich dem Inhalt des Gedichtes entspräche. Das scheint aber nicht der Fall gewesen zu sein. Der Kommentar war sehr wahrscheinlich nur eine allegorische Exegese des Gedichtes<sup>74</sup>. Von Bedeutung für die Entwicklung der Idee des Schöpfers als *artifex* ist dagegen die (halb mythische, halb philosophische) Beschreibung der Erde als Ergebnis handwerklicher Arbeit in der *Theologia* des Pherekydes von Syros: Am dritten Tag seiner Hochzeit mit Chthonie schenkt Zeus ihr ein Gewand, auf das er Ge und Ogenos gestickt hat (7 B 2 D.-K. = fr. 68 col. I, 11 ff. Schibli)<sup>75</sup>. Aber die wirkliche Wende in den traditionellen evolutionären Kosmogonien tritt vermutlich erst mit Sokrates ein und erscheint zum ersten Mal bei seinen Schülern<sup>76</sup>. Die Idee des Demiurg der Welt, und zwar der *ganzen* Welt, wird aus der einflußreichen Schilderung im platonischen *Timaios* bekannt<sup>77</sup>.

In den *Thesmophoriazusen* haben wir – was nicht bemerkt worden ist –

72. Mit ähnlicher Sprache wird später in der Agathonszene die Tätigkeit des Dichters beschrieben. Der Diener Agathons verwendet Metaphern aus der Schiffsbaukunst (δρουόχους 52, κάμπτει ... ἀψίδας 53), der Tischlerei (τορνέυει 54, vgl. κολλομελεῖ) und der Metallarbeit (κηροχυτεῖ, γογγύλει 56, χοανεύει 57). Dazu vgl. J. D. Denniston, «Technical Terms in Aristophanes», *CQ* 21 (1927) 114; Rau, 102.

73. Hierüber s. auch Lloyd, a.O. (oben Anm. 21), 208, 272; H. Schibli, *Pherekydes of Syros*, Oxford 1990, 54 f.

74. Dazu s. G. W. Most, «Alcman's "Cosmogonic" Fragment (fr. 5 Page, 81 Calame)», *CQ* 37 (1987) 1-19.

75. Dazu s. Schibli, a.O. (oben Anm. 73), 54 ff.

76. C. J. Classen, «The Creator in Greek Thought from Homer to Plato», *C&M* 23 (1963) 22; vgl. F. Solmsen, «Nature as Craftsman in Greek Thought», *Journal of the History of Ideas* 24 (1963) 474-96 = *Kl. Schr.*, 332-355.

77. Pl. *Ti.* 29 a3, 41 a7, 42 e7 usw.; zum Charakter, zu den Taten und den Eigenschaften (Töpfer, Wachsbildner usw.) des Demiurgen im *Ti.* s. L. Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris 1974, 33 ff.; vgl. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, V, 253 ff. Zum Bild des Demiurgen in den früheren platonischen Schriften s. Classen, a.O., 20 f.

ein wichtiges Zeugnis für die Entwicklung der Idee des Schöpfers als *artifex* vor Platon. Daraus läßt sich u.a. die Tatsache erklären, daß die Terminologie, die beide Autoren in diesem Zusammenhang benutzen, bisweilen die gleiche ist. So verwendet z.B. Platon, wenn er die Götter das Augenlid schaffen läßt, das gleiche Verbum wie Aristophanes (*Ti.* 45 d7): σωτηρίαν ... ἦν οἱ θεοὶ τῆς ὄψεως ἐμηχανήσαντο, τὴν τῶν βλεφάρων φύσιν. Zwischen Platon und Aristophanes besteht jedoch ein wichtiger Unterschied. Bei letzterem existiert der Demiurg nicht unabhängig und vor der Welt, wie bei Platon. Äther ist eher das Ergebnis einer Kontamination der zwei kosmogonischen Grundprinzipien, des evolutionären (Äther entsteht aus vorexistierender Materie und gebiert selbst neue Wesen, 14-15) und des kreativen (er schafft die Lebewesen, 16-18). Er ist ein Naturelement in der Rolle des kosmogonischen *artifex*.

Die vorangegangene Diskussion und der Versuch, die Stelle genauer zu verstehen, erlaubt uns vielleicht auch die Funktion dieser Euripides-Parodie besser zu begreifen. Die Erzählung des Euripides von der Entstehung der ersten Seh- und Hörorgane ist eine wirkliche Kosmogonie in kleinem Format, geschrieben in entsprechendem Stil, in der zwar die Hauptrolle ein wirklich euripideischer Gott (Äther) spielt, die aber im wesentlichen nach dem Muster der hesiodischen und der orphischen *Theogonien* abgefaßt ist und Einzelzüge der vorsokratischen Gedankenwelt entlehnt. Aus ihrem Teilcharakter (Beschränkung auf den Schöpfer-Gott und nur zwei Sinnesorgane) sowie aus der Tatsache, daß sie zur Begründung einer unbedeutenden Äußerung des Euripides dient, erzielt Aristophanes schon in der ersten Szene einen komischen Effekt. Sie wirkt außerdem wie eine Retardierung, die bei den Zuschauern eine gewisse Spannung erweckt, weil sie ja hören wollen, wo die Handlung stattfindet und worum es eigentlich geht<sup>78</sup>. Aristophanes bezweckte aber nicht nur diese Effekte. Die Demonstration der Weisheit des Euripides erregt große Bewunderung beim Verwandten und gibt somit eine zusätzliche Rechtfertigung für seine spätere Aufopferung zugunsten des Euripides.

Im Rahmen des gesamten Werkes kann die Kosmogonie besser verstanden werden, wenn man sie im Zusammenhang mit der Darstellung der Hauptfigur des Werkes betrachtet. Schon die erste Szene liefert den Schlüssel für das Verständnis des Euripides, wie er in den *Thesmophoriazusen* erscheint<sup>79</sup>.

78. Darauf weist P. Händel, *Formen u. Darstellungsweisen in der aristoph. Komödie*, Heidelberg 1963, 198, hin, der zu Recht auch hervorhebt (193), daß Eur. nichts sagen will, bis das Ziel erreicht ist.

79. Seine Darstellung wird ausschließlich durch dramaturgische, nicht szenische (Maske usw.) Mittel erreicht, s. A. Tsakmakis, «Σκηηνικές και ερμηνευτικές παρατηρήσεις στις Θεσμοφο-

Seine religiösen Ideen mit den stark hervorgehobenen persönlichen Zügen (vgl. *Ra.* 891 *προσεύχου τοῖσιν ἰδιώταις θεοῖς*) weichen stark vom traditionellen Glauben der Frauen ab, die die Thesmophorien feiern. Sie erscheinen um so verdächtiger, als der Hauptgott in seiner Kosmogonie augenscheinlich mit dem Himmel in Verbindung steht, mit dem bekanntlich vor allem die Naturphilosophen sich befaßten. Die Nachrichten über seine Beziehung zu Anaxagoras sowie über den Asebie-Prozess, den Kleon gegen ihn eingeleitet habe, bezeugen die Meinung seiner Zeitgenossen (und der Späteren) zu seiner Einstellung, und kommentieren aus dieser Hinsicht die vorliegende Stelle<sup>80</sup>. Aristophanes bestätigt also übertreibend ein verbreitetes Vorurteil gegen Euripides und verstärkt somit den Gegensatz zwischen ihm und den frommen Frauen. Das ist aber sicherlich nicht sein Hauptanliegen, denn die ganze Szene wird nicht auf die Parodie dieser Ideen aufgebaut. Es kommt ihm vor allem darauf an, zu zeigen, wie Euripides seine Ideen anpaßt und benutzt, um andere zu überzeugen. Daß er dadurch als guter Schüler der Sophisten gekennzeichnet wird, versteht sich von selbst. Aber nicht nur das. Der «Philosoph von der Bühne» zeichnet sich durch ungewöhnliche Klugheit aus, und zwar der gleichen wie die des Sokrates in den *Wolken*, so daß man sagen kann, daß beide den gleichen komischen Typ verkörpern<sup>81</sup>. Entsprechende Ähnlichkeit weisen der Verwandte und Strepsiades auf, beide Vertreter des gewöhnlichen Menschen mit common sense, obgleich sie sich bisweilen einfältig anstellen. Die Ähnlichkeiten enden aber hier. Denn während Aristophanes in der Person des Sokrates einen Vertreter der zeitgenössischen Intellektuellen sieht, geht in den *Thesmophoriazusen* um Euripides selbst, dessen Denkweise und Ideen ihren sophistisch-naturphilosophischen Ursprung verraten. In dieser «Komödie der Geschlechter», in der «der Intrigencharakter euripideischer Tragödien zur praktischen Anwendung kommt»<sup>82</sup>, interessieren nicht so sehr die Ideen des Euripides als solche, sondern ihre Verwendung als Mittel für einen praktischen Zweck. Am Anfang ist der Zweck die Überzeugung des Verwandten, eines typischen Vertreters des männlichen Geschlechtes. Die Schlaueit, die Euripides dabei aufweist, ist die

*ριάζουσες*», *Ελληνικά* 47 (1997) 243 ff.

80. Zur Beziehung des Euripides zu Anaxagoras s. Wilamowitz, *Einleitung in die griech. Tragödie*, 25 f.; über den Asebie-Prozess berichtet die Euripides-Vita des Satyros, *POxy* 1176 fr. 39 col. X 15 ff. (vgl. jedoch dazu die Meinung Dovers, *The Greeks and their Legacy*, Oxford 1988, 118 f. 148).

81. F. M. Cornford, *The Origin of Attic Comedy*, Cambridge 1934, 156 ff., spricht in beiden Fällen von zwei Variationen des gleichen Typs («The learned Doctor») des Alazon.

82. Th. Gelzer, «Aristophanes», *RE Suppl.* XII (1971) 1469; vor ihm C. F. Russo, *Aristofane, autore di teatro*, Florenz 1962, 297 (das war doch wie verkannt worden, s. z.B. W. Schmid, *Gesch. d. griech. Lit.* I 4, 307).

gleiche, mit der er später handelt, um die Frauen zu täuschen, wenn er, wie die Frauen in seinen Tragödien, *μηχανήματα* anwendet<sup>83</sup>. Diese Gemeinsamkeit stellt die Frage nach der Beziehung der ersten Szene mit der Tragödienparodie in der zweiten Hälfte der Tragödie. Den Anlaß für die Tragödienparodie bietet natürlich der Handlungsablauf, als die Befreiung des Verwandten erfinderische Kraft seitens des Euripides erfordert. Doch rein äußerlich, d.h. nur auf der Ebene der Handlung, kann diese Beziehung nicht sein, zumal da offensichtlich ist, daß das Hauptgewicht im Werk eindeutig auf die Tragödienparodie fällt. Wenn das Werk wirklich einheitlich sein soll, muß diese Beziehung tiefer sein.

In den *Thesmophoriazusen* wird die Kunst des Euripides in den Intrigentragedien imitiert, was Anerkennung ihrer Eigenart bedeutet und sehr wahrscheinlich auf ihre positive Aufnahme beim Publikum hinweist. Gleichzeitig nimmt aber Euripides in der Rolle eines Intriganten selbst an der Handlung einer Komödie teil, die seine Tragödien imitiert. Zudem werden ihm deutlich naturphilosophische Ideen zugeschrieben. Die ohnehin naheliegende Verbindung zwischen Denkweise (religiöse Ideen), persönlichem Verhalten (sophistischen *πειθώ* und weiblichen *μηχανήματα*) und künstlerischem Werk (Intrigentragedien) läßt sich in diesem Stück nicht von der Hand weisen. Die Ideen und der religiöse Glaube des Euripides, wie sie in der euripideischen Kosmogonie angedeutet werden, hängen eng mit seinem pietätlosen – selbstverständlich zwecks Komödienspasses – Versuch der Täuschung zusammen. Die Tragödien spiegeln insofern den Charakter des Dichters wider, ein Eindruck, der durch die Agathon-Szene erhärtet wird. Agathon selbst bringt das Prinzip des Einklangs der Natur eines Dichters mit den Dramen, die er abfaßt, zum Ausdruck: *ὁμοια γὰρ ποιεῖν ἀνάγκη τῇ φύσει* (167, vgl. 149 f.). Ähnlich äußert sich Aristophanes in fr. 694 K.-A., diesmal mit Bezug konkret auf Euripides: *οἷα μὲν π[ο]εῖ λέγε[ι]ν / τοῖός ἐστιν*<sup>84</sup>. Dieses Prinzip scheint so selbstverständlich gewesen zu sein, daß sogar der Verfasser der antiken

83. F. Solmsen, «Zur Gestaltung des Intriguenmotivs in den Tragödien des Sophokles u. des Euripides», *Philologus* 87 (1932) 7, weist darauf hin, daß Euripides durchweg Frauen als Vollführerinnen von *μηχανήματα* auf die Bühne bringt: «er [sc. Euripides] ist darauf bedacht, die Handlungen nach den Geschlechtern, Lebensaltern, usw. zu differenzieren, und *μηχανήματα* bzw. allgemeiner *μηχαναί* zu finden und auszuführen galt ihm als *γυναικεῖόν τι*.» Solmsen verweist zum letzten Punkt auf Stellen wie *I.T.* 1032 (*δειναὶ γὰρ αἱ γυναῖκες εὐρίσκειν τέχνας*), *Dan.* fr. 321 N<sup>2</sup> (*γυναῖξι μὲν τέχναι μέλουσι, λόγῃ δ' ἄνδρες εὐστοχώτεροι*), *Med.* 408. Zum großen Raum, den der Trug in den Tragödien des Euripides einnimmt, sowie zu seiner Vielfalt (Identitäts-, Lock-, Ritual-, Verleumdungs- und Heucheltrug) und seiner (oft positiven) Darstellung s. E. Fuchs, *Pseudologia: Formen und Funktionen fiktionaler Trugrede in der griech. Literatur der Antike*, Heidelberg 1993, 97 ff. (mit weiterer Literatur).

84. Hierzu s. R. Kassel, *RhM* 109 (1966) 8 = *Kl. Schr.* 366 f.



Vita des Dichters vorwiegend mit Anekdoten arbeitet, die er dem euripideischen Werk oder aber seiner Darstellung bei den Komödiendichtern entnommen hat<sup>85</sup>. In diesem Zusammenhang gesehen sind die Tragödienparodien, die in der zweiten Hälfte der Komödie folgen, nicht ganz harmlos. Der paratragodische Inhalt ist nicht Selbstzweck. In Hinsicht auf die Einheit des Werkes kann dies nur bedeuten, daß es ein Element gibt, das die einzelnen Teile tiefer verbindet. Und dieses Element, das eine moralische Denkart erkennen läßt, die sich im wesentlichen in der Identifizierung des Tragödiendichters mit seinem Werk offenbart, rückt die *Thesmophoriazusen* den *Fröschen* näher<sup>86</sup>.

Institut für Klassische Philologie  
und Philosophie - Universität Zypern

S. TSITSIRIDIS

85. Zur Eur.-Vita s. Mary Lefkowitz, *The Lives of the Greek Poets*, London 1981, 87-104, bes. 102. Die Tatsache, daß Kritias ungefähr in der gleichen Zeit wie Aristophanes von den Gedichten des Archilochos ausgeht, um ein moralisches Verdammungsurteil über diesen auszusprechen (295 West = 88 B 44 D.-K.), zeigt, daß zumindest seit dem letzten Viertel des 5. Jhs. das redende «Ich» in der Dichtung autobiographisch aufgefaßt wurde; s. M. Lefkowitz, *CQ* 28 (1978) 460 f., dies., *The Lives*, 25 ff. Zum Gedanken, daß das Leben eines Dichters in seinem Werk sich widerspiegelt, so daß man das Werk als Materialquelle zur Biographie des Dichters benutzen kann, s. G. Arrighetti, «Riflessione sulla letteratura e biografia presso i Greci», in: *Entretiens sur l'antiquité classique XL: La philologie grecque à l'époque hellénistique et romaine*, Genf 1993, 211-249 (mit der Diskussion: 250-262).

86. Es soll nicht gemeint sein, daß der Zweck der Komödie die moralische Kritik war. Die Frage nach dem Zweck eines Werkes (noch mehr nach der «Absicht des Dichters») scheint mir besonders bei der Komödie sehr zweifelhaft.

Für Einzelbemerkungen und Kritik möchte ich Prof. H.-G. Nesselrath, Prof. Th. Stephanopoulos, Prof. Ant. Tsakmakis sowie Dr. V. Liapis danken.