

„Spielereien, mit verdecktem Ernst vermischt“

Unterhaltsame Formen literarischer Wissensvermittlung bei Diogenes von Sinope und den frühen Kynikern¹

Die griechische Sage erzählte folgendes: Als Jason das Goldene Vlies, wie gefordert, aus Kolchis geholt und seinem Onkel Pelias übergeben hatte, dieser sich aber weiterhin weigerte, die ihm zustehende Königswürde in Iolkos an ihn abzutreten, bat Jason Medea, die er aus Kolchis mitgebracht hatte, nach einer Möglichkeit zu suchen, wie Pelias bestraft werden könne. Medea erfüllte ihm die Bitte. Sie überzeugte die Töchter des Pelias, daß sie in der Lage sei, Lebewesen durch Kochen in einem Sud, dem Zauberkräuter beigegeben seien, zu verjüngen. Nachdem sie zum Beweis einen Widder in Stücke zerlegt und durch Kochen in ein Lamm verwandelt hatte, fanden sich die Töchter des Pelias bereit, mit ihrem Vater ebenso zu verfahren. In diesem Fall machte Medea von ihrer Zauberkunst jedoch keinen Gebrauch, und so kam Pelias ums Leben. Euripides brachte diesen Stoff im Jahre 455, als er sich zum ersten Mal am tragischen Agon beteiligte, in seinen *Töchtern des Pelias* (Πελιάδες) auf die Bühne. Das gleiche tat mehr als 100 Jahre später beim Agon des Jahres 341 ein Tragiker namens Aphareus (TrGF 1, 73 F 1). Und noch von einer weiteren dritten Benutzung dieses Stoffes in einer Tragödie wissen wir. Hier allerdings erschien er in einer Form, die von der bekannten deutlich abwich, und genau darauf kam es dem Autor in diesem Fall an. Johannes Stobaios berichtet in seiner *Anthologie*, bei Diogenes von Sinope sei

Medea eine weise Frau (σοφή) gewesen und keineswegs eine Zauberin. Sie habe nämlich verweichlichte und infolge ihrer ausschweifenden Lebensweise körperlich ruinierte Menschen genommen und in Sportstätten und Schwitzbädern abgehärtet und kraftstrotzend gemacht. Deshalb habe sich über sie die Meinung verbreitet, sie habe das Fleisch der Leute gekocht und sie so wieder jung gemacht. (III 29, 92 = SSR VB 340)

Es kann als sicher gelten, daß der Ort, an dem Diogenes von Sinope diese seine Fassung der Geschichte vortrug, seine Tragödie *Medea* war (TrGF 1, 88 F 13). Vermutlich verwies er in diesem Zusammenhang auch darauf, daß der Name *Μήδεια* mit *μήδομαι* zusammenhänge, Me-

1 Abkürzungen: SSR = Socratis et Socraticorum Reliquiae, collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit G. Giannantoni, voll. I–IV, Neapel 1990; TrGF 1, 2 = Tragicorum Graecorum Fragmenta, voll. 1 et 2, edd. Br. Snell/R. Kannicht, Göttingen 1971, 1981; Suppl.Hell. = Supplementum Hellenisticum, edd. H. Lloyd-Jones et P. Parsons, Berlin – New York 1983. Alle anderen Abkürzungen sind entweder geläufig oder verstehen sich von selbst.

dea also schon durch ihren Namen als die vernünftig Planende, die Verständige ausgewiesen sei. In einem anderen Text, in dem ein Stück der Medea-Sage in kynischer Umdeutung erscheint und für den man daher gleichfalls die *Medea* des Diogenes als ursprüngliche Quelle vermutet hat, ist auf diese Etymologie jedenfalls ausdrücklich angespielt. Der Sage zufolge hatte Medea Jason in Kolchis eine Zaubersalbe gegeben, die ihn gegen Drachen und feuerspeiende Stiere immun machte. Dazu heißt es in diesem Text: Eine Kraft, wie sie diese Salbe gehabt habe, müsse man sich „von Medea, das heißt von der Einsicht“ (*παρὰ τῆς Μηδείας, τούτῃσι τῆς φρονήσεως*), beschaffen, dann werde man hinfort auf alles verächtlich herabsehen können; andernfalls werde man von allen Dingen wie von Feuer und ewig wachenden Drachen bedröht werden (Dio Chrys., *or.* 16, 10).² Was Jason Medea nach dieser Deutung verdankte, war also die Einsicht, die ihn befähigte, allen Dingen gegenüber gleichmütig und unerschütterlich zu sein. Anders ausgedrückt: Selbst eine perfekte Kynikerin, machte Medea auch Jason zu einem Kyniker.

Es soll hier nicht behauptet werden, daß alles dies genau so in der *Medea* des Diogenes vorkam. Sicher ist aber auf jeden Fall, daß Diogenes die Sage von Medea und Jason in seiner Tragödie so uminterpretierte, daß aus der Zauberin Medea eine Weise wurde, die im Sinne seiner Philosophie gewirkt hatte. Die Tragödie, die dabei herauskam, muß sich von den Tragödien, die man von den tragischen Agonen her kannte, nicht unerheblich unterschieden haben. Man geht wohl nicht fehl, wenn man annimmt, daß es sich bei ihr gar nicht um eine wirkliche Tragödie, sondern um eine Tragödienparodie handelte.

Es ist dies ein Beispiel für die höchst ungewöhnliche Art, in der zunächst Diogenes selbst und dann seine Nachfolger ihre Philosophie den Menschen auf literarischem Wege nahezubringen versuchten. Ich werde bald weitere vorstellen. Zuvor möchte ich jedoch die Kerngedanken eben dieser Philosophie skizzieren. Da diese sich auf den Bereich der Ethik beschränkte und auch hier auf einen spekulativen Apparat vollständig verzichtete, genügen dafür einige wenige Sätze.

Im Zentrum der Philosophie des Diogenes und der seiner Schüler und Nachfolger steht die Überzeugung, daß, wer die *εὐδαιμονία*, das Lebensglück, erlangen will, ein Höchstmaß an Freiheit gewinnen muß, und zwar Freiheit 1. von äußeren Zwängen, wie sie durch Gesetze, Bräuche und gesellschaftliche Normen, Konventionen und Meinungen ausgeübt werden, und 2. von inneren Zwängen, wie sie von den zahlreichen, sehr verschiedenartigen Bedürfnissen ausgehen, die der Mensch üblicherweise hat. Um dieses Ziel zu erreichen, ist ein intensives Sichüben (*ἄσκησις*) bzw. Sichplagen (*πόνος*) erforderlich, und zwar ein doppeltes, nämlich einerseits ein physisches, durch das man sich ein Maximum an körperlicher Strapazierfähigkeit aneignet, und andererseits ein psychisches,

2 Vgl. Giannantoni in: SSR vol. IV p. 483.

durch das man sich zu unerschütterlicher Selbstdisziplin erzieht. Praktiziert man dieses zweifache Training mit der nötigen Energie und Konsequenz, dann gelangt man zu der Einsicht, daß die weitaus meisten Bedürfnisse, für die die Menschen gemeinhin nach Befriedigung suchen zu müssen glauben, gar keine echten, sondern künstlich erzeugte, also Scheinbedürfnisse sind. Befreit man sich von diesem Ballast, dann bleiben allein die wenigen Bedürfnisse übrig, mit denen der Mensch wie jedes Lebewesen von der Natur ausgestattet ist; es sind dies für Diogenes die Bedürfnisse nach Essen, Trinken, Bekleidung, Behausung und Befriedigung des Sexualtriebes. Sie aber lassen sich, wofern man keine besonderen Ansprüche stellt, so einfach befriedigen, daß man dazu niemandes Hilfe braucht. Hat man dies erkannt und richtet man sein Leben dementsprechend ein, dann ist man sich selbst genug (*αὐτάρκης*) und hat damit das erstrebte Ziel, die maximale Freiheit und mit ihr die Eudaimonie, erreicht.

Diese Einschätzung der Dinge hatte Diogenes von seinem Lehrer Antisthenes übernommen. Der hatte aus ihr für seine eigene Lebenspraxis die Konsequenz gezogen, daß er sich ganz ins Private zurückzog, um ungestört durch andere zufrieden vor sich hinleben zu können. Xenophon läßt ihn das auf diese Weise gewonnene persönliche Glück in seinem *Symposion* liebevoll ausmalen (4, 34–44 = SSR V A 82). Ganz anders Diogenes: Er begab sich gezielt in die Öffentlichkeit und stellte seine Überzeugungen demonstrativ zur Schau. Diogenes Laertios faßt dies einmal in die folgende Kurzformel: Diogenes „sei gewohnt gewesen, alles in der Öffentlichkeit zu tun, sowohl die Dinge, die Demeter, als auch die, die Aphrodite betreffen“ (D.L. 6, 69 = SSR V B 147, 7–8). Das bezieht sich darauf, daß Diogenes sowohl seine Mahlzeiten in der Öffentlichkeit einnahm als auch seine sexuellen Bedürfnisse vor aller Augen befriedigte, das letztere in der Form, die ihm die einfachste zu sein schien, indem er nämlich sich selbst befriedigte und dies auch noch mit der Bemerkung begleitete: „Könnte man so durch Reiben des Bauches doch auch seinen Hunger stillen!“ (D.L. 6, 69 = SSR V B 147, 11–12 u. ö.). Verstieß das erstere nur gegen den guten Ton, so war das zweite schlichtweg schockierend, und das sollte es auch sein. Die Ungeniertheit (*ἀναίδεια*), die sich in einer Handlung wie dieser kundtat, war eine Demonstration und sollte die Menschen vor den Kopf stoßen und sie provozieren. Sie war es im übrigen vor allem, die Diogenes den Beinamen „der Hund“ einbrachte, galt doch der ziellos durch die Gegend streunende, vor jedermanns Augen unablässig kopulierende Hund bei den Griechen als das schamlose Tier *par excellence*.

Der *ἀναίδεια*, der keinerlei Tabus respektierenden Ungeniertheit im Verhalten, entsprach auf dem Gebiet der Sprache die *παρρησία*, die niemanden und nichts schonende unverblümte Offenheit. Die gerade zitierte, trocken – dreiste Bemerkung, mit der Diogenes seine in der Öff-

fentlichkeit praktizierte Selbstbefriedigung kommentiert haben soll, ist ein Beispiel dafür. Eine große Zahl anderer ließe sich hinzufügen.

Ich hatte darauf hingewiesen, daß Diogenes, indem er gezielt die Öffentlichkeit suchte und die Menschen provozierte, sich völlig anders verhielt als sein Lehrer Antisthenes, obwohl die philosophischen Anschauungen der beiden doch im Prinzip die gleichen waren. Das spektakuläre Auftreten des Diogenes war also nicht durch seine philosophischen Anschauungen als solche geboten. Was aber hatte es dann für einen Sinn?

Natürlich läßt sich nicht von vornherein ausschließen, daß Diogenes es schlichtweg genoß, im Mittelpunkt zu stehen und andere seine Überlegenheit spüren zu lassen. In der Tat soll schon von Zeitgenossen – angeblich besonders von Platon (SSR V B 55, 1–6 und 21–23. 57. 60) – der Verdacht geäußert worden sein, auch Diogenes selbst sei keineswegs frei vom *ῥῆφος*, d.h. von jener Eitelkeit und Dünkelhaftigkeit, die er und seine Nachfolger den anderen Menschen vorzuwerfen nicht müde wurden. Daran mag durchaus etwas Richtiges sein. Diogenes war schwerlich der Heilige, zu dem ihn schon gut 100 Jahre später der kynisierende Dichter Kerkidas von Megalopolis stilisierte, wenn er von ihm in einem seiner Meliamben sagte: „Er war in Wahrheit ein Sproß des Zeus³ und ein himmlischer Hund“ (SSR V B 97, 10–11), und als der er später in der Kaiserzeit bei Männern wie Epiktet und dem Kaiser Julian erscheint (vgl. bes. Epict., *diss.* 3, 22. Iulian., *or.* 6). Es kann und soll also keineswegs ausgeschlossen werden, daß ein gewisses Quantum menschlicher Eitelkeit mitspielte. Aufs ganze gesehen kann jedoch kein Zweifel bestehen, daß es Diogenes um mehr ging als um die Selbstdarstellung als solche. Was er mit seinem spektakulären Agieren in der Öffentlichkeit und seinen provozierenden Äußerungen bezweckte, scheint vielmehr vor allem anderen dies gewesen zu sein: Indem er die Menschen auf sich fixierte, hoffte er offenbar, sie besser für seine Lebensprinzipien interessieren und vielleicht den einen oder anderen von deren Richtigkeit überzeugen und dafür gewinnen zu können, sie für sich selbst zu übernehmen. Wer sich, in der Sonne liegend, Alexander d.Gr. gegenüber, als dieser zu ihm tritt und zu ihm sagt, er wolle ihm einen Wunsch erfüllen, mit der knappen Bitte bescheidet: „Geh mir aus der Sonne“ (SSR V B 33), der gibt ein überzeugendes Beispiel der von ihm als Voraussetzung für das Lebensglück propagierten Autarkie und kann hoffen, andere, wenn schon nicht zu seinen Lebensprinzipien zu bekehren, so doch zum Nachdenken darüber zu veranlassen, ob an Lebensprinzipien, aus denen ein solches Verhalten erwächst, nicht vielleicht doch etwas dran sein könnte. Wie es scheint, machte Diogenes – *mutatis mutandis* natürlich – genau das, was Werbung immer getan hat und heute in größerem

3 „Sproß des Zeus“ (*Ζηνὸς γόνος*) spielt natürlich etymologisierend auf den Namen Diogenes an. Von Arnim hat seinen Namen als in den Text eingedrungene Randnotiz zu Recht getilgt (s. den Apparat ad loc.).

Umfang denn je tut, wenn sie durch eine aus dem Rahmen fallende und dadurch Aufmerksamkeit erregende Verpackung die Menschen für das zu interessieren und als Käufer zu gewinnen sucht, was in dieser Verpackung enthalten ist.

In der gleichen Weise hat man es sich nun offenbar auch zu erklären, wenn Diogenes und, ihm folgend, die frühen Kyniker zur Verbreitung ihrer Lebensweisheit in schriftlicher Gestalt nicht bzw. nicht nur die üblichen Abhandlungen und Dialoge verfaßten – dies taten, wie es scheint, zumindest Diogenes und sein Schüler Monimos *auch* –, sondern unter Verwendung überkommener Gattungen und Texte verschiedene neue literarische Formen schufen, deren gemeinsames Kennzeichen dies war, daß die philosophische Botschaft, um die es ging, in ihnen in unterhalt-samerer, kurzweiligerer und amüsanterer Aufmachung präsentiert wurde, als dies im gängigen philosophischen Schrifttum geschah. Eine dieser Formen war die Tragödienparodie, wie wir sie am Beispiel der *Medea* des Diogenes schon kennengelernt haben.

Von den (vermutlich) sechs weiteren Tragödien, die Diogenes schrieb, ist am besten der *Thyestes* kenntlich, der höchstwahrscheinlich mit dem gleichfalls für Diogenes bezeugten *Atreus* zu identifizieren ist. Zur Stüt-zung seiner These, daß gegen den Verzehr von Menschenfleisch nichts einzuwenden sei, trug Diogenes in ihm folgendes Argument vor:

Nach der richtigen Auffassung ist alles in allem enthalten und geht alles durch alles hindurch: Im Brot ist Fleisch und im Gemüse Brot und ebenso dringen von den übrigen Körpern in alle Dinge durch bestimmte unsichtbare Poren Mengen ein und werden zugleich auch wieder ausgedünstet. (D.L. 6, 73 = SSR V B 132)

Wie seit langem bekannt, übernimmt Diogenes hier jene berühmte Lehre des Anaxagoras, die besagt, daß alles in allem sein müsse, weil x nicht aus Nicht – x (z.B. Haar nicht aus Nicht – Haar und Fleisch nicht aus Nicht – Fleisch) entstehen könne und umgekehrt (VS 59 A 45. 46. B 4. 6. 10). Diesen Sachverhalt darf man nun natürlich nicht in dem Sinne deuten, daß hier plötzlich ansonsten völlig verschüttete naturphilosophische Interessen des Diogenes zum Vorschein kämen. Man muß sich nur einmal klarmachen, in welcher Situation dieses Argument im *Thyestes* wohl gebraucht gewesen sein dürfte: Nachdem Thyestes sich gerade voller Entsetzen bewußt geworden ist, daß ihm sein Bruder Atreus das gekochte Fleisch seiner eigenen Söhne vorgesetzt und er davon gegessen hat, hält ihm Atreus entgegen, daß eigentlich kein Grund zur Aufregung bestehe, da doch alles in allem sei und alles durch alles hindurchgehe und deshalb zwischen dem, was er sonst esse, und dem, was er gerade gegessen habe, kein prinzipieller, sondern nur ein gradueller Unterschied bestehe. Trifft die Vermutung zu, daß die anaxagoreische Lehre im *Thyestes* des Diogenes in dieser oder einer ähnlichen Weise in die Handlung eingebaut war, dann bedeutet dies, daß in ihm zur Parodie der altherwürdigen Tragödie eine weitere,

nämlich die Parodie eines bekannten philosophischen Dogmas hinzukam.

Und noch ein dritter Fall ist kenntlich, in dem Diogenes einen bekannten Tragödienstoff im Sinne seiner Philosophie umdeutete: In seinem *Ödipus* scheint Diogenes die Sage, die sich um die Titelfigur rankte, so umgestaltet zu haben, daß daraus ein Plädoyer für die Zulässigkeit von Vaternord und Inzest wurde. Bezeugt ist auf jeden Fall, daß Diogenes beides für erlaubt erklärte (SSR V B 126, 57 – 58. 76 – 77).

Um möglichen Mißverständnissen in Bezug auf die Absichten des Diogenes vorzubeugen, sollte an dieser Stelle auf folgendes hingewiesen werden: Wenn Diogenes in seinen Tragödien und – dies sei nebenbei bemerkt – in systematischer Form in seiner *Politeia* Dinge wie das Essen von Menschenfleisch, Vaternord, Inzest u.a.m. für unbedenklich erklärte, dann darf dies nicht in dem Sinne gedeutet werden, daß er selbst daran gedacht hätte oder daß er seine Zuhörer und Leser dazu hätte ermuntern wollen, derartige Dinge tatsächlich zu praktizieren. Daß es keineswegs unfromm sei, Menschenfleisch zu essen, bewies Diogenes, wie wir dank einer Notiz bei Diogenes Laertios wissen (6, 73 = SSR V B 132, 1–2), damit, daß dies bei fremden Völkern durchaus üblich sei. In der Tat wußte man zu berichten, daß der Kannibalismus bei wilden Randvölkern gar nicht selten vorkomme (Hdt. 4, 106; Aristot., *EN* VII 6. 1148 b 21–23. *Pol.* VIII 4. 1338 b 19–24). Dieses Argument konnte man natürlich leicht ausdehnen, und das tat Diogenes gewiß auch. An Material fehlte es nicht. Herodot berichtete von Stämmen, bei denen es Brauch sei, die Eltern, wenn sie gestorben seien, zu verspeisen (3, 38, 3–4. 4, 26, 1), sowie solchen, bei denen die alten Menschen von ihren Verwandten als Opfer geschlachtet und verzehrt würden (1, 216, 2; vgl. 3, 99). Bei dem Lyder Xanthos (FGrHist 765 F 31) und Ktesias aus Knidos (FGrHist 688 F 40) war zu lesen, daß der sexuelle Verkehr von Söhnen mit ihren Müttern bei den Persern durchaus üblich sei.⁴ Diogenes' Lehrer Antisthenes hatte in einem seiner *Kyroi* auf dieses Faktum Bezug genommen (SSR V A 141), und auch Diogenes selbst scheint dies getan zu haben. Jedenfalls läßt Dion von Prusa ihn in einer seiner Diogenes-Reden einmal anmerken, daß sich über Beziehungen von der Art, wie Ödipus sie zu seiner Mutter gehabt habe, weder die Hähne noch die Hunde noch die Esel aufregen würden und nicht einmal die Perser, die doch als die edelsten Menschen in Asien gölten (*or.* 10, 29–30 = SSR V B 586, 197–206).⁵ Was Diogenes mit Hinweisen wie diesen sagen wollte, war offenbar dies: Praktiken, die andernorts allgemein üblich sind und auf keinerlei Widerstand stoßen, können nicht

4 Vgl. A. Christensen in: A. Goetze/A. Christensen, *Kleinasion – Die Iranier*, München 1933, 291. J.S. Slotkin, *On a possible lack of incest regulations in Old Iran*, *American Anthropologist* 49, 1947, 612–617.

5 Vgl. E. Weber, *De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore*, *Leipziger Studien* 10, 77–268, Leipzig 1887, hier: 144–145.

wider die Natur des Menschen sein; es handelt sich dabei vielmehr um von Fall zu Fall ausgebildete Gewohnheiten, die sich mit der Zeit zu Bräuchen, Sitten und Gesetzen (*vóμoi* bzw. *νομίσματα*) verfestigt haben; mit der Natur des Menschen haben sie nichts zu tun. Und weiter: Alle diese Bräuche, Sitten und Gesetze haben nicht nur nichts mit der Natur des Menschen zu tun, sie bilden – und das ist es, worauf es Diogenes eigentlich ankam – ein gewaltiges Potential von Zwängen, durch die die Menschen daran gehindert werden, zur Autarkie zu gelangen, die allein ein zufriedenes und glückliches Leben garantiert. Dieses kann mithin nur der erreichen, der sich über alle diese Zwänge hinwegsetzt.

Bisher war nur vom Inhalt der Tragödien des Diogenes die Rede. Was deren sprachliche Gestaltung anbetrifft, so ist natürlich von vornherein zu vermuten, daß Diogenes auch hier andere Wege ging als die Tragiker. Bestätigt wird dies durch das einzige im Originalwortlaut erhaltene Fragment, das mit Sicherheit einer Tragödie des Diogenes zugewiesen werden kann (welcher, ist unbekannt). Es lautet in textnaher deutscher Übersetzung:

Wer immer sich, von der Lust getrieben, in seinem Herzen mit dem Streben nach unmännlichem und durch und durch beschissenem Luxus vollgestopft hat und sich deshalb kein bißchen abmühen will ... (TrGF I, 88 F 1h = SSR V B 135)

Mehr ist nicht erhalten, doch reicht das wenige (drei Trimeter, von denen der letzte unvollständig ist) aus, einen plastischen Eindruck davon zu vermitteln, wie weit sich die Diogenianischen Tragödienverse von den erhabenen Versen der traditionellen Tragödie entfernten.

Wir wissen nicht, ob Diogenes die Aufmerksamkeit seiner Leser auch in seinen sonstigen Schriften mit ungewöhnlichen Mitteln zu stimulieren suchte. Daß er völlig darauf verzichtet haben sollte, ist indessen schwer vorstellbar.

Erheblich besser unterrichtet sind wir, was dies betrifft, über Diogenes' Schüler Krates aus Theben, da von dessen Schriften erfreulich viele Originalfragmente erhalten sind. Krates war ein ganz anderer Charakter als sein Lehrer Diogenes. War dieser schroff und aggressiv, „bissig“ wie ein Hund, so war Krates mild und umgänglich. Das schlägt sich natürlich auch in seinen Schriften nieder. Soweit wir wissen, verfaßte Krates außer Briefen, von denen nichts erhalten ist (die unter seinem Namen überlieferten Briefe stammen aus viel späterer Zeit), nur Gedichte, und zwar ausschließlich solche, in denen er jedermann bekannte literarische Vorbilder parodierte. Sie haben nichts von dem Grellen, Provozierenden, auch Ordinären, mit dem Diogenes die Aufmerksamkeit auf sich zog, sondern sind heiter-spielerisch, wohltemperiert, geistvoll, kultiviert. Eduard Schwartz hat, was ihren Reiz und ihre Wirkung ausmacht, einmal sehr treffend und schön so beschrieben: Krates

wußte seiner strengen und einfachen Lebensweisheit ein immer neues Gewand umzuhängen und den wohlbekannten Versen durch parodierende Umbiegung einen überraschenden Sinn zu geben. Unablässig taucht ein reizvoller Widerstreit auf zwi-

schen der mit gravitatischen Stilen spielenden Form und dem rigoristischen Inhalt: die Paradoxie der Gedanken wurde aufgehoben durch die Paradoxie ihres poetischen Gewandes, und den Kyniker, dessen donnernde Predigt lästig wurde, ließ man sich gern gefallen, wenn ein formensicherer Spiel über der inneren Herbheit leuchtete.

Vier Beispiele mögen dies illustrieren.

Als erstes Beispiel wähle ich Krates' Parodie der Solonischen *Musenelegie* (Suppl.Hell. 359, SSR V H 84; Solon 1, 1–8 Diehl bzw. Gentili/Prato, 13, 1–8 West). Sieht man von einer Lücke nach Vers 4 ab, dann scheint es sich um ein vollständig erhaltenes Gedicht zu handeln. Es beginnt mit einem Anruf an die Musen (V. 1–2), der wörtlich von Solon übernommen ist. Im Anschluß an diesen Musenanruf hatte Solon dann u.a. folgende Bitten an die Musen gerichtet: Gebt mir Wohlstand von seiten der glückseligen Götter (V. 3), laßt mich meinen Freunden angenehm sein (V. 5), Reichtum möchte ich gerne haben, allerdings nur rechtmäßig erworbenen (V. 6–7). Krates macht daraus: Gebt meinem Bauch unablässig Futter (V. 3), laßt mich meinen Freunden *nützlich*, nicht angenehm sein (V. 5), Reichtum will ich *nicht* zusammentragen, sondern an der Gerechtigkeit teilhaben (V. 6–8). Diese drei Bitten bilden den Kern, um den Krates eine Beschreibung des kynischen Lebensideals herumkomponiert hat, natürlich mit typisch kynischer Diktion.

Um einen Eindruck davon zu vermitteln, wie auf diese Weise die Solonischen Verse zu etwas total anderem umfunktioniert werden, stelle ich den Anfang der *Musenelegie* und das Kratesgedicht, jeweils in deutscher Übersetzung, nebeneinander. Der beiden gemeinsame Musenanruf am Beginn lautet so: „Der Mnemosyne und des Zeus, des olympischen, prangende Kinder, ihr Musen aus Pierien, hört auf mein Gebet!“ Solon fährt dann folgendermaßen fort:

Gebt mir Wohlstand von seiten der glückseligen Götter, und daß ich bei allen Menschen stets einen guten Ruf habe; und daß ich auf diese Weise angenehm meinen Freunden, meinen Feinden aber bitter sei, für jene ehrwürdig, für diese furchtbar anzusehen. Geld begehre ich zwar zu besitzen, auf unrechte Weise möchte ich es aber nicht erworben haben. Auf jeden Fall kommt später die Vergeltung.

Das Pendant bei Krates lautet dagegen so:

Gebt unablässig Futter meinem Bauch, der mir stets fern von der Knechtschaft ein schlichtes Leben beschert hat. ... (Hier ist mindestens ein Vers verlorengegangen) ... Nützlich laßt mich meinen Freunden sein, nicht angenehm. Geld will ich nicht zusammentragen, das berühmte, indem ich den Wohlstand des Mistkäfers und den Reichtum der Ameise als Besitz erstrebe, sondern ich will an der Gerechtigkeit teilhaben und einen Reichtum sammeln, der leicht zu tragen, ehrlich erworben und kostbar für die Tugend ist. Habe ich dies erlangt, dann werde ich mir Hermes (er ist genannt als Schutzgott der Wege und der Wanderer) und die reinen Musen ge-

neigt machen nicht mit luxuriösem Aufwand, sondern mit frommen vortrefflichen Taten.

Bei dem zweiten Beispiel handelt es sich um sieben Hexameter, in denen Krates so etwas wie eine kynische Idealpolis beschreibt, der er den Namen *Pere* (Πήρη) gibt nach der *πήρη*, dem Ranzen, in dem der Kyniker die wenigen Utensilien mit sich zu tragen pflegte, die er brauchte:

Es gibt eine Stadt Pere mitten im weinroten *ῥῆπος*, schön und fett, rings umflossen, ohne jeden Besitz. In sie fährt weder ein törichter Schmarotzer ein noch ein geiler Lüstling, der sich etwas auf seinen Hintern einbildet. Sie bringt vielmehr Thymian und Knoblauch hervor und Feigen und schlichte Brote. Deshalb bekämpft man sich dort nicht wegen dieser Dinge, man greift nicht zu den Waffen um eines Pfennigs oder um des Ruhmes willen. (Suppl.Hell. 351, SSR V H 70)

Diese Verse hätten es wegen des Raffinements und des Witzes, mit dem sie formuliert sind, verdient, im Detail besprochen zu werden. Darauf muß ich hier verzichten. Ich beschränke mich darauf, zwei Dinge anzumerken, die den Text als ganzen betreffen. 1. Die ersten eineinhalb Hexameter parodieren Homerverse, genauer gesagt, jene Verse, mit denen Odysseus im 19. Gesang der *Odyssee* eine Beschreibung der Insel Kreta einleitet: „Es gibt ein Land Kreta mitten im weinroten Meer, schön und fett, rings umflossen“ (172–173). Aus der vom Meer umflossenen Insel Kreta Homers wird bei Krates die im Meer des *ῥῆπος*, des Wahns und des Dünkels der Menschen liegende, von diesem *ῥῆπος* umflossene⁷ Polis Pere. Wieso aber „mitten im weinroten *ῥῆπος*“? Was soll „weinrot“ in Verbindung mit *ῥῆπος* bedeuten? Jemanden, der von zu reichlichem Alkoholgenuß apathisch und stumpfsinnig geworden war, konnte man *τετυφωμένος* nennen, „benebelt“ (Aristot., *Probl.* III 16. 873 a 23). Bedenkt man dies, dann wird klar, warum Krates das Epitheton „weinrot“, das bei Homer immer wieder formelhaft mit dem Meer verbunden vorkommt, beibehielt, als er an die Stelle des Meeres den *ῥῆπος* setzte: Der Wahn der Menschen verdunkelt ihr Denken wie eine unablässige, weinbedingte Umnebelung. 2. Die fünfzehn Verse, in denen Krates die kynische Idealpolis beschreibt, stellen gleichfalls eine Parodie dar, allerdings eine Parodie ganz anderer Art: Sie parodieren zeitgenössische Darstellungen angeblich fernab im Ozean oder gar jenseits des Ozeans gelegener idealer Poleis wie Platons Atlantis (im *Kritias*) oder Theopomps Polis Meropis (im 8. Buch der *Philippika*, FGrHist 115 F 75c). Anders als diese idealisierten Poleis, die Hirngespinnste, Ausflüsse des *ῥῆπος* ihrer geistigen Väter sind, ist die ideale Polis des Kynikers, ist Pere indessen höchst real: Pere ist überall dort, wo ein wahrer Kyniker lebt.

7 Aus dem Gesagten ergibt sich, daß und warum ich keinen Grund sehe, den überlieferten Text zu ändern, wie dies die Herausgeber zumeist getan haben.

Drittes Beispiel: Im 4. Jhdt. zirkulierte ein anonymes Grabepigramm, von dem man sagte, es stelle eine griechische Übersetzung jener Inschrift dar, die auf dem Grabmal des wegen seines ausschweifenden und wollüstigen Lebens berühmten legendären assyrischen Königs Sardanapal angebracht sei. Grabmal und Epigramm waren zur Zeit des Krates erneut ins Blickfeld geraten, weil Teilnehmer des Alexander-Feldzuges beides im Jahre 333 in Ninive identifiziert haben wollten und in ihren Schriften davon berichteten.⁸ Das Epigramm lautete:

Das besitze ich, was ich gegessen und gefrevelt und mit Hilfe des Eros an Vergnüglichem erlebt habe; der viele Reichtum aber ist ganz zurückgeblieben. (Suppl.Hell. 335, 4–5)

Krates übernimmt das syntaktische Skelett dieser beiden Hexameter, setzt aber an allen wichtigen Stellen andere Wörter ein:

Das besitze ich, was ich gelernt und erdacht und mit Hilfe der Musen an Edlem erkannt habe; den vielen Reichtum aber hat ganz der *τύφος* gepackt (Suppl.Hell. 355 SSR V H 74),

d.h. der große Reichtum, den ich einst besaß, ist jetzt, da ich ihn bei meiner Bekehrung zur Philosophie des Diogenes restlos an meine Mitbürger verschenkt habe (vgl. SSR V H 4), ganz in den Händen der törichten Menge. Aus der desillusionierenden Lebensbilanz des notorischen Lüstlings Sardanapal wird so der Rechenschaftsbericht des mit sich im reinen lebenden Kynikers Krates.⁹

Viertes und letztes Beispiel: Diogenes Laertios berichtet (6, 98 = SSR V H 80), Krates habe „auch Tragödien geschrieben“ und zwar solche, „die einen sehr erhabenen philosophischen Stil haben“. Zum Beweis für diese Behauptung zitiert er die folgenden drei Trimeter, die eine programmatische Formulierung des kynischen Kosmopolitismus enthalten:

Nicht *eine* Festung ist mein Vaterland, nicht *ein* Dach, sondern auf der ganzen Erde steht jede Stadt und jedes Haus mir zum Wohnen zur Verfügung. (Suppl.Hell. 364, SSR V H 80, TrGF 1, 90)

Wir erfahren nicht, wer diese Verse in was für einer Tragödie in welchem Zusammenhang sprach. Eine Beobachtung, die Ferdinand Dümmler vor mehr als hundert Jahren gemacht hat,¹⁰ bringt aber wenigstens ein kleines bißchen Licht in das Dunkel. Dümmler stellte nämlich fest, daß die zitierten Verse offenbar auf zwei Trimeter einer Herakles-
Tragödie eines uns unbekannten Autors Bezug nehmen, die zufällig erhalten geblieben sind. In ihnen sagt der Titelheld über sich:

8 Amyntas, FGrHist 122 F 2; Kallisthenes, FGrHist 124 F 34; Aristobulos, FGrHist 139 F 9. Zu sämtlichen mit dem Sardanapal-Epigramm zusammenhängenden Fragen s. Lloyd-Jones und Parsons, Suppl.Hell. pp. 155–158.

9 Vgl. auch Chrysisps Parodie des (in der Zwischenzeit umfangreicher gewordenen) Sardanapal-Epigramms, Suppl.Hell. 338.

10 Vgl. Giannantoni in: SSR vol. IV p. 577.

Argiver oder Thebaner (sc. bin ich); denn ich rühme mich nicht, aus *einem* Land zu stammen; jede Festung der Griechen ist mein Vaterland. (TrGF 2, adesp. 392)

Wer immer also die zitierten Verse in der Krates- Tragödie sprach, er stellte sich als Kosmopolit kynischer Prägung, direkt oder indirekt, in die Tradition des Herakles, d.h. jenes Heros', den schon Antisthenes und Diogenes von Sinope zu ihrer mythischen Leitfigur gemacht hatten.

Die Gedichte des Krates wurden in der späteren Antike unter dem Sammelbegriff *παίγνια*, 'Spielereien', zusammengefaßt. Mit dieser Bezeichnung sollte ihnen nicht eine ernste philosophische Absicht abgesprochen werden, man verstand, was Krates mit ihnen bezweckt hatte, vielmehr so – und dies gewiß ganz in seinem Sinn –, daß er sein philosophisches Wissen den Menschen auf dem Weg über literarische Spielereien, und das heißt: auf unterhaltsame Weise, näherbringen wollte, weil er hoffte, ihr Interesse so leichter und dauerhafter gewinnen zu können. Schon Diogenes hatte dieses Verfahren, wie wir gesehen haben, in seinen Tragödien angewandt. Daß außer Krates auch noch andere Schüler des Diogenes ebenso verfahren, ist wenigstens für einen von ihnen, Monimos, bezeugt: Wie Diogenes Laertios berichtet (6, 83 = SSR V G 1, 21), schrieb er neben anderem *παίγνια σπουδῇ λεληθνία μεμιγμένα*, „mit verdecktem Ernst vermischte Spielereien“. Da wir mehr als diese Notiz nicht haben, erfahren wir allerdings nichts darüber, wie die 'Spielereien' des Monimos aussahen.

Krates konnte nicht damit rechnen – und tat dies gewiß auch nicht –, mit seinen 'Spielereien' bei jedermann gleichermaßen auf Interesse zu stoßen; dafür waren sie zu anspruchsvoll. Wer die breite Menge auf sich aufmerksam machen und bei ihr Gehör finden wollte, mußte kräftigere und deftigere Töne anschlagen und sich weniger subtiler literarischer Mittel bedienen. Ebendies taten eine bis zwei Generationen nach Krates Bion aus Borysthenes am Schwarzen Meer und Menippos aus Gadara im Norden des heutigen Jordanien.

Bion kam, wie es scheint, um das Jahr 315 als gut Zwanzigjähriger aus seiner Heimat nach Athen, um sich dort der Philosophie zu widmen. Wie damals durchaus üblich, sah er sich nacheinander bei verschiedenen Lehrern und Schulen um. Zunächst suchte er sein Glück in der Akademie; danach schloß er sich den Kynikern an und übernahm deren Tracht und Lebensstil; dann wandte er sich Theodoros Atheos zu; und schließlich soll er auch noch bei Theophrast im Peripatos studiert haben (T 19 Kindstrand). Faßt man, was wir über seine Person und seine Schriften erfahren, als ganzes in den Blick, dann kann kein Zweifel bestehen, daß von allen diesen Richtungen der Kynismus den stärksten Einfluß auf ihn ausgeübt hat und daß er daher zu Recht allgemein den Kynikern zugeordnet wird.¹¹ Allerdings war sein Kynismus nicht mehr der rigorose des

11 Näheres dazu bei J.F. Kindstrand, Bion of Borysthenes. A collection of the fragments with introduction and commentary, Uppsala 1976, 56–78.

Diogenes und der in der Ausdrucksform zwar gemilderte, in der Sache aber nicht weniger konsequente des Krates, sondern ein gleichsam entschärfter, trivialisierter Kynismus, dessen Programm im wesentlichen darin bestand, die Menschen davon zu überzeugen, daß, wer zum Lebensglück gelangen wolle, nichts anderes zu tun brauche, als alle Dinge so, wie sie nun einmal seien, ohne jedes wenn und aber zu akzeptieren. Doch braucht uns Bions genaue philosophische Position hier nicht weiter zu beschäftigen.¹² Was uns interessiert, ist die besondere Form, in der er seine philosophische Botschaft den Menschen nahezubringen suchte. Soweit erkennbar, war er es, der jene Form philosophischer Moralpredigt begründet oder, wenn nicht begründet, so doch populär gemacht hat, für die sich seit längerem die Bezeichnung ‚Diatribē‘ eingebürgert hat.¹³

Erhalten ist von seinen Diatriben zwar nichts, doch läßt sich deren Charakter aus den erhaltenen Zeugnissen ziemlich genau erschließen: Es handelte sich um eine Kreuzung zwischen philosophischem Traktat und philosophischem Dialog, ausgestattet mit mancherlei der Abwechslung und der Verhinderung von Langeweile dienendem Zierat wie Apophthegmen und Anekdoten berühmter Personen, Dichterziten, Vergleichen jeder Art, rhetorischen Fragen, Einwürfen fiktiver Gesprächspartner, Personifikationen, Prosopopoien u.a.m. und abgefaßt in leichtverständlicher, der alltäglichen Rede näher und daher auch umgangssprachliche und deftige Ausdrücke keineswegs meidender Sprache. Das Ergebnis war ein eigenartiges Gemisch, ein Mittelding zwischen gesprochener und geschriebener Rede, das, wiewohl dazu bestimmt, auf schriftlichem Wege verbreitet zu werden, sich dennoch den Anschein gab, improvisiert zu sein. Wegen eben dieses bunten und schillernden Charakters seiner Schriften sagte der etwa eine Generation jüngere berühmte Geograph, Mathematiker, Historiker, Philologe und Dichter Eratosthenes von Kyrene von Bion, er habe „als erster die Philosophie mit einem buntfarbigen Gewand bekleidet“ (T 11–13 Kindstrand), d.h. sie wie eine Hetäre herausgeputzt und sich prostituieren lassen. Das war jedoch durchaus nicht so negativ gemeint, wie es für sich genommen klingt. Eratosthenes fügte nämlich hinzu, manch einer habe in bezug auf Bion häufig jenen Vers aus der *Odyssee* zitiert, in dem die Freier, als sie Odysseus' kräftige Glieder unter den sie verhüllenden Lumpen erblicken, verwundert sagen: „Was für einen Oberschenkel läßt der Alte da doch zum Vorschein kommen“ (*Od.* 18, 74). Man erkannte also durchaus an, daß sich hinter dem schillernden Gewand, in dem Bion

12 Auffällig ist immerhin, daß er in den erhaltenen Zeugnissen nirgends ausdrücklich als Kyniker bezeichnet wird. Daß Diogenes Laertios ihn in die Reihe der Nachfolger Platons einordnet (4, 46–58), ist offenbar dadurch bedingt, daß er sein Studium in der Akademie begann.

13 Die zahlreichen die sog. Diatribe betreffenden Fragen sind zuletzt eingehend diskutiert worden von Th. Schmeller, Paulus und die „Diatribē“, Münster 1987.

seine philosophische Botschaft präsentierte, eine seriöse Absicht verbarg, nämlich die, den Menschen dazu zu verhelfen, sich mit den Bedingungen, unter denen sie lebten, zu arrangieren und sich so den Weg zu einem glücklichen Leben zu eröffnen.

Da von Bions Diatriben keine Fragmente im verbürgten Originalwortlaut erhalten sind, vermögen wir uns kein wirklich authentisches Bild von ihnen zu machen. Einen gewissen Ersatz bieten allerdings die umfangreichen Reste, die von den Diatriben eines ansonsten völlig unbekannten Mannes namens Teles aus Megara erhalten sind, der ein bis zwei Generationen nach Bion lebte, da dieser sich, soweit erkennbar, eng an Bions Diatriben angelehnt, sie bisweilen sogar mehr oder minder wörtlich ausgeschrieben hat. Eine der Stellen, an denen dies der Fall zu sein scheint, ist die folgende aus Teles' Diatribe zum Thema *αὐτάρκεια*, Selbstgenügsamkeit:

Wenn die Dinge reden könnten wie wir und in der Lage wären, sich zu rechtfertigen, würden sie da nicht sprechen wie ein Sklave, der an einem Altar Schutz gesucht hat und sich vor seinem Herrn rechtfertigt: „Warum zankst du mit mir? Habe ich dir irgend etwas gestohlen? Tue ich nicht alles, was du mir befiehlst? Bringe ich dir nicht vorschriftsmäßig alle Abgaben?“ Und die Armut würde zu dem sagen, der auf sie schimpfte: „Warum zankst du mit mir? Verlierst du etwa durch mich irgend etwas Wertvolles? Etwa Bescheidenheit? Gerechtigkeit? Tapferkeit? Aber du hast doch keinen Mangel am Notwendigen? Sind denn nicht die Wegränder voll von feinen Kräutern und die Quellen gefüllt mit reinem Wasser? Biete ich dir nicht auf der ganzen Erde Platz zum Ruhen? Und Blätter als Schlafstätte? Oder kann man sich in meiner Gesellschaft etwa nicht freuen? Oder siehst du nicht, wie selbst alte Hutzelweibchen, wenn sie nur ein Stück Gnadenbrot gegessen haben, vor Vergnügen trällern? Mache ich dir nicht den Hunger zu einem preiswerten und anspruchsvollen Nachtisch? Ißt nicht der Hungernde mit größtem Genuß und braucht er nicht den Nachtisch am wenigsten? Trinkt nicht der Durstige mit größter Freude, und wartet er nicht am wenigsten auf ein Getränk, das er nicht hat? Oder hungert jemand nach Kuchen und durstet er nach Wein aus Chios? Verlangen Menschen nach solchen Dingen nicht aus reiner Genußsucht? Oder biete ich dir nicht Wohnungen umsonst, im Winter die Badeanstalt und im Sommer die Tempelhallen? Wie köstlich ist für dich eine solche Wohnung, sagt Diogenes, wie für mich der Parthenon hier, mit guter Luft und voller Pracht?“ – Wenn so die Armut spräche, was könntest du da erwidern? Ich glaube nämlich, *ich* wäre sprachlos. (Teles fr. 2 pp. 6, 8–8, 8 Hense² = Bion F 17 Kindstrand; Übers. Capelle–Nickel¹⁴)

So oder ähnlich mögen Bions Diatriben geklungen haben. Es bleibt freilich ein beträchtliches Quantum Ungewißheit, das nicht nur daraus resultiert, daß sich nicht sicher ermitteln läßt, wie genau Teles Bion ge-

14 Epiktet, Teles und Musonius: Wege zum Glück. Auf der Grundlage der Übertragung von W. Capelle neu übersetzt von R. Nickel, Zürich–München 1987, 204–205.

folgt ist, sondern auch daraus, daß uns die Telesfragmente ihrerseits nur in epitomierter Form vorliegen.¹⁵

Die Art und Weise, in der die Kyniker ihre philosophische Botschaft unters Volk zu bringen suchten, barg von Anfang an die Gefahr in sich, daß die Mittel, deren sie sich bedienten, zu sehr in den Vordergrund traten oder sich gar verselbständigten. Bei Menipp von Gadara, der etwa zur gleichen Zeit lebte wie Bion, war dieser Prozeß so weit fortgeschritten, daß manche meinten, bei ihm sei von einer philosophischen Botschaft schlichtweg nichts mehr zu erkennen.

Leider läßt sich wegen der äußerst ungünstigen Quellenlage über Menipps Schriften nur sehr wenig Konkretes in Erfahrung bringen. Erkennbar ist immerhin so viel: Die Szenerie der Schriften war ausgesprochen vielfältig. Ausdrücklich bezeugt sind Symposien, eine Auktion, bei der Diogenes von Sinope als Sklave feilgeboten wurde, und eine *Nekyia*, d.h. ein Abstieg in die Unterwelt (dazu gleich mehr). Die Verspottung der Philosophen muß einen breiten Raum eingenommen haben. Als deren Ziel werden Arkesilaos, Epikur und in allgemeiner Form die Naturphilosophen, Mathematiker und Grammatiker genannt. Eine Schrift mit dem Titel *Testamente* parodierte möglicherweise die Philosophentestamente, wie wir sie aus dem Werk des Diogenes Laertios kennen. Die *Briefe*, *erdacht aus der Perspektive der Götter*,¹⁶ mögen Gelegenheit gegeben haben, aus himmlischer Sicht echte oder vermeintliche Mißstände auf Erden aufs Korn zu nehmen (D.L. 6, 29. 101; Athen. 14, 629 e. 664 e). Eine wichtige Neuerung Menipps, die Schule machte, war es, daß er in seinen Schriften Prosa und Verse miteinander verband, und zwar nicht nur so, wie es andere vor ihm gemacht hatten, daß er Dichterzitate in den Text einfließen ließ, sondern so, wie wir dies später aus der römischen Literatur kennen (Varro, Seneca, Petron), daß er eigene Verse in die Handlung einlegte (in welchem Umfang, ist unbekannt).

Details über die Anlage der Schriften Menipps sind so gut wie keine überliefert.¹⁷ Kennentlich ist uns in Umrissen allein die Szenerie der *Nekyia*, mit der Menipp die berühmte *Nekyia* der *Odyssee* parodierte, was vor ihm, wie es scheint, schon Krates getan hatte (Suppl.Hell. 347–349, SSR V H 67–69) und was dann mit Sicherheit auch Menipps

15 Vgl. A. Modrzejewski, Art. Teles Nr. 2, RE V A 1, 1934, 375–381 und Art. Theodoros Nr. 34, RE V A 2, 1934, 1831–1833.

16 So kann man den Titel *Ἐπιστολαὶ κεκομψευμέναι ἀπὸ τοῦ τῶν θεῶν προσώπων* vielleicht übersetzen. Gemeint ist jedenfalls, daß die Briefe von einem erdacht sind, der in die Rolle (*πρόσωπον*) der Götter geschlüpft ist.

17 Rud. Helms Hoffnung, aus den Schriften Lukians solche Menipps ziemlich genau rekonstruieren zu können (Lucian und Menipp, Leipzig 1906), war wohl zu optimistisch und hat einer erheblich skeptischeren Haltung Platz machen müssen; s. bes. B.P. McCarthy, Lucian and Menippus, Yale Classical Studies 4, 1934, 1–55; J.C. Relihan, A History of Menippean Satire to A.D. 524, phil. Diss. University of Wisconsin 1985, 60–61; 85–87.

(vermutlich) jüngerer Zeitgenosse Timon von Phleius in seinen *Sillen* machte.¹⁸ Wie Wilhelm Crönert 1906 gezeigt hat,¹⁹ ist, was Diogenes Laertios über das spektakuläre Auftreten des Kynikers Menedemos berichtet, irrtümlich von Menipp auf ihn übertragen und in Wirklichkeit eine Wiedergabe der Rahmenerzählung von dessen *Nekyia*. Wir erfahren dadurch, daß Menipp in dieser seiner Schrift selbst auftrat und zwar als einer, der

als Erinnye verkleidet umherzog und behauptete, er sei aus dem Hades gekommen als Beobachter der menschlichen Verfehlungen, um danach wieder hinabzusteigen und sie den dortigen Göttern zu melden. Seine Aufmachung aber war die folgende: ein bis zu den Füßen reichender grauer Leibrock, um diesen herum ein purpurner Gürtel, auf dem Kopf ein arkadischer Hut, in den die zwölf Tierkreiszeichen eingewebt waren, Stiefel, wie die Schauspieler sie in der Tragödie trugen, ein übermäßig langer Bart, in der Hand ein Stab aus Eschenholz. (D.L. 6,102 = SSR V N 1)

Im folgenden hat er dann, so ist zu vermuten, seinen Zeitgenossen die Leviten gelesen.

Diogenes Laertios charakterisiert Menipp und seine Schriften so: „Er bietet nichts Seriöses; seine Bücher sind voll von viel Spott und Hohn“ (6, 99: *φέρει μὲν οὖν σπουδαῖον οὐδέν τὰ δὲ βιβλία αὐτοῦ πολλοῦ καταγέλωτος γέμει*). Diesem entschieden negativen Urteil stehen andere mit deutlich positiverem Tenor gegenüber. So versieht etwa Strabon Menipp mit dem Attribut ‚der ernst-spaßige‘ (*ὁ σπουδογέλοιος*), erkennt also bei ihm zumindest implizit eine seriöse Absicht durchaus an (16, 2, 29), und der Römer Varro, der sich Menipp, wie bekannt, für seine Satiren zum Vorbild nahm, spricht von diesem in einer seiner Satiren, der *Bestattung Menipps* (*Τάφη Μενίππου*), als dem *nobilis canis* (F 516 Buecheler). In Lukians Dialog *Menipp oder Das Totenorakel* (*Μένιππος ἢ Νεκρομαντεία*), der gewiß in der einen oder anderen Weise das Vorbild von Menipps *Nekyia* reflektiert, berichtet Menipp einem Freunde, was er auf einer Fahrt in die Unterwelt erlebt habe. Als Lebensweisheit, die ihm der Seher Teiresias bei dieser Gelegenheit anvertraut habe, verkündet er am Schluß des Dialoges folgenden Grundsatz:

Das Leben der einfachen Leute²⁰ ist das beste und vernünftigste.²¹ Hör auf, die Dinge am Himmel zu erforschen und Lebensziele und Urgründe (*τέλη καὶ ἀρχάς*) aufzuspüren, spuck auf die Syllogismen dieser Weisen, sieh alle derartigen Dinge als Geschwätz an und jag nur dem einen nach, daß du aus den Dingen, wie sie gerade sind, das beste machst und durchs Leben kommst, zumeist lachend und ohne etwas ernst zu nehmen. (21)

18 Vgl. M. Di Marco, *Timone di Fliunte*: Silli, Rom 1989, 24.

19 W. Crönert, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig 1906, 1–2.

20 Paul Demont hat mich freundlicherweise darauf aufmerksam gemacht, daß Lukian mit diesen Worten auf das „Leben eines einfachen Mannes“ (*βίος ἀνδρὸς ἰδιώτου*) anzudeuten scheint, das Platon im Schlußmythos der *Politeia* (620 C) Odysseus wählen läßt.

21 Der Text ist hier unsicher, der Sinn aufs ganze gesehen aber klar.

Diese Lebensweisheit, die der Lukianische Menipp von Teiresias mitnimmt, mag der entsprechen, die der historische Menipp durch seine Schriften propagieren wollte. Das negative Urteil, das wir bei Diogenes Laertios lesen, ließe sich damit jedenfalls ohne größere Schwierigkeiten vereinbaren.