

PAULYS
REALENCYCLOPÄDIE
DER CLASSISCHEN
ALTERTUMSWISSENSCHAFT

NEUE BEARBEITUNG
BEGONNEN VON GEORG WISSOWA

UNTER MITWIRKUNG
ZAHLEICHER FACHGENOSSEN
HERAUSGEGEBEN VON
WILHELM KROLL

NEUNZEHNTER BAND

Pech bis Philon



1938

ALFRED DRUCKENMÜLLER VERLAG IN STUTTGART

PAULYS
REALENCYCLOPÄDIE
DER CLASSISCHEN
ALTERTUMSWISSENSCHAFT

NEUE BEARBEITUNG
BEGONNEN VON GEORG WISSOWA

UNTER MITWIRKUNG
ZAHLREICHER FACHGENOSSEN
HERAUSGEGEBEN VON
WILHELM KROLL

ACHTUNDDREISSIGSTER HALBBAND

Petros bis Philon



1938

ALFRED DRUCKENMÜLLER VERLAG IN STUTT GART

widersprechen sich daher, und das wirkliche Ergebnis der Bemühungen nach dieser Richtung bleibt gering. Man wird künftig auch nicht vergessen dürfen, daß die Umarbeitung und Hineinarbeitung neuer Erzählungen ein an sich vorhandenes Schema in der Einzeldurchführung erschüttern mußte.

P. stand in geistiger Wechselwirkung mit Aischylos, Pindar und Bakchylides. Ob Fahlnberg (De Hercule tragico [Lpz. 1892] 12) Recht hat, daß P. dem Aischylos in der Verbindung von Herakles- und Prometheusgefolge folgt, oder ob das umgekehrte Verhältnis besteht, ist nicht auszumachen. Sophokles läßt die Niobe nach Lydien zurückkehren (s. o. Bd. XVII S. 652) und trifft sich in dieser Sonderauffassung mit P. frg. 38. Nach Schol. Eurip. Phoen. 71 und Androm. 17 ist Euripides dem P. gefolgt. Asklepiades von Tragilos, der Isokrateseschüler hat ihn in seinen *Τραγωδοίμυνα* (Jacoby FGrH 20 12 F 3) zitiert und damit angezeigt, wo er ihn eingereicht wissen wollte. Schon vor ihm hat Helanikos (frg. 22 und 104) Versionen vorgetragen, die mit P. (frg. 2 und 72) übereinstimmen, und Antimachos hat in der Lyde denselben Grund für die Ausbotung des Herakles aus der Argo angegeben, wie P. (frg. 111). In der alexandrinischen Zeit läßt sich seine Benutzung bei Kallimachos V 57 nachweisen, der allerdings das Motiv von frg. 92 umdeutete (v. Wilamowitz Hellenistische Dichtung II 14ff.), und bei Apollon. Rhod., der frg. 15 c. 22, 104 a, 112 und 127 verwertete, so daß uns durch die Scholien zu diesem Autor wichtige Bruchstücke erhalten sind. Vor allem aber hat Didymos den P. benutzt (Wendel o. Bd. XVI S. 1360, 68), und angesichts der uns jetzt bekannten Arbeitsart dieses fleißigen Gelehrten darf man nicht zweifeln, daß er ihn selbst eingesehen hat. Damit ist aber auch Überlieferungsgeschichtlich die Gewähr dafür gegeben, daß die Zitate aus P., die auf diesem Wege in die Homerscholien gelangten, die originale Gestalt bewahrt haben, die bereits durch den Vergleich mit den andern Zitaten zu erkennen war; nur formell mag eine gewisse Modernisierung eingetreten sein. Daß Apollodors Bibliothek mit Material aus P. arbeitet, ist schon lange erkannt; beweisend ist vor allem die Erzählung von Perseus (Apoll. II 34 = frg. 10ff.), die aber zugleich zeigt, daß einige Ergänzungen (Varianten) gegeben wurden, während im übrigen die glättende Hand der späteren Kompilatoren alles Große aus dem Texte des P. beseitigt hat. Die Zeit der Mythographen sah in P. einen Gelehrten ihresgleichen, und diese Auffassung hat bislang gegolten. Sie muß fallen gelassen werden. [Richard Laqueur.]

4) Sohn des Babys, von der Insel Syros, Mythograph und Kosmologe.

1. Chronologie, Leben, Legende. Aus der chronologischen Überlieferung über P. sind von vornherein die Angaben auszuschalten, welche ihn älter sein lassen als Homer. Sie sind von v. Wilamowitz (S.-Ber. Akad. Berl. phil.-hist. Kl. 1926, 125f.) mit Recht zum Teil darauf zurückgeführt worden, daß ein *ἡλιοτρόσιον*, d. h. die Festlegung eines Punktes, an welchem — gesehen von einem anderen festgelegten Punkte — die Sonne am längsten Tag des Jahres aufging

und an dem sie daher umzukehren schien, mit P. zusammengebracht wurde. Da dieses *ἡλιοτρόσιον* auf der Insel Syros schon in der Odyssee XV 403/04 erwähnt wird, ergab sich die Folgerung von selbst. Zugleich hängt diese Frühdatierung wohl auch damit zusammen, daß P. später in die Reihe der Orpheus, Musaios usw. eingereiht wurde, die einer gewissen legendären Überlieferung als die Vertreter der uraltesten griechischen Weisheit galten. Die daraus entstandene chronologische Diskrepanz veranlaßte später Andron von Ephesus (Diog. Laert. I 119), einen älteren Astronomen P. von dem Mythographen zu unterscheiden, eine Konstruktion, die natürlich keinerlei Überlieferungswert besitzt.

Unter den übrigen Angaben über die Lebenszeit des P. lassen sich zwei Gruppen unterscheiden. Die eine setzt ihn in die Zeit der sieben Weisen (Epochenjahr 588), ohne damit genauere Angaben zu verbinden. Hierher gehören vor allem Aristot. poet. III frg. 65 = Diog. Laert. II 46 und Theopomp bei Diog. Laert. I 116 (vgl. auch Hermipp. bei Diog. Laert. proem. 10, 13 u. I 42; ferner Clem. Alex. I 14, 40, 129). Erst viel später ist eine Tradition nachweisbar, die genauere Daten gibt oder aber das Verhältnis zu einzelnen der sieben Weisen so spezialisiert, daß daraus genauere Daten erschlossen werden können: So Suid. s.: *γέγονε κατὰ τὸν Λυδῶν βασιλεῖα Ἀλκάντην* (605—560) *ὡς συγχρονεῖν τοῖς ἐπτα σοφοῖς καὶ τετέχθαι περὶ τὴν με' Ὀλυμπιάδα* (600—597), wo F. Jacoby (Philol. Unters. XVI 210) zu Unrecht nach E. Rhode die Zahl in *μεθ'* ändert, um Übereinstimmung mit dem Kanon Apollodors zu erzielen, aber in Widerspruch mit den übrigen Angaben des Suidas, die zu der überlieferten Zahl stimmen. Ferner gehört hierher der apokryphe Briefwechsel zwischen P. und Thales bei Diog. Laert. I 43 und II 122 = Epistologr. Gr. 460 und 740, der voraussetzt, daß der Tod des P. noch in die Lebenszeit des Thales fällt (vgl. auch Eustath. Od. 459 p. 1786, 50). Zwischen der älteren und dieser jüngeren Tradition steht Alex. *ἐν διαδοχαῖς* bei Diog. Laert. I 116, der P. zum Schüler des Pittakos von Mytilene macht.

Die andere Gruppe, deren Ansatz offenbar auf Apollodors Chronik zurückgeht (vgl. Jacoby Philol. Unters. XVI 210ff.), setzt die *ἀκμή* des P. auf Olymp. 59, 1 = 544/43 an (Diog. Laert. I 121. Euseb. chron. Olymp. 59, 1. Kyrill. Alex. adv. Julian. I 13, wo der Mythograph mit dem Athener und Historiographen verwechselt ist; darauf zurückzuführen ferner Corn. Nep. bei Cic. Tusc. I 38 und Plin. n. h. VII 205, die P. in die Zeit des Servius Tullius [578—535] bzw. des Kyros [558—529] setzen). Das würde, wenn man den bekannten 40-Jahre-Kanon des Apollodor zugrunde legt, auf 484 als Geburtsdatum führen im Widerspruch mit der Angabe des Suidas. Doch bemerkt H. Gomperz (Wien. Stud. 47, 14) mit Recht, daß der Ansatz Apollodors mit der ursprünglich nicht nach Jahren festgelegten Datierung des P. nach Thales und den Sieben Weisen nicht unvereinbar ist. Denn einerseits pflegt Apollodor die *ἀκμή* durch einen Synchronismus mit einem historischen Ereignis, das irgendwie mit dem Leben des Autors in Verbindung zu bringen ist, zu bestimmen, und der 40-Jahre-Kanon ist

für ihn dann nur ein Behelf, die ungefähre Geburt festzulegen, wo genauere Angaben nicht zu gewinnen sind. Andererseits sind die Sieben Weisen selbst erst von den späteren Chronologen soweit hinaufgerückt worden, daß der größte Teil ihres Lebens noch in das 7. Jhd. gesetzt wird (vgl. J. Beloch GG I 2, 359ff.). Es steht also im Grunde gar nichts im Wege, die ἀκμή-Angabe Apollodors, die eigentlich nichts besagt, als daß in Ol. 59, 1 irgendein Ereignis fiel, das zum Leben des P. in Beziehung gesetzt werden konnte, mit der älteren Datierung des P. auf die Zeit des Thales und der Sieben Weisen zu vereinigen. Das Datum des Suidas ist dann nur aus einer anderen Allgemeindatierung der Sieben Weisen abgeleitet. Daneben steht bei Ps.-Luc. Makrob. 222 noch eine Notiz, wonach P. 85 Jahre alt geworden ist. Daß dies aus Apollodor stammt, wie Jacoby (213) annimmt, ist möglich, aber ungewiß.

Eigentliche chronologische Widersprüche finden sich nur in der P.-Legende, die später entwickelt worden ist. Dies gilt vor allem für den Briefwechsel zwischen Thales und P., der miteinander völlig unvereinbare Synchronismen enthält, und von den mannigfaltigen Legenden über die Beziehungen zwischen P. und Pythagoras. Dieser soll ein Schüler des P. gewesen sein (Iambl. und Porph. vit. Pyth. passim) und ihn in seiner Todeskrankheit auf Delos gepflegt haben. Dikaiarch *καὶ οἱ ἀνοσιβέστεροι* (vgl. Porph. 56 u. 15) lassen dies vor der Übersiedlung des Pythagoras nach Unteritalien, also vor der Tyrannis des Polykrates und mithin spätestens um 540 geschehen. Nach einer anderen Version wäre Pythagoras erst nach oder während der ersten Vernichtung der politischen Herrschaft des Pythagoreerbundes, die nach 510 angesetzt wird, von Italien nach Delos gekommen, um den P. zu pflegen (Neanthes von Kyz. bei Porph. 55. Herakl. Lembos aus Satyros bei Diog. Laert. VIII 8, 21, 40; Nikomach. bei Iambl. vit. Pyth. 30, 184, 35, 252). Wenn endlich Aristoxenos (bei Diod. X 3, 4, womit wohl Iambl. 35, 248 und Porph. 56 zu verbinden ist) Pythagoras ohne Verbindung mit politischen Ereignissen und vor der Katastrophe in Kroton, aber aus Italien nach Delos kommen läßt, so ist dies wohl nur ein Versuch, zwischen den beiden so weit voneinander abweichenden Versionen zu vermitteln und außerdem die Chronologie der P.-Pythagoraslegende mit den davon unabhängigen Daten auszugleichen.

Die Verbindung des P. mit der Pythagoraslegende selbst ist ein Problem für sich. Ohne chronologische Fixierung scheint die Geschichte, daß Pythagoras den P. in seiner Todeskrankheit gepflegt habe, schon in der *Σαμίων πολιτεία* der aristotelischen Politensammlung vorgekommen zu sein (Herakl. Lembos [?] Excerpt. pol. 32 = 378, 5 V. Rose vgl. v. Holzinger Philol. LII 115ff.), aber zur Zeit ihrer Entstehung war die Pythagoraslegende schon in voller Blüte. Ein unanfechtbares Zeugnis scheint das Fragment des Ion von Chios zu sein, das Diog. Laert. I 120 aus Duris von Samos mitteilt: *ὡς ὁ μὲν (sc. P.) ἠγορεῖ τε κεκασμένον ἤδη καὶ αἰδοῖ. καὶ φθίμενος ψυχῇ τερπὸν ἔχει βίοντον εἰπερ Πυθαγόρης ἐτύμως ὁ σφάρος περὶ πάντων ἠθροῶτων γνώμας εἶδε καὶ ἐξέμαθεν*. Aber wie H. Gomperz (Wien.

Stud. XLVII 14) richtig gesehen hat, besagt der Vers nur: 'Wenn die Lehre des Pythagoras über Belohnungen und Bestrafungen im Jenseits richtig ist, dann muß P. noch nach seinem Tode einen *τερπὸς βίοντος* haben.' Es ist daher nicht einmal sicher, was man jedoch leicht aus den Versen herauslesen konnte, daß sich Pythagoras über P. geäußert hat, und dies um so weniger, als sich authentische Äußerungen des Pythagoras sonst nicht erhalten haben. Um so eher konnte die ganze Pythagoras-P.-Legende aus diesen Versen herausgesponnen werden. Die Scheinchronologie, die sich daraus entwickelte, ist für Entstehung und Ausbreitung der P.-Legende wichtig. Aber als einigermaßen gesichertes Datum bleibt nur, daß P. um die Mitte des 6. Jhdts. gelebt und geschrieben hat.

Auch sonst hat sich später eine reiche Legende um die Person des P. gebildet, die vor allem von erstaunlichen Vorhersagen künftiger Geschehnisse (Erdbeben, Schiffsuntergänge, politische Ereignisse usw.) zu berichten weiß (vgl. Diog. Laert. I 116ff. Max. Tyr. 29, 5 u. a.). Auch hier zeigt sich übrigens an vielen Stellen die Verbindung mit Thales einerseits (vgl. Ioseph. c. Apion. I 2, 14) und mit Pythagoras andererseits (vgl. die Kontroverse über Andron von Ephesus und Theopomp bei Euseb. praep. ev. X 3, 6).

2. Werk und Lehre. Der Titel des einzigen Werkes des P., von dem die Überlieferung weiß, heißt bei Suidas *ἐπιτάμχος ἢ θεογονία ἢ θεοκρασία*. Die beiden letzteren Titel sind wohl eher als Inhaltsangaben zu betrachten. In einem Fragment (A 8 Diels aus Damask. de princ. 184 b) ist von einer *πεντέμχος γενεὰ θεῶν* die Rede, weshalb man den Titel vielfach in *πεντέμχος* geändert hat. Doch sucht H. Gomperz 18ff. zu zeigen, daß die von Damaskios erwähnte *πεντέμχος γενεὰ* nur einen Teil des ganzen Kosmos gebildet hat (vgl. u.), so daß an dem Titel *ἐπιτάμχος* festzuhalten wäre. Die Angabe des Suidas, daß das Werk zehn Bücher umfaßt habe, beruht auf einer Verwechslung mit P. Nr. 2, dem Athener.

Der Inhalt der Schrift scheint ein sehr seltsames Gemisch von spekulativen oder selbst physikalischen Weltentstehungslehren in allegorischer Form mit einer Nacherzählung alter Götterlegenden gewesen zu sein. Die Bestimmung des Anteils des spekulativ-allegorischen Elementes an dem gesamten Werk ist das zentrale Problem für das Verständnis der Schrift und ihrer Stellung in der griechischen Literatur.

Die Eingangsworte des Werkes (frg. B. 1 Diels) lauteten nach den Hss.: *Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν αἰεὶ καὶ Χθονίη. Χθονίη δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆς, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζὰς γῆν γέρας διδοῖ*. Unter den ewigen Mächten scheint also ein Gott 'Zeit' neben Zeus oder Zas und Chthonie zu stehen. Damit stimmt es überein, wenn nach Damask. (A 8 Diels) der Gott Chronos aus seinem Samen die Elemente Feuer, Luft und Wasser hervorgehen ließ. Dagegen erscheint in einem anderen Fragment (B 4 Diels) ein Gott Kronos als Anführer der Götter im Kampfe gegen Ophioneus und dessen Anhänger. Dieser Gott weist keinerlei Züge auf, die ihn als eine Personifikation der Zeit erscheinen lassen, ja die Beschreibung des Kampfes steht mit einem allegorischen Charakter des Got-

tes in Widerspruch. Trotzdem sagt Hermias (de irris. gentil. philos. c. 12 = A 9 Diels), daß der Gott Kronos bei P. eine Personifikation der Zeit gewesen sei. Das erscheint kaum als möglich, wenn in dem Werke ein von dem Gotte Chronos vollkommen verschiedener Gott Kronos vorkam (so H. Diels S.-Ber. Akad. Berl. 1897, 15). Daher betrachtet v. Wilamowitz (S.-Ber. Akad. Berl. 1929, 41) die Beziehung auf die Zeit als spätere Ausdeutung und nimmt an, daß auch in dem Einleitungsfragment Chronos an Stelle von Kronos erst später in die Hss. eingedrungen sei. Doch läßt sich seine Behauptung, ein Urgott ‚Zeit‘ sei im 6. Jhd. nicht denkbar, nicht aufrechterhalten (vgl. die Zeugnisse bei Zeller-Nestle Philos. d. Griech. 1⁶ 104). Vielmehr erhält die Lesart der Hss. durch das Vorkommen des Chronos in den orphischen Fragmenten eine starke Stütze (vgl. O. Kern De Orphei Epimenidis Pherekydis fragm., Berl. 1888, 2ff.; Orphic. fragm., Berl. 1922 passim). Auch haben Namensänderungen, teilweise verbunden mit etymologischen Ausdeutungen der verschiedenen Namensformen, in dem Werke eine mehrfache Rolle gespielt. Für Chthonie wird eine solche durch frg. B 1 ausdrücklich bezeugt: *Χθονίη δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζῆς γῆν γέρας διδοῖ* (über die Verschiedenheit der Bedeutung von *χθονίη* und *γῆ* vgl. v. Wilamowitz 41 Anm., über Kult der Chthonie auf dem der Insel Syros benachbarten Mykonos S.-Ber. Akad. Berl. 1926, 125). Daß Zeus verschiedene Namen hatte, die etymologisierend allegorisch ausgedeutet wurden, bezeugt Herodian (B 1 Diels; über die Form *Ζῆς* vgl. Kretschmer bei Kern De Orphei usw. frgm. 39 und Bechtel Griech. Dial. III 120). Ferner ist das Ineinander von reinen Götterlegenden, welche der allegorischen Bedeutung der Götter zu widersprechen scheinen, und offensichtlich allegorischen Partien in den Fragmenten auch sonst zu beobachten.

Besonders wichtig ist das umfangreiche Papyrusfragment B 2 Diels. Der Anfang schildert die Zurüstung zur Hochzeit des Zeus mit Chthonie, den Bau des Palastes, in dem sie wohnen sollen, und dessen Ausstattung. Daß auch die Diener und Dienerinnen für das göttliche Paar ‚verfertigt‘ zu werden scheinen, gehört zum Märchenstil. In diesem Anfang ist nichts Allegorisches zu entdecken. Dann folgt der wichtige Satz: *τίνα Ζῆς ποιεῖ φῆρος μέγα τε καὶ καλὸν καὶ ἐν αὐτῷ ποικίλλει Γῆν καὶ Ὀγγινόν* (über die Namensform vgl. Preller-Robert Griech. Mythol. I 31, 2 mit weiterer Literatur, ferner Th. Gomperz Griech. Denker I 70 und 426ff. v. Wilamowitz S.-Ber. Akad. Berl. 1929, 42; eine kühne Ausdeutung bei H. Gomperz 217) *καὶ τὰ Ὀγγινού ὄνοματα*. Nach einer Lücke folgt ein Zwiesgespräch zwischen Zeus und Chthonie, das bei der Überreichung des *φῆρος* stattfindet. Dieses ist wiederum völlig im Märchenstil gehalten, ins Menschliche umgesetzt und mit einem *αἰτιον* verknüpft: der erzählte Vorgang ist Urbild und Stiftung der *ἀνακαλυπτήρια*.

Entscheidend ist das Stück über das *φῆρος*. Isidoros (B 2 Diels) spricht von einer *ὑπόπτερος δρυς, ἐρ' ἢ φῆρος πεποικιλμένον ἦν*. Diese *δρυς* nennt Maximus von Tyrus (A 11 Diels) — eben-

falls in Verbindung mit dem *πέπλος* — ein *δένδρον*. H. Gomperz (22) faßt die *δρυς* als den Webstuhl auf, auf dem das *φῆρος* gewebt wurde. ‚*ὑπόπτερος*‘ müßte dann ‚windschnell‘ bedeuten. Ist dies richtig, so bleibt das ganze im Stil des Märchens, und das Allegorische klingt dann nur ganz leise an in dem Mantel, auf den die Länder und Meere der Erde gestickt sind; nicht mehr, als auch sonst in einem Märchen vorkommen mag. Aber das *δένδρον* des Maximus von Tyrus zeigt, daß dieser *δρυς* jedenfalls nicht als Webstuhl auffaßt, und *ὑπόπτερος* = ‚beflügelt‘ ist zwar ein schönes und treffendes Epitheton für ein dahineilendes Schiff oder einen schnellfüßigen Boten, aber kaum für einen schnell arbeitenden Webstuhl, der dabei doch an Ort und Stelle bleibt.

Richtiger ist daher wohl die Erklärung von H. Diels (S.-Ber. Akad. Berl. 1897, 147f.), der die *δρυς* einerseits mit dem Mastbaum in Verbindung brachte, an dem bei der Prozession der Athena der *πέπλος* aufgehängt wird, andererseits mit der Gestalt der Erde in der Theorie des Anaximander. Denn die Erdwalze des Anaximander wird auch sonst mit einem Baumstamm verglichen (vgl. Anaxim. frg. A 10 Diels, wo davon die Rede ist, daß sich die Himmelskugel um die die Erde umgebende Luftschicht legt wie die Rinde um einen Baum), und durch das *ὑπόπτερος* kann das freie Schweben der Erde im Weltall nach der Theorie des Anaximander (A 11, 3 Diels) angedeutet sein. Diese Auffassung kann vielleicht noch durch einige von Diels nicht beachtete Argumente gestützt und fast zur Gewißheit erhoben werden. Das Gewand, das Zeus der Chthonie überreicht und das in jedem Fall die Erdoberfläche darstellt, enthält das Bild der *γῆ* und des *Ὀγγινός*. Das ist das erstmal, daß in der theogonisch-kosmogonischen Literatur nicht nur das Binnenmeer, sondern auch der Okeanos als Teil der Erde in einem umfassenderen Sinn aufgefaßt wird und nicht als ihr gleichgeordnet erscheint (Okeanos als Sohn der *Γῆ* bei Hesiod ist keine Gegeninstanz, da *Γῆ* dort auch den *Ὀύρανός* aus ihrem Schoße gebiert). Das steht im Widerspruch auch zu Thales, bei dem die flache Erdscheibe auf dem Okeanos schwimmt, aber in Übereinstimmung mit Anaximander, bei dem das Weltmeer ein Teil der Erde als eines frei im Weltraum schwebenden Körpers ist. Man darf ferner wohl auch darauf hinweisen, daß Anaximander als erster *ἐτόλμησε τὴν οἰκουμένην ἐν πῖνακι γράψαι* (Agathemeros = A 6 Diels). Dies im Verein mit dem schon von Anaximander gebrauchten Bild von Baum und Rinde für die Erde und den umgebenden Himmel legte die Allegorie des P. außerordentlich nahe, zumal da die unmittelbare Umkleidung der Erdoberfläche mit Land und Meer ein sehr viel treffenderes Bild ist, als es das Vorbild des Anaximander gewesen war. Ist damit die Beziehung zu Anaximander soweit gesichert, als dies bei derartigen Dingen überhaupt möglich ist, so wird deutlich, wie außerordentlich stark an einzelnen Stellen der *πεντέμυθος* das allegorische Element ist, ja wie eine kaum mehr verschleierte physische Kosmologie in das Märchen und die Götterlegende eindringt, ohne daß doch seltsamerweise diese in ihrem Charakter oder

Ablauf irgendwie dadurch beeinflußt zu werden scheinen.

Der weitere Inhalt der Schrift ist im einzelnen schwerer zu rekonstruieren. Ziemlich am Anfang gestanden haben muß die Erzählung von der Erschaffung der Elemente Feuer, Luft und Wasser durch Chronos und aus seinem Samen (A 8 Diels. Das überlieferte *ἐαυτοῦ* ist wohl zu halten mit H. G o m p e r z gegen H. Diels S.-Ber. 1897, 150. Es scheint, daß die parthenogenetische Zeugung der leblosen Elemente Sache des Chronos gewesen ist im Gegensatz zur Zeugung der lebendigen Götter durch den zum Eros gewordenen Zeus, der auch in den Namensformen *Ζᾶς* und *Ζῆς* sich als Verkörperung des Lebensprinzips offenbart). Vielleicht ist damit ferner eine Stelle bei Ps.-Galen = Porph. (B 7 Diels) in Verbindung zu bringen, an der davon die Rede ist, daß P. das Wort *ἐκροή* in dem Zusammenhang gebrauchte, in dem es als *σπέρμα* verstanden werden konnte. Vielleicht besteht auch hier eine Beziehung zu Anaximander (12 A 10 Diels-Kranz: *φθοῖ δὲ τὸ ἐκ τοῦ αἰδίου γόνιμον θεομοῦ τε καὶ ψυχροῦ κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκρίθηται*), zumal da die Prinzipien von warm und kalt auch bei P. eine Rolle spielten (über einen möglichen Zusammenhang der hier erwähnten *ἐκροή* mit *Πέα* oder *Πῆ* bei P. und mit der Überlieferung, P. habe das Wasser, das von ihm auch Chaos genannt wurde, als Urstoff betrachtet, vgl. die geistreiche, aber kaum beweisbare Kombination bei H. G o m p e r z 18, 10). Im Zusammenhang mit der Erschaffung der Elemente aus der *ἐκροή* des Chronos ist auch von der *πεντέμυχος γενεὰ θεῶν* die Rede, welche den auf fünf Schlüfite verteilten Elementen zugeteilt wird. Da nach dem Bericht des Damaskos nur drei Elemente auf fünf Schlüfite verteilt werden (entgegen der Deutung von Diels SB 1897, 152), so ist es nicht unwahrscheinlich, daß dem Zeus und der Chthonie, die späteren Auslegern als Verkörperungen des Äthers und der Erde erschienen, zwei weitere *μύχοι* zugeteilt waren, so daß im Ganzen eine *ἑπτάμυχος* entstand (G o m p e r z 18ff.). Jedenfalls unterschied P. eine Welt des *αἰῶν*, welcher Chronos, Zeus und Chthonie angehörten, von einer zeitlich entstandenen Welt, welche die Elemente und die übrigen Götter umschließt. Es ist nicht ausgeschlossen, daß beide zusammen die Welt der sieben Schlüfite bildeten. Doch macht bei der von G o m p e r z gegebenen Erklärung die Identifizierung der fünf Sphären des *πεντέκοσμου* eine gewisse Schwierigkeit, da keine Stelle für den Hades zu bleiben scheint, der nach B 5 einer der Teile des Kosmos gewesen ist.

Ein Stück weiter im Ablauf des kosmogonischen Geschehens führt frg. B 3 Diels, in dem davon die Rede ist, daß Zeus *μείλιον δημιουργεῖν* sich in Eros verwandelte und *τὸν κόσμον ἐκ τῶν ἐναστῶν οὐραστᾶς εἰς δυοῖοσφιαν καὶ φιλίαν ἀνήγαγε*. Dies ist offenbar die Fortsetzung jenes Teiles der Kosmogonie, auf dessen ersten Abschnitt sich das Fragment des Damaskos bezieht. Von Chronos werden zuerst die gegensätzlichen Elemente geschaffen, welche in die fünf Schlüfite auseinandertreten. Dann bringt Zeus, indem er sich in den Eros verwandelt, sie zur *φιλία* zusammen und schafft daraus eine einheitliche

Welt. In diesen Fragmenten ist das kosmogonische Element sehr stark. Sie sind eine gute Illustration zur Bemerkung des Aristoteles (metaph. N 4, 1091 b, 8), P. gehöre zu den *μεμειγμένοι* unter den Theologen, die *μὴ μυθικῶς ἅπαντα λέγουσιν*.

Völlig märenartig und offenbar nesiotischen Sagen nacherzählt, zugleich aber sehr schwer in das Ganze einzureihen, ist die Götterschlacht, von der einige Fragmente berichten. Die eine Partei wird von Ophioneus angeführt, die andere von Kronos. Sie kommen überein, daß diejenige Partei als siegreich betrachtet werden soll, der es gelingt, die andere in den Okeanos zu drängen. Die Partei des Chronos ist siegreich, und Chronos wird gekrönt (B 4). Nach dem Zeugnis des Maximus von Tyrus (A 11) scheint dieser Götterkampf der Hochzeit des Zeus mit Chthonie vorangegangen zu sein. Aber bei dem völlig andersartigen Charakter, den sowohl Chronos-Kronos wie auch Okeanos-Ogenos hier gegenüber den mehr allegorischen Teilen anzunehmen scheinen, ist es schwer, sich eine Vorstellung vom Ablauf des Ganzen zu machen.

Ganz von allem Übrigen getrennt ist endlich, was über die Seelenlehre des P. berichtet wird. Nach Poseidonius bei Cic. Tusc. disp. I 16, 38 hat P. als erster die Unsterblichkeit der Seelen gelehrt und (Apon. in Cantic. Cant. 95 = A 5 Diels) zwei Arten von *πνεύματα* im Menschen unterschieden, ein göttliches und ein irdisches. Darin liegt vielleicht eine Beziehung zu orphischen Lehren (vgl. O. K e r n Reformen der griech. Religion. Halle 1918, 19). Aber die Form scheint stoische Ausdeutung zu sein. Porphyrius (B 6 Diels) spricht von *γενέσεις* und *ἀπογενέσεις* der Seelen bei P. (vgl. auch B 8), was aber nicht notwendig ein Werden aus dem Nichts und Vergehen in das Nichts zu bedeuten braucht (ausführlicher erörtert von H. G o m p e r z 23ff.).

Das Werk des P. ist ein sehr eigenartiger Ausläufer der reichen und weitverzweigten theologischen Dichtung des 7. bis 6. Jhdts., deren für uns am besten greifbare, zugleich ihrem ganzen Ziel und Charakter nach jedoch sehr weit auseinanderliegende Vertreter (vgl. O. K e r n Orpheus, Berl. 1920, 38ff.) Hesiods Theogonie und die Fragmente der orphischen Dichtung sind (vgl. Orphic. fragm. ed. Kern, wo auch Nachweis der einzelnen Beziehungen orphischer Stücke zu P.). Es unterscheidet sich von allen anderen bekannten Theogonien durch die Aufnahme von Elementen der philosophischen Kosmogonie in allegorischer Form und durch die Abfassung in Prosa, die wohl durch die philosophische Prosa des Anaximander veranlaßt ist, endlich durch die seltsame Mischung, welche die mythischen und philosophisch-allegorischen Elemente in dem Werke miteinander eingehen. Daß bei P. nach Aristot. metaph. N 4, 1091 b, 10 am Anfang der Welterschöpfung ein *ἀοιστον* steht an Stelle der dunklen Prinzipien des Chaos bei Hesiod oder der *Νύξ* bei den Orphikern, hebt O. K e r n hervor (Religion der Griech. I 271f.).

Ausgaben. Pherekydis fragm. coll. Fr. G. S t u r z Lpz. 1884. O. K e r n De Orphei usw. theogoniis. Berl. 1888. H. Diels Vorsokratiker (Kranz) I 7, 43ff.

Literatur (außer der im Text erwähnten): Preller Rh. Mus. IV 377ff. I. L. Jacoby Über die Fragm. des P. bei den Kirchenvätern, Gotha 1850. R. Zimmermann Über die Lehre des P. und ihr Verhältnis zu außergriech. Glaubenskreisen. Ztschr. für Philos. und philos. Kritik N. F. XXIV 160ff. I. Conrad De Pherecydis aetate atque cosmologia, Diss. Bonn 1856. H. Diels Arch. f. Gesch. d. Philos. I 11ff. A. Chiapelli Della teogonia di Pherecide di Syros, Rom 1889. D. Spiliotopoulos περί Φερεκύδου τοῦ Συρίου, Athen 1890 (Diss. Erlangen). v. Wilamowitz Euripides Herakles II² 262. H. Weil Études sur l'antiquité Grecque, Paris 1900, 122ff. Fr. Blass Rh. Mus. LV 101ff. C. Fries Woch. f. kl. Philol. 1903, 47ff. R. Eisler Weltenmantel und Himmelszelt, München 1910, 329ff. Zeller-Nestle Philos. der Griech. I⁶ 103ff. Praechter Philos. des Altert.¹² 26 und 30. O. Kern Religion der Griech. I 271f. 20 297f. II 177ff. [Kurt v. Fritsch.]

Φερεμιά (Ms. von Edfu, Brit. Mus. Add. 37 534; Varr. *Φερεμιά, Φερεμιά, Φερεμιά, Φερεμιά*), Ort in der syrischen Kyrrhestike, wo das Grab der heiligen Ärzte Kosmas und Damianos verehrt wurde. Dieses befand sich nach Prokop (de aedif. II 11, 4. III 2, 81 ed. Haury) noch zu seiner Zeit ἄγχι τῆς κτ. von Kyrrhos. Das Grab der Heiligen und die dort erbaute Basilika genossen weit und breit Verehrung und waren eine Stätte, wo die Kranken durch Inkubation Heilung suchten (Prokop. a. O. Theodoret. epist. bei Mansi V 912. Theodosius Itin. c. 60, CSEL XXXIX 150. Acta S. Dometii, Anal. Boll. XIX 1900, 307. C.umont Études syriennes 228. 233. Art. Κύρρος o. Bd. XII S. 200—202). Die genaue Lage des Ortes und der Basilika ist noch nicht ermittelt. Vgl. Delehaye Anal. Boll. XXVII 1908, 225. 457. L. Deubner Kosmas und Damian, Texte und Einleitung, Lpz. 1907, 47ff. 91—93. Weyh Die syrische Kosmas- und Damianlegende, Progr. Schweinfurt 1910, 16—22. Maas Byz. Ztschr. XVII 604. Rustafjaell The light of Egypt... London 1909. 96. Crum Proceedings of the Society of Biblical Archaeology XXX 1908, 129—136. E. Rupprecht Cosmae et Damiani vita et miracula, Berl. 1935. 9. 45 [18. Wunder]: τὸ τέμενος... ἐν Κυροσσηνοῖς κάτω διακείμενον. F. Halkin Anal. Boll. LIII 1935. 390f. Delehaye Les origines du culte des martyrs, 2. Ausg. 1933. 190. [Ernst Honigmann.]

Φερενδία, Ort in Armenien (Ptolem. V 12, 10). Vgl. Müller Ptolem.-Ausg. I 2, 948.

[J. Sturm.]

Pherenike (so Paus. Philostr. Aelian.: Val. Max. Plin. haben *Berenice*, die ihnen geläufigere Form, eingesetzt; richtiger wohl schon ihre Quelle), nach Plin. n. h. VII 133 *una feminarum, quae filia soror mater Olympionicarum*. Die gute Überlieferung über sie beruht auf dem, was Schol. Pind. Ol. 7, 1 aus Aristoteles, wohl aus den Olympionikai (Rose teilt das Frg. der *Ροδίων πολιτεία* zu) mitteilt; und zwar scheint dessen Weisheit durch den (an verderbter Stelle) neben ihm genannten Apollas (wohl den o. Bd. I S. 2841 Nr. 3 erwähnten) vermittelt zu sein. Dort ist die Rede von der Familie des Diagoras von Rhodos (s. d.),

dessen Sieg im J. 464 Pind. Ol. 7 verherrlicht; seine Söhne waren Akusilaos, Damagetos und Dorieus, die Söhne seiner Tochter (I): Eukles, der Kallianax zum Vater hatte, und Peisirrodos (196, 23 Dr.). Seine Tochter Kallipateira (die weiter u. S. 198, 11 fälschlich Aristopateira heißt, und das hat Tzet. Chil. I 23 gelesen) ging nach Olympia, um die Spiele zu schauen, wurde zuerst von den Hellanodiken abgewiesen, setzte es aber durch Hinweis auf den gymnastischen Ruhm ihrer Familie durch, daß sie die Erlaubnis erhielt. So das Schol., abgedruckt FHG II 183, besser Rose Aristot. frg. 569, noch besser in Drachmanns Ausg. Hier wird der Name P. gar nicht genannt, ebensowenig bei Ps.-Aischin. ep. 4, 5. — Bei Späteren erscheint die Anekdote in mehreren Brechungen. Nach Val. Max. VIII 15 ext. 4 durfte Berenike allein den Spielen zusehen, als sie ihren in Olympia kämpfenden Sohn Eukles begleitete; ihr Vater war Olympionike gewesen, und ihre zur selben Ehre gelangten Brüder saßen neben ihr. Dazu stimmt Ailian. V. H. X 1 (der die richtige Zahl von drei Brüdern angibt); sie hätte es bei den Hellanodiken durch den Hinweis auf Vater und Brüder durchgesetzt, zuschauen zu dürfen. Wieder anders Philostr. gymn. 17, der begründen will, weshalb Athleten und Trainer in Olympia nackt sein müssen: P. begleitet ihren Sohn Peisidoros als Trainer nach Olympia; wegen ihres herkulischen Körperbaues merkt man nicht, daß sie eine Frau ist. Als das herauskommt, trägt man wegen des athletischen Ruhmes ihres Hauses Bedenken, sie zu töten, verbietet aber für die Zukunft die Bekleidung der Athleten und Trainer (dazu Jüthner Ausg. 228). Vgl. auch Chorik. 103, 2 F. Pikanter Paus. V 6, 7f.: da ihr Mann gestorben war, verkleidete sie sich als Mann und begleitete so ihren Sohn nach Olympia; als ihr Sohn Peisirrodos siegte, sprang sie über den Zaun und verriet sich dabei als Frau. Mit Rücksicht auf die Sieger aus ihrer Familie ließ man sie straflos ausgehen, traf aber die Bestimmung, daß in Zukunft die Kämpfer nackt anzutreten hatten. Er gibt als Namen Kallipateira an, vermerkt aber die Variante P. Die Lösung der Schwierigkeit hat Boeckh (Pind. II 2, 164ff.) gefunden: Aristoteles bezeugt ausdrücklich zwei Töchter des Diagoras, und von ihnen hieß die eine, Mutter des Eukles, Kallipateira, während P. die Mutter des Peisirrodos war. Der Sieg der Diagorasenkel fällt ins J. 396 v. Chr.

Literatur bei Hitzig-Blümler Paus. II 1, 303f. [W. Kroll.]

Pherenikos. 1) Angesehener Thebaner, Sohn des Kephisodotos, der die während der Herrschaft der Dreißig nach Theben geflüchteten Athener freundlich aufgenommen und in jeder Beziehung unterstützt hatte (Lys. frg. 54. 2 Scheibe). Als dann P. nach der Besetzung der Kadmeia durch Phoibidas von den Oligarchen geächtet ward (Plut. Pelop. 5), ging er nach Athen und fand hier bei einem der Schützlinge seines Vaters gastliche Aufnahme, der ihn auch in einem Prozeß mit einer von Lysias angefertigten Rede vertrat (Lys. frg. 54 ἐπὶ Φ. περί τοῦ Ἀνδροκλείδου κλήρου). Im J. 379/78, als Pelopidas mit einer kleinen Schar zur Befreiung Thebens aufbrach,