

ной его характеристикой (как полагали многие ученые XIX века в отличие от большинства ученых XX века). Однако эта связь не доказывает его восточное происхождение. Роль семерки в культе Аполлона и рассказах о нем легко могла быть заимствованным дополнением к сложившемуся уже образу.

WAHRHEIT FÜR DIE THESSALIER: Eine literaturtheoretische Simonides-Anekdote*

Der Dichter von Keos gehört bekanntermaßen zu den markanten historischen Persönlichkeiten, die schon einige Jahrzehnte nach ihrem Tode zur Zielscheibe bunter anekdotischer Schreiberei geworden waren.¹ Als schwache Entschädigung für den Verlust seines lyrischen Nachlasses, dessen glänzende Individualität sich aus den dürftigen Fragmenten hin und wieder erkennen lässt,² ist uns eine Reihe von Apophtegmata überliefert. Eines davon, nämlich der von Plutarch zitierte *pictura-poesis* Vergleich (*Glor. Ath.* 346 F 5; *Poem. aud.* 17 F 9–12; vgl. *Hor. Ars* 361 und das anonyme Zitat in *Ad Herenn.* 4, 39, 9), hat dem gescheiterten Lyriker über die kunstgeschichtlichen Versuche Lessings den Ruhm des ersten Literaturtheoretikers eingebracht.³ Die Authentizität der berühmten Sentenz wurde selbstverständlich bezweifelt: Man bemerkte, dass die dem Simonides zugesprochene Analogie nach Platon (*Cratyl.* 425 a 3; 430 b 3; 431 d 3–7; 432 d 1–3; 439 a 1–3), nach Gorgias (*Hel.* 17–18), ja selbst nach Heraklit (22 B 17 und 51 DK)

* Herrn Mag. Viktor Streicher aus Wien danke ich für seine Unterstützung bei der stilistischen Gestaltung des vorliegenden Aufsatzes.

¹ Vgl. *Ar. Rhet.* 1391 a 8; 1405 b 24; *Gnomol. Vat.* 510–514; J. G. Smyly, “The sayings of Simonides”, *Hermathena* 15 (1909) 149–151; J. Geffcken, “Simonides”, *RE* III A (1927) 195; U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Sappho und Simonides* (Berlin 1913) 137; H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* (München ²1962) 493.

² Über seine Eigenart s. u. a. A. Carson, “Writing on the World: Simonides, Exactitude and Paul Celan”, *Arion* 4 (1996–1997) 1–26; O. Poltera, *La langue du Simonide: étude sur la tradition poétique et son renouvellement* (Bern–Frankfurt/Main 1997); zu den aus den Papyrusfunden gezogenen neuen Ergebnissen: D. Boedeker, D. Sider (Hgb.), *The New Simonides: Contexts of Praise and Desire* (Oxford–New York 2001) 3–6.

³ In der Vorrede zu *Laokoon* sind der *pictura-poesis* Vergleich und das *ἀπάτη*-Thema auffällig beigesetzt: “Der erste, welcher die Malerei und Poesie miteinander verglich, war ein Mann von feinem Gefühle, der von beiden Künsten eine ähnliche Wirkung auf sich verspürte. Beide, empfand er, stellen uns abwesende Dinge als gegenwärtig, den Schein als Wirklichkeit vor; beide täuschen, und beider Täuschung gefällt”. Vgl. G. Christ, *Simonides-Studien* (diss., Zürich 1941) 43; V. Kostič, “Ut pictura comoedia”, *Živa antika* 11 (1961) 173–178.

knigt. Aus der Ideenähnlichkeit ergibt sich aber noch kein sicherer Grund für Misstrauen. Das *onus probandi* liegt bei den Zweiflern; lesen wir nun bei Psellos (*Operat. daem.* 821 M) über die simonideische Gleichsetzung von Wort und Bild, so wird uns keine Bezugnahme auf platonische Sprachdoktrin, allegorische Mythendeutung oder ätiologische Mythendichtung⁵ davon überzeugen, dass ein Poet wie Simonides nicht imstande war, diese gewissermaßen nahe liegende Vorstellung in lapidarer Form auszusprechen. Weniger bekannt ist ein anderes dank Plutarchs ästhetischen Interessen erhaltenes Zeugnis poetologischer Überlegungen des Simonides – der *ἀπάτη*-locus (*Poem. aud.* 15 C 4–D 14). Hier ist der Gedanke nicht so transparent, obwohl scheinbar “simonideisch”: Selbst die Zweifler erkennen darin “a component of literary experience”.⁶ Einer weit verbreiteten hyperkritischen Tendenz zufolge wollte Wilamowitz die Äußerung des Simonides in die Kunstphilosophie des Gorgias einordnen.⁷ Ihm folgte M. Untersteiner.⁸ Die andere Schule, u. a. B. Van Groningen, ist geneigt, sich auf die Autorität Plutarchs zu verlassen.⁹ Van Groningens “Simonide et les Thessaliens” bleibt immer noch der einzige sich ausschließlich mit der Plutarchstelle befassende Artikel. Die folgende Analyse stellt sich die Aufgabe, seine Ergebnisse zu überprüfen und gleichzeitig dem Ursprung der Erzählung weiter nachzugehen.

Die Simonides-Anekdote soll eine für Plutarch evidente Tatsache bezeugen, nämlich dass die schöne Literatur ein an sich sehr fragliches Erziehungsmittel ist. Gerade in ihrem Unterhaltungswert ist eine Bedrohung enthalten. Denn die am meisten gesundheitsgefährdenden Gerichte schmecken meist am leckersten.

⁴ H. S. Thayer, “Plato’s Quarrel with Poetry. Simonides”, *JHI* 36 (1975) 13–15.

⁵ J. M. Bell, “Κίμβιξ καὶ σοφός. Simonides in the Anecdotal Tradition”, *QUCC* 28 (1978) 81–82, mit Hinweis auf W. K. G. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion* (London 1952) 96 und W. Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur* I (München 1934) 672.

⁶ Bell, *op. cit.*, 81.

⁷ Wilamowitz-Moellendorff (o. Anm. 1) 142. G. Christ will die Übertragung durch “den sophistischen Charakter des Simonides” verständlich machen ([o. Anm. 3] 71).

⁸ M. Untersteiner, *Sofisti: testimonianze e frammenti* II (Firenze 1961) 142–143; vgl. P.-M. Schuhl, *Platon et l’art de son temps* (Paris 1952) 84.

⁹ B. A. Van Groningen, “Simonide et les Thessaliens”, *Mnemosyne* 1 (1948) 1; vgl. Th. Rosenmeyer, “Gorgias, Aeschylus, and ‘apate’”, *AJPh* 76 (1955) 232–233.

οὕτω δὴ καὶ ποιητικῇ πολὺ μὲν τὸ ἥδῦ καὶ τρόφιμον νέου ψυχῆς ἐνεστίν, οὐκ ἔλαττον δὲ τὸ ταρακτικὸν καὶ παράφορον, ἂν μὴ τυγχάνῃ παιδαγωγίας ὀρθῆς ἢ ἀκρόασις. οὐ γὰρ μόνον ὡς εἴοικε περὶ τῆς Αἰγυπτίων χώρας ἀλλὰ καὶ περὶ τῆς ποιητικῆς ἔστιν εἰπεῖν ὅτι “φάρμακα, πολλὰ μὲν ἐσθλὰ μεμιγμένα πολλὰ δὲ λυγρὰ” τοῖς χρωμένοις ἀναδίδωσιν. “ἔνθ’ ἐνὶ μὲν φιλότης, ἐν δ’ ἡμερος, ἐν δ’ ὀαριστὺς / πάφρασις, ἢ τ’ ἐκλεψε νόον πύκα περ φρονεόντων”. οὐ γὰρ ἄπτεται τὸ ἀπατηλὸν αὐτῆς ἀβελτέρων κομιδῇ καὶ ἀνοήτων. διὸ καὶ Σιμωνίδης μὲν ἀπεκρίνατο πρὸς τὸν εἰπόντα “τί δὴ μόνους οὐκ ἐξαπατᾶς Θετταλοῦς;” “ἀμαθέστεροι γὰρ εἰσιν ἢ ὡς ὑπ’ ἐμοῦ ἐξαπατᾶσθαι” (*Poem. aud.* 15 b 12–c 11).¹⁰

So wohnt auch der Dichtkunst in großem Maße das Vergnügliche und auch das Erzieherische für die Seele des jungen Menschen inne, in nicht geringerem Maße allerdings auch das Verwirrende und Verführerische, wenn beim Zuhören nicht die richtige Anleitung dazukommt. Denn nicht nur, wie man meinen möchte, vom Land der Ägypter, sondern auch von der Dichtkunst ist festzustellen, dass sie “sowohl heilende als auch giftige Mittel, zahlreich vermischt” [*Od.* 4, 230] denen, die sie anwenden, verabreicht. “In sich hat sie Liebreiz, erweckt sie Sehnsucht, hat betörende Verlockung, die denen, die stark im Verstand sind, den Sinn geraubt hat” [*Il.* 14, 216–217]. Das Trügerische in ihr erreicht nämlich nicht die Naiven und Ungebildeten. *Deswegen antwortete Simonides auch dem, der ihn fragte “Warum täuschst du nur die Thessalier nicht?”: “Sie sind wohl zu ungelehrt, um von mir getäuscht zu werden”.*

Gewiss wollte der Dichter aus Keos sich nicht selbst denunzieren (etwa – “nur mit den Thessaliern bin ich ehrlich”): ἐξαπατᾶν ist nicht lediglich in Plutarch und seinen Quellen, sondern ganz generell in Bezug auf Sprachkunst gesagt worden. Simonides hat aber traditionsgemäß vieles für die Thessalier geschrieben (s. u.);¹¹ demnach ist ἐξαπατᾶν hier kein Synonym für literarisches Schaffen.¹²

¹⁰ Text nach A. Philippon (ed.), *Plutarch. Oeuvres Morales* I (Paris 1987) 92.

¹¹ Vgl. *Soz. Hist. Eccles.* Praef. 5, p. 2 Bidez; J. H. Moulineux, *Simonides. A Historical Study* (Wauconda, Illinois 1992) 118.

¹² Das war gerade der Grund für Zweifel von Wilamowitz und anderen Skeptikern. Thomas Rosenmeyer irrt, wenn er die kunstkritischen Vorstellungen des 5. Jh. aus Plutarchs Stelle zu gewinnen versucht ([o. Anm. 9] 232): “That apatē in this pregnant sense [d. h. als ‘logos’] was perhaps already current in the early fifth century is shown by an anecdote about Simonides; he said about the Thessalians that they were too stupid to be deceived by him”. Die ἀπάτη der Anekdote dürfte aber nicht als ‘Literatur’ gedeutet werden.

Es gibt offensichtlich nur die einzige Möglichkeit, den Autor thessalischer Gedichte und den Simonides aus Plutarchs Erzählung zur Deckung zu bringen: Sein *vis-à-vis* und auch er selbst – um den ihm gemachten Vorwurf in charakteristisch ironischer Weise umzuadressieren – haben beide auf einen kennzeichnenden Zug der für die Thessalier geschriebenen Gedichte verwiesen. Solange man von Plutarch nicht abweichen will, ist Van Groningens Ansatz unvermeidbar: “il reste le fait très important que les odes thessaliens de notre poète se distinguaient des autres: elles ne possédaient pas ce caractère d’ἀπάτη qui caractérisait celle-ci. Voilà un point intéressant qu’il s’agit d’élucider, si possible”.¹³ Es erhebt sich folglich die Frage: Was bedeutet ἀπάτη – das für die leichtgläubige Jugend gefährliche betrügerische Element der Poesie? Van Groningen vermutet, das sei die Fabel, die kunstgerecht organisierte Erzählung, der μῦθος. Seinen thessalischen Gastgebern widmete Simonides angeblich keine sujethaltigen Oden. Die Beweisführung fängt mit der Einteilung des typischen Epinikions (als Beispiel dient Pindar) in drei Grundelemente an: 1. “la partie historique” – Information über den Athleten, seine Familie, Heimat usw.; 2. “la partie gnomique” und letztlich, 3. “la partie mythique”. Nur der dritte Bestandteil kann betrügerisch sein; “ὁ μῦθος ψεύδεται” – meint Van Groningen und weist auf die aristotelische “Poetik” mit den Worten “le véritable μίμησις artistique s’affirme dans le μῦθος” hin.¹⁴ Die thessalischen Oden waren also unmimetisch.

Man beachte, dass diese in sich logische Theorie überwiegend auf den poetologischen Ansichten des Forschers ruht, die er mit aristotelischen Literaturkonzepten in Einklang zu bringen pflegt. So etwas wie “ὁ μῦθος ψεύδεται” kann man jedoch dem Schöpfer der “Poetik” nicht zuschreiben. Denn weder den literarischen Stoff als solchen (51 b 5 mit οἶα ἄν γένοιτο definiert, also: die *mögliche* Wahrheit), noch jene aus der ihm zugänglichen Dichtung bekannten Mythen (dessen Wahrheit aus 51 a 36 – b 32 zu ergänzen ist), hätte Aristoteles als eine ἀπάτη erklären können. Dass die historische Wahrheit des μῦθος *qua* μῦθος von einem späarchaischen Lyriker in Zweifel gezogen sein könnte, lässt sich nicht beweisen. Solche Vorstellungen gehören wohl dem Gedankengut Plutarchs, den Zeit- und Gattungsgenossen des Simonides sind sie fremd.

¹³ Van Groningen (o. Anm. 9) 3.

¹⁴ *Ibid.*, 4 mit Anm. “cf. *l’Art poétique* d’Aristote *passim*”.

Zu den thessalischen Schöpfungen des Simonides gehörten nebst Skolien, wovon wir hauptsächlich dank Platon ein Paar Zeilen besitzen (*Protag.* 339 b – 345 d),¹⁵ auch die Epinikien (*Theocr.* 16, 34–47), von denen uns so gut wie nichts überliefert ist.¹⁶ Dass diese keinen mythologischen Stoff beinhalteten, lässt sich aber schwer vorstellen.¹⁷ In der zehnten pythischen Ode Pindars (498 v. Chr.), die für Thorakos aus Larissa zu Ehren seines Bruders, des Laufsiegers Hippokles, Fürst von Pelinna, gedichtet worden war, nahm “la partie mythique” (Perseus und die Hyperboreer) 30 von 72 Versen ein. Davon, dass *Pyth.* 10 die einzige thessalische Ode Pindars ist, zieht Van Groningen die etwas überstürzte Folgerung, “que le genre poétique d’un Pindare ne semble pas être goûté par l’âme thessalienne” – etwa deswegen, weil der Thebaner, anstatt seine Auftraggeber zu rühmen, sich von der poetischen Phantasie zu oft hinreißen ließ, die “Nebenumstände” zu besingen.¹⁸ Aber auch an solche Kunstkenner wie die Rhodier, Korinther und Athener wendet sich in Pindars Werk nur je ein einziges Gedicht (resp. *Ol.* 7; 13; *Pyth.* 7; auch für Argos nur *Nem.* 10), und die Abwesenheit späterer thessalischer Oden kann sich beispielsweise aus den Diskrepanzen be-

¹⁵ Zur Deutung des viel besprochenen Skopas-Lieds s. u. a. H. Rohdich, “Das verspottete Jenseits”, *RhM* 122 (1979) 119–130; R. Falus, “Zur Interpretation des Simonides-Fragments 542/36 P”, in: E. Kluwe (Hrsg.), *Kultur und Fortschritt in der Blütezeit der griechischen Polis* (Berlin 1985) 276–285; E. Schütrumpf, “Simonides an Skopas (542 PMG)”, *WJA* 13 (1987) 11–23.

¹⁶ Ein vierzeiliges Exzerpt (*PMG* 521 = 6 D) von dem mutmaßlich den Skopaden (so Van Groningen [o. Anm. 9] 4–5 und J. Moulineux, “Simonides and the Dioscuri”, *Phoenix* 25 [1971] 197–205) gewidmeten *Threnos* ist in der Sammlung des Stobaios erhalten (4, 41, 62, mit Φαβωρίνου referiert). Zu den angeblich zahlreichen thessalischen *Elegien* gehört laut J. Moulineux ([o. Anm. 11] 130–132) *Sim. El.* 25 W, dessen richtige Deutung K. Bartol (“Schnee beim Gelage”, *Eos* 85 [1998] 186) gibt. Ein Papyrusfragment (6, 1 b) scheint die Bruchstücke eines thessalischen *Epinikions* zu enthalten (vgl. 7–8: σὺν ὄλβω[ι] / Θεσσαλῶν καὶ παντὶ δάμωι).

¹⁷ Mythos war ein organisches Kompositionselement jedes vollwertigen Epinikions. Zum Thema s.: A. Köhnken, *Funktion des Mythos bei Pindar* (Berlin 1970). Auch gibt es keinen Grund vorauszusetzen, dass die Thessalier den schönen Mythen im Prinzip so feindlich waren. Die philosophiefreundlichen Wahrheitsfanatiker, die sich an den gegen “Ὀμηραπάτη” gerichteten Protesten des Xenophanes (*Diog. La.* 9, 18; *Timon fr.* 60 DK) delectieren könnten, waren die thessalischen Edlen nicht.

¹⁸ Van Groningen (o. Anm. 9) 6: “il faudrait admettre chez eux [*sc.* des grands seigneurs du nord de la Grèce] d’une part une certaine aversion pour le mythe qui célèbre un personnage fictif, d’autre part une forte propension à se voir loués eux-mêmes”.

züglich der Lohnhöhe oder persönlicher, durch die Perserfreundlichkeit der Thessalier verstärkter Antipathie des Dichters erklären. Ein zum Hauptthema so wenig passender Mythos wie in *Pyth.* 10 (vgl. die Kritik des Scholiasten, *schol. vet.* 46 b [ad v. 29]: ἡστόχησε δὲ τὰ μετὰ ταῦτα ἀλόγῳ παρεκβάσει χρησάμενος) kann ebensogut auf die Lust des anspruchslosen thessalischen Publikums auf schöne Sagen hinweisen, die der junge Lyriker sich nutzbar machen wollte. Wäre es nicht bloß arrogant, sondern gar unvernünftig, ein solches Gedicht für diejenigen zu schreiben, denen es, wie man wusste, keineswegs gefallen konnte, da sie dort nicht einmal die Mythen, sondern lediglich die mit Sinnsprüchen leicht verdünnten Lobpreisungen – dafür hat man doch gezahlt! – hören wollten? Van Groningens Ahnung vom thessalischen Geschmack stimmt ziemlich mit dem in einer der berühmtesten Simonides-Anekdoten gezeichneten Bild überein (Cic. *De orat.* 2, 352):

Dicunt enim, cum cenaret Crannone in Thessalia Simonides apud Scopam fortunatum hominem et nobilem cecinissetque id carmen, quod in eum scripsisset, in quo multa ornandi causa poetarum more in Castorem scripta et Pollucem fuissent, nimis illum sordide Simonidi dixisse se dimidium eius ei, quod pactus esset, pro illo carmine daturum; reliquum a suis Tyndaridis, quos aequae laudasset, peteret, si ei videretur.

Zu vergleichen außer Ovid. *Ibis* 511–512, Val. Max. 1, 7, 3 und Phaidr. 4, 26¹⁹ ist Quint. *Inst.* 11, 2, 11:

Cum pugili coronato carmen, quale componi victoribus solet, mercede pacta scripsisset, abnegatam ei pecuniae partem quod more poetis frequentissimo degressus in laudes Castoris ac Pollucis exierat: quapropter partem ab iis petere quorum facta celebrasset iubebatur.

Die Gabe der Dioskuren war bekanntlich die Mnemotechnik²⁰ (Cic. *De orat.* 2, 353–354; Quint. 11, 2, 12–13). Diese ganze Episode darf

¹⁹ Der Versuch F. Bellonzis (“Fedro e i diritti della fantasia”, *Studi Romani* 21 [1973] 61–63), die Bearbeitung der Anekdote bei Phaidros durch den Einfluss des Philodemos mittels horazianischer Poetik zu erklären, ist unhaltbar. Der Vorstellung von der besonderen Gnade, die die Götter den Dichtern erzeugen, steht der Autor der *Ars Poetica* wenn nicht ganz verächtlich, so mindestens sehr ironisch gegenüber.

²⁰ Eher das, als die Rettung des Dichters aus dem verurteilten Palast. Denn Skopas und die Seinigen sind als Opfer ihrer Ruchlosigkeit gefallen; dass der Dichter, der die Götter lobte, ihrer Rache entgangen ist, war nur logisch und noch kein “Lohn”.

man umso sicherer mit W. J. Slater für eine bis ins 4. Jh. v. Chr. reichende Spekulation halten,²¹ als die ihr zugrunde liegenden Vorstellungen in der Welt der Literaturwissenschaft immer noch leben. Das einzige, was sicher ist: Es gab ein den Dioskurenmythos behandelndes Epinikion von Simonides. Ob es für einen Thessalier geschrieben war, bleibt ungewiss, doch hier müssen wir Slaters Skepsis nicht unbedingt teilen.²² Unter seinen “Quellen” (11, 2, 14) nennt Quintilianus einen thessalischen Athleten Eurypylos, den anderen Bruder des oben genannten Thorakos (Hdt. 9, 58). Die gleiche Quellenliste bezeugt das Interesse des Eratosthenes an den Texten des Simonides, wo der gelehrte Alexandriner nach Bezugspunkten für seine Chronologie Thessaliens suchte.²³ Bemerkenswert ist auch, dass alle von Quintilianus genannten Berichterstatter (Apollodor, Eratosthenes, Euphorion und Kallimachos [fr. 53 Pf.]) einstimmig die Anekdote mit Thessalien verbinden, und die Anekdote war wohl schon zu Kallimachos’ Zeit an die relevante Ode geknüpft. Nehmen wir Rücksicht darauf, so hat man schon zwei zeitlich naheliegende thessalische Gedichte, die einen auffallend langen μῦθος-Teil hatten.

Gehen wir jetzt zu Plutarch zurück, dessen Betrachtungsweise von Van Groningen folgendermaßen kritisiert wird: “Voilà une ‘démonstration’, qui est tout à fait dans le genre de Plutarque. Elle aboutit aux prescriptions d’utilité pratique qu’il a en vue dès le début, mais les arguments véritables manquent; un rapprochement, une citation, une image ou une anecdote doivent en tenir lieu... La tendance générale du passage ne décide donc uniquement de la portée de l’anecdote ou du rapprochement considérés en eux-mêmes”.²⁴ Solche Geringschätzung hat Plutarch aber nicht verdient. Sei er “avant tout un moraliste, ici et d’ailleurs”, so heißt das noch nicht, dass er ein trivialer oder gar verworrener Denker ist. Gleich am Anfang des Bu-

²¹ W. J. Slater, “Simonides’ House”, *Phoenix* 26 (1972) 232–240. Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass einige Skopaden tatsächlich unter den Ruinen ihres zusammenstürzenden Palastes gestorben und von Simonides (s. o. Anm. 15) beweint worden sind: Moulineux (o. Anm. 11) 124–125.

²² Vgl. Slater, *ibid.*, 238: “A puzzle remains: why are the ill-fated Thessalians always pictured at their dinner, for the ancients knew that an epinikion or a *threnos* was not sung in symposia?” Die thessalische Herkunft des Epinikions könnte eine Lösung sein.

²³ So mit Recht Slater, *ibid.*, 233; dazu s. *FGrH* 241 F 28 und Jacoby’s Kommentar z. St.

²⁴ Van Groningen (o. Anm. 9) 2.

ches (14 e 5–9) erklärt er, welches Schriftgut den Kindern Gefahr bringt:

οὐ γὰρ μόνον τὰ Αἰσώπεια μυθάρια καὶ τὰς ποιητικὰς ὑποθέσεις, ἀλλὰ καὶ τὸν Ἄβαριν τὸν Ἡρακλείδου καὶ τὸν Λύκωνα τὸν Ἀρίστωνος διερχόμενοι καὶ τὰ περὶ τῶν ψυχῶν δόγματα μεμιγμένα μυθολογία μεθ' ἡδονῆς ἐνθουσιῶσι.

Die märchenhaften Erzählungen und Erdichtungen, jene μυθάρια und ὑποθέσεις, sind also an sich unschädlich. Als gefährlich zeigen sich die Sagen, bei deren Lektüre sich triebhaft und spontan absurde Ansichten einwurzeln können. Der Mensch hat seine Freude an Unterhaltung, ist aber auch ein denkendes Wesen, φρονεῖν καὶ λογίζεσθαι πεφυκώς; seiner Natur gemäß kann er nicht etwas lesen ohne darüber nachzudenken; deshalb begeben sich die Jugendlichen beim systemlosen Lesen unfreiwillig in Gefahr (15 A 2–5). Vor den Schöpfungen leichtsinniger Phantasie müssen wir, Väter und Lehrmeister, uns besonders in Acht nehmen. Nur das Heilbare wollen wir aus diesem “ägyptischen Boden” herausnehmen, der auch das tödlich Giftige hervorbringt. Ein weiterer Vergleich: Nichts reizt den Menschen mehr als die Liebe; keiner ist fähig, den Verlockungen des Venusgürtels zu widerstehen. Und nichts ist irreführender als die Liebe. Plutarchs Gedanke ist also unverkennbar, konsequent durchgehalten und mit passenden Zitaten illustriert. Wenn er gleich nach dem Venusgürtelvergleich über τὸ ἀπατηλὸν αὐτῆς (sc. ποιτικῆς) redet, so versteht man schon ganz klar, was er damit meint: Die Literatur “betrügt”, indem sie das Unrichtige als das Wahre darstellt und damit die irreführenden Weltvorstellungen in die jungen Köpfe implantiert. Deswegen – so denkt der besorgte Pädagoge – hat auch der gute Simonides den naiven Thessaliern nur das Wahre erzählt.²⁵

Von hier entnehmen wir eine leicht divergente ἀπάτη-Deutung. Laut Plutarch ist in jeder poetischen Erzählung Lüge mit Wahrheit vermisch (16 B 9–C 10). Als “absichtliche Lüge” (16 A 10) definiert er die leserfreundlich intendierte Verunstaltung der wahren Geschichten

²⁵ Mit einer gewissen Literaturgattung, nämlich der Tragödie, hängt das “Betrügerische” so unlösbar zusammen, dass es nach Gorgias’ Meinung nicht einmal klug ist, sich dagegen zu stemmen: Γοργίας δὲ τὴν τραγωδίαν εἶπεν ἀπάτην, ἣν ὁ τ’ ἀπατήσας δικαιότερος τοῦ μὴ ἀπατήσαντος καὶ ὁ ἀπαθηεὶς σοφώτερος τοῦ μὴ ἀπατηθέντος (15 D 4–7; vgl. *Glor. Ath.* 348 C). Deswegen war auch Solon mit der Art des Thespis unzufrieden (Plut. *Sol.* 29). Dazu s. E. E. Sikes, *The Greek View of Poetry* (London 1931) 32–33.

durch happy endings und die willkürliche Einführung des “Märchenhaften” (μυθῶδες). Die “unabsichtliche Lüge” ist dagegen das Mittelen der Ahnungen, an die der Schriftsteller selbst irrtümlicherweise geglaubt hat (16 F 5–7). Was heißt, folglich, für einen Simonides “nicht betrügen”? Es besteht immer die Möglichkeit, gefälschte Details und missfällige Ideen zu vermeiden, nicht also das Dichten ganz aufzugeben, nicht auf die Mythen ganz zu verzichten (denn das wäre für den Dichter als Dichter unmöglich), sondern den traditionellen Mythen möglichst treu zu bleiben. Die an die Thessalier adressierten Sujets konnten in Plutarchs Sinne freilich wenig Betrügerisches in sich haben, weil sie die Geschichte nicht fälschten und auch keine strittigen Ansichten durchzusetzen vorhatten.

Hinsichtlich der letztgenannten erinnert uns das Gorgiaszitat noch an einen anderen, mutmaßlich den ursprünglichen, Sinn der dichterischen Lüge. Denn der Leontiner (der in seinen jungen Jahren unseren Dichter noch treffen konnte) versteht ἀπάτη etwa als pejoratives Synonym der Überredung (vgl. *Hel.* 8: λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας und 10: γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαὶ τέχναι εὔρηται, αἱ εἰσι ψυχῆς ἀμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα). Bereits bei Homer treffen sich ἀπάτη und Ableitungen im Sinne von ‘Verführung’, ‘Anstiftung’ (*Il.* 15, 31; 33; für ἀπαφίσκω – *Il.* 14, 160; 360);²⁶ vgl. Hes. *Theog.* 205; umgekehrt, aber auch *rhetorisch* gebraucht – Theogn. 254 und bes. 852: μαλθακὰ κοτίλλων ἐξαπατᾶν ἐθέλει. Wir sind dennoch nicht gezwungen, Plutarch wörtlich zu folgen: Das ist schließlich nur die Anekdote. Liest man in *Glor. Ath.* 346 F von ζωγραφία λαλοῦσα, so wäre es sinnlos und vergeblich, in frühgriechischer Literatur nach Parallelen für λαλεῖν zu suchen; der gleiche Sinnspruch ist von Plutarch anderswo mit anderen Worten wiedergegeben – ζωγραφία φθεγγομένη (*Poem. aud.* 17 F 9–12, als τὸ θρυλούμενον, also “allbekannt” referiert). Wichtiger ist die Tatsache, dass der suggestive Urstoff der Dichtung sehr früh als “Betrug”, der mythische dagegen als “Wahrheit” aufgefasst worden war.²⁷ Die homerischen οἰδοί teilen den Zuhörern

²⁶ Material gesammelt von Elena Ermolaeva in ihrer Doktorarbeit: E. J. Ermolaeva, “Семантическое поле ‘истина-ложь’ у Гомера” [“Das semantische Feld ‘Lüge-Wahrheit’ bei Homer”] (дисс.[рук.], СПб. 2003) 118–120.

²⁷ G. B. Walsh, *The Varieties of Enchantment. Early Greek Views of the Nature and Function of Poetry* (Chapel Hill 1984) 84: “Thus, Homeric enchantment (*thelxis*), which seduces the poet’s audience into an alien perspective, and philosophical argument (*Helen* 13), which alters what the mind sees (*doxa*), have become the same deceptive art, *apatê*”.

nur das Wahre mit, als hätten sie selbst die erzählten Ereignisse gesehen (*Od.* 8, 491); auch für sich nimmt der Dichter der *Ilias* die von seiner Muse sanktionierte Glaubwürdigkeit in Anspruch (*Il.* 2, 485), die ihm sein Wahrheitsrivale Hesiod zu versagen pflegt (*Theog.* 27–28). Es wurzelt gleichwohl in der Poesie die gefährliche, trügerische θέλιξις (*Od.* 1, 337: βροτῶν θελκτήρια), von der die Sirenen die schrecklichste Verwendung wissen (*Od.* 12, 44; vgl. zu θέλω *Il.* 24, 343 und *Od.* 5, 47: die Zauberkraft des Caduceus; *Od.* 1, 57: Kalypso versucht Odysseus zu überreden; und bes. *Od.* 3, 264: Ἀγαμεμνονέην ἄλοχον θέλγεσκεν ἔπεσσιν). Gelegentlich geben sich die Dichter stolz auf ihre Verführungskraft²⁸ (*Hymn. Apoll.* 161; aus märchenhafter Loreley wird die verzaubernde Sirene zur Dichtungsgöttin: Alc. *PMGF* 1, 96–98 und 30, 1; Lyr. adesp. *PMGF* 18, 1; Plat. *Resp.* 617 b). Zur Bezeichnung dichterischen Zaubers oder Verführung dienen auch κηλέω, κήλησις, κηληθμός (Ar. *EE* 1230 b 35: ὥσπερ οἱ κηλούμενοι παρὰ ταῖς Σειρήσιν), in positivem (zuerst: Arch. 106 D = 214 Tard.), öfter aber in ablehnendem Sinne verwendet (Plat. *Euthyd.* 290 a 2–4: ἡ δὲ δικαστῶν τε καὶ ἐκκλησιαστῶν καὶ τῶν ἄλλων ὄχλων κήλησις τε καὶ παραμυθία – so verwerflich wird von Sokrates *ars oratoria* charakterisiert).

Diese tief in der Polyfunktionalität der Literatur wurzelnde Auseinandersetzung von Stofflichem und Rhetorisch-Suggestivem, was beides als lügnerisch charakterisiert war bzw. sein kann, zwingt uns den Simonides-Gedanken mit literarischen Einsichten seiner Zeit- und Gattungsgenossen zu vergleichen. Was ist ἀπάτη nicht *in*, sondern *für* spätarchaische Lyrik, muss die Fragestellung lauten. Fängt man an, Pindar unter diesem Aspekt zu lesen, so erweist sich schnell, dass die Frage nach dem Wahren für die Epinikien-Dichter eine wirklich brennende Frage war, da sie die altbekannten Geschichten ihren Auftraggebern zugunsten ändern wollten. Bereits der erste Mythos im Corpus, die Pelopsgeschichte (*O.* 1, 23–52), wird mit folgender Bemerkung begleitet (28–29):

²⁸ W. Kraus, "Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum", *WSt* 68 (1955) 65–67; H. Maehler, *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars* (Göttingen 1963) 85; 100. In der Literatur des letzten Drittels des 6. Jh. entsteht das Orpheus-Bild als Verkörperung der suggestiven Wirkung der Musik und Dichtung und wird bald zum Topos. (Zeugnisse gesammelt bei: I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus* [New York 1973].) Gerade bei Simonides liest man, wie "die zahllosen Vögel über den Kopf des Sängers fliegen und aus dem dunklen Wasser die Fische aufsteigen, dem Laut des schönen Gesangs folgend" (*PMGF* 62).

ἢ θαύματα πολλὰ, καὶ ποῦ τι καὶ βροτῶν
φάτις· ὑπὲρ τὸν ἀλαθῆ λόγον
δεδαιδαλμένοι ψεύδεσι ποικίλοις
ἔξαπατῶντι μῦθοι.

Es gibt wahrhaftig viel Verwunderliches, und eines davon ist wohl auch die Kunde unter den Sterblichen: über den wahren Gehalt hinaus täuschen [sie, die Sterblichen] die mit vielfältigen Lügen kunstvoll gefertigte Geschichten.²⁹

Danach erzählt der Dichter seine eigene Mythosversion, die, obwohl offensichtlich nicht die herkömmliche, nichtsdestoweniger für das Wahre ausgegeben wird, da sie mit der Frömmigkeit besser harmoniert (51–53). Man vergleiche *O.* 9, 35–37: Der Mythos von dem Kampf des Herakles mit Poseidon und Apollon wird mit Empörung abgelehnt; bald danach werden die "neueren Gedicht-Blumen", ἄνθεα ὕμνων νεωτέρων, erzählt – die neuerdichtete Genealogie der opuntischen Lokrer, der zufolge ihr Geschlecht von Zeus abstammt. Pindar weiß immer besser als die anderen, was Wahrheit ist und was Lüge (*N.* 1, 18; *O.* 4, 17). Dessen ungeachtet ist das naive Publikum nicht so leichtgläubig und will die "geschichtliche" Wahrheit nicht so einfach der Ideologie opfern. Die Menschen sind "im Herzen blind", können das Wahrheitsgetreue vom Lügnerischen nicht unterscheiden und gehen den geschliffenen Erzählern leicht ins Garn – jammert Pindar (*N.* 7, 22–24). Der größte aller Lügner ist natürlich Homer (*N.* 7, 22–23):

ἐπεὶ ψεύδεσιν οἱ ποτανᾶ <τε> μαχανᾶ
σεμνὸν ἔπεστί τι· σοφία
δὲ κλέπτει παράγοισα μύθοις.

Denn es haftet ihm etwas Erhabenes an in seinen Lügengeschichten und seiner geflügelten Verführungskunst; geschickte Erzählkunst trägt, indem sie mit schönen Worten ablenkt.

Es folgt wieder eine neue Version der traditionellen Geschichte, nämlich der den Ägineten zugunsten geänderte Neoptolemosmythos. Dem Dichter, der durch die neue, frommere Darstellung der bekannten Geschichten dem Sieger und seinem Volk den verdienten Ruhm zu brin-

²⁹ Für den Text und die Auslegung s. V. Streicher, "Irrtümer im Gerede der Menschen oder kleine Textkritik zu Pindar. *Ol.* 1, 28–29", *Hyperboreus* 11 (2005): 2, 181–192.

gen sucht, wollen die arglistigen, gewissenlosen Menschen nicht glauben (N. 9, 33–34):

ἄπιστον ἔειπ'·
αἰδῶς γὰρ ὑπὸ κρύφα κέρδει κλέπτεται,
ἃ φέρει δόξαν.

Ich habe gesprochen, was man nicht glauben will; denn Anstand, der Ruhm bringt, wird heimlich aus Vorteilsdenken unterschlagen.

Zugegebenermaßen holt Pindar die “Pfeile”³⁰ seiner Hymnen nur für diejenigen hervor, die imstande sind, ihn zu verstehen (O. 2, 83–90):

πολλά μοι ὑπ' ἀγκῶνος ὠκέα βέλη
ἔνδον ἐντὶ φαρέτρας
φωνάεντα συνετοῖσιν· ἐς δὲ τὸ πᾶν ἐρμανέων
χατίζει. σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδῶς φυᾶ· μαθόντες δὲ λάβροι
παγγλωσσία κόρακες ὡς ἄκραντα γαρυέτων
Διὸς πρὸς ὄρνιχα θεῖον·

Viele Pfeile hab' ich unterm Arm in meinem Köcher, die zu den Verständigen sprechen; für die profane Masse bedürfen sie der Erklärer. Weise ist der von Natur aus Vielverständige; die erst gelernt haben, Schwätzer hemmungsloser Zunge, wie Krähen neben dem göttlichen Vogel des Zeus sollen sie beide³¹ schreien, was keine Erfüllung kennt.

Daraus lässt sich erkennen, dass Pindar von den damaligen Kunstverständigen (vielleicht auch von seinen Konkurrenten) kritisiert wurde,³² die nicht nur gegen seine schwerbegreifliche Redeweise

³⁰ Zur Pfeilenmetapher: K. Nünlist, *Poetologische Bildersprache in der frühgriechischen Dichtung* (Leipzig 1998) 142–145.

³¹ Γαρυέτων ist streng genommen Imp. an die 3. Person des Dual. Manche Scholien meinen darin eine exakte Anspielung auf Simonides und Bacchylides sehen zu können. Es hätte auch eine metaphorische Berufung auf eine damals bekannte Fabel sein können, was die ingeniose Konjektur der Scholiasten keineswegs verunmöglicht. S. auch G. F. Gianotti, *Il mestiere del poeta* (Torino 2000) 298.

³² Cf. *Nem.* 3, 80–81; G. M. A. Grube, *The Greek and Roman Critics* (London 1965) 11.

³³ J. W. H. Atkins, *Literary Criticism in Antiquity I* (Cambridge 1934) 17; G. Lanata, *Poetica preplatonica* (Firenze 1963) 77.

(vgl. den Spott der Korintha in Plat. *Sym. An.* 347^a 1–348^a A), sondern vermutlich auch gegen seine “Besserwisserei” Einwendungen vorbrachten. Dieser Kritik will sich Bacchylides nicht aussetzen; sein Stil ist einfach, seine Gedanken unbemäntelt: οὐ γὰρ ὑπόκλοπον φορεῖ βροτοῖσι φωνάεντα λόγον... σοφία (*incert. fr.* 26 = 14, 30 Jebb).³⁴ Bezüglich der Überlieferung, die Pindar so oft und so selbstbewusst ablehnt, drückt sich Bacchylides eindeutig aus: *paean. fr.* 5, 1 = 4 Jebb: ἕτερος ἐξ ἑτέρου σοφὸς τό τε πάλαι τό τε νῦν. Die Äußerung bezieht sich auf dichterische Gewandtheit, σοφία, die sowohl im Ausdruck als auch im Umgang mit dem Mythos (wie bei Homer, s. o.) an den Tag kommt. Als Lobdichter und Sprachrohr seiner Auftraggeber³⁵ erhebt auch Bacchylides den Wahrheitsanspruch (9, 85–87 σὺν δ' ἀλαθείαι βροτῶν / κάλλιστον... Μουσ[ᾶν] ἄθ[υρμα]...; 13, 204: ἃ δ' ἀλαθεία φιλεῖ / νικᾶν); manchmal zeigt sich auch er des Publikumsvertrauens unsicher (9, 1–2: Δόξαν, ᾧ χρυσαλάκατοι Χάρι[τες] / πεισιμβροτον δοίητε). Jeder der zwei Dichter hat eine eigene Überzeugungsmethode: Raffinierter Weise zählt Pindar sein Auditorium zur erlesenen Gesellschaft; die Unwiderlegbarkeit von Bacchylides' Darbietung soll “jedem gesunden Menschen” evident sein (3, 85: φρονέοντι συνετὰ γαρύω, was nur dem Anschein nach mit Pindars φωνάεντα συνετοῖσιν gleichklingt³⁶). In Bezug auf die Mythen gilt bei Bacchylides das gleiche rhetorische Vorgehen (11, 123–126):

δικαίας
ὅστις ἔχει φρένας, εὐ-
ρήσει σὺν ἅπαντι χρόνῳ
μυρίας ἀλκὰς Ἀχαιῶν.

³⁴ Bacchylides, *The Poems and Fragments*, by Sir R. C. Jebb (Cambridge 1905) 23: “True art does not speak in forms which have a voice only for the select few, but require interpreters for the many; it does not take refuge in riddles... The pellucid character of his own [*viz.* Bacchylides] work illustrates that sentiment”.

³⁵ Chr. Mann, “Der Dichter und sein Auftraggeber”, in: *Bacchylides 100 Jahre nach seiner Wiederentdeckung*. Hrsg. v. A. Bagordo, B. Zimmermann (München 2000) 45: “...nicht eine Botschaft des Dichters an den Auftraggeber – das hätte er auch billiger haben können! – sondern eine Botschaft des Auftraggebers an das Publikum”. Pindar wendet κήλησις für Agitationszwecke an. Niemand konnte die Zweckmäßigkeit der Neubesiedlung des kurz zuvor durch einen Ausbruch des Ätna zerstörten Katane vorbehaltlos akzeptieren; aus Gründen der Propaganda für Hieron gestaltete sich daraus der ideologische Schwerpunkt der ersten “Pythia”.

³⁶ Den Sinn gibt der unmittelbare Kontext – es folgt: βαθὺς μὲν αἰθὴρ ἀμύαντος· ὕδωρ δὲ πόντου οὐ σάπεται κτλ.

Achäer finden.

Der mit dem Epinikienschreiben untrennbar verbundene Wahrheits-topos wurde demzufolge in unterschiedlicher Weise von verschiedenen Dichtern aufgefasst, während sie nach neuen Mitteln suchten, ihr Publikum zu überreden. Die Auseinandersetzung der Dichter hinsichtlich solcher Topoi kann eventuell auch durch das andere, aus der Selbstreklame entstandene Motiv illustriert werden: Wenn Pindar am Anfang der fünften "Nemea" sagt, dass seine Verse keine auf der Basis fix befestigten Statuen sind, sondern auch über das Meer fahren können (ὄνκ ἀνδριαντοποιός εἰμ' κτλ., 1–5),³⁷ so könnte das eine Reaktion auf den simonideischen Wort-Bild-Vergleich gewesen sein.³⁸

Sowie die *pictura-poiesis* Analogie, dürfte Simonides das ἀπάτη-Thema, i. e. das Thema der künstlerischen Fiktion in ihrem Verhältnis zum historischen Realität, in seinen Gedichten zum Ausdruck gebracht haben. Wollen wir also den in Analyse befindlichen simonideischen Gedanken für authentisch halten, so ist die Frage nach dessen Urquelle nicht schwer zu beantworten: Es dürften seine Oden gewesen sein. Denn die Anekdote Plutarchs belehrt uns darüber, dass Simonides ebenfalls in eigentümlicher Weise an das "Wahrheit-Lüge"-Problem heranging und, wie die anderen, der zeitgenössischen Kritik entgegentreten musste. Er bezog seinerseits eine bestimmte Stellung gegenüber Homer (*Gnomol. Vat. Gr.* 1144):

Σιμωνίδης τὸν Ἡσίοδον κηπουρὸν ἔλεγε, τὸν δὲ Ὅμηρον στεφανη-
πλόκον, τὸν μὲν ὡς φυτεύσαντα τὰς περὶ θεῶν καὶ ἥρώων μυθολογίας,
τὸν δὲ ὡς ἐξ αὐτῶν συμπλέξαντα τὸν Ἰλιάδος καὶ Ὀδυσσεΐας στέ-
φανον.³⁹

In Fortführung der Gegenüberstellung von mythologischem Rohmaterial und der kunstfertigen Erzählung könnte bei Simonides, genauso

³⁷ Zur Bau-Metaphorik vgl. Nünlist (o. Anm. 31) 124–125.

³⁸ Laut Ch. S. Floratos, "Die Anfänge der vergleichenden Kunstwissenschaft bei Simonides aus Keos", *Filosofia* 1 (1971) 135–140, sollte die Malerei in der simonideischen Kunsthierarchie niedriger stehen, als die Dichtung. Allein anstatt für diese an sich nicht unwahrscheinliche These den Beweis beizubringen, verliert sich der Verf. ins Allgemeine.

³⁹ G. Christ war davon überzeugt, dass für das Vorkommen solcher Dichterkritik im Werke des Simonides "nicht mehr, als eine hohe Wahrscheinlichkeit vorliegt" ([o. Anm. 3] 45).

wie bei Pindar, die Beanstandung der Homerischen ἀπάτη erfolgt sein. Es ist aber durchaus möglich, dass er an der homerischen Kunst des Lügens keine Kritik üben, sondern nur auf die höhere Poetizität Homers im Vergleich zu Hesiod verweisen wollte. Als Erfinder der Mythen gilt eher der Letztere; der simonideische Homer erdichtet die Geschichte nicht, er schmückt sie aber aus. Nirgendwo charakterisiert ein Epinikiendichter seine Fabeln als fiktiv. Die historische Realität wird von einem Künstler nicht verzerrt, sie wird bloß eigentümlich dargestellt, sodass sie auch manchmal schwer zu erkennen ist. Simonides ist nicht weniger als Pindar auf seine Dichterwürde stolz: Er weiß doch auch die Mythen zu schönen.

Die Rekonstruktion des ursprünglichen Gedankens unseres Lyrikers liegt schon nah. Den Ariadnefaden der ἀπάτη-Anekdote wollen wir aber nicht verlassen. An sich ist die Auslegung Plutarchs kaum haltbar, weist aber auf den richtigen Weg hin. Von seinen potentiellen Auftraggebern in einem Gedicht niederträchtig zu reden, hätte einem Simonides zu teuer kosten können. Auch wenn der Dichter seine ehemaligen Patronen nicht mehr als Klienten betrachtete (was sich in den Text Plutarchs jedoch schwer hineinzuinterpretieren lässt), – warum sie tadeln? Bei Pindar und Bacchylides findet man keine solchen Beispiele. Und warum in der einem Syrakusaner oder einem Athener gewidmeten Ode überhaupt über die Thessalier zu reden? Es dürften tatsächlich die *thessalischen* Oden gewesen sein, wo über die thessalische Gesinnung die Rede war; dort dürfte Simonides über die ἀπάτη der Mythen-dichtung und die Arglosigkeit des Publikums seine Meinung geäußert haben.

Ein Lobdichter wie Pindar und Simonides sollte sein Auditorium respektvoll aber auch selbstbewusst überreden; die Wahrhaftigkeit seiner Fabeln sowie die Größe seiner Kunst sollten den Zuhörern gleich evident sein. Gerade auf diesem Selbstbewusstsein, das auch bei einem Simonides mühelos zu Selbstironie wird, hätte an die Thessalier adressierte Rhetorik aufbauen können. "Für euch werde ich nicht, wie es bei uns, weisen Dichtern, üblich ist, die Geschichte künstlich umgestalten

⁴⁰ Das sophistische ἐξαπατᾶν der *Dissoi logoi*, i. e. ὅμοια τοῖς ἀληθινοῖς ποιεῖν 3 10, und des Gorgias ist davon streng zu unterscheiden. Anders: M. Detienne, "Simonide de Céos ou la sécularisation de la poésie", *REG* 77 (1964) 405–419; J. Svembro, *La parole et le marbre* (Lund 1976) 141–172; A. Manieri, "La terminologia 'mimetica' in Simonide", *Rudiae: ricerche sul mondo classico* 2 (1990) 77–102.

(und das ist ἐξαπατᾶν!⁴⁰), sondern nur die bare Wahrheit erzählen, weil euren reinen Herzen jene poetische Redekunst fürwahr widerlich ist“ – auf diese geschickte Weise führte Simonides den neuen Mythos ein, woraus später das “ἀμαθέστεροι ἢ ὡς ὑπ’ ἐμοῦ ἐξαπατᾶσθαι” leicht entstehen konnte:⁴¹ man brauchte bloß, die positive Charakteristik als negative aufzufassen; haben wir doch das Gegenteil leicht gemacht!

Für die Thessalier war damit ein neues Überredungsmittel erfunden: Jedem, der treuherzig und aufrichtig, nicht mit der arglistigen Gelehrigkeit verderbt ist, sei die neu erdichtete Geschichte glaubwürdig. Gleich wie sein Neffe beansprucht Simonides für sich die keiner weiteren Erläuterung bedürftige Klarheit. Die Hochschätzung der schlichten Ungelehrtheit⁴² scheint für die Wahrheitsrhetorik ganz besonders ergiebig zu sein. Der zeitgemäßen ἀπάτη-Vorstellung steht Simonides mit Vorbehalt gegenüber. In einem von Platon (*Resp.* 365 c 1–2) zitierten, nicht näher bekannten Lied äußerte er sich über die Wahrheitsthematik folgendermaßen: τὸ δοκεῖν καὶ τὰν ἀλάθειαν βιάται (fr. 93 [PMG 598] = 55 D).⁴³ Der als der “erste Sophist” von Walther Kraus charakterisierte Redekünstler⁴⁴ gab

⁴¹ Ob sich die thessalischen Oden generell vom übrigen Oeuvre des Simonides unterscheiden, kann also infolge der Überlieferungssituation nicht festgestellt werden. Die Anekdote hat jedenfalls ihre Aussagekraft für sich. Das bei Platon zitierte Skolion oder der Skopaden-Threnos (s. o., Anm. 15 und 16) betreffen den Zusammenhang nicht.

⁴² Die simonideische Schmeichelei hatte wohl einen bestimmten ideologischen Hintergrund. Nicht ohne Belang für unser Thema ist die Idealisierung von spartanischer Mentalität sowie auch von der Sinnesart einiger barbarischer Völker, wie z. B. bei Ephoros (*FGrHist* 70 F 42 und 158), der den Skythen die höchste Gerechtigkeit zuschreibt. S. darüber: С. А. Тахтаджян, “АМАΧΟΙ ΣΚΥΘΑΙ Геродота и последующая идеализация скифов Эфором” (S. A. Takhtajan, “АМАΧΟΙ ΣΚΥΘΑΙ des Herodotus und die nachträgliche Idealisierung der Skythen bei Ephoros”), *Этюды по античной истории и культуре Северного Причерноморья* (СПб. 1992) 47–49.

⁴³ Christ (o. Anm. 4) 42: “Nun ist das Enkomion ein Mittel eine solche Doxa oder ein solches Bild zu schaffen. Pindar z. B. spürt stark die Verantwortung, die auf solchem Tun liegt und beteuert immer wieder seine Wahrhaftigkeit. Dagegen führt die gegenteilige Haltung zu einer Vergewaltigung der Wahrheit durch die Kraft des Wortes, und Simonides kennzeichnet diesen Vorgang durch den Ausdruck τὰν ἀλάθειαν βιάται”. Scheinbar sollte Simonides nicht nur die Eventualität einer solchen “Vergewaltigung” pessimistisch registrieren (cf. Theogn. 571), sondern auch eine mehr oder weniger definitive Stellung dagegen nehmen. So auch R. Falus, “Τὸ δοκεῖν καὶ τὰν ἀλάθειαν βιάται. Simonides Frg. 598/93 P”, *Archaiognosia* 2 (1981) 234–263.

⁴⁴ W. Kraus, “Simonides”, *Der Kleine Pauly* V (1975) 204–205.

sich, sowie die anderen großen Überredungsmeister – Solon und Tyrtaios – selbstverständlich für den Feind aller Sophistik und Rhetorik aus.⁴⁵ Das hat als Kern der bei Plutarch zitierten Aussage auf uns gekommen. Seine Biographen (Chaimeleon?⁴⁶), denen seine dichterischen Schöpfungen noch in vollem Umfang zugänglich waren, dürften die simonideischen Worte mit dem Bild des kritisch-ironischen σοφός,⁴⁷ den wir beispielsweise in Xenophons “Hieron” treffen, in Einklang gebracht haben.⁴⁸ Folglich hat die publikumsfreundliche, leicht ironisch gefärbte Selbsteinschätzung des Dichters in einen raffinierten kunstpsychologischen Witz metamorphosiert.

Michael Pozdnev

Universität St. Petersburg

Предостерегая юношей от беспорядочного чтения, Плутарх вспоминает апофтегму Симонида: кеосский поэт признал однажды, что “не обманыва-

⁴⁵ Tyr. 9, 8 D: Unter den zugunsten der Tapferkeit zurückgewiesenen Werten nennt der spartanische Dichter die γλώσσαν Ἀδρήστου μελιχόγηρον. Da die anderen Beispiele negativ sind (Schönheit – Typhon, Reichtum – Midas und Kinyras, Macht – Pelops), darf man annehmen, dass Adrastos zum *exemplum classicum* der Beredsamkeit in Anbetracht des unglückseligen Endes der Expedition der “Sieben” wird. Laut Solon (11, 7–8 D) verbergen “die geschickten Reden” (γλώσσα καὶ ἔπη) eines αἰμύλου ἀνδρός vor den leichtgläubigen Athenern das ἔργον γινόμενον.

⁴⁶ In seinem Werk περὶ Σιμωνίδου (s. Chaem. fr. 30–32 Steffen = 33–35 Wehrli), das für die Späteren als Hauptquelle diente.

⁴⁷ Die Überlieferung kannte von Simonides auch ein anderes Bild, nämlich das eines κίμβιξ oder φιλοκέρδης (Ael. *VH* 8, 2; 9, 1), das mit dem σοφός manchmal abgestimmt wurde (Plut. *An sen. rep. ger.* 786 B).

⁴⁸ Ähnliches, vermute ich, ist mit dem simonideischen Wort über die Weisheit des χρόνος passiert. Dieses ist von Eudemos von Rhodos überliefert: εἰκότως οἱ μὲν σοφώτατον οἱ δὲ ἀμαθέστατον λέγουσιν εἶναι τὸν χρόνον· Σιμωνίδης μὲν γὰρ σοφώτατον, ὅτι γίνονται ἐπιστήμονες ὑπὸ χρόνου· Πάρων δὲ ὁ Πυθαγόρειος ἀμαθέστατον, ὅτι ἐπιλανθάνονται ὑπὸ χρόνου (fr. 90 Wehrli = Simpl. *In Ar. Phys.* 4, 13). Über die Weisheit des χρόνος, die für einen Epiniken-Schreiber “in separating the permanent from the ephemeral, real achievement from appearances” (G. B. Walsh [o. Anm. 27] 47) bestehen sollte, hätte Simonides genauso wie Pindar (*O.* 1, 33; 10, 53–55; *N.* 7, 31–32) etwas ähnliches wie ὁ χρόνος σοφώτατος – “über die Wahrheit belehrt uns am besten die Zeit” – schreiben können. Das haben die Peripatetiker, denen der Keer als Erfinder der Mnemotechnik bekannt war, für ihre Zwecke verwendet.

ет” одних лишь фессалийцев – они, де, для этого недостаточно учены. В Фессалии и для Фессалии Симонид написал многое. Поэтому, начиная с Вилламовица, анекдот считают чистой выдумкой. Поддержать авторитет Плутарха пытался Ван Гронинген: “обман” равнозначен сюжету; в фессалийских композициях Симонида якобы отсутствовали мифы. Принять эту гипотезу, помимо общих оснований (полноценный эпиникий без мифа едва ли возможен; наивной публике сказки нравятся больше поучений), мешают долгая сюжетная часть в единственном фессалийском эпиникии Пиндара и античные свидетельства об адресованной фессалийскому князю оде Симонида, с такой же обширной “partie mythique”. Однако и со скептиками трудно согласиться – хотя бы потому, что фессалийские стихи Симонида были знакомы его биографам. Признать аутентичным высказывание поэта в том виде, в каком его приводит Плутарх, видимо, невозможно. Попытка реконструировать подлинную мысль Симонида, трансформировавшуюся в известное Плутарху ироническое изречение, должна опираться на сравнительный материал: тема обмана часто возникает у авторов эпиникиев в связи с мифологическими сюжетами. “Обманывать” не означает “сочинять мифологические сюжеты”, но – “искажать предание”. Свободно варьируя миф, поэт убеждает слушателей, что его версия правдивее, историчнее. Каждый при этом изобретает свое средство убедить в истинности вымысла: Пиндар причисляет уверовавших к избранным, способным разглядеть неявное; Вакхилид, напротив, упирает на очевидность. Симонид сразу и хвалит своих заказчиков, и указывает на доступность истины. Фессалийцы могут быть уверены: рассказ поэта правдив, потому что обращен к слушателям прямодушным, имеющим все основания не доверять риторике. Таким людям поэт, умеющий искусно лгать, говорит только правду. Лесть, столь естественная у одописцев, плохо совмещалась с образом иронически настроенного мудреца (каким мы видим Симонида в “Гиероне” Ксенофонта). Ранняя биографическая традиция трансформировала слова лирика о правде для простосердечных фессалийцев в анекдот о мудром поэте, не достаивавшем неучей своего обмана.

ANAXAGORAS UND DIE GRÖÖE DER SONNE*

Intro

Plutarch, Hippolyt und Diogenes Laertius berichten, daß Anaxagoras (500–428 v. Chr.) die Größe der Sonne mit dem Peloponnes verglich. Ich will in diesem Aufsatz zeigen, daß Anaxagoras keineswegs von Sinnen war, als er diese Aussage machte, sondern daß dieser Vergleich eine durchaus vernünftige Einschätzung war, und zwar auf Grund seiner Sichtweise, nämlich der einer flachen Erde. Speziell will ich dartun, daß Anaxagoras mittels der seinerzeit verfügbaren Instrumente (Gnomon, Klepsydra, Guckrohr) sowie des damals verfügbaren mathematischen Wissens (die Eigenschaften ähnlicher Dreiecke, einfache Proportionen und der Satz des Pythagoras) in der Lage gewesen sein muß, Verfahren anzuwenden und Berechnungen auszuführen, die erforderlich sind, um das genannte Resultat zu erreichen.

Man muß zunächst betonen, daß, wie man bei Aristoteles nachlesen kann, Anaxagoras die Erde als flach ansah (*De Caelo* 294 b 14). Dmitri Panchenko hat überzeugend dargetan, daß Anaxagoras wenigstens *ein* Argument zur Stützung seiner Auffassung angeführt hat.¹ Bei Aristoteles liest sich das wie folgt (293 b 34 ff.): “Einige (denken, daß die Erde) flach ist und die Form einer Trommel hat. Sie führen als Beweis an, daß die Sonne, wenn sie auf- bzw. untergeht, mittels einer geraden und nicht einer gekrümmten Linie vom Horizont aus der Sicht abgeschnitten wird, während die Schnittlinie notwendigerweise gebogen sein müßte, wenn die Erde kugelförmig wäre”.² Die Tatsache,

* Ich bin Herrn Dr. B. J. Mansfelt Beck (Universität Leiden) dankbar für seine freundliche und wertvolle Hilfestellung in Sachen chinesische Astronomie sowie Herrn Prof. Teije de Jong (Universität von Amsterdam), der mir die Gelegenheit gab, mit ihm den Text dieses Aufsatzes zu diskutieren. Meinem Bruder Jan Couprie danke ich für seine Hilfe bei den Berechnungen, die diesem Text zugrundeliegen. Weiterhin danke ich Herrn Dr. Joachim Aul für die Übersetzung dieses Aufsatzes. Selbstverständlich ist keiner der genannten Personen für eventuelle Fehler in meinen Ausführungen verantwortlich.

¹ D. Panchenko, “Anaxagoras’ Argument against the Sphericity of the Earth”, *Hyperboreus* 3 (1997): 1, 175–178.

² An anderer Stelle habe ich gezeigt, daß Aristoteles beim Parieren dieses und anderer Argumente für die Flachheit der Erde Schwierigkeiten hatte. Vgl. D. L. Couprie & H. J. Pott, “Die Angst zu fallen. Himmel und Erde in der antiken Kosmologie”, *Prima Philosophia* 19 (2005) 28–34.