

**Sitzungsberichte**  
der  
Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften  
Philosophisch-philologische und historische Klasse  
Jahrgang 1909, 6. Abhandlung

---

# **Studien zu Maximus Tyrios**

von

**Karl Meiser**

Vorgetragen am 1. Mai 1909

---

München 1909  
Verlag der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften  
in Kommission des G. Franz'schen Verlags (J. Roth)



## I.

### Allgemeines.

Neben dem Rationalisten Lukian ist eine interessante literarische Persönlichkeit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Christus der tief religiöse und fromm gläubige Platoniker und Rhetor Maximos von Tyros. Nach Suidas hielt er sich unter Kaiser Kommodus in Rom auf. Wir besitzen von ihm 41 philosophische Vorträge (*διαλέξεις*), von denen Suidas den Titel des 32. und 9. Vortrages angibt. Es sind meist Themen der Popularphilosophie, wie über die Lust, über Freundschaft und Schmeichelei, über das Gebet, über die Mantik, über Platons Gottesbegriff, über Götterbilder, über den Ursprung des Bösen, über das praktische und theoretische Leben, über Worte und Werke, über Kriegsdienst und Landbau, über Poesie und Philosophie, über die allgemeinen Unterrichtsgegenstände, ob man Unrecht mit Unrecht vergelten darf, ob es Gradunterschiede unter den Gütern gibt u. s. w.

Auch Maximos schweigt wie Lukian über die politischen Verhältnisse der Gegenwart, er entnimmt seine Beispiele einer entlegenen Vergangenheit, den Perserkriegen, dem peloponnesischen Kriege und der Zeit Alexanders des Großen, so daß Theodor Bergk (Griechische Literaturgeschichte IV S. 552) von ihm sagen kann: „Charakteristisch ist die Scheu, mit welcher der Sophist jeder Beziehung auf die Gegenwart ausweicht; liest man seine Diatriben, so meint man, sie seien zu einer Zeit geschrieben, wo in Griechenland die athenische Demokratie das große Wort, in Asien der Perserkönig das Regiment führte.“ Lukian hat man seine Schonung der römischen Regierung als

Charakterlosigkeit und Strebertum ausgelegt. Gewiß mit Unrecht. Auch Bernays hätte wissen können, daß schon 1853 Jakob Burckhardt in seinem hervorragenden Werke „Die Zeit Konstantins des Großen“ auf die merkwürdige Tatsache aufmerksam gemacht hatte mit den Worten (S. 285): „Die ganze freie Literatur des 2., 3. und 4. Jahrhunderts spricht ohne Not von keinem Menschen und keinem Gegenstande, der über das Ende der römischen Republik herabreicht. Es sieht aus, als hätte man sich das Wort darauf gegeben.“ Aber Bernays war nicht unbefangen und vorurteilsfrei genug. So will er z. B. in seiner bekannten Abhandlung über das Phokylideische Gedicht (1856) die allgemein menschliche Tugend der Wahrhaftigkeit zu einer spezifisch jüdischen stempeln, während er den Griechen charakterloses Polypenwesen zuschreibt.<sup>1)</sup> Er verschweigt aber dabei die berühmten Verse, die Homer dem Achilleus in den Mund legt (Il. 9, 312 f.):

*ἔχθρὸς γάρ μοι κεῖνος ὁμῶς Ἀίδαο πύλησιν  
ὅς χ' ἕτερον μὲν κεύθη ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἶπη*

an die doch der Phokylideische Vers (48)

*μηδ' ἕτερον κεύθοις κραδίη νόον ἄλλ' ἀγορεύων*

jeden Leser erinnern muß.

Das Bekenntnis des Maximus lautet: Um das Dasein Gottes und seine Allmacht zu erkennen, dazu bedarf ich keines Orakels: ich folge dem Homer, glaube dem Platon und bemitleide den Epikur (41, 2). Homer und Platon sind die Angelpunkte seines Denkens, die Persönlichkeit des Sokrates steht im Mittelpunkte seiner Philosophie, auf ihn kommt er immer wieder zurück. Nur im 36. Vortrage, der hochrhetorisch gehalten ist, wird Diogenes selbst über Sokrates gestellt, weil es ihm gelang sich völlig frei und unabhängig zu machen, so daß er unangefochten das höchste Alter erreichte und ihm das traurige Ende des Sokrates erspart blieb. Den Epikur behandelt er mit Geringschätzung

<sup>1)</sup> S. Usener: Gesammelte Abhandlungen von Jakob Bernays S. 210 bis 212.

und Verachtung, ihn will er überhaupt aus den Philosophen und Dichtern ausschließen (10, 4), was ihn aber nicht hindert in den Vorträgen über *ἡδονή* (1—3) den Standpunkt des Epikur vortrefflich darzulegen. In etwas marktschreierischer Weise preist er (7,7) den jungen Leuten an, was sie bei ihm lernen könnten: 1. Rhetorik, 2. Poetik, nur die Metrik müßten sie sich anderswo aneignen, 3. Politik und 4. Philosophie. Wenn er von Philosophie spricht, wird er warm und begeistert. Er weiß, daß die Aufgabe des Lehrers der Philosophie nicht sowohl darin besteht Kenntnisse zu übermitteln; wenn es nur darauf ankäme, meint er, dann wäre es nicht schwer den richtigen Lehrer zu finden. „Alles ist ja voll von solchen Lehrmeistern, leicht wäre dann die Sache zu haben und rasch aufzutreiben. Ja ich möchte behaupten, daß es für solche Philosophie mehr Lehrer als Schüler gibt“ (7, 8). Ähnlich äußert er sich an einer andern Stelle (33, 8), wo er sagt: Falsch und trügerisch ist der Satz, wenn die Menschen glauben, daß sie sich die Seele nur mit Kenntnissen und Wissenschaften zu füllen brauchen, um zugleich im Besitze der Tugend zu sein. Wahrhaftig viel wert wäre dann das Volk der Sophisten, dieses vielwissende, vielredende und mit Wissenschaften vollgepfropfte, das damit Handel treibt und sie an die Bedürftigen verkauft. Die Tugend steht dann auf dem Markte feil, man braucht die Ware nur zu kaufen. Die Hauptsache für den Lehrer der Philosophie ist nach seiner Ansicht die Seelen der Jünglinge mit sich fortzureißen und zu begeistern; die Gesinnung, die Denkart und die innere Ausstattung macht den Philosophen. Wenn er dann am Schlusse des Vortrages (7, 10) geheimnisvoll andeutet: Vielleicht gibt es auch heutzutage noch einen solchen; „wollen wir ihn suchen, vielleicht zeigt er sich irgendwo und wenn er sich gezeigt hat, wird man ihn nicht ungeehrt lassen“, so dürfen wir wohl vermuten, daß er damit auf seine eigene Person aufmerksam machen will.

Von der Philosophie sagt er: „Sie bringt die Seele in Ordnung; sie ist die genaue Kenntnis von göttlichen und menschlichen Dingen, die Führerin zur Tugend, zu edlen Gedanken,

zur Harmonie des Lebens und zu rechten Handlungen.“ (32, 1.) Aber er weiß auch, daß die Wirkung philosophischer Vorträge selten eine tiefgehende ist; man hört sie an wie Konzert und Theater; „alle loben, niemand ahmt nach“ (7, 6). Was kein Orakel verkündet, das lehrt die Philosophie (35, 7). Diogenes bedurfte keiner Seher, keiner Priester, keiner Zaubersprüche (36, 5). Aber es gibt keine einheitliche Philosophie, sie hat verschiedene Wege eingeschlagen. Obwohl sie das allersicherste ist, zerreißt und zersplittert sie die Menschen (35, 7). Je weiter sich die Philosophie entwickelt hat, desto größere Gegensätze weist sie in sich auf (4, 1).

Liebe und Hoffnung (der Glaube fehlt noch) hat die Gottheit dem Menschen eingepflanzt zur Erreichung seines Zieles. Die Liebe beflügelt seinen Geist, die Hoffnung läßt ihn nicht verzagen (7, 5).

Die Frage, ob Philosophen beten, beantwortet er mit ja. Sokrates, Platon und Pythagoras beteten. „Aber du glaubst das Gebet des Philosophen sei eine Bitte um etwas, was er nicht besitzt, ich dagegen glaube, es ist ein Verkehr und eine Aussprache mit den Göttern über das, was er besitzt, und ein Nachweis seiner Tüchtigkeit. Oder glaubst du, Sokrates betete um Geld oder um Herrschaft über die Athener? Weit gefehlt. Nein, er betete zwar zu den Göttern, aber er erwarb sich durch sich selbst unter ihrer Beihilfe Stärke der Seele, Ruhe des Gemütes, ein untadelhaftes Leben und einen hoffnungsfreudigen Tod, jene wunderbaren Gaben, welche die Götter verleihen“ (11, 8).

Mit den Dichtern haben die Platoniker Frieden geschlossen (10, 7). Alles, was bei Homer anstößig schien, haben sie durch allegorische Deutung, die sie von den Stoikern übernommen haben, beseitigt. Die Dichter sprechen in Rätseln (*ποιητική πᾶσα αἰνίττεται* 23, 4), die der Kundige zu lösen versteht (32, 8).<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. Platon, Alkibiades II 147 B *ἀλλ' αἰνίττεται, ὃ βέλτιστε, καὶ οὗτος καὶ οἱ ἄλλοι δὲ ποιηταὶ σχεδὸν τι πάντες· ἔστι τε γὰρ φύσει ποιητικὴ ἢ ξύμπασα αἰνιγματώδης καὶ οὐ τοῦ προστυχόντος ἀνδρὸς γνωρίσαι.*

Poesie und Philosophie sind ihrem Wesen nach eines. Die Dichter sind eigentlich Philosophen (10, 6. 32, 2), Homer ist der Stammvater der Philosophie (32, 2), Platon ein Zögling Homers, ja er hat mit Homer mehr Ähnlichkeit als mit Sokrates (32, 3). Schon dem Protagoras hat Platon den Gedanken in den Mund gelegt, wo er ihn von dem Alter der Sophistik sprechen läßt (Protag. 316 D), daß die Dichter, wie Homer, Hesiod und Simonides, eigentlich Sophisten waren, welche die Dichtkunst nur zum Vorwande gebrauchten, um als Sophisten nicht angefeindet zu werden. Aber der Platoniker fühlt sich doch noch erhaben über den Dichter. So kanzelt er den Pindar gehörig ab, weil dieser einmal den Gedanken ausgesprochen hat: Ob durch Gerechtigkeit oder Betrug die Menschen eine höhere Burg erklimmen, darüber bin ich im Zweifel. „Du, Pindar, redet er ihn an, hegst einen Zweifel über Betrug und Gerechtigkeit, indem du Gold mit Erz vergleichst; du warst eben ein Dichter und verstandest einen Chorgesang abzufassen, für Tyrannen Siegeslieder zu dichten und dir war es um das Versmaß zu tun, um harmonische Lieder und rhythmische Formen, aber einem Manne, dem Chor, Gesang und Liederreiz nicht mehr gilt als Kinderspielzeug, dem es um das Ebenmaß der Seele, um Takt, Harmonie und schöne Form im Handeln und Leben zu tun ist, einem solchen Manne kann dieser Zweifel von vorneherein nicht in den Sinn kommen“ (18, 1 s. Platon rep. 365 A B).

Auch die Rhetorik hat bei den Platonikern Gnade gefunden, d. h. die wahre Rhetorik, die sich in den Dienst der Philosophie stellt (31, 6), während die falsche Beredsamkeit, die gerichtliche, als unsittlich und unnatürlich getadelt und verworfen wird (28, 3).

Über Politik äußert er sich nicht ausführlich. Von den Staatsverfassungen steht ihm am höchsten die Königsherrschaft (22, 4). Ein Tyrann hat keinen Freund, ein König hat keinen Schmeichler; die Königsherrschaft ist etwas Göttlicheres als die Tyrannis (20, 7). In zweiter Linie steht die Aristokratie, am tiefsten stellt er die Demokratie, was nur ein schönerer Name

sei für Ochlokratie. „Alles ist jetzt voll Krieg und Ungerechtigkeit, sagt er, denn die Begierden schweifen überall umher und wecken auf der ganzen Erde die Sucht sich zu vergrößern; alles ist voll von Heeren, die in fremdes Gebiet einbrechen“ (29, 6). „Aber auch wenn sie die Waffen niederlegen, auch wenn sie Frieden halten, dann erhebt sich wieder ein anderer Krieg in ihrer eigenen Seele, kein allgemeiner, sondern ein persönlicher, der nicht mit Feuer und Schwert geführt wird, nicht mit Schiffen und Reitern, sondern ohne Waffen, ohne Feuer und Schwert verwüstet er die Seele und bedrängt sie, indem er sie mit Neid erfüllt, mit Zorn und Rachsucht, mit Gewalttat und tausenderlei anderen Übeln“ (6, 7).

Recht hübsch weiß er den Reiz des Geschichtstudiums zu schildern: „Etwas liebliches ist die Geschichte, wenn man so ohne Mühe überall umherwandert, alle Gegenden besichtigt, an allen Kriegen ohne Gefahr teilnimmt, riesige Zeiträume in raschem Fluge zurücklegt, eine endlose Fülle von Tatsachen in kurzem kennen lernt, was in Assyrien, Ägypten, Persien, Medien und Griechenland geschah, bald an einer Landschlacht, bald an einer Seeschlacht, bald an Volksversammlungen sich beteiligt, mit Themistokles zu Schiffe kämpft, mit Leonidas sich aufstellt, mit Agesilaos übers Meer zieht und mit Xenophon sich rettet; mit Pantheia liebt, mit Kyros jagt, mit Kyaxares regiert. Wenn aber schon Odysseus weise war, weil er vielgewandt war und „vieler Menschen Städte gesehn und Sitte gelernt hat, strebend zugleich für die eigene Seel' und der Freunde Zurückkunft,“ so ist wohl noch viel weiser derjenige, der ohne Gefahr zu bestehen mit Wissen sich bereichert. Er wird die Charybdis schauen, aber nicht als Schiffbrüchiger, er wird die Sirenen hören, aber ohne gefesselt zu sein, er wird mit dem Kyklopen zusammentreffen, aber ohne angefeindet zu werden. Wenn aber Perseus glücklich war, weil er Flügel hatte und im Äther umherfuhr, alle Länder und Ereignisse auf Erden schauend, so ist die Geschichte noch etwas viel leichteres und erhabeneres als die Flügel des Perseus, denn sie ergreift die Seele und trägt sie überall umher.“ — „Was sie

zu Gehör bringt, bewahrt das hinfällige Menschengeschlecht, das so rasch vergeht, schwindet und dahinfließt, im Gedächtnisse, sie pflanzt die Tugenden fort und macht die Taten durch ihren Ruhm unsterblich. Deshalb wurde Leonidas nicht nur von den damaligen Lakedaimoniern besungen und Themistokles nicht nur von den Athenern seiner Zeit gerühmt, die Feldherrenkunst des Perikles und die Gerechtigkeit des Aristides lebt auch heute noch, Kritias wird auch heute noch bestraft, Alkibiades auch heute noch verbannt. Kurz die Darstellungen der Geschichte sind für den, der sie noch nicht gehört hat, der größte Genuß, für den, der sie kennt, die reizendste Erinnerung.“ Aber dann läßt er die Kehrseite folgen: Die Menschen lernen nichts aus der Geschichte. Er meint, es wäre besser, wenn die Geschichtschreiber nur das Schöne darstellten, das Häßliche verschwiegen; dann hätte die Seele einen Nutzen von dem zur Nachahmung Dargestellten, wie das Auge von einem schönen Gemälde. „So aber wird in der Geschichte alles durcheinandergemengt, das Schlechtere überwiegt und das Häßliche siegt. Der Hauptteil der Geschichte sind raubgierige Tyrannen, ungerechte Kriege, unvernünftige Glücksfälle, schlechte Handlungen, unverdientes Unglück und tragische Ereignisse: deren Nachahmung ist gefährlich, die Erinnerung daran schädlich, das Unglück wird verewigt“ (28, 5).

Öfter kommt er auf die Heilkunde zu sprechen. Ihre Erfindung leitet er von Wahrnehmung und Erfahrung ab (12, 2). Anfangs war sie höchst einfach, allmählich aber wurde sie durch Verweichlichung der Körper immer bunter und mannigfaltiger (10, 2). Das Ideal eines Arztes war der sagenhafte Chiron, für den Leib und Seele nicht getrennt waren, dessen einheitliche Kunst sich auf beide Teile gleichmäßig erstreckte. Jetzt sind die Ärzte in eine Vielheit von Spezialisten gespalten und die einheitliche Heilkunde läuft Gefahr noch ganz zu verschwinden. Es geht wie bei dem Makedonischen Reiche, wo nach Alexanders Tod keiner mehr imstande war das ganze Reich zu beherrschen. Aber er will die Hoffnung nicht aufgeben, daß dereinst noch ein solcher Allherrscher im Reiche

der Heilkunde kommen werde, ein neuer Chiron, so gewaltig die Aufgabe auch sei; „denn was könnte der alleswagende menschliche Geist nicht erfinden, wenn er nur will?“ (34, 1—3).

In Bezug auf die Gottheit nimmt er an: einen übereinstimmenden Glaubenssatz findet man auf der ganzen Erde, daß ein Gott der König und Vater aller ist und neben ihm viele Götter, seine Söhne und Mitherrscher; das behauptet der Grieche und der Barbar, der Bewohner des Festlandes und der Inseln im Meere, der Weise und der Unweise (17, 5). Die Götterbilder sind Erinnerungszeichen an die Gottheit und hier zeigt er eine weitgehende Duldung, indem er sagt: Wenn bei den Griechen die Kunst des Phidias den Gedanken an die Gottheit wachhält, bei den Ägyptern die Verehrung von Tieren, bei anderen ein Strom, bei anderen das Feuer, so tadle ich diese Verschiedenheit nicht, wenn sie Gott nur kennen, wenn sie ihn nur lieben, wenn sie seiner nur gedenken (8, 10).

Unter den Dämonen versteht er Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen (14, 8). Da, wo er beweisen will, daß es diese Zwischenglieder notwendig geben müsse, bedient er sich des Ausdruckes „die Natur macht nicht plötzlich einen Sprung“ (*οὐδὲ ἐνταῦθα ἡ φύσις μεταπηδᾷ ἀθρώως* 15, 4). Von ihm rührt also wohl der Satz her: *natura non facit saltum*, den Büchmann erst aus dem 17. Jahrhunderte belegt. Er selbst versichert, daß er die Dioskuren auf einem Schiffe gesehen habe, leuchtende Sterne, die das Schiff im Sturme lenkten. Er beteuert auch den Asklepios gesehen zu haben, nicht etwa im Traume, sondern in wachem Zustande (15, 7). Damm<sup>1)</sup> meint, Maximus habe mit dem Asklepios einen großen Arzt vor Augen, dem er damit etwas schmeichelhaftes sagen wollte, was damals ein jeder wohl verstand; aber so nüchtern darf man frommen Glauben nicht deuten, der von der Wahrheit seiner Vision fest überzeugt ist. Aber sicher führte die Dämonenlehre den Philosophen tief in abergläubische Vorstellungen hinein (14, 2. 15, 7)

---

1) Christian Tobias Damm, des Maximus Tyrius philosophische Reden aus dem Griechischen übersetzt, Berlin 1764 S. 139.

und man sieht, daß Platoniker nicht geeignet waren einen Schwindler wie den Propheten Alexander von Abonuteichos zu entlarven; dazu bedurfte es eines Lukian und der Epikureischen Philosophie.

Die schwache menschliche Seele bedarf einer göttlichen Lenkung und Handreichung (14, 7). Die Guten erfreuen sich dieser göttlichen Mitwirkung und heißen deshalb „Gottbegnadete“ (*δαίμονιοι*), auch die Besten bedürfen wegen der angeborenen Schwäche dieser göttlichen Hilfe (38, 6). Hervorragend Begnadete besitzen auch die Gabe der Prophezeiung (19, 5). Insbesondere sind Philosophen und Dichter *δαίμονιοι* (22, 4. 28, 7).

Nicht geringe Schwierigkeit bereitet ihm die Erklärung und Verteidigung der Mantik. Er sagt selbst ganz aufrichtig (19, 8): „Diese Orakel verwirren mir den Sinn“ und führt recht hübsch aus (19, 1), daß der kluge Themistokles keines Orakels von der hölzernen Mauer bedurfte, um zu wissen, was der drohenden persischen Gefahr gegenüber zu tun sei. Er tadelt auch die allzuniedrige Auffassung von der Allwissenheit Gottes (19, 3). Er will die menschliche Willensfreiheit nicht leugnen und auch den Zwang des Schicksals anerkennen; der Mensch ist nach seiner Ansicht teils frei teils gebunden, und wo ihm Beweise fehlen, da hilft er sich mit einem Bilde: er vergleicht den Menschen mit einem Gefangenen, der freiwillig seinen Führern folgt (19, 8).

Solange die menschliche Seele mit dem Körper verbunden ist, befindet sie sich an der Grenze von Unwissenheit und Erkenntnis; erst wenn sie vom Körper getrennt ist, dann durchschaut und erkennt sie die reine Wahrheit (16, 9). „Was die Menschen den Tod nennen, eben das ist der Anfang der Unsterblichkeit und die Geburtsstunde eines künftigen Lebens, indem die Körper nach ihrem Gesetze und zu ihrer Zeit zugrunde gehen, die Seele aber in ihre Heimat und ihr wahres Leben zurückgerufen wird“ (41, 5). Da infolge der menschlichen Schwäche die Dinge nicht deutlich geschaut werden können, erscheint ihm der Mythos als Vermittler geeigneter (10, 5).

Die Frage, ob das praktische oder das theoretische Leben vorzuziehen sei, beantwortet er verständig dahin, daß dem Nutzen nach das praktische Leben den Vorrang verdiene, das theoretische aber als Quelle des richtigen Handelns. Die Wahl müsse sich nach Naturanlage, Altersstufe und äußeren Umständen richten. Denn der eine sei mehr für das Praktische, der andere mehr für das Theoretische geschaffen. Ferner sei die Jugend die Zeit des Handelns. In jungen Jahren solle der Philosoph sich betätigen, als Redner auftreten, am Staatsleben und an der Regierung sich beteiligen, Kriegsdienste leisten. So habe es Platon gemacht, den erst im Alter die Akademie aufnahm; da widmete er sich tiefer Muße, herrlichen Untersuchungen, unbehelligter Forschung; sein Lebensende gehörte der Wahrheit, die ihm reichlich und von allen Seiten zuströmte. So habe es auch Xenophon gemacht. Endlich entscheiden auch die äußeren Umstände: den einen versetzen sie in eine Machtstellung, wo er gezwungen ist zu handeln, den anderen in willkommene Muße und Ruhe; der erstere ist zu loben, wenn er in seiner Zwangslage sich als Mann bewährt, der andere glücklich zu preisen ob seiner Muße und zu loben, wenn er sie der Forschung widmet (22, 5).

Der Schluß des ersten dieser beiden Vorträge wendet sich scheinbar gegen den sonst gefeierten Sokrates, allein der Sprechende ist nicht Maximus selbst, sondern der *βίος πρακτικός*, der sich gegen die Ansicht wendet, daß der Philosoph sich gleichsam unter eine Mauer zurückziehen müsse, eine Ansicht, die Platon in seiner *Politeia* (496 D) dem Sokrates in den Mund gelegt hat. Der *βίος πρακτικός* führt dagegen aus, daß derjenige, der flieht, seinen Untergang eher herbeiführt, als wer dem Feinde kühn entgegengeht. „Zeige mir, Sokrates, sagt der *βίος πρακτικός*, eine Mauer, wo ich vor den feindlichen Geschossen sicher bin; wenn du mir aber eine solche Mauer nennst, wie diejenige ist, unter die du dich geflüchtet hast, dann sehe ich die tödlichen Geschosse, Feinde in Menge wie Anytos und Meletos: deine Mauer hält nicht stand“ (21, 10).

Die Vorträge des Maximus bilden eine erhebende und an-

mutige Lektüre, erhebend, weil es eine männlich ernste Philosophie ist, die er vertritt, und anmutig durch seine Behandlungsweise. Selten verfällt er in leere, tönende Rhetorik, meist ist es doch ein anziehender Inhalt. Durch Mythen, Fabeln, kleine Erzählungen weiß er den spröden Stoff abwechselnd zu gestalten, durch Einflechten von Dichterstellen zu beleben. Namentlich ist es Homer, dem er immer wieder Verse entnimmt. In den 41 Vorträgen hat er etwa 140 mal Homer zitiert. Außerdem ist ein Hauptmittel seiner Darstellungskunst seine Bildersprache.

## II.

### Die Bildersprache des Maximus.

Alles, was er bespricht oder zu beweisen sucht, will er durch Bilder klar und anschaulich machen, die ihm so reichlich zu Gebote stehen, daß er sich häufig nicht mit einem Bilde begnügt, sondern mehrere anwendet.

Die Philosophie ist ihm die Göttin Leukothea, welche dem Menschen in der Brandung des Lebens den rettenden Schleier zuwirft (17, 10). Sie ist mit dem menschlichen Leben so eng verbunden und verknüpft wie das Licht mit den Augen (7, 3). Er scheint zu den wohlhabenden Philosophen gehört zu haben, wenigstens verwahrt er sich dagegen, daß der Philosoph notwendig arm sein müsse, weil Sokrates arm war; sonst müßten, meint er scherzhaft, die Philosophen auch Stülpnasen und Hängebäuche haben, weil Sokrates damit ausgestattet war. Der Philosoph tritt wie ein Schauspieler bald als König bald als Bettler auf der Bühne des Lebens auf. Man kann auch mit dem Bettelranzen und Stock des Diogenes unglückseliger sein als Sardanapall. Aristippos, der sich in Purpur kleidete und von Salben duftete, war nicht weniger besonnen als Diogenes. Denn wie einer, der einen feuerfesten Körper hätte, sich getrost auch dem Ätna anvertrauen könnte, so kann einem, der gegen die Sinneslust gefeit ist, die Hitze und Feuersglut der Lüste nichts anhaben, auch wenn er sich mitten darin befindet (7, 9 und 10). Der Lehrer der Philosophie ist wie ein Pferde-

wärter, der Füllen abzurichten hat; er darf ihren feuerigen Mut weder auslöschen noch ihn maßlos sich steigern lassen. Sein Wort muß wie eine Kriegstrompete wirken, die bald zum Angriffe bald zum Rückzuge bläst (7, 8). Der Philosoph muß wie ein Gesetzgeber auftreten (37, 3), er bietet der Seele eine gesunde Nahrung (28, 6). Aber es gibt keine einheitliche Philosophie, wie es nur eine Sonne, eine Musik und eine Gesundheit gibt; sie hat sich gespalten und viele Kolonien ausgesandt (35, 7). Diese Vielstimmigkeit der Philosophie bringt manche zur Verzweiflung, sie geben die Hoffnung auf mit ihr in einen sicheren Hafen einlaufen zu können; es geht ihnen wie denen, die zum erstenmale die See befahren und bei dem geringsten Schwanken des Schiffes derart in Schrecken geraten, daß sie sich lieber in die Wogen stürzen (1, 1). Philosophen, die nicht wissen, welches Leben sie wählen sollen, gleichen Steuermännern, die nicht wissen, nach welchem Hafen sie die Fahrt lenken sollen (21, 2). Je weiter die Philosophie fortschreitet, desto weniger Erfolg hat sie; sie gleicht einem Landmanne, der eine Fülle von Werkzeugen hat, aber den Boden unfruchtbar findet (4, 1). Für die Menge ist der Philosoph lästig und unangenehm zu hören, wie unter Armen der Reiche ein lästiger Anblick ist, unter Zügellosen der Enthaltsame, unter Feigen der Tapfere; denn die Laster ertragen es nicht, wenn die Tugenden unter ihnen glänzen (10, 6).

Poesie und Philosophie verhalten sich zueinander wie Sonne und Tag (10, 1). Die Seele der früheren Menschheit bedurfte wegen ihrer Einfachheit und Einfalt einer Philosophie, die sich ins Gewand der Poesie hüllte, die sie durch Mythen leiten und führen wollte, wie die Ammen die Kinder durch Märchen zur Ruhe bringen, später aber als die Seele erstarkte und mannbar wurde, dem Unglauben und der Aufklärung Raum gab, die Mythen untersuchte und Rätsel sich nicht mehr gefallen ließ, da enthüllte und entkleidete sie die Philosophie ihres Schmuckes und bediente sich der nackten Rede (10, 3). Die alte Philosophie hatte durch Poesie ihre Lehren mundgerecht gemacht, wie die Ärzte den Kranken die bittere Arznei zu versüßen

suchen (10, 6). Der Dichter ist wie Achilleus, der mit einem goldenen Schilde in den Kampf zieht, der Philosoph wie Aias, der einen rindsledernen Schild trägt: Helden sind sie beide (10, 7). Die Philosophie ist für das menschliche Leben wie ein Licht in finsterner Nacht; denn des Guten ist nicht viel in der menschlichen Natur. Doch hängt das gesamte Wohl von diesem schwachen Lichte ab. Wenn du die Philosophie aus dem Leben nimmst, hast du ihm den hellen Funken, das Beseelende und Belebende genommen, wie du den Körper starr machst, wenn du ihm die Seele nimmst, wie du die Erde verwüdest, wenn du ihr die Früchte nimmst, wie du den Tag auslöschest, wenn du ihm die Sonne nimmst (11, 8).

Die Philosophie des Epikur gleicht dem Prunkschiffe eines Königs, das wie eine schwimmende Insel anfangs stolz dahinfuhr, im Sturme aber hin und her schwankte wie ein Betrunkener und mit allen seinen Schätzen elend zu Grunde ging (1, 3). Wer wie Epikur für die Sinnenlust spricht, verlegt die Herrschaft vom Männersaale in das Frauengemach (4, 2). Der genußsüchtige Mensch will mit allen Sinnen genießen, wie der Polyp im Meere nach allen Seiten seine Fangarme ausstreckt (4, 5). Platon wird mit einem großen, anmutigen Strome verglichen, dessen reines Wasser nährt; er ist wie die leuchtende Sonne, aber es gibt auch Eulen, die das Licht der Sonne nicht vertragen können und nachts auf schwache Lichter Jagd machen (17, 1). Seine Schriften sind ein Bergwerk, aus dem man Gold zutage fördert (17, 2). Er ist der Dolmetscher der Gottheit (17, 6) und ihr Bote (17, 9).

Die Poesie Homers ist wie ein allharmonisches Musikinstrument, das mannigfaltige Töne erschallen läßt, die alle zueinander stimmen, oder wie eine Vereinigung von Instrumenten und Menschenstimmen zu einem gemeinsamen Konzert (32, 4), oder wie das Gemälde eines großen Künstlers, der Wahrheit und Schönheit zu verbinden weiß (32, 5).

Der Polytheismus geht bei Maximus in den Monotheismus über, wofür er den schönen Vergleich vom Meere gebraucht. Die Menschen wissen nicht, daß es bei den Göttern nur ein

Gesetz und eine Lebensweise gibt, keine Trennung und keine Spaltung: alle regieren, alle sind gleich alt, alle helfen, gleiche Ehre und gleiches Recht genießen sie allezeit, ihr Wesen ist eines, nur ihre Namen sind viele. Aus Unkenntnis schreiben wir die Dienste, die sie uns leisten, bald diesem bald jenem Gotte zu, wie wir auch die Teile des Meeres unterscheiden und von einem ägäischen, jonischen, myrtoischen und krisäischen Meere reden, während es doch nur ein Meer gibt mit gleichem Wesen, gleicher Beschaffenheit und innerem Zusammenhange (39, 5).

Um zu zeigen, daß das Böse nicht von der Gottheit ausgeht, gebraucht er folgenden Vergleich: Wie bei der Schmiedearbeit Funken vom Ambosse sprühen und Ruß aus der Esse fliegt, was der Stoff mit sich bringt, nicht der Meister beabsichtigt, so gibt es auch bei der Schöpfung des Weltalls notwendige Begleiterscheinungen, die der Mensch als Unheil empfindet, die aber nur der Materie, nicht dem Schöpfer zur Last fallen, wie Pest, Erdbeben, Überschwemmungen, vulkanische Ausbrüche. „Was wir Unheil und Verderben nennen und worüber wir klagen, das nennt der Schöpfer Erhaltung des Ganzen; ihm ist es um das Ganze zu tun, der Teil muß leiden zum Besten des Ganzen“ (41, 4). Auch der Arzt muß zuweilen Teile des Körpers opfern, um das Ganze zu retten (11, 4).

Wie man die Hüllen beseitigen muß, um einen schönen Körper zu schauen, so muß man alle sinnlichen Vorstellungen ferne halten, um Gott zu schauen (17, 11). Im Gewühle der irdischen Leidenschaften vernimmt man Gott so wenig, wie in einer lärmenden Demokratie Gesetz und Herrscher (17, 10).

Die Inder opferten ihrem Gotte mehr wie einem Tyrannen als einem Gotte (8, 6); der schlechte Mensch fürchtet die Götter wie die Tyrannen (20, 7). Wie die menschliche Schwäche die Schriftzeichen erfunden hat zur Stütze des Gedächtnisses, so sind auch die Götterbilder nur ein Notbehelf, um an die Gottheit zu erinnern. Wie die Lehrer den Kindern Buchstabenbilder in die Hand geben, um ihr Gedächtnis daran zu ge-

wöhnen,<sup>1)</sup> so haben die Gesetzgeber die Götterbilder für die Menschen erfunden (8, 2). Ein Mensch ohne Gott ist wie ein Löwe ohne Mut, ein Stier ohne Hörner, ein Vogel ohne Flügel (17, 5).

Bezüglich der Dämonen ist er von der Richtigkeit seines logischen Beweises für die Notwendigkeit ihrer Existenz selbst nicht so vollkommen überzeugt. Er sagt, hier lasse er sich einen Widerspruch und Zweifel gefallen, denn ihr Name sei dunkel, ihr Wesen unklar und ihre Wirksamkeit könne man bestreiten (17, 1). Anders sei es bezüglich der Existenz von Göttern, Menschen und Tieren. Man könne einem das Dämonion des Sokrates nicht erklären, wenn er von Dämonen überhaupt keinen Begriff habe, so wenig man einem Inselbewohner, der noch nie ein Pferd gesehen, klar machen könne, was der Bukephalos Alexanders des Großen gewesen sei (14, 4). Die Dämonen sind das Bindeglied zwischen der menschlichen Schwäche und der göttlichen Herrlichkeit, wie die Dolmetscher zwischen Hellenen und Barbaren (14, 8), wie die Mitteltöne in der musikalischen Harmonie (15, 1). Die vom Körper befreite Seele heißt Dämon, ein Geschöpf des Äthers, von der Erde dorthin versetzt, gleichsam aus Barbaren unter Hellenen, aus einem gesetzlosen, tyrannischen und aufrührerischen Staate in einen wohlgeordneten, königlichen und friedliebenden Staat (15, 6).

Das menschliche Leben ist ein weites, großes Meer, auf dem man sich viel eher verirren kann als je im sizilischen und ägyptischen Meere; die Kunst aber findet den Weg, sie blickt zum Himmel empor und kennt die Hafenplätze (1, 2). Es ist wie ein Strom, der zwar nur einen Namen führt, aber beständigem Wechsel unterworfen ist (7, 2). Es ist wie ein Drama, das die Gottheit aufführen läßt, in dem der Philosoph die erste Rolle übernehmen soll (7, 1). Oder nach einem anderen Bilde

---

<sup>1)</sup> Vgl. Quintilian inst. or. 1, 1, 26 non excludo autem, id quod est notum, irritandae ad discendum infantiae gratia eburneas etiam litterarum formas in lusum offerre.

ist das Leben ein Feldzug,<sup>1)</sup> Gott ist der Heerführer, der Mensch ist der Kämpfer (*ὁπλίτης*)<sup>2)</sup> (19, 4, wo dieses Gleichnis noch weiter ausgesponnen ist). Wenige Kapitel später (19, 7) wird das Bild wieder aufgenommen mit den Worten: „Eine Kampfgenossenschaft ist, wie du siehst, das menschliche Leben,“ aber die Herausgeber haben nicht gemerkt, daß für das sinnlose *πολιτείαν* zu lesen ist *ὁπλιτείαν*. Diese *ὁπλιτεία* muß zu Schiffe auf weitem Meere übergesetzt werden, dazu bedarf es eines Steuermannes, günstiger Winde, einer Rudermansschaft und brauchbarer Ruderwerkzeuge. Ein untätiges Leben unterscheidet sich nicht vom Leben eines Wurmes (21, 8). Das Leben wird auch verglichen mit einem langen Wege, dessen Ziel so ersehnt wird wie Eleusis von den noch Uneingeweihten (39, 3). Leib und Seele und das Schicksal müssen zusammenwirken, um die Glückseligkeit des Lebens zu erzielen: die Seele soll herrschen wie ein Feldherr, der Leib soll dienen wie ein Soldat, das Schicksal soll die Waffen liefern, aus alledem ergibt sich dann der Sieg (40, 5). Endlich findet sich bei Maximos auch der Satz: das Leben ist ein Traum, wie der Titel eines Lustspieles von Calderon lautet (16, 1).

Seele und Leib des Menschen verhalten sich wie in einem Staate Herrscher und Untertan, die Seele ist wie der Machthaber, der Leib wie das Volk (13, 2). Die tapfere Seele macht sich nichts aus dem Untergang des Körpers, sie gleicht einem Gefangenen, der die Mauern seines Kerkers stürzen sieht und sich nach der Freiheit und dem leuchtenden Sonnenlichte sehnt, die feige Seele ist wie ein träger Wurm, der seinen Schlupfwinkel liebt und nie aus ihm herauskriechen will (13, 5). Eine von der Leidenschaft zerfressene Seele wird mit einem krebserkrankten Körper verglichen (13, 7). Wie der Arzt das erkrankte Auge heilt und ihm die Sehkraft wiedergibt, so weckt der

<sup>1)</sup> Vgl. Epiktet 3, 24, 34 *στρατεία τις ἐστὶν ὁ βίος ἐκάστου καὶ αὐτὴ μακρὰ καὶ ποικίλη*. M. Antonin. 2, 17 *ὁ δὲ βίος πόλεμος*.

<sup>2)</sup> Vgl. Goethe, West-östlicher Divan. Buch des Paradieses. Einlaß. Denn ich bin ein Mensch gewesen, und das heißt ein Kämpfer sein. — Seneca ep. 96, 5 *vivere, Lucili, militare est*.

Philosoph das in der Seele schlummernde, durch den Körper verdunkelte Wissen (16, 3). Er ist die Hebamme für die gebärende Seele (16, 4). Der Körper ist in beständigem Flusse und rascher Bewegung wie der Euripos (16, 5. 41, 3). Im diesseitigen Leben befindet sich die Seele im Zustande eines Betrunkenen, wenn sie aber von hier geschieden ist, gleichsam aus dem Lande der Kimmerier in den leuchtenden Äther, frei geworden vom Fleische, frei von Begierden, frei von Krankheiten, frei von Unglücksfällen, dann durchschaut und erkennt sie die reine Wahrheit (16, 9). Der dritte, niedrigste Seelenteil wird verglichen mit der trägen, vielstimmigen, veränderlichen und törichten Volksmasse (22, 4). Die Seele braucht einen Arzt, einen Heerführer (28, 7). Sie ist ein leichtes Wesen, das viel leichter als der Körper sich überall umherbewegen kann (32, 1). Es gibt auch in der Seele schlechte Demagogen und eine zügellose Volksmasse (33, 6). Wie Feuer auf das Eisen, so wirkt das Fieber auf den Körper. Wie das Licht die Luft durchdringt, so die Seele den Körper. Wie Geruch und Farbe auch in die Ferne wirken, so dringt die Seele im Körper überallhin und kein Teil des Körpers ist ohne Seele, Haare und Nägel ausgenommen, die sich mit den Blättern der Bäume vergleichen lassen (34, 2). Die Seele ist der Wagenlenker, der Körper der Wagen (41, 5).

Der Geist (*νοῦς*) ist das Wertvollste in der Seele und der höchste Herrscher, wie im Staate das Gesetz, das aber nicht von Menschen herrührt, sondern Gott ist der Gesetzgeber und ungeschrieben ist das Gesetz, woran sich eine rhetorische Ausführung über göttliche und menschliche Gesetze schließt (12, 5). Wie leichtbewegliche Körper nur eines geringen Anstoßes bedürfen, um sich selbst fortzubewegen, so legt der Geist, durch die Sinneswahrnehmung angeregt, weite Strecken in der Erinnerung zurück. Es ist bei dem Geiste, wie bei langen und dünnen Lanzen: wenn man den Schaft schwingt, pflanzt sich die Bewegung bis zur Spitze fort, oder wie bei langen und gespannten Tauen, wenn man sie in Schwung bringt (16, 7. 8). Der göttliche Geist sieht wie die Sonne die ganze Erde auf

einmal, der menschliche immer nur einen beschränkten Teil. Wie man Sichtbares nur mit dem Auge, Hörbares nur mit dem Ohre wahrnimmt, so Geistiges nur mit dem Geiste (17, 9). Der göttliche Geist unterscheidet sich vom menschlichen durch Vollkommenheit und Beständigkeit, er ist wie das Sonnenlicht gegenüber einer Feuerflamme, aber Licht sind beide. Das All stellt die Harmonie eines Musikinstrumentes dar, Gott ist der Künstler, die Harmonie geht von ihm aus und dringt durch alle Geschöpfe herab, wie in einem vielstimmigen Chore (19, 3). Der göttliche Geist dringt mit unbegreiflicher Schnelligkeit, wie der Blick eines Auges, zu allem Geschaffenen und schmückt alles, was er berührt, wie die Strahlen der Sonne, wenn sie auf die Erde fallen, alles, was sie treffen, erleuchten (41, 2). Der göttliche Geist ist zielsicherer als menschliche Kunst (41, 4).

Der Musik, die er die älteste geistige Beschäftigung nennt (37, 4), legt er zwar an sich einen hohen ethischen Wert bei und verherrlicht sie mit schönen Worten, allein sie ist nicht mehr, was sie war, sie ist durch Bühne und Theater zu einem rein sinnlichen Vergnügen geworden. Sie hat ihre ursprüngliche Schönheit verloren und ist zur Hetäre herabgesunken; wir merken nicht, daß wir nur noch ein Schattenbild der Musik haben; jene wahre Musik, die vom Helikon stammt, die Freundin des Homer, die Lehrerin des Hesiod, die Mutter des Orpheus, besitzen wir nicht mehr und kennen wir nicht mehr (37, 4—7). Der Philosophie gegenüber hat die Musik geringen Nutzen für die Menschen (7, 2). Denn die Seele bedarf einer gesunden Nahrung, die ihr nur das Wort des Philosophen gewähren kann. Die Musik vergleicht er mit Duft und Wohlgeruch, die als Nahrungsmittel kaum in Betracht kommen. Die Musik ist nichts Bedeutungsvolles, sie spricht nicht, sie redet nicht und kann so der Seele nichts Großes zum Genusse bieten (28, 3). Die Begriffe Einheit und Vielheit haben auch in der Musik ihre Geltung: Einheit ist der Charakter des Harmonischen, Vielheit der Charakter des Unharmonischen (39, 2).

Die Tugend wird mit einem Schilde verglichen (9, 7).

Sie ist etwas Schönes, mit den reichsten Hilfsmitteln und mit höchster Tatkraft ausgestattet, aber das Schicksal wirkt ihr oft entgegen und trübt sie. Wie Wolken das Licht der Sonne verdunkeln und die Sonne zwar auch in diesem Falle schön ist, aber uns unsichtbar, so tritt auch der Tugend hemmendes Geschick in den Weg; sie bleibt zwar immerhin schön, aber wenn sie in finsternes Gewölk gerät, wird sie in Schatten gestellt und abgeschnitten. Hier bedarf sie dann göttlicher Hilfe (14, 7). Es gibt kein anderes Werkzeug, wodurch man Tugend erwerben kann, als wahres Wort, durch das die Seele angeregt und entflammt wird. Nur durch eifrige Betätigung kann man sie sich aneignen, wie das Schuhmacher- oder Schmiedehandwerk oder die Kunst des Steuermannes (22, 3). Anders strebt Sokrates nach der Tugend als Epikur: Sokrates als Liebhaber der Glückseligkeit, Epikur als Liebhaber der Sinnenlust (25, 3). Die Tugend ist nichts anderes als Gesundheit und Wohlverhalten der Seele (33, 3). Eine solche Seele hat Ähnlichkeit mit der lakonischen Staatsverfassung, wo der kleinere und vernünftige Teil herrscht, die Masse beherrscht wird und Freiheit das Ergebnis ist. Die Tugend ist nicht selbst ein Wissen, sondern das, was von dem Wissen hervorgebracht wird (33, 7). Das Wissen ist für die Seele, was das Licht für die Augen ist (22, 2. 7, 3).

Der Rechtschaffene hat nicht den Willen unrecht zu tun, ebensowenig wie der Flötenkundige falsch blasen will (18, 5). Wie man sich selbst beschmutzt, wenn man einen umfaßt, der mit Ruß bedeckt ist, so muß derjenige sich selbst beflecken, der mit einem Ungerechten sich in einen Kampf einläßt (18, 9). Die Schlechtigkeit zerstört das Leben, wie ein Gießbach, der sich über Fluren und Pflanzungen ergießt, die Tüchtigkeit befruchtet das Leben, aber es bedarf des Schweißes des Landmannes, der Mühe und Anstrengung (5, 4. 33, 5).

Wie dem Sonnenaufgange ein Glanz über den Spitzen der Berge vorangeht, ein lieblicher Anblick für die Augen wegen der Erwartung dessen, was kommen wird, so geht auch der leuchtenden Seele ein schöner Schein über der Oberfläche des

Körpers voran, ein lieblicher Anblick für Philosophen wegen der Erwartung dessen, was kommen wird (25, 2). Aber die Schönheit erscheint dem gemeinen Auge anders als dem edlen, denn auch das Schwert erscheint dem Helden anders als dem Henker, Penelope betrachtet Odysseus anders als Eurymachos und die Sonne betrachtet Pythagoras anders als Anaxagoras: Pythagoras hält sie für einen Gott, Anaxagoras für einen Stein (25, 3). Wie die Ströme, die in das Meer münden, anfangs ihr Wasser unvermischt bewahren, dann aber mit dem Salzwasser sich vermengen, so ist die himmlische Schönheit auf ihrem Gange zur Erde anfangs rein und unvermischt, auf Erden aber unrein und schwer erkennbar (27, 8).

Der wahre Liebhaber ist einem Hirten und Gärtner ähnlich, der falsche einem Metzger und Dieb (25, 2 und 4). Mit dem Worte Eros bezeichnen die Menschen eine doppelte Sache, eine tugendhafte und eine lasterhafte, den Gott und die Krankheit, die oft verwechselt werden, wie es echte und falsche Münzen gibt (24, 3). Es ahmt ja auch der Quacksalber den Arzt nach, der Sykophant den Rhetor, der Sophist den Philosophen (26, 3). Der Eros muß von der Vernunft geleitet werden, damit er eine Tugend wird und nicht eine Krankheit (26, 4). Er muß sich der Vernunft unterordnen, wie das Pferd dem Zügel, wie der Bogen dem Bogenschützen, wie das Schiff dem Steuer und das Werkzeug dem Künstler (26, 6).

Die Menschen lassen sich mit Viehherden vergleichen: man muß zufrieden sein, wenn sie wenigstens wie die Tiere, die auf gleicher Weide sich befinden, verträglich sind und nicht einander stoßen und beißen (6, 2). Wenn die Liebe aus dem Herzen gewichen ist, geht es wie bei einem Schiffe, dem man die Stütze entzogen hat, geringe Stöße genügen, es ins Wanken zu bringen und umzustürzen (6, 5).

Die Gerichtshändel werden verglichen mit den Streitigkeiten der Kinder über ihre Würfel (9, 5). Ein Mann wie Sokrates lachte über die Athener wie über Kinder, die zu Gericht sitzen und einen Sterblichen zum Tode verurteilen

(18, 10). Auch Diogenes lachte über die Menschen und ihr Tun und Treiben wie über die kleinen Kinder (36, 5).

Die Menschen des goldenen und eisernen Zeitalters werden in schwungvoller Rhetorik ausführlich geschildert; die letzteren vergleicht er mit gefesselten Gefangenen in finsternem Kerker, die sich durch vergängliche Genüsse über ihre traurige Lage hinwegzutäuschen suchen, die ersteren mit Freien, denen vergönnt ist das reine Sonnenlicht zu genießen (36, 1—4).

Wie der Körper aus vielen Teilen besteht, die zur Erhaltung des Ganzen zusammenwirken, so muß es auch im Staate sein (21, 4). Wer im Chore mitsingen will, muß zuvor seine Stimme schulen, wer im Staate tätig sein will, muß seinen Geist dazu ausbilden (22, 2). Die Redner vor Gericht, welche die Wahrheit fälschen, sind ähnlich den Sklavenhändlern, welche die gesunden Körper der Sklaven durch unnatürliche Behandlung schädigen (28, 3). Man darf das Gute nicht mit dem Schlechten, sondern muß die Güter unter sich vergleichen, um den richtigen Maßstab zu gewinnen: in der Nacht erscheint der Mond glänzend hell, dagegen bei Tag der Sonne gegenüber schwach und matt (40, 4).

Die Menschen jagen nach dem Glücke wie Leute, die im Finstern Gold und Silber suchen und dabei in Streit geraten (35, 5). Das größte Übel für den Menschen ist die Begehrlichkeit; der Krieg nährt diese, denn er ist unersättlich; der Landbau erzieht zur Mäßigkeit. Der Krieg ist der Lehrer der Ungerechtigkeit, der Landbau der Gerechtigkeit (30, 4).

Der menschliche Geist läßt sich zuweilen verführen zu glauben, es gebe nichts anderes als was man mit den Sinnen wahrnehmen könne; es geht ihm wie denen, die aus einem Schiffe ans Land steigen und nur mit Mühe sich aufrecht erhalten können, weil der Körper noch an die Wellenbewegung gewöhnt ist, hin und hergetrieben wird und schwankt (17, 7). Leib und Seele hat man sich so zu denken, wie ein Schiff, das mit vielen Tauen an einem Felsen befestigt ist: der ruhende Punkt ist die Seele, das in den Wogen schwimmende Schiff der Leib (15, 5 und 6). Die Abhängigkeit des Menschen von

Gott und Schicksal und die Notwendigkeit der Mantik sucht er auch durch folgendes Bild klar zu machen: Oft werden Schiffe vom Meere ans Land gezogen und gewaltige Steinblöcke fortgeschafft, da sind verschiedene Winden und Werkzeuge nötig, wovon jedes auf das nächste die Kraft verteilt, eines vom anderen die Führung übernimmt und so das Ganze in Bewegung setzt. Die Gesamtheit führt das Werk aus, aber auch die Teile tragen etwas dazu bei. Gott ist der Werkmeister, die Werkzeuge sind die menschlichen Berechnungen, die Mantik ist die Kunst, die uns dahin zieht, wohin uns das Schicksal führen will (19, 4).

### III.

#### Maximos über Sokrates.

Von besonderer Wichtigkeit scheinen mir diejenigen Vorträge des Maximos, welche sich mit der Persönlichkeit des Sokrates beschäftigen. Im 14. und 15. Vortrage behandelt er das beliebte Thema: das Daimonion des Sokrates. Mit Hilfe der Dämonenlehre fällt es ihm natürlich nicht schwer das Daimonion des Sokrates zu erklären. Da Sokrates des göttlichen Beistandes würdig war, war er desselben auch sicher. Er war ein „gottbegnadeter“ Mann, dem göttliche Unterstützung nirgends fehlte. Wie Athene bei Homer den Achilleus zurückhält das Schwert gegen Agamemnon zu zücken, so hielt göttliche Einwirkung den Sokrates zurück diese oder jene Handlung zu unternehmen. Athene deutet Maximos (10, 8) als Einsicht (*φρόνησις*): es war also göttliche Einsicht, die den Sokrates in gewissen Fällen beeinflusste. Wie sich dies vereinigen läßt mit dem Satze, den Platon dem Sokrates einmal in den Mund legt: „Ich folge keinem anderen als meiner eigenen Vernunft“,<sup>1)</sup> darüber äußert sich Maximos nicht, wohl aber betont er, daß schon die Philosophie ihn befähigte solche

<sup>1)</sup> Plat. Kriton 46 B: ὡς ἐγὼ οὐ μόνον νῦν ἀλλὰ καὶ ἀεὶ τοιοῦτος, οἷος τῶν ἐμῶν μηδενὶ ἄλλῳ πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ, ὅς ἂν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνηται.

Fragen zu beantworten wie: Was ist das Ende der Schlechtigkeit, des Unglaubens und der Zügellosigkeit? „Dies konnte auch Sokrates vorhersagen, nicht bloß Apollon, deshalb lobte Apollon den Sokrates, weil er die gleiche Kunst übte wie er selbst“ (19, 9). Ohne in der Erklärung des Daimonion irgend eine Schwierigkeit zu finden, dachte sich Maximus die Sache einfach so, daß in jedem edlen Menschen ein göttlicher Geist, ein Dämon, wohne: der eine hat diesen, der andere hat jenen Körper als Wohnstätte erhalten, der eine den Sokrates, der andere den Platon, ein dritter den Pythagoras, andere den Zenon und Diogenes: so viele Männer, so viele Dämonen. Nur die schlechte Seele ist gottverlassen und ohne göttlichen Beistand (14, 8).

Den vier Vorträgen über die Erotik des Sokrates (24—27) entnehmen wir die interessante Tatsache, daß damals, zur Zeit des Maximus, ein neuer Angriff, vielleicht von christlicher Seite, auf Sokrates erfolgte und zwar in Bezug auf seine Erotik. Man hob hervor, daß er alles Wissen in Abrede stelle, mit dem sich die Sophisten brüsteten, und behaupte, nur auf Erotik verstehe er sich und diese betreibe er (24, 4). Man fand einen Widerspruch darin, daß er den Homer wegen der erotischen Götterszenen aus seinem Idealstaate ausschließe, während er doch selbst weit gefährlicher als Homer sei und nach seinen eigenen Äußerungen tief in der Erotik stecke. Diese Äußerungen stünden in Gegensatz zu seinem Leben und seiner Lehre, man könnte sie für Äußerungen seiner Feinde halten (24, 5). Gegen diese ungenannten Ankläger wendet sich Maximus mit den Worten: „Ihr scheint mir seltsamere Verleumder zu sein als Anytos und Meletos. Denn diese, die den Sokrates des Unrechtes und der Jugendverderbnis anklagten, fanden das Unrecht des Sokrates darin, daß Kritias ein Tyrann wurde, und Alkibiades in Übermut ausartete, daß er aus Unrecht Recht machte und bei der Platane und dem Hunde schwor, doch von der Erotik des Sokrates schwiegen sie, selbst diese gefährlichen Verleumder. Auch Aristophanes, der den Sokrates auf der Bühne verspottete, sein gefährlichster Ankläger, lästerte den Eros des

Sokrates nicht: er nennt ihn arm, einen Schwätzer und einen Sophisten und alles eher als einen verderblichen Liebhaber; denn in diesem Punkte war er, wie es scheint, weder für die Verleumder noch für die Komödiendichter angreifbar“ (24, 6). Sodann führt er gegenüber diesen jetzigen Anklägern (*πρὸς τοῦτοις τοὺς νῦν κατηγοροῦς*) zunächst aus, daß die Erotik dem Sokrates nicht eigentümlich war, sondern daß er darin Vorgänger hatte. Dies weist er in anziehender Weise nach an Homer, Hesiod, Sappho und Anakreon (24, 7—9). Hierauf setzt er in eingehender Erörterung über das Wesen des Eros auseinander, daß die Erotik des Sokrates keine sinnliche, sondern eine geistige war (25—27).

Mit großem Staunen liest man das Thema des 9. Vortrages, welches lautet: „Tat Sokrates recht daran, daß er sich nicht verteidigte?“ Wie kommt der Platoniker, dem doch sowohl die Apologie des Sokrates von Platon als auch die von Xenophon sicher bekannt war, dazu ein solches Thema aufzustellen? Darf man annehmen, daß er wie andere Rhetoren ein fingiertes Thema behandelt? <sup>1)</sup> Aber diese Annahme erscheint unmöglich, wenn man bedenkt, daß kein einziges seiner Themen fingiert ist und daß er ein Feind der falschen Rhetorik war, die der Unwahrheit dient. Alle Stoffe, die er behandelt, sind philosophischer Art, nur die Behandlungsweise ist rhetorisch. Er ist in erster Linie Philosoph, dann Rhetor. Seine Quellen für Sokrates waren Platon, Xenophon und Aischines, wie man daraus entnehmen kann, daß er diese drei Namen in zwei Vorträgen zusammenstellt (24, 5 und 28, 6). Woraus schöpfte er nun sein Thema des 9. Vortrages? Hermann Hobein nimmt in seiner Dissertation <sup>2)</sup> an, es sei eine rhetorische Fiktion, die aus den Worten des Sokrates bei Platon (apol. 38 E) entstanden sei. Allein dort sagt Sokrates nur, es reue ihn nicht sich so ver-

<sup>1)</sup> Vgl. Karl Lehrs, Populäre Aufsätze aus dem Altertum. 1856: Über Wahrheit und Dichtung in der griechischen Literaturgeschichte, S. 215—217.

<sup>2)</sup> de Maximo Tyrio quaestiones philologiae selectae. Göttingen 1895, S. 37.

teidigt zu haben, er ziehe es vor nach solcher Verteidigung zu sterben als nach anderer Verteidigung zu leben. Offenbar hat Maximus sein Thema der Apologie Xenophons entnommen, der den Sokrates zu Hermogenes sagen läßt: zweimal habe er schon versucht an seine Verteidigung zu denken, aber das Daimonion habe sich ihm widersetzt (apol. 4. Mem. 4, 8, 5). Daraus hat Maximus den richtigen Schluß gezogen, daß Sokrates sich gegen die Anklagepunkte nicht verteidigte. Auch in dem 14. Vortrage, wo Fälle angeführt werden, in denen das Daimonion gegen ein Vorhaben des Sokrates Einsprache erhob, heißt es: Als er sich verteidigen wollte, hinderte es ihn daran, als er zu sterben vorzog, hinderte es ihn nicht daran (14, 6). Dazu stimmt auch die von Diogenes Laertios (II 40) in folgender Form überlieferte Anekdote: „Als Lysias eine Verteidigungsrede für ihn geschrieben hatte, da las sie der Philosoph durch und sagte: Schön ist die Rede, mein Lysias, aber für mich nicht passend. Sie war nämlich offenbar mehr eine Gerichtsrede als eine philosophische. Als aber Lysias fragte: Wie sollte die Rede für dich nicht passen, wenn sie doch schön ist? antwortete er: Wären denn nicht auch schöne Kleider und Schuhe für mich unpassend?“ Aus der Einsprache des Daimonion folgt natürlich noch nicht, daß Sokrates überhaupt nicht vor den Richtern sprach. Es ist ein Irrtum, wenn Hobein mit Bezug auf das Thema des 9. Vortrages schreibt: „mirum et prorsus singulare illud apud iudices Socratem omnino nulla verba fecisse“. Platon läßt den Sokrates erzählen (apol. 40 AB), daß die göttliche Stimme sich weder seinem Erscheinen vor Gericht noch seiner Rede widersetzte. Damit verträgt sich gar wohl, daß er es ablehnte die Anklagepunkte zu widerlegen, da sein ganzes Leben die beste Verteidigung sei. Daß Sokrates vor Gericht erschien und dort eine stolze Sprache führte, war eine Tatsache, die sich den Zeitgenossen und der Nachwelt aufs tiefste einprägte. Von dieser *μεγαληγορία* geht Xenophon in seiner Apologie des Sokrates aus, von ihr sagt Cicero schön (Tusc. I 29, 71): *adhibuit liberam contumaciam a magnitudine animi ductam, non a superbia*. Daß Maximus

die Sache nicht anders auffaßte, zeigt eine nähere Betrachtung seines Vortrages.

In der Einleitung geht er von der im 24. Vortrage erwähnten Tatsache aus, daß Sokrates auch heutzutage noch Ankläger finde, die feindseliger seien als Anytos und Meletos, und schlimmere Richter als die damaligen Athener (*οὐπω καὶ νῦν πεπαῦσθαι συκοφαντούμενον*). Künstler wie Zeuxis, Polyklet oder Phidias seien in einer glücklicheren Lage, denn ihre Werke sprächen für sie und niemand wage sie herabzusetzen (1). Dann geht er auf den Prozeß des Sokrates über. Wenn er hier sagt: „Über die Anklage des Meletos sah er hinweg, die Anschuldigung des Anytos verachtete er, die Rede des Lykon verlachte er und als die Athener ihre Stimme abgaben, gab er seine Stimme dagegen ab, und als sie einen Strafantrag stellten, stellte er einen Gegenantrag“, so denkt er sich natürlich den Sokrates vor Gericht redend. Mit der Stimme, die er abgab, meint er, daß Sokrates seinen Gegnern nach Platon „Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit“ vorwarf (apol. 39 B), nach Xenophon vielleicht besser „Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit“ (apol. 24), weil er selbst der Gottlosigkeit angeklagt war. Mit dem Gegenantrag meint er den Antrag auf eine Belohnung, Speisung im Prytaneion. Wenn er weiterhin sagt, daß Sokrates freiwillig starb und als Beweis dafür anführt, daß er eine Geldstrafe hätte beantragen können, aber den Tod vorzog, so folgt er auch hierin dem Xenophon, der berichtet: „Aufgefordert einen Strafantrag zu stellen, stellte er weder selbst einen solchen noch gestattete er es seinen Freunden, sondern er sagte vielmehr, ein Strafantrag wäre das Zugeständnis eines begangenen Unrechtes“ (apol. 23). Schon dieser einzige Satz der Xenophontischen Apologie zeigt in seiner schlichten Klarheit und überzeugenden Begründung, daß die Apologie Xenophons echt ist und demgegenüber kann die Platonische Darstellung nicht als historische Wahrheit anerkannt werden (2).

Nun wirft Maximus die Frage auf, ob Sokrates recht daran tat oder nicht. Er schildert anschaulich, wie Sokrates dagestanden wäre, wenn er sich in der herkömmlichen eines

Philosophen durchaus unwürdigen Weise verteidigt hätte, und schließt diese Auseinandersetzung mit der Frage: „Was hätte er eigentlich zu seiner Verteidigung sagen sollen? Etwa, daß er nicht philosophierte? Aber das wäre eine Lüge gewesen. Oder daß er philosophierte? Aber ebendeshalb zürnte man ihm“ (3 und 4).

Dem Einwande, er hätte doch die Anschuldigung widerlegen sollen, daß er die Jugend verderbe und neue Gottheiten einführe, begegnet er mit dem Hinweise, daß dies verlorene Mühe gewesen wäre, da es bei den athenischen Richtern an Verständnis hiefür fehlte. „Wahrheit, Tugend und richtiges Leben bedürfen anderer Richter, anderer Gesetze und anderer Redner, in deren Augen Sokrates Sieger war und Kranz und Ruhm verdiente.“ Er hätte sich nur lächerlich gemacht als Greis und Philosoph mit Kindern Würfel zu spielen. „Für Tugend und Rechtschaffenheit gibt es nur ein Schutzmittel, die sittliche Scheu; da aber diese damals aus Athen verbannt war, was hätte dem Sokrates eine Rede genützt?“ (5 und 6).

Auf den Einwand, daß es sich doch um das Leben handelte, erwidert er, das Leben sei das Höchste nicht; dem Sokrates hätte es nicht geziemt demütig um sein Leben zu betteln. Wenn er aber frank und frei, und wie es eines Philosophen würdig wäre, gesprochen hätte, dann wäre es keine Verteidigung gewesen, sondern eine Brandrede, die den hellen Zorn der Richter entflammt hätte. Sie hätten eine solche Rede nicht geduldet, so wenig als Betrunkene einen Nüchternen unter sich dulden. „Deshalb schwieg Sokrates aus Vorsicht, wo rühmlich zu reden nicht möglich war; er wahrte seine Würde, wahrte sich vor dem Zorne und zog ihnen den bitteren Vorwurf zu, daß sie ihn trotz seines Schweigens verurteilten“ (7).

Wenn 70 Jahre eines tadellosen Lebens ihn vor Gericht, Gefängnis und Todesstrafe nicht retteten, wie hätte ihn eine kurze Verteidigungsrede retten können? Leonidas fiel und Xerxes glaubte zu siegen, aber er war der Besiegte. „Sokrates erlitt den Tod, aber verurteilt wurden die Athener, ihr Richter war Gott und die Wahrheit. Die Anklage des Sokrates gegen

die Athener lautet: Das Volk der Athener tut unrecht, weil es nicht an die Götter glaubt, an welche Sokrates glaubt, sondern andere neue Gottheiten einführt; denn Sokrates glaubt an den Olympier Zeus, die Athener aber an Perikles, und Sokrates glaubt dem Apollon, aber die Athener stimmen anders als der Gott. Ferner tut das Volk unrecht, indem es die Jugend verdirbt: es hat den Alkibiades verdorben, den Hippotikos, den Kritias und tausend andere. O wie wahr ist die Anklage, wie gerecht der Gerichtshof, wie bitter die Verurteilung! Zur Strafe für die Mißachtung des Zeus kam die Pest und der peloponnesische Krieg; zur Strafe für die Verderbnis der Jugend Dekeleia, das Unglück auf Sizilien und die Niederlage im Hellespont. So richtet die Gottheit, so verurteilt sie“ (8).

Reiske glaubte hier dem Maximos den Vorwurf grober Unwissenheit machen zu können, als habe er den Tod des Sokrates vor den peloponnesischen Krieg verlegt. Allein Maximos sagt ja nicht: Zur Strafe für den Tod des Sokrates kam die Pest und der peloponnesische Krieg, sondern zur Strafe für die Mißachtung des Zeus und die Vergötterung des Perikles. Reiskes Vorwurf ist also unbegründet.

Wenn es wahr ist, daß Sokrates äußerte, die Gottheit habe ihn von einer Verteidigung abgehalten, dann hat Sokrates sich nicht verteidigt, denn sonst hätte er gegen die göttliche Stimme gehandelt, dann hat Maximos mit seinem Thema des 9. Vortrages den historischen Kern getroffen. Sokrates hielt sein Lebenswerk für abgeschlossen und glaubte, daß die Gottheit mit seinem Tode einverstanden sei. Jakob Burckhardt geht so weit Sokrates unter die Selbstmörder zu rechnen.<sup>1)</sup> Alles was Platon und Hermogenes bei Xenophon zur Verteidigung des Sokrates vorgebracht haben, sind ihre eigenen Gedanken, nicht Worte, die Sokrates zu seiner Verteidigung gesprochen.

---

<sup>1)</sup> Griechische Kulturgeschichte II S. 422: „Der tatsächliche Selbstmord des Sokrates durch Verschmähung der Flucht und absichtliche Erbitterung der Richter wird bei Xenophon auf das deutlichste betont“ (Xen. apol. Socr. besonders § 9, 14, 23. Platon Kriton p. 45 – 46 A).

Von der Platonischen Apologie hat Martin Schanz<sup>1)</sup> eingehend und überzeugend nachgewiesen, daß sie nicht die wirkliche Rede des Sokrates enthält, sondern eine freie Schöpfung Platons ist. Man muß endlich aufhören, den Philosophen Platon als Historiker gelten zu lassen. Platon bewegte sich in höheren Regionen; zu einem Historiker fehlte ihm der Wirklichkeitssinn; die irdischen Tatsachen behandelt er mit souveräner Willkür. Daher gelingt es auch so schwer die Abfassungszeit seiner Dialoge festzusetzen; man hat nirgends festen Boden unter den Füßen; der Streit der Gelehrten wogt noch immer hin und her. Schon vor hundert Jahren, 1809, hat Jean Luzac in seiner großen Abhandlung *De διαγμία Socratis* (Lectiones Atticae) die Ansicht ausgesprochen (p. 265), nur Xenophon habe über Sokrates und die Sokratische Philosophie einfach und wahrheitsgetreu berichtet; es sei zweifelhaft, ob Platon dem Andenken des Sokrates mehr genützt oder geschadet habe; und er nennt das „ingenium Platonis prorsus poeticum, summa fingendi licentia“ (p. 309 f.)

Erwähnung verdient noch, daß Philostratos in seiner *vita Apollonii* (4, 46) den Musonios an Apollonios schreiben läßt: *Σωκράτης ἀπέθανεν, ἐπεὶ μὴ παρεσκεύασεν ἐς ἀπολογία ἐαυτόν, ἐγὼ δὲ ἀπολογήσομαι.*

Seitdem der große Kritiker Johann Jakob Reiske in der von ihm besorgten zweiten Ausgabe des Maximus von John Davies ein abfälliges Urteil über Maximus fällte, hat man Maximus geringschätzig behandelt oder unbeachtet gelassen. In der Geschichte der griechischen Literatur von Wilamowitz ist er nicht erwähnt. Allein das Urteil Reiskes kann nicht maßgebend sein. Als Reiske so ungünstig urteilte, war er krank; seine Vorrede ist vom 31. März 1774 datiert, schon am 14. August gleichen Jahres starb er. Er selbst sagt von sich „et corpus et animus mihi tum languebat“ und fügt hinzu,

<sup>1)</sup> In seiner Ausgabe der Apologie mit deutschem Kommentar 1893 S. 68—75.

daß er 20 Jahre früher den *Maximos* mit Genuß gelesen habe (p. III und IV). Wir müssen Reiske dankbar sein, daß er noch so glänzende Emendationen für *Maximos* beigesteuert hat, aber sein allzu schroffes Gesamturteil über den Autor lehnen wir ab. Ich schließe mich Jeremias Markland an, der nicht blind ist gegen die Mängel des Schriftstellers, Flüchtigkeiten und Gedächtnisfehler, die er daraus erklärt, daß diese Vorträge auf der Reise rasch und ohne Beziehung von Büchern niedergeschrieben wurden, der aber sein Urteil mit den Worten schließt (im Jahre 1740, in der Ausgabe von Reiske p. XXIX): *Nihilominus utilissimum et saepe repetita lectione dignum esse hunc auctorem existimo, cum propter rerum et quaestionum, de quibus disserit, momentum et gravitatem, tum ob eximias ipsius dotes, ingenii acumen et amoenitatem simul, inventionem felicissimam, eruditionem diffusissimam. Utinam multo plures huiusce generis antiquos scriptores haberemus.*

Es ist mit Freude zu begrüßen, daß ein gelehrter Forscher wie Johannes Geffcken eine neue Ausgabe des *Maximos* in Aussicht gestellt hat,<sup>1)</sup> und daß ein Philologe aus der Göttinger Schule, Hermann Hobein, den Autor für die *Bibliotheca Teubneriana* bearbeitet. Ihnen seien die nachfolgenden kritischen Bemerkungen zur Prüfung dargebracht.

#### IV.

#### Kritische Bemerkungen.

Der Text des *Maximos* war vom Glücke begünstigt. Wir besitzen in dem *Codex Regius* eine wahrhaft königliche Handschrift, die der Textgestaltung zur Grundlage dienen muß, und hervorragende Kritiker, wie Davies, Markland und Reiske, zuletzt Friedrich Dübner (Paris 1840) haben sich um die Verbesserung des Textes verdient gemacht. Gleichwohl gibt es noch Fehler genug, die zu beseitigen sind. Ich folge der Ausgabe Dübners, deren Seiten- und Zeilenzahl ich in Klammern beifüge.

<sup>1)</sup> Zwei griechische Apologeten (1907). Einleitung p. XXII Anmerkung 2.

1, 1 (1, 14) οὐ γὰρ ἔξει τοῖς σοφισταῖς πρόφασις λόγων καὶ διαγωνίας καὶ οἰδας (sic).

Wie man Pferde und Hunde zu einem bestimmten Zweck abrichten kann, so muß es auch für die Menschen eine Erziehung zu ihrem Berufe geben; denn es wird kein bloßer Vorwand für die Lehrer der Weisheit sein zu lehren, zu erziehen und zu unterrichten, sondern es wird ein Bedürfnis und eine Notwendigkeit hiezu bestehen. Dies scheint der Gedanke zu sein, der folgenden Text erfordert: οὐ γὰρ ἔσται τοῖς σοφισταῖς πρόφασις λόγων καὶ παιδαγωγίας καὶ διδασκαλίας (das letztere ist Lesart anderer Handschriften).

1, 1 (1, 19) οὐδὲ πείσεται ὅπερ τῶν πλεόντων οἱ δυσάντιδες.

Leute, die zum ersten Male das Meer befahren, sind wegen ihrer Furcht schwer zu behandeln, unangenehm und lästig, also *δυσάντητοι* vgl. 5, 3 *δυσαντήτων* — *κακῶν* 21, 4 *ἄχθος νεώς*. Suidas *δυσάντητον*] *δυσχερές, δυσανήτητον*. Plutarch *consol. ad Apoll.* 32 *ἄχθεινὰ πάθη καὶ δυσάντητα*. Lukian *Timon* 5 *δυσάντητον καὶ ἀποτρόπαιον θέαμα*.

1, 4 (3, 26) ὑπὸ δὲ τῆς παλιρροίας ταύτης ψυχὴ κυκωμένη πῶς ἂν ποτε ἐπιλάβοιτο ἀλυπίας συνοῦσα ἀγαθοῖς ἐστερημένοις;

Die Güter sind vergänglich: also *ἀγαθοῖς ἐπτερωμένοις* vgl. [Plat.] *Axioch.* 366 A *τὰ μὲν ἡδοντα ἀμυχιαῖα καὶ πτηνὰ καὶ πλείοσιν ὀδύνας ἀνακεκραμένα*.

2, 3 (5, 6) εἶ — θέλης — παραδῶς.

Statt *εἶ* ist *εἰάν* herzustellen.

3, 2 (6, 40) τίς γὰρ οὕτω πολεμήσαιτο ἑαυτῶ;

Nach *γάρ* ist *ἂν* ausgefallen.

3, 4 (7, 28) ἀλλ' οὐκ ἴδιον ἀνθρώπου ἡδονή, κοινὸν δὲ τῶν ἄλλων ζώων. τοῦτο λέγεις — — ἢ διὰ τὴν κοινότητά σε ἐνοχλεῖ;

Statt *ἢ* wird *ὅτι* zu lesen sein: „Willst du damit sagen, daß die Lust dir deshalb anstößig ist, weil sie allen Wesen gemeinsam ist?“

3, 4 (7, 34) μέρη γὰρ τῶν ἀναγκαίων εἰς προέλθης, πάντα κοινά.

Für *μέρη* ist zu lesen *μὴ πέρα*: „Wenn du nicht über die notwendigen Bedürfnisse hinausgehst (solange du innerhalb der notwendigen Bedürfnisse bleibst), ist alles gemeinsam“ (Licht,

Luft, das Wasser der Flüsse, die Früchte der Erde). Vgl. 4, 3 *ἐὰν δὲ — προέλθῃς περαιτέρω* 25, 5 *οὐ περαιτέρω τῶν ὀφθαλμῶν* 40, 6 *μὴ προέλθῃς περαιτέρω*.

3, 6 (8, 17) Der Kranke läßt sich schneiden und brennen, er erträgt Hunger und Durst in der Hoffnung dadurch gesund zu werden: es kann also nicht richtig sein, wenn es heißt

*ἀντικαταλλαττόμενος ταῦτα τῆς προσδοκίας τοῦ ὕπνου*

denn der Schlaf ist nur etwas Vorübergehendes und Einzelnes, die Hauptsache ist die dauernde Gesundheit und Genußfähigkeit, oder mit anderen Worten: der Kranke erträgt das Unangenehme in der Erwartung des Angenehmen. Also ist statt *τοῦ ὕπνου* zu lesen *τοῦ τερπνοῦ* (= *τοῦ μέλλοντος ἀγαθοῦ*). Vgl. 31, 5 *ὑγιασθῆναι* und *τὸ τερπνόν*.

4, 6 (13, 4) *ὡς θρασὺν καὶ ἰταμόν καὶ λάλον — ἡδοναῖς βοσκόμενον καὶ δημαγωγούμενον;*

*λάλον* paßt nicht in diesen Zusammenhang, wo von sinnlichen Genüssen die Rede ist; es muß *λάγνον* heißen. Vgl. 4, 8 *ὀχεύειν ὡς θηρίον* und *τὴν αἰδοίων ἐπιθυμίαν* 41, 5 *λαγνείας*.

4, 8 (13, 34) *εὖγε, ᾧ ποιηταὶ καὶ ποιητῶν παῖδες.*

Da *ποιητῶν παῖδες* nach bekanntem Sprachgebrauch = *ποιηταί* ist, so wird *ποιηταὶ καὶ* zu streichen sein. Vgl. Lukian Zeuxis 5 *γραφέων παῖδες*, hist. conscr. 7 und dips. 5 *ιατρῶν παῖδες*, Anach. 19 *ῥητόρων παῖδες*, amor. 49 *φιλοσόφων παῖδες*, imag. 9 *πλασιῶν καὶ γραφέων καὶ ποιητῶν παῖδες*. — Clemens Alex. (Stählin) I S. 19, 9 und 177, 12 *ποιητῶν παῖδες* I 86, 1 und II 117, 22 *φιλοσόφων παῖδες*, I 101, 25 und II 51, 11 *γραμματικῶν παῖδες*, I 151, 13 *Στωικῶν παῖδες*. — Joann. Chrysost. de sacer. 69 und 529 *ιατρῶν παῖδες*. — Aeneas ep. 20 *τῶν ἰατρῶν οἱ παῖδες*.

5, 1 (14, 7) *κἄν τις θεῶν αὐτοῖς συγχωρήσῃ ζῆν δι' ἡμέρας ἐν φωτὶ λαμπρῷ καὶ διηνεκεῖ, — — ἄχθονται τῷ ἡλίῳ μηδέποτε ἐξισταμένῳ.*

Statt *δι'* verlangt der Sinn *ἀεὶ*: „Wenn ein Gott den Menschen gestattete immer nur Tage zu leben (ohne Nächte) in glänzendem und ununterbrochenem Lichte.“

5, 4 (15, 31) Das Unglück ist eine gute Schule für den Menschen. Ein Steuermann, der schon viele Stürme überstanden, ist besser als einer, der noch nie einen Sturm erlebt hat.

*ἐγὼ καὶ στρατηγῶ διαπιστῶ πάντα εὐτυχήσαντι. οἷος ἂν ἦν Ἀθηναίους στρατηγὸς Νικίας σωθεὶς ἐκ Σικελίας ἢ οἷος ἂν ἦν σωφρονέστερος δημαγωγὸς Κλέων ἐπανελθὼν ἐξ Ἀμφιπόλεως.*

Die beiden Sätze mit *οἷος* sind als Ausruf zu fassen; *σωφρονέστερος* ist zu tilgen. „Ich mißtraue auch einem Heerführer, der in allen Unternehmungen nur Glück gehabt hat. Was für ein Heerführer wäre Nikias für die Athener geworden, wenn er aus Sizilien mit dem Leben davongekommen wäre, oder was für ein Volksführer wäre Kleon geworden, wenn er aus Amphipolis zurückgekehrt wäre! *σωφρονέστερος* ist die Antwort eines Lesers, die vom Rande in den Text geraten ist. Das Unglück hätte beide Führer geläutert und sie wären besonnener geworden.

5, 9 (17, 6) *καὶ δεῖ μοι καὶ τὸν ἐκ τοῦ Πόντου ἀθλητὴν ἀγωνίζεσθαι καὶ οὗτος ἀγῶνα ἰσχυρόν.*

Es wird zu lesen sein: *καὶ δεῦρό μοι καὶ τὸν — ἀθλητὴν ἀγωνιζέσθω καὶ οὗτος ἀγῶνα ἰσχυρόν* „und ruft mir auch den Kämpfer aus dem Pontos hieher!“ Vgl. 5, 8 *ἐν τῷ τοῦ βίου σταδίῳ καὶ τῇ δεῦρο ἀγωνίᾳ*. 21, 2 *δεῦρο ἰόντων ἀγωνιουμένω*. Plat. apol. 24 C *καί μοι δεῦρο — εἶπέ*. Demosth. 29, 18 *καί μοι κάλει δεῦρ' αὐτούς*.

6, 1 (17, 38) *φέρε οὖν ἐγὼ σοι ὑπὲρ τοῦ Ὀμήρου διηγῆσομαι ὠστωσινῆ (vel κ) ρεναι (sic sine acc.) πολέγων· οὐ γάρ εἰμι ποιητικός.*

Die Stelle verlangt folgende Herstellung: *διηγῆσομαι οὕτωσι δὴ ἄνευ ἐπῶν λέγων*. Vgl. 32, 1 *δεήσομαι αὐτοῦ ἐπιδοῦναί μοι τῶν ἐπῶν*. Plat. rep. 393 D *φράσω δὲ ἄνευ μέτρον· οὐ γάρ εἰμι ποιητικός*. 607 D *ἄνευ μέτρον λόγων*. — οὕτω δὴ Plat. Phaedr. 237 B Tim. 30 A und öfter.

6, 7 (20, 19) *καὶ χαίρειν φράσαντες στρατηγῶν τέχναις καὶ ὀλοποιῶν δημιουργίαις καὶ μισθοφόρων ἀθροισμῶ καὶ συνθημάτων παραδόσει καὶ φρουρίων ἐπιτειχίσει καὶ στρατοπέδων πάλιν.*

Wie die rhetorische Gliederung zeigt, ist für *πάλιν* herzustellen *πάλη*.

7, 3 (22, 35) τὸ βαρβαρικόν — — τὸ μὲν ληιζόμενον, τὸ δὲ μένον, τὸ δὲ μισθοφοροῦν, τὸ δὲ πλανώμενον.

*μένον* ist der Rest eines Partizipiums, nämlich *χρηματιζόμενον*. Es sind die handeltreibenden Völker, wie die *Φοίνικες* bei Homer, gemeint. Vgl. 7, 5 *χρηματιζόμενος* — *μισθοφόρος* — *ληιζόμενος* 36, 6 τὸν *χρηματιζόμενον*.

7, 9 (26, 27—29) ἤγεῖτο γὰρ οἶμαι ὁ Σωκράτης — — εἰ δὲ Ἀλκιβιάδης ἐφιλοσόφει ἢ Κριτίας ἢ Κριτόβουλος ἢ Καλλίας, οὐδὲν ἂν τῶν δεινῶν τοῖς τότε Ἀθηναίοις ξυνέπεσεν.

Man erwartet statt *ἐφιλοσόφει φιλοσοφοίη*, denn die Genannten waren tatsächlich Schüler des Sokrates, und statt *ξυνέπεσεν ξυμπεσεῖν*, da es, wie *ὄνασθαι ἂν* im ersten Gliede, von *ἤγεῖτο* abhängen muß.

7, 9 (26, 30) οὐδὲ γὰρ ἡ Διογένους ζήλωσις, θυλάκιον καὶ βακτηρία, ἀλλ' ἔξεστί που καὶ ταῦτα περιβεβλημένον Σαρδαναπάλλου εἶναι κακοδαιμονέστερον.

Nach *βακτηρία* ist *(σωτηρία)* ausgefallen: „Denn auch die Nachahmung des Diogenes, Bettelranzen und Stock, ist kein Schutzmittel, sondern man kann auch trotz dieser Ausstattung unglückseliger sein als Sardanapall.“

8, 1 (27, 36) καὶ αἱ τέχναι τιμῆς θεῶν ἐκάστης ὑπ' ὄρος ἄλλο ἄλλη προσησαμένη ἄγαλμα.

Ich stelle den verderbten Text in folgender Weise her: *καὶ αἱ τέχναι τιμῆς θεῶν ἐκάστη εὐπορος* „auch von den Künsten ist jede an Verehrung der Götter reich, indem die eine dieses, die andere jenes Götterbild zu ihrem Schutze aufstellt.“

8, 8 (30, 7) Ἀράβιοι σέβουσι μὲν, ὄντινα δὲ οὐκ οἶδα· τὸ δὲ ἄγαλμα εἶδον· λίθος ἦν τετραγώνος.

Ich ergänze *σέβουσι μὲν (θεόν)*, *όντινα*.

8, 10 (31, 15) θεῖον ἴστωναν γένος ἴστω μόνον.

Es ist herzustellen *θεῖον ἴστω πᾶν γένος, ἴστω μόνον* „ein göttliches Wesen soll jedes Volk kennen, ja nur kennen!“

9, 1 (31, 34) τῷ Ἀπόλλωνι — τῷ τὰς ψάμμους εἰδότη καὶ καταμαντευσαμένῳ τῆς θαλάττης.

Es wird zu ergänzen sein καὶ (τὰ μέτρα) καταμαντευσαμένῳ τῆς θαλάττης, denn das Orakel lautet bei Herodot 1, 47: οἶδα δ' ἐγὼ ψάμμου τ' ἀριθμὸν καὶ μέτρα θαλάσσης. Vgl. 17, 6 οὐδὲ θαλάττης μέτρα, οὐδὲ ἀριθμὸν ψάμμου 19, 3 πάντα εἰδέναι, καὶ ἀριθμὸν ψάμμων καὶ θαλάττης μέτρα 39, 3 καταμαντευόμεναι αὐτῆς τὸ κάλλος.

9, 1 (31, 37) τοὺς ἐπιγιγνομένους αἰεὶ καὶ τοὺς συκοφάντας.

Statt καὶ τοὺς ist mit Orelli zu verbessern καινούς „die immer wieder gegen ihn sich erhebenden neuen Verleumder.“ Es ist von neuen Anklägern des Sokrates die Rede. S. 24, 7 τοὺς νυνὶ κατηγοροῦς.

9, 1 (31, 51) Nach λέγοντας wird (ἄρ' οὐ δεινόν;) zu ergänzen sein, denn es ist zu hart alles von δεινόν γε am Anfange des Kapitels abhängen zu lassen.

9, 2 (32, 9) τὸ μὲν σῶμα παρεῖχεν (ἀσθενέστερον γὰρ ἦν πολλῶν σωμάτων).

Für ἦν vermute ich des beliebten rhetorischen Gegensatzes halber ἔν.

9, 3 (32, 25) βεβιωκῶς μὲν πόρρω ἡλικίας, ἐπαινέτας δὲ σχῶν.

Da das Alter schon mit γέρον τὴν ἡλικίαν hervorgehoben ist, muß hier der weitere Gedanke erwähnt sein, daß er sich bis ins hohe Alter nichts zu schulden kommen ließ; es ist also nach ἡλικίας (ἀναίτιος) ausgefallen. Vgl. 9, 8 ἄπταιστος βίος καὶ ὑγιής 11, 8 ζωὴν ἄμεμπτον. Xenophon apol. 3 οὐδὲν ἄδικον διαγεγένημαι ποιῶν 5 ἥδειν ὀσίως μοι καὶ δικαίως ἅπαντα τὸν βίον βεβιωμένον.

9, 3 (32, 35) ἐπὶ μεθύοντων δικαστῶν.

Da vom Theater die Rede ist, wird δικαστῶν verschrieben sein für θεατῶν.

9, 5 (33, 15) καὶ τίς τεχνίτης τὸν ἄτεχνον πείθει ὑπὲρ τῶν κατὰ τὴν τέχνην;

So hat der cod. Regius ganz richtig; gleichwohl hat Dübner πείθει im Texte.

9, 5 (33, 22—25) ὡσπερ ἐν ταῖς τῶν παίδων ἀγέλαις αἱ περὶ τῶν ἀστραγάλων διαμάχαι καὶ ῥητορικαὶ ἀφαιρουμένων ἀλλήλους καὶ ἀδικούντων καὶ ἀδικουμένων.

Die Stelle wird richtig sein, wenn man schreibt: διαμάχαι, καὶ (αἱ) ῥητορικαί „wie bei den Kinderscharen die Kämpfe um die Würfel, gehen auch die rhetorischen Kämpfe von solchen aus, die einander berauben, unrecht tun und unrecht leiden.“ Das gleiche Bild 36, 5; über die rhetorischen μάχαι 28, 3.

9, 8 (34, 39) καὶ ἐνδοῦναι τῇ Ξέρξου ἐμβολῇ ὡς συκοφάντη (ἦν in rasura) ὀπλισμένῳ.

Man hätte dem Leonidas den Rat geben können dem Xerxes, der mit einer unwiderstehlichen Heeresmasse anrückte, aus dem Wege zu gehen, um nicht zermalmt zu werden. Ich vermute, daß Xerxes verglichen wird mit einem Kriegselefanten: also ὡς ἐλέφαντι ὀπλισμένῳ. Vgl. Cornelius Nepos Hannibal 3, 4 elephantus ornatus — homo inermis. bell. Afric. 41, 2 elephantisque turritis interpositis armatisque. 72, 4 ornatusque ac loricatedus cum esset elephantus. 86, 1 elephantosque LX ornatos armatosque. Polybios 31, 3, 11 ἐλέφαντες διεσκευασμένοι.

10, 1 (35, 17) Von Poesie und Philosophie sagt er: Χρῆμα διπλὸν μὲν κατὰ τὸ ὄνομα, ἀπλοῦν δὲ κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ διαφέρον τὸ αὐτοῦ (sic), οἷον εἶ τις.

Es ist einfach herzustellen: διαφέρον τῷ αὐτῷ, denn der Sinn ist: Poesie und Philosophie unterscheiden sich ebenso wie ἡμέρα und ἥλιος. Vgl. 10, 2 εἰκέναι φῶμεν τοιῷδε, οἷον εἶ τις.

10, 2 (35, 36) τὰς μὲν ἄλλας τέχνας οὐ μεταποιοῦσιν οἱ χρόνοι — ἰατρικὴν δὲ ἂν ἀρκῆ — ἰάματα καὶ διαίτας αὐτῶν ἐξευρίσκειν ἄλλοτε ἄλλας.

In ἂν ἀρκῆ liegt nichts als ἀνάγκη, von dem der Infinitiv abhängt.

10, 2 (35, 41) μηδὲν οὖν ἠγοῦ.

Vielmehr μηδέ, vgl. 10, 4 οὐδέ — ἠγητέον.

10, 3 (36, 9) Ὀμηρον καὶ Ἡσίοδον ἢ νῆ Δία Ὀρφέα ἢ ἄλλον τινὰ τῶν τότε ἀνδρῶν.

Es handelt sich nicht um gewöhnliche Menschen, sondern

um hervorragende Dichter, also wird statt *ἀνδρῶν* zu lesen sein *τῶν τότε λαμπρῶν* nach Demosthenes 3, 26 *τὴν Ἀριστείδου καὶ τὴν Μιλτιάδου καὶ τῶν τότε λαμπρῶν οἰκίαν*.

10, 4 (36, 32) *πλὴν εἰ μὴ νομίζεις Ὅμηρον ἐντετυχηκέναι τοῖς θεοῖς τοξεύουσιν ἢ διαλεγόμενοις ἢ θύουσιν ἢ τι ἄλλο δρῶσιν, οἷα περὶ αὐτῶν ἐκεῖνος ἄδει*.

Statt *θύουσιν* lese ich *ῥουσιν*, denn dies gehört zur Tätigkeit des Zeus: Hom. II. 12, 25 (= Od. 14, 457) *ῥε δ' ἄρα Ζεὺς*. Vgl. 41, 2 *τὸν ὑέτιον* Lukian sacr. 10 *οἰόμενοι τὸν Δία βροντᾶν τε καὶ ῥειν*.

10, 5 (37, 4 f.) *εἰ δὲ μηδενὶ πλεονεκτοῦντες κατὰ τὴν γνῶσιν μετέβαλον αὐτῶν τὰ αἰνίγματα εἰς μύθους σαφεῖς, δέδια μή τις αὐτῶν ἐπιλάβηται ὡς ἐξαγορευόντων ἀπορρήτους λόγους*.

*μύθους* und *λόγους* scheinen hier ihre Stelle vertauscht zu haben; man erwartet *εἰς λόγους σαφεῖς* und *ἀπορρήτους μύθους*.

10, 7 (38, 1) Wie es vorher hieß *ἀληθῆ λέγω, κἂν ποιητὴς λέγη, κἂν μῦθον λέγη*, muß es im zweiten Gliede entsprechend heißen: *ἀληθῆ λέγω, (κἂν φιλόσοφος λέγη), κἂν ψιλῶς λέγη*.

10, 8 (38, 38) Am Schlusse des Kapitels ist eine Lücke anzunehmen, denn es fehlt die Deutung von Ares und Hephaistos.

11, 1 (39, 28) *ἐπεὶ δὲ αὐτῷ ἐκεχρύσωτο ἡ γῆ, λιμὸς εἶχε Φρύγας*.

Nicht *Φρύγας*, sondern *Φρύγα*, da ja doch nur Midas gemeint ist. Vgl. Hygin 191 *cum iam fame cruciaretur*.

11, 1 (39, 41) *τυχόντες ὧν ἐπεθύμουν, οὐχ ὧν εὔξαντο*.

*οὐχ* ist zu tilgen; es scheint aus der letzten Silbe von *ἐπεθύμουν* entstanden; vgl. 11, 3 *ἄξιος τυχεῖν ὧν ηὔξατο*.

11, 7 (42, 30—32) *ὁ δὲ χρηστὸς ἦν, μετὰθου τὸν τρόπον, εὔξαιο μοχθηρίαις, ἐπιτήδευσον τὸ πρᾶγμα καὶ ἢ πλοῦτον καὶ πρᾶγμα λαμβάνεις*.

Der Redner sagt sarkastisch: durch Schlechtigkeiten wird man am ersten reich. Der verderbte Text läßt sich etwa auf folgende Weise herstellen: *ὁ δὲ χρηστὸς πένης· μετὰθου τὸν τρόπον, αὔξαιο μοχθηρίαις, ἐπιτήδευσον τὸ πρᾶγμα καὶ [ἢ]*

πλοῦτον καὶ χρήματα λαμβάνεις. „Der Rechtschaffene ist arm: ändere deinen Charakter, suche durch schlechte Mittel emporzukommen, betreibe das Geschäft und du bringst es zu Reichtum, zu Geld und Gut!“

11, 8 (43, 18) ὦ Ζεῦ καὶ Ἀθηνᾶ καὶ Ἀπολλων, ἐθῶν ἀνθρωπίνων ἐπίσκοποι, φιλοσόφων ὑμῖν μαθητῶν δεῖ, οἱ τὴν ὑμετέραν τέχνην ἐρρωμέναις ψυχαῖς ὑποδεξάμενοι ἄμητον βίου καλὸν καὶ εὐδαίμονα ἐκκαρπώσονται.

Für ὑμῖν wird ἡμῖν zu schreiben sein, denn nicht die Götter, sondern die Menschen brauchen die Philosophie zu richtiger Lebensführung, und der Redner selbst sucht ja Philosophenschüler zu gewinnen. Vgl. unten δεῖ — τοῦ — ἐναύσματος τῷ βίῳ. Ferner wird zu ergänzen sein τὴν ὑμετέραν (γεωργικὴν) τέχνην, wie das folgende τὸ τῆς γεωργίας ταύτης χρῆμα zeigt. Vgl. Plat. Phaedr. 276 B τῇ γεωργικῇ χρώμενος τέχνη.

12, 1 (43, 37) ἐγὼ μὲν οἶμαι θηρίων μὲν ἀνθρώπους ἐπιστήμη κρατεῖν, θεῶν δὲ ἐλαττοῦσθαι [μοχθηρία].

μοχθηρία ist falscher Zusatz. Vgl. 41, 5 ἔδει δὲ ἄρα τὸ γένος τοῦτο κρεῖττον μὲν εἶναι τῆς ἐν γῆ πάσης ἀγέλης, ἔλαττον δὲ οἶμαι θεοῦ.

12, 1 (43, 48) ὥσπερ οὖν εἴ τις ἦν δύναμις ὀφθαλμοῖς ὄρᾶν ἀεὶ — — κοινὸν μὲν ἦν τὸ ὄρᾶν.

Hier fehlt ἄν: κοινὸν μὲν ἦν τὸ ὄρᾶν (ἄν).

12, 2 (44, 14) Bei Erwähnung dessen, was die Menschen auf Erfindung des Schiffbaues brachte, heißt es: εἶδον δὲ καὶ φόρτον φερόμενον κούφως ὑπὲρ τοῦ κύματος.

Statt φόρτον ist φορμόν (Binsenmatte oder Binsenkorb) zu lesen.

12, 2 (44, 27) κομίζοντες οἱ οἰκεῖοι τὸν κάμνοντα εἰς τῶν ἀγνῶν τὴν ἐν τριβῇ.

Ich stelle das Adjektiv her τὴν ἐντριβῇ, via trita ‚die Hauptverkehrsstraße.‘

12, 2 (44, 29) ὄνατο ἢ ἐδωδῆ τιμι ἢ καύσας ἢ τεμῶν ἢ διψήσας.

Hier scheinen folgende Ergänzungen notwendig: ἢ ἐδωδῆ τιμι (ἢ πόσει) (vgl. Plat. rep. 350 A ἐν τῇ ἐδωδῇ ἢ πόσει) und

ἢ διψήσας (ἢ πεινήσας) (vgl. Plat. Phil. 54 E μὴ διψῶντές τε καὶ πεινῶντες). — 21, 8 διψῶν καὶ λιμώτων.

12, 3 (44, 54) ἔλαφοι ἐκ Σικελίας ἐπὶ Ῥηγίου περαιοῦνται νηχόμεναι ὥρα θέρους ἐπιθυμία καρπῶν.

Aelian h. a. 5, 56 erzählt das Gleiche von den Hirschen, die von Syrien nach Kypros übersetzen πόθῳ τῆς πόας τῆς ἐκεῖ. So erwartet man auch hier ἐπιθυμία (τῶν ἐκεῖ) καρπῶν.

12, 4 (45, 11) μὴ ποτε οὖν αἴσθησις μὲν καὶ πείρα οὐκ ἀνθρώπινον, λόγος δὲ ἀνθρώπου ἴδιον.

Nach ἀνθρώπινον ist (μόνον) ausgefallen: αἴσθησις und πείρα kommen nicht dem Menschen allein, sondern auch den Tieren zu.

12, 4 (45, 19—21) τοιοῦτον γὰρ ἀμέλει καὶ ἀριθμητικὴ καὶ γεωμετρία καὶ μουσικὴ καὶ ὅσαι ἄλλαι χειρουργίας ἀδεεῖς τῆ τοῦ λόγου ῥώμη ἐπεξῆλθον τοῖς αὐτῶν νοήμασι καὶ ἐξεργάσαντο.

Zu ἐπεξῆλθον und ἐξεργάσαντο fehlt das Objekt; es wird (ἐπιστήμην) ἐπεξῆλθον herzustellen sein. „Denn von solcher Art sind eben Arithmetik, Geometrie, Musik und alle anderen Künste, die ohne Tätigkeit der Hand durch die Stärke des Geistes eine Wissenschaft mit ihren Gedanken entwickelten und zustande brachten.“

12, 7 (47, 22) Καμβύσης δ' ἦν καὶ αὐθις Ξέρξης ἐκ ποιμένων ἀγαθῶν πονηροὶ λύκοι κείροντες τὴν ἀγέλην.<sup>1)</sup>

κείροντες ist fehlerhaft für φθείροντες nach Homer Od. 17, 246:

αὐτὰρ μῆλα κακοὶ φθείρουσι νομῆες.

13, 1 (48, 3) φέρε δὴ οὕτωςι τὸ πᾶν διαιτήσωμαι.

διαιτήσωμαι ist vielleicht Druckfehler in den Ausgaben für διαιτήσωμεν. Vgl. 13, 2 φέρε — εἰκάζωμεν. Das Medium von διαιτάω wäre hier unpassend.

13, 6 (50, 42) οἱ δὲ ἐπείσθησαν τῷ θεῷ καὶ ἤγαγον ἐκ Λήμνου σύμμαχον ψυχὴν μὲν ὑγιᾶ, σῶμα δὲ νοσοῦν.

Besser scheint mir νοσοῦντα, auf σύμμαχον bezogen.

<sup>1)</sup> Vgl. Sueton Tiber. 32: Boni pastoris esse tondere pecus, non de-glubere und Casaubonus zu dieser Stelle.

14, 5 (53, 8—10) *τί δὴ νῦν ἀποροῦντες περὶ τοῦ δαιμονίου τοῦ Σωκράτους Ὀμήρῳ συνεγένοντο διηγουμένῳ αὐτῷ ἐκείνῳ ἃ διηγείτο περὶ μὲν τοῦ Ἀχιλλέως, ὅτι.*

Der fehlerhafte Text läßt sich auf folgende Weise herstellen: *τί δ' εἰ νῦν ἀποροῦντες — Ὀμήρῳ συνεγένοντο διηγουμένῳ αὐτὰ ἐκεῖνα, ἃ διηγείτο.* „Wie wäre es, wenn man jetzt in Zweifel über das Daimonion des Sokrates von Homer sich gerade das erzählen ließe, was er erzählt hat von Achilleus.“

14, 5 (53, 16) *τὴν δὲ αὐτὴν ταύτην Ἀθηναῖαν λέγει καὶ τοῦ Διομήδους φησὶν.*

Es ist zu ergänzen: *καὶ τοῦ Διομήδους (δαιμόνιον, ὃ) φησιν.* „Mit eben derselben Athene bezeichnet er auch das Daimonion des Diomedes, welches spricht:“

14, 6 (53, 40) *τὸ μὲν γὰρ Σωκράτους δαιμόνιον ἐν καὶ ἀπλοῦν καὶ ἰδιωτικὸν καὶ δημοτικόν.*

Die Negation ist ausgefallen *καὶ (μὴ) δημοτικόν.* Vgl. Plat. apol. 32 A *ἰδιωτεύειν ἀλλὰ μὴ δημοσιεύειν.*

14, 6 (54, 1) *καὶ ἡγεῖ τι εἶναι τὴν Ἀθηναῖαν καὶ τὴν Ἥραν καὶ τὸν Ἀπόλλωνα καὶ Ἔρην καὶ ὅστις ἄλλος δαίμων Ὀμηρικός;*

*Ἔρην* paßt nicht in diesen Zusammenhang, wohl aber *Ἐρμῆν*, der besonders erwähnt werden mußte.

14, 6 (54, 16) *εἰ μὲν γὰρ μηδεμίαν ἡγεῖ (die Namen und Persönlichkeiten der Götter bei Homer).*

*μηδεμίαν* hat keine rechte Beziehung, denn vorhergeht: *εἰ τῷ ὄντι ἡγεῖ ταῦτι τὰ ὀνόματα καὶ τὰ σώματα αἰνίττεσθαι τινὰς δαιμονίους δυνάμεις*, es wird also heißen müssen *μηδενίαν*. „wenn du sie für eine Nichtigkeit hältst.“ Vgl. Plat. Theaet. 176 C und Phaedr. 234 E *οὐδενία.*

14, 6 (54, 19) *καὶ τὰ ὄνειρα φεύγειν.*

Der Sinn muß sein: die Träume für Lügen erklären, also *ψεύδειν*, nicht *φεύγειν*. Vgl. Sophokles Antig. 389 *ψεύδει γὰρ ἢ ἐπίνοια τὴν γνώμην.*

14, 7 (54, 52) *τίς δὲ ἀνὴρ οὕτως ἀγαθὸς ὡς διελθεῖν βίον ἀπταίστως καὶ ἀσφαλῶς ὡς σῶμα νοσερόν, ὡς πλοῦν ἄδηλον, ὡς ὁδὸν διεσκαμμένην καὶ μὴ δεηθῆναι ἐν τούτοις κυβερνήτου*

καὶ ἰατροῦ καὶ χειραγωγοῦ θεοῦ; (bei Dübner steht fehlerhaft *διεσκαμμένων* und *καὶ ἰατροῦ* ist ausgefallen!)

Das Leben kann mit einer Seefahrt und einem Wege verglichen werden, aber nicht mit einem kranken Körper; ich vermute also, daß für *σῶμα* zu lesen sei *χῶρον*. „Wer wäre ein so tüchtiger Mann, daß er ohne Anstoß und Gefahr durchs Leben kommen könnte, gleichsam durch eine ungesunde Gegend, eine unsichere Seefahrt, einen zerklüfteten Weg, ohne daß er hiebei eines Steuermannes, eines Arztes und eines handreichen Gottes bedürfte?“ Vgl. Xenoph. Kyrop. 1, 6, 16 *καὶ γὰρ λέγοντες οὐδὲν παύονται ἄνθρωποι περὶ τε τῶν νοσηρῶν χωρίων καὶ περὶ τῶν ὑγιεινῶν*.

14, 7 (55, 7) *ἀντιφιλοτιμεῖται τῇ ἀρετῇ καὶ ἀντιστατεῖ καὶ ἀνταγωνίζεται καὶ πολλάκις αὐτὴν ἀντιπαράττει*.

Subjekt ist *ἡ τύχη*. *ἀντιπαράττει* ist verschrieben für *ἀναπαράττει*. Vgl. Plutarch de genio Socratis 591 D in gleichem Zusammenhang (*ψυχαὶ*) *ἀναταραχθεῖσαι*.

14, 8 (55, 28) *καθάπερ γὰρ οἶμαι τὸ βαρβαρικὸν τοῦ Ἑλληνικοῦ διήρηται φωνῆς συνέσει, ἀλλὰ τὸ τῶν ἐρμηνέων γένος — συνῆψεν αὐτῶν καὶ συνεκέρασε τὰς ὁμιλίας*.

Die Barbaren sind von den Griechen getrennt durch das Nichtverstehen der Sprache, also nicht *φωνῆς συνέσει*, sondern *φωνῆς ἀσυνεσία*.

15, 2 (56, 39) *ἐπεὶ δὲ τῆς δαιμονίων φύσεως περισκοπούμεθα*.

Es ist zu trennen *πέρι σκοπούμεθα*. Vgl. *πέρι* 32, 1. 37, 4. 41, 2.

15, 6 (58, 50) Von der abgeschiedenen Seele heißt es: *ἀλλὰ αὐτὸ κάλλος αὐτοῖς ὀφθαλμοῖς ὄρῳσα*.

Man erwartet: *αὐτὸ (τὸ) κάλλος ἀγνοῖς ὀφθαλμοῖς*, wie vorher *καθαροῖς τοῖς ὀφθαλμοῖς*.

16, 5 (62, 19) *εἰ δὲ ἔμαθε παρ' ἄλλου, πάλιν ἠδὲν ἐκεῖνον διέρεσθαι*.

*διέρεσθαι* hat Markland richtig in *δεῖ ἐρέσθαι* verbessert, in *ἠδὲν* wird *νῆ Δία* liegen: also *πάλιν νῆ Δί' ἐκεῖνον δεῖ ἐρέσθαι*. *νῆ Δία* wendet Maximus häufig an, vgl. 4, 7. 9, 5 und 7. 10, 3. 22, 6. 27, 3. 33, 4 und 8. 40, 1.

17, 1 (65, 6) ὁποῖόν φασι τὴν γλαῦκα πάσχειν πρὸς μὲν τὸν ἥλιον ἀμαυρουμένην, θηρεύουσαν δὲ ἐν νυκτὶ ἔκπυρον φῶς.

Statt ἔκπυρον ist zu schreiben ἐκ πυρός s. 19, 3 εἰ δὲ ἔστιν οὐδὲν ἀλλοιότερον ἢ ὅσον τὸ ἐξ ἡλίου φῶς τοῦ ἐκ πυρός, φῶς δὲ ἐκάτερον. 40, 4 ὡς γὰρ ἐν νυκτὶ φῶς ἐκ πυρός τοῦ δι' ἡμέρας φανέντος ἀκμαιότερον.

17, 2 (65, 17) Die Goldgräber sind nicht zugleich Goldprüfer: ὀρύσσοντες τὸν χρυσὸν οὐχ ἱκανοὶ διαγιγνώσκειν τὴν τοῦ χρυσοῦ φύσιν, ἀλλὰ ἔστιν ἔργον βασανίζον τὸν χρυσὸν ἐν πυρί.

Es muß heißen: ἀλλ' (ἄλλο) ἔστιν ἔργον, wie auch im nachfolgenden richtig steht: ἐτέρας δεῖται τέχνης.

17, 6 (66, 37) αὐτοὶ δὲ δὴ τί δράσωμεν; ἢ (litera δ? erasa) ἐπιμεν (sic) ἐκ τοῦ λοξίου δὲ ἴχνη αὐτοῦ σκεψάμενοι, οὐδὲ ὅσον εἰδώλοις ἐντυχόντες;

Es wird herzustellen sein: ἢ ποῖ ἴωμεν ἐκ τοῦ λοξίου οὐδὲ ἴχνη u. s. w. „Oder wohin sollen wir uns wenden aus dem Dunkel, da wir auch nicht Spuren von ihr (der Wahrheit) sehen, ja nicht einmal auf irgendwelche Abbilder von ihr stoßen?“ Vgl. 35, 7 ποῖ τις τράπηται;

17, 7 (67, 28—33) ὥσπερ οὖν ἐν συμποσίῳ — ἀνδρὸς ἂν εἴη καρτεροῦ — νηφάλιον καὶ κόσμιον (μένειν).

So ergänze ich die Stelle, deren Sinn nicht zweifelhaft ist. Vgl. 9, 7 πῶς γὰρ ἂν ἤνεγκε —; οὐ μᾶλλον ἢ ἀκόλαστον συμπόσιον νήφοντα ἄνδρα.

17, 8 (67, 52) ἔπου τῷ λόγῳ· ὁ δὲ ἐρήσεται διαιρούμενος τὰς γνωριμωτάτας φύσεις δίχα καὶ τὴν ἐτέραν τὴν τιμιωτέραν τέμνων αἰεὶ, ἔστ' ἂν ἐφίκηται τοῦ νῦν ζητουμένου.

Für ἐρήσεται ist ἐρευνήσεται herzustellen; vgl. 22, 1. 23, 2. 35, 5. Plat. Theaet. 174 A ἢ δὲ διάνοια — ἐρευνωμένη.

17, 10 (69, 1) Von dem νοῦς, der sich zur Gottheit aufschwingt, heißt es: ἐπιτρέψας δὲ τὴν ἡγεμονίαν αὐτοῦ λόγῳ ἀληθεῖ καὶ ἔρωτι ἐρωμένῳ· τῷ μὲν λόγῳ φράζοντι ἢ χρὴ ἰέναι, τῷ δὲ ἔρωτι ἐπισταμένῳ καὶ τοὺς πόνους τῆς πορείας πειθοῖ καὶ χάρισιν ἐπελαφρύνοντι.

Für ἐπισταμένῳ vermute ich ἐφιπταμένῳ. Vgl. 7, 5, wo

es von ἔρωσ heißt: ὡσπερὶ πτερώματι κοῦφον καὶ μετάρσιον ἐπαϊρόν τε καὶ ἀνακουφίζον τὴν ψυχὴν Moschos 1, 16 καὶ πτερόεις ὡς ὄρνις ἐφίπταται ἄλλον ἐπ' ἄλλω.

17, 10 (69, 11) καὶ τούτων ἐπέκεινα ἐλθεῖν δεῖ καὶ ὑπερκύψαι τοῦ οὐρανοῦ ἐπὶ τὸν ἀληθῆ τόπον καὶ τὴν ἐκεῖ γαλήνην.

Statt ἀληθῆ ist ἀληθείας erforderlich. S. Plat. Phaedr. 247.

18, 2 (71, 3) μὴ γὰρ οὖν καὶ ἀδικεῖσθαι αὐτῷ θέμις ἦ.

Man erwartet: μὴ γὰρ οὔτε ἀδικεῖν οὔτε ἀδικεῖσθαι αὐτῷ θέμις ἦ. Vgl. 18, 4 ὁ μὲν γὰρ ἀγαθὸς οὔτε ἀδικεῖ οὔτε ἀδικεῖται.

18, 4 (71, 44) Das Gesetz straft auch den Versuch eines Verbrechens: καὶ γὰρ μοιχὸν κολάζει ὁ νόμος, οὐ τὸν δράσαντα μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸν βουληθέντα· καὶ τοιχωρῦχον τὸν ἐπιχειρήσαντα, κἂν μὴ λάθῃ· καὶ προδότην τὸν μελλήσαντα, κἂν μὴ πράξῃ.

Statt λάθῃ wird λάβῃ zu schreiben sein: Der Versuch des Einbruches wird bestraft, auch wenn der Einbrecher nichts genommen hat.

18, 4 (71, 53) εἰ δὲ πρὸς τῇ ἀρετῇ καὶ ταυτὶ ἀγαθὰ τὰ περὶ σῶμα καὶ τὴν ἐκτὸς τύχην καὶ περιβολήν.

Hier fehlt das Verbum; es wird zu ergänzen sein: εἰ δὲ προσ(θήσεις) τῇ ἀρετῇ. „Wenn du zur Tugend auch noch diese Güter hinzufügst, die körperlichen Vorzüge und die äußere Ausstattung mit Glücksgütern.“

18, 4 und 5 (72, 4 f.) Das 4. Kapitel hat zu schließen mit οὐκοῦν ἀδικεῖ μὲν, οὐκ ἀδικεῖται δέ. Das 5. beginnt mit προστιθέντων ἡμῶν τῇ βουλήσει τὸ ἄδικον οὕτως ἐρῶ [πονηρῶ] νῦν.

πονηρῶ ist auszuschneiden. „Da wir das Unrecht dem Willen zuschreiben, werde ich jetzt so sagen.“

18, 5 (72, 9) Regius: καὶ μὴν εἰς ὅτι ἀδικῆ οὐκ ἀδικῆ ὅτι οὐκ ἔχει (sic).

Darnach ist mit Umstellung zu verbessern: καὶ μὴν οὐκ ἀδικεῖται, ὅτι οὐκ ἔχει εἰς ὅτι ἀδικῆται.

18, 7 (72, 48) ἀλλ' εἶπερ οἱ ἀδικοῦμενοι ἠπίσταντο, ὅτι τοῖς ἀδικοῦσι μέγιστον κακὸν ἢ ἀδικία αὐτή, τοῦτ' εἶναι πολέμου μεῖζον.

Es ist τοῦτ' ἔστι zu schreiben, da es von ἠπίσταντο, ὅτι abhängt.

18, 7 (73, 11) Λύσανδρος περὶ Ἑλλήσποντον εὐτυχεῖ καὶ ἡ Σπάρτη μεγάλη, ἀλλὰ ἀπέχου Θηβῶν.

Da Sparta angesprochen wird, muß es heißen: καὶ σὺ, Σπάρτη, μεγάλη.

18, 8 (73, 20) αὕτη φωνὴ δίκης, ἣν εἶπερ ἅπαντες ταύτην ἐφθέγγοντο, οὐκ ἂν ἦσαν αἱ τραγωδίαί.

Statt des unpassenden ταύτην ist herzustellen αὐτήν. „Das ist die Sprache des Rechtes; wenn alle dieses Kampfgeschrei erhöben, dann gäbe es die Tragödien nicht.“

18, 10 (74, 15) τί εἰκὸς προᾶξαι (ἂν) τὸν ἄνδρα;

ἂν habe ich ergänzt; vgl. 19, 1 τί εἰκὸς συμβουλευσαί ἂν τὸν ἄνδρα;

19, 3 (75, 30) καὶ δηλαδὴ πᾶσι τοῖς δεομένοις θεσπίζει ὁ θεὸς τὸ ἀληθὲς μαθεῖν καὶ συμφέρει, κἂν μέλλῃ ὁ μαθὼν ἄδικος ὢν πλεονεκτῆσειν.

Ich ergänze nach ἀληθὲς (ὅ) und schreibe für καὶ ἀεὶ, also: (ὅ) μαθεῖν ἀεὶ συμφέρει. Das Ganze ist ironische Bemerkung gegen diejenigen, welche eine niedrige Ansicht von der Allwissenheit Gottes haben. „Und natürlich verkündet Gott allen, die darum bitten, die Wahrheit, die zu erfahren immer nützlich ist, auch wenn der, der sie erfährt, ungerecht ist und dadurch andere übervorteilen will.“

19, 4 (76, 1—3) τίς δὲ ὁ τρόπος τῆς θείας τέχνης, ὀνόματι μὲν εἰπεῖν οὐκ ἔχω, εἴση δὲ αὐτῆς τὴν δύναμιν ἐξ εἰκόνοσ, ἣ οἶα δήποτε ἐθεάσω.

ἣ ist zu tilgen und οἶα zu schreiben. „Welches aber die Art und Weise der göttlichen Kunst (der Mantik) ist, das kann ich mit einem Worte nicht angeben, du wirst dir aber ihre Wirksamkeit aus einem Bilde klar machen können, dergleichen du ja schon manchmal gesehen hast: wie Schiffe aus dem Meere ans Land gezogen werden“ u. s. w.

19, 4 (76, 9) καὶ τὸ μὲν ὅλον ἔχει τὴν αἰτίαν τοῦ ἔργου, συνεπιλαμβάνει δὲ τι αὐτῷ καὶ τὰ μερικά. κάλει τοίνυν τεχνίτην μὲν τὸν θεόν.

Markland hat richtig verbessert τὰ μέρη. κάλει, was Dübner nicht einmal erwähnt hat.

19, 4 (76, 32) κατὰ δὲ τὸ δῆλον ἢ μὴ βουλευέσεται.

Das Subjekt fehlt, also wohl <ἡ βουλή> βουλευέσεται. „Im Gebiete dessen, was sicher ist oder nicht, wird die Beratung sich ergehen.“ ἡ βουλή, die menschliche Beratung, besagt dann, was im nächsten Satze ἡ γνώμη, die menschliche Einsicht, ausdrückt, und vorher τοὺς λογισμοὺς τοὺς ἀνθρωπίνους bezeichnete.

19, 6 (77, 3 f.) οἶκος οὗτος εἰς θεῶν καὶ ἀνθρώπων, οὐρανὸς καὶ γῆ, δυοῖν ἐστία ἢ ὀχήματα [τὰ] ἀθάνατα.

τὰ hat Markland getilgt; vgl. Plat. Phaedr. 247 B τὰ μὲν θεῶν ὀχήματα. Für δυοῖν ist δύο herzustellen (ἐστία ist Dual), denn der Gegensatz ist οἶκος εἰς — δύο ἐστία ein Haus, zwei Wohnstätten. Vgl. 41, 4 οὐρανοῦ καὶ γῆς δυοῖν ἐστίαιν. „Ein Haus gibt es für Götter und Menschen, Himmel und Erde, zwei Wohnstätten oder unsterbliche Fahrzeuge.“

19, 7 (77, 22) πολιτείαν ὁρᾷς τὸν ἀνθρώπινον βίον.

19, 4 hatte er gesagt: εἰ δέ σοι καὶ σαφεστέρας εἰκόνας δεῖ, νόει μοι στρατηγὸν μὲν τὸν θεόν, στρατείαν δὲ τὴν ζωὴν, ὀπλίτην δὲ τὸν ἀνθρώπον. Darauf nimmt er hier Bezug; es muß also für πολιτείαν gelesen werden ὀπλιτείαν. Vgl. Plat. leges 706 E ναυτικῆς ὀπλιτείας. Im folgenden ist ἐδραῖον richtig, da ἐδραῖος bei Platon zweier Endungen ist, dagegen ist ἡπειρωτικὴν herzustellen; also: οὐχ ἐδραῖον, οὐδὲ ἡπειρωτικὴν. Weiter lautet der Text: ἀλλὰ νεὼς ὀλκάδος ἐν πελάγει πλατεῖ περαιούμενον, wofür ich περαιουμένης herstelle. „Eine Kampfgenossenschaft ist, wie du siehst, das menschliche Leben, nicht auf festem Boden und nicht zu Lande, sondern auf einem Lastschiffe, das im weiten Meere auf der Überfahrt begriffen ist.“ Vgl. Plat. Phaedo 85 D διαπλεῦσαι τὸν βίον.<sup>1)</sup>

19, 7 (77, 31) εἰ δέ σου ἀντιτύχει τῷ λογισμῷ τῆς πολιτείας κράσεις, ἀκούση Πλάτωνος ὡδὶ λέγοντος.

<sup>1)</sup> Cicero de senect. 19: quo propius ad mortem accedam, quasi terram videre videar aliquandoque in portum ex longa navigatione esse venturus.

Auch hier ist auf das Bild Bezug genommen; es ist also für das sinnlose *τῆς πολιτείας κράσεις* zu lesen *τῆς ὀπλιτείας πέρασις* und für *ἀντετύχει* mit Davisius *ἀντιτυπεῖ*, wie 33, 9. „Wenn aber die Überfahrt der Kampfgenossenschaft deinem Denken widerstrebt, so sollst du Platon hören, der also spricht.“

19, 8 (77, 38—40) *ταῦτά μου τὰ μαντεύματα τὴν ψυχὴν ταράττει καὶ οὔτε καθαρῶς εἰς ὑπεροψίαν ἄγει τῆς μαντικῆς οὔτε καθαρῶς τοῖς λογισμοῖς διαπιστεύει.*

*διαπιστεύει* mit dem Subjekt *τὰ μαντεύματα* paßt nicht; es muß *διαπιστεύω* heißen. „Diese Orakel verwirren mir den Sinn und sie bringen mich weder einfach zur Verachtung der Mantik noch glaube ich einfach den menschlichen Berechnungen.“

19, 9 (78, 12—14) *ταῦτα κενά, ἡ δὲ Ἐρινὺς καὶ ἡ Αἴσα καὶ οἱ δαίμονες, καὶ ὅσα ἄλλα διανοίας εἰμαρμένης ὀνόματα, ἔνδον ἐν τῇ ψυχῇ καθειρογμένα.*

*διανοίας* hat Grotius glänzend verbessert in *δι' ἀνοίας* „Das sind nichtige Dinge (diese dichterischen Personifikationen der Schicksalsgottheit), vielmehr sind die Erinys, die Aisa, die Dämonen, und wie wir sonst noch das Schicksal aus Unverstand nennen, drinnen in der Seele eingeschlossen.“<sup>1)</sup> Nach *καθειρογμένα* (scil. *ἐστί*) muß *ταῦτα* ergänzt werden, wie die nachfolgende Anaphora zeigt.

19, 9 (78, 25) *καὶ τὸ μὲν πῦρ ἐπὶ γῆν ῥεῖ καὶ ὁ λοιμὸς μέχρι τῶν Ἀθηναίων προελθὼν ἔστη.*

Der Gedanke ist: Feuer und Pest nehmen ein Ende, aber die Quellen der Schlechtigkeit versiegen nie. Es muß also auch im ersten Satzgliede der Begriff des Aufhörens und Schwindens ausgedrückt sein; ich vermute daher *ἔρρει* statt *ῥεῖ*: „das Feuer (des Ätna) verliert sich über die Erde hin und die Pest machte halt, nachdem sie bis Athen vorgedrungen war“.

20, 1 (78, 38) *ἡ μὲν αὐτῷ σοβαρὰ τῶν ἡγεμόνων — ἡ δὲ δευτέρα.*

<sup>1)</sup> Vgl. Schiller, Wallenstein I 962 „In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne.“

Es ist von Ἀρετή und Ἡδονή die Rede in der Erzählung des Prodikos von Herakles am Scheidewege. Statt σοβαρά erwartet man προτέρα. Vgl. 36, 2 παραβαλλέτω βίον βίῳ, τῷ προτέρῳ τὸν δεύτερον.

20, 1 (78, 40) ἀμπεχόνη ἀνέτη.

Für ἀνέτη ist ἀφελής herzustellen. Vgl. 37, 4 τὴν ὄρειον ἐκείνην καὶ ἀφελῆ μουσικήν. Lukian deor. dial. 4, 3 ὡς ἀφελῆς ὁ παῖς ἐστι καὶ ἀπλοϊκός. Plut. Mor. 62 C ἀφελῆς καὶ ἄπλαστος. 426 D τὸ ἀφελές καὶ λιτόν. 528 B ἡ γυνὴ ἄχρυσος καὶ ἀπόρφυρος καὶ ἀφελῆς πάρεστιν. Pelop. 3 ἐσθῆτος ἀφελεία. Tib. Gracch. 2 εὐτελής καὶ ἀφελῆς.

20, 1 (79, 12) ὁ δὲ ἕτερος τῶν ἡγεμόνων λέγει.

Vielmehr λέγοι, wie 21, 3 λέγοι δὲ ᾧδε.

20, 2 (79, 17) ποτέρῳ πείσεται καὶ ποίαν ἄπεισιν;

ποίαν ist fehlerhaft für ποτέραν (scil. τῶν ὁδῶν).

20, 3 (79, 36) ἀλλ' εἰ ἀναμενοῦμεν τὸ τέλος, ἄλλη βλάβη φθῆσεται τὴν γνῶσιν.

Nicht ἄλλη, sondern μεγάλη.

20, 4 (80, 13) Von Odysseus bei den Lotophagen wird gesagt: ἀναμιχθέντας αὐτῷ τοὺς ἑταίρους τῇ τούτων τρυφῇ — — λαβῶν ἐπὶ ναῦν ἄγει.

In αὐτῷ wird das Partizipium εὐρών liegen.

20, 8 (82, 16—18) τὴν πάτριον ἐκείνην καὶ ὄρειον μουσικήν καταλιπόντες ἦσαν ἐπ' ἀγέλαις καὶ ποίμναις εἶχων.

Für ἦσαν ist ἦν herzustellen, für εἶχων εἶχον, wie die genau entsprechende Stelle 37, 4 zeigt: μουσικήν — καταλιπόντες, ἦν ἐπὶ ἀγέλαις καὶ ποίμναις εἶχον.

20, 8 (82, 26) κολακεύει καὶ σοφιστῆς φιλόσοφον· οὗτος μὲν κολάκων ἀκριβέστατος.

Wenn nichts fehlt, ist jedenfalls für μὲν μὴν zu schreiben.

21, 4 (84, 2) εἰς τοὺς εὐφραίνοντας ὡς Φορμίωνα.

Vielleicht ὡς Φορμίωνα. Phormion war ein κωμωδός zur Zeit Alexanders des Großen. S. Athenaios 12, 539 A.

21, 5 (84, 28—30) Zur Fabel von den Gliedern des menschlichen Körpers: ἢ αὖ τὸ γομφίω ὡς ἀλοῦντε καὶ ἐργαζομένω τροφήν τοσοῦτω ὄχλω σαρκῶν κᾶτα ἔροινο ἀπειπαμένω τὸ ἔργον τὸ αὐτῶν σκοπεῖν.

Statt ἔροινο wird ἀρονοῖντο herzustellen sein; denn die Fabel will sagen, daß die Glieder sich weigerten ihren Dienst zu verrichten. Reiske wollte αἰροῖντο oder ἔλοινο, was Dübner nicht erwähnt, obwohl ἔροινο sinnlos ist.

21, 6 (85, 6) τίς ὄνησις τοῦ εἰδέναί εἰς ἅπερ συντελεῖ τὸ εἰδέναί;

Nach τοῦ εἰδέναί ist zu ergänzen (μὴ χρωμένω), wie die folgenden Beispiele zeigen. „Was nützt das Wissen, wenn man es nicht anwendet zu dem, wozu das Wissen zweckdienlich ist?“

21, 8 (86, 12) καὶ θάνατοι καὶ ἀτιμίαι.

Wahrscheinlich umzustellen: καὶ ἀτιμίαι καὶ θάνατοι.

21, 10 (87, 5) τόλμης τὸ μοχθηρὸν πᾶν ἂν ἀπέπλησε, τὸ δὲ ἑαυτοῦ προίεται.

ἂν ist hier ungeeignet; es muß heißen πᾶν ἀνέπλησε. Vgl. 18, 9 συναναπίμπλασθαι.

22, 2 (88, 36) τοῦτό γε μὴν τὸ φῶς κτητόν ἐστιν οὐχ οἷς τε λέγομεν Παναθηναίοις καὶ αἱ ὁδοὶ αἱ ἐπ' αὐτὴν τετμημένοι οὐ λῆροι — ἀλλ' ἀληθείας ἔρωσ.

ἐπ' αὐτὴν hat keine Beziehung; es ist zu schreiben ἐπ' αὐγὴν (= φῶς). Vgl. αὐγὴ 25, 2. τὴν ἐξ ἡλίου αὐγὴν 33, 3.

22, 3 (88, 50) τὸ δὲ σῶζον τὰς πόλεις ἢ ἁρμονία καὶ ὁ τῆς πολιτείας κόσμος. φημὶ κἀγώ.

[φημὶ κἀγώ] ist aus dem Texte auszuschneiden als Randbemerkung eines zustimmenden Lesers.

22, 3 (89, 8—11) εἰ μὲν οὖν ταῦτα ἐπ' οὐδὲν συντελεῖ τῶν καλῶν ἢ συντελοῦντά γε οὐ δεδίδακται οὐδὲ ἡσκηται, ἀλλ' εἰκῆ καὶ ὡς ἔτυχε παραγιγνώμενα, σκηνη τὸ χρῆμα, εἰσαγγελίας ἄξιον ὄντα φῆς.

Es muß natürlich heißen οὐ διδακτὰ οὐδὲ ἀσκητὰ, vgl. Plat. Men. 70 A. Den Schluß stelle ich so her: εἰσαγγέλλεις ἄξιον ὄντα (γρα)φῆς. „Wenn nun das zu nichts

Gutem dient oder zwar dazu dient, aber nicht gelehrt und geübt werden kann, sondern blindlings und zufällig zuteil wird, dann ist mein Treiben ein Possenspiel, dann beschuldigst du einen, der eine Anklage verdient.“ Vgl. Z. 20 *γραφῆς ἀξιοὶ καὶ εἰσαγγελίας*.

22, 6 (91, 13) ἢ ἐπὶ τοὺς Θήβαιον θυμούς (sic) ἢ ἐπὶ τοὺς ἐν Ἄργει τόπους.

Für *θυμούς* wird *πύργους* zu schreiben sein. Vgl. Ovid. *Metam.* 15, 427 *Amphionis arces*. Hom. *Od.* 11, 262—265. Zu *τοὺς ἐν Ἄργει τόπους* vgl. Sophokl. *Elektra* 4 ff.

22, 6 (91, 19) τὰ δὲ Ὀδυσσέως θεάματα ἢ Θοῤῃκες ἦσαν — ἢ τὰ ἐν Αἴδου θεάματα.

Das zweite *θεάματα* wird zu streichen sein.

22, 6 (91, 25) ἢ δὲ ψυχὴ πρόεισιν [πᾶσαν γῆν] ἐκ γῆς ἐπ' οὐρανόν, πᾶσαν μὲν περαιουμένη θάλατταν, πᾶσαν δὲ διερχομένη γῆν.

*πᾶσαν γῆν* habe ich eingeschlossen, es wird aus der folgenden Zeile stammen.

23, 1 (92, 2) ἐφίεμεν γὰρ ὑπὸ τοῦ πονεῖν δεῖσθαι τροφῆς ἀναγκαίας μᾶλλον ἢ τεχνικῆς.

*ἐφίεμεν* ist fehlerhaft; es muß *ἔφασαν* heißen, denn es folgt die Äußerung der spartanischen Behörden.

23, 1 (92, 6—8) ἀπιέναι δὲ ἐκεῖσε, ἔνθα καὶ εἰκὸς τιμηθήσεσθαι αὐτῶ τὴν τέχνην (ὑπὸ τῶν) δι' ἡδονῆς καὶ χρείας τοὺς δημιουργοὺς αὐτῆς ἀσπαζομένων.

*ὑπὸ τῶν* habe ich eingesetzt, um eine richtige Konstruktion herzustellen.

23, 2 (92, 17) παιδεύματα Κρητικὰ θῆραι.

Statt *παιδεύματα* erwartet man *ἐπιτηδεύματα*.

23, 2 (92, 23—25) τί γὰρ δεῖ ἡπειρώταις νεῶν ἢ ἀμούσοις αὐλῶν ἢ ὄρειοις ἵππων ἢ πεδιάδα οἰκοῦσι δρόμων ἢ ὀπλίταις τόξων ἢ τοξόταις ἀσπίδων;

Statt *δρόμων* ist *ὄρέων* herzustellen: Gebirgsbewohner brauchen keine Pferde und Bewohner der Ebene keine Maul-

tiere (= Bergtiere). S. Viktor Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere, S. 116.

23, 2 (92, 28) καὶ οὐ ταῦτὰ ἕκαστον, οὔτε πᾶσι τίμιον διότι ἐνίοις, οὔτε ἄτιμόν τισιν ὅτι μὴ πᾶσιν, ἀλλὰ εὐδοκιμεῖ ἕκαστον κατὰ τὴν χρεῖαν τῶν λαβόντων.

Der Gedanke bedarf folgender Herstellung: καὶ οὐ (κατὰ) ταῦτὰ ἕκαστον, οὔτε πᾶσι τίμιον διότι ἐνίοις, οὔτε ἄτιμον πᾶσιν ὅτι τισίν. „Und nicht gleichgestellt ist jedes Ding, weder bei allen geehrt, weil bei einigen, noch bei allen ungeehrt, weil bei etlichen.“

23, 2 (92, 25—52). An dieser Stelle herrscht völlige Verwirrung; denn an Zeile 25—30 ὡσπερ οὖν ἐνταῦθα — κατὰ τὴν χρεῖαν τῶν λαβόντων muß sich offenbar anschließen Z. 44 bis 52 οὕτω [γὰρ ἂν] καὶ τὰ ἄλλα πάντα, οἷς ἄνθρωποι χρῶνται, (οὐ) κατ' ἴσον ἂν τύχοι τιμῆς καὶ ἀτιμίας, ἀλλὰ διατελεῖ ἐν ἀμφισβητησίμῳ κρίσει πλανώμενα (οὐ habe ich eingesetzt und ἀλλὰ διατελεῖ geschrieben für das handschriftliche καὶ διατελοῖ). καὶ γὰρ αἱ τροφαὶ καὶ τὰ φάρμακα — ἕτερα ἑτέρῳ φαίνεσθαι ποιεῖ. Hieran schließen sich erst die Zeilen 30—44, die sich auf den Platonischen Idealstaat beziehen: τί κωλύει — ἢ μὴ. Der Schluß ist schwer verderbt.

Z. 35—37: τιμώμενα μὲν αὐτοῖς — [οὐκ] ἀτιμαζόμενα δὲ παρὰ τοῖς ἄλλοις.

Der ganze Zusammenhang erfordert die Streichung von οὐκ.

Z. 42—44: εἰ δὲ τις μέρος τοῦ ὅλου ἀποτεμόμενος καθ' αὐτὸ σκοπεῖ διαμαρτύρων τῶν χρωμένων τούτῳ ἢ μὴ.

Ich vermute folgende Herstellung: (οὐ)δεῖ μαρτύρων. „Wenn man aber einen Teil des Ganzen getrennt für sich betrachtet (d. h. den Idealstaat Platons für sich ohne Rücksicht auf die wirklich bestehenden Staaten), dann bedarf man keiner Zeugen, die davon Gebrauch machen oder nicht.“ Man darf an den Idealstaat nicht den Maßstab der Wirklichkeit anlegen.

23, 3 (92, 54) περὶ Ὁμήρου σκοπῶμεν ἀδεκάστως μάλα οὐθ' ὅστις Πλάτωνι χαίρει ἀτιμάζων Ὁμηρον, οὐθ' ὅστις Ὁμηρον θαυμάζει μεμφόμενος Πλάτωνι.

Ich ergänze: *(οὐ πειθόμενοι) οὐθ' ὅστις*. „Wir wollen über Homer sprechen ganz unbestochen, indem wir weder dem folgen, der dem Platon Beifall zollt, während er den Homer mißachtet, noch dem, der den Homer bewundert, während er Platon tadelt.“

23, 3 (93, 14) *κατὰ τὸ ἀκριβέστατον μᾶλλον ἢ χρειωδέστατον, ὅνπερ τρόπον καὶ τοῖς τὰ ἀγάλματα τούτοις διαπλάττουσιν.*

Platon bildete seinen Staat mehr nach dem Ideale als nach der Wirklichkeit, wie es auch die Künstler bei den Götterbildern machen, also: *ὅσπερ τρόπος* (scil. *ἐστίν*).

23, 4 (94, 2—5) *ἀλλ' εἰδέναι μὲν ὅτι ποιητικὴ πᾶσα αἰνίττειται, καταμαντεύεσθαι δὲ τῶν αἰνιγμάτων μεγαλοπρεπῶς κατὰ τὴν θεῶν δίκην.*

Nach *μὲν* ergänze ich *(δεῖ)*, von dem die Infinitive abhängen: „Aber man muß wissen, daß jede Dichtung in Rätseln spricht, und die Rätsel so erhaben deuten, wie es Göttern gebührt.“

23, 4 (94, 13—15) *ὥστε οὔτε εἰ ποιητικὴ παρασκευαστικὸν ἡδονῆς, εἰσδέξαιτο ἂν αὐτὴν καὶ πολὺ μᾶλλον κατὰ τὴν χρείαν.*

Statt *οὔτε* schreibe ich *οὐδὲ* und tilge die Worte [*καὶ πολὺ μᾶλλον κατὰ τὴν χρείαν*], von der *χρεία* hat er zuerst gesprochen.

24, 8 (99, 11—13) *ἔστιν αὐτῷ καὶ δίκαιος ἔρως παρ' ἀμφοῖν ἴσος, οἷον τῆς Ἀνδρομάχης καὶ τοῦ Ἑκτορος.*

Statt *οἷον* ist *οἷος* zu lesen.

24, 8 (99, 15) *ὁ δὲ οὔτε μητρὸς τοσοῦτον αὐτῷ μέλει ὅσον ἐκείνης λέγει.*

Es ist von Hektor und Andromache die Rede. Nach *οὔτε μητρὸς* ist zu ergänzen *(οὔτε πατρός)*, wie die Homerstelle zeigt Il. 6, 450 f.

*ἀλλ' οὐ μοι Τρώων τόσσον μέλει ἄλγος ὀπίσσω  
οὔτ' αὐτῆς Ἑκάβης οὔτε Πριάμοιο ἄνακτος*

— — —  
*ὅσον σεῦ.*

24, 9 (99, 34) καὶ ποταμῶν ἔρωτας καὶ βασιλέων καὶ φυτῶν.

Zu ποταμῶν ἔρωτας vgl. 8, 1, zu φυτῶν Lukian sacr. 10. Für βασιλέων vermute ich ἀσύλων, heilige, von bestimmten Gottheiten bevorzugte Örtlichkeiten, die ein Schutzrecht gewährten. S. Paul Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer S. 22 f.

24, 9 (100, 10) ἀναθεται (sine acc.) τῇ Ξανθίππῃ ὀδυρομένη, ὅτι ἀπέθνησκεν.

Für ἀναθεται ist herzustellen ἀχθεται.

25, 1 (100, 30) Ἀναλαβόντες αὖθις αὖ τοὺς περὶ ἔρωτος λόγους ὡσπερ ἀρχὴν μακρᾶς ὁδοῦ μετ' ἀνάπαυλαν βαδίζωμεν ἐπὶ τὸ τέλος.

ἀρχὴν kann nicht richtig sein, da er nicht mehr am Anfange der Untersuchung steht, es wird ἔχνη dafür herzustellen sein; vgl. 22, 2 τὰ ἔχνη τῆς ὁδοῦ διεσκόπουν 17, 6 οὐδὲ ἔχνη αὐτοῦ σκεψάμενοι 32, 6 ἔχνη βραχέα μακρῶν λόγων.

25, 2 (101, 13) τούτῳ δὲ ἐξαρκέσει, ἂν καλῶς τὰ ἡμέτερα ἔθῃ.

Statt ἔθῃ lese ich mit Markland ἔχῃ, erkläre aber nicht: ‚si res nostrae prosperae sint‘, sondern „wenn er auf edle Weise unsere Gaben erhält“, d. h., wenn er auf anständige Weise von uns Nutzen ziehen kann.

25, 3 (102, 7) θεραπεύει δὲ ἐπιλεξάμενος τὰ ἐπιτηδειότατα, ἐπιτήδεια δὲ εἰς προσδοκίαν ἀρετῆς τὰ κάλλιστα.

Man erwartet mit Umstellung: τὰ ἐπιτήδεια, ἐπιτηδειότατα δέ.

25, 5 (103, 14) ἐπαινῶ τῆς ἀριστείας τὸν Ἀγησίλαον μᾶλλον ἢ τὸν Λεωνίδην· μαχίμων ἀμαχώτερος γὰρ ὁ ἔρως. („Regius μαχίμων, ut ceteri, sed distinctione posita ante hoc vocab., non post“ Dübner).

μαχίμων ist zu tilgen; der Schreiber wollte μαχιμώτερος statt ἀμαχώτερος schreiben.

26, 4 (104, 48) ἂν δὲ ἀφέλης τῆς φύσεως ἢ τῆς τέχνης.

Vor τῆς ist <τι> ausgefallen. Vgl. 38, 6 εἴ τι ἀφέλοις 39, 4 εἰάν γάρ τι τούτων ἀφέλης.

26, 5 (105, 9) οὗτός ἐστιν ὁ ἔρως — ὁ παράνομος, ὁ ἔμπληκτος, ὁ ἄδωρος.

ἄδωρος paßt nicht, wohl aber ἄλογος. S. 26, 4 πάθος τι εἶναι ἔρημον λόγον.

26, 6 (105, 42) καὶ νήχειν ἀσθενεῖς.

Da ἀλκὴν ἀσθενέστατοι schon vorhergeht, lautete der Text wohl ursprünglich νήχειν ἀμβλεῖς, wozu ἀσθενεῖς die Erklärung war. Vgl. 2, 4 νήχειν ἀμβλύτατον.

26, 6 (105, 48—50) ἔστι δὲ ἡ πειθῶ συζυγία ἔρωτος καὶ λόγου πρὸς τὸ καλὸν ὁρμωμένων καὶ λαμπρυνόμενων ἐπ' αὐτὸ πολλῶ δρόμῳ.

Die beiden Partizipien sind umzustellen: πρὸς τὸ καλὸν λαμπρυνόμενων καὶ ὁρμωμένων ἐπ' αὐτό. „Es ist aber der Gehorsam eine Verbindung von ἔρωτος und λόγος, die für das Schöne erglühen und in aller Eile auf dasselbe zustürmen.“ Vgl. 35, 5 πάντες ἔρωτος κοινωνοῦντες ἑνὸς τοῦ πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἵενται πολλὰς καὶ παντοδαπὰς ὁδοῦς. 25, 2 λαμπρυνόμενα und ἐκλαμπρύνεται. 27, 8 φλογοῦται καὶ φαιδρύνεται καὶ ἔρα.

26, 7 (106, 17) οὐδὲ Μαρδονικὴ μιτρηφόρος.

Nicht Μαρδονική, sondern Μαρδική.

26, 7 (106, 23—25) ὅταν γὰρ ψυχῆς ἀφέλης μὲν τὸ εἰδέναι, παράσχης δὲ τὸ δύνασθαι, δίδως τοῖς ἁμαρτήμασιν ἐπιρροὴν καὶ ἐξουσίαν καὶ δρόμον.

Nicht τὸ εἰδέναι ist hier das richtige Wort, sondern τὸ αἰδεῖσθαι. S. 26, 6 πρὶν ἂν τις ἐκὼν εἴξη τῷ λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν παραδῶ ποιμαίνειν αἰδοῖ καὶ σωφροσύνη.

27, 3 (108, 24) ἄρα κάλλος τι ὁρῶντες ἐμφαινόμενον — ἕκαστον τούτων ἔρα φησὶν;

Es muß ὁρῶντας heißen, scil. αὐτούς, wofür dann ἕκαστον τούτων eintritt.

27, 4 (109, 6) εἰ δὲ μή, ἐπιθυμία καλείσθω τοῦτο, οὐκ ἔρωτος.

Es ist zu ergänzen εἰ δὲ μή (ἐπὶ τὸ καλόν, ἀλλ' ἐπὶ τὸ ἡδύ), ἐπιθυμία, denn es folgt nachher τὸ ἡδὺ τοῦτο.

Z. 7 und 10 ist beidemale statt εἰ — φῆ zu lesen: ἦν — φῆ.

27, 8 (110, 49—52) ἐπειδὴν ἐντύχη καὶ γνωρίση καὶ ἴχνος αὐτῶν φανῆ, ὥσπερ ὁ Ὀδυσσεὺς ἀποθρόσκοντα καπνόν, σκιριτᾶ — καὶ ἔρα.

Ich vermute, daß herzustellen sei: *καὶ γνωρίση [καὶ] ἵχνος αὐτοῦ φανερόν.*

27, 8 (111, 2) *εἰ δέ τις ἔστιν αὐτοῦ ἐπιφοιτῶσα τὴν γῆν, ἴδοις ἂν ταύτην οὐκ ἄλλοθι ἢ ἐν ἀνθρώπῳ.*

Das Subjekt ist ausgefallen; ich ergänze: *εἰ δέ τις ἔστιν (αὐγὴ καθαρά) αὐτοῦ.* Vgl. Plat. Phaedr. 250 C *ἐν αὐγῇ καθαρᾷ.*

27, 8 (111, 17—19) Von Sokrates wird gesagt: *ἀλλ' οἷα θηρευτῆς δεινὸς διὰ σωμάτων ἀνθρωπίνων διετέλει μεμνημένος κάλλους ἀληθινοῦ.*

Auch hier muß etwas ausgefallen sein; ich ergänze: *ἀλλ' οἷα θηρευτῆς δεινὸς (διώκων καλοῦς) διὰ σωμάτων u. s. w.* Vgl. 25, 2 *ἐδίωκε τοὺς καλοῦς.* „Wie ein geschickter Jäger Jagd machend auf Schöne blieb er durch menschliche Körper beständig eingedenk wahrer Schönheit.“

28, 2 (112, 8) *εὐσχήμενά τινα ἔοικεν εὐωχίαν διηγεῖσθαι ἡμῖν, οἷαν μιμήσεται ἂν τις νοῦν ἔχων.*

Statt *μιμήσεται* ist *μιμήσαιτο* zu lesen.

28, 3 (112, 27) *ὄδμη δὲ καὶ ἐνοδμη κιβδηλότατόν ἐστι χρῆμα καὶ ἐν τροφῇ ἀσθενέστατον.*

Es wird herzustellen sein: *ὄδμη δὲ καὶ εὐοδμία.* Vgl. 4, 3 *εὐωδία* 34, 2 *ὄδμαί* und *εὐωδία.*

28, 4 (113, 10) *μὴ τελείως σβεννὺς αὐτῆς τὸ φιλότιμον μήτε ἐξάπτων τῆς χρείας περαιτέρω.*

Es ist natürlich herzustellen: *μήτε τελείως — μήτε.*

28, 5 (114, 1) *γενεαλογεῖ δὲ καὶ ποταμόν.*

Nach *ποταμόν* ist aus Herodot 1, 6 zu ergänzen (*ἐντὸς Ἄλυσος ποταμοῦ*), denn der Fluß muß ja doch genannt sein.

28, 5 (114, 15) *οἱ καθ' ἱστορίαν λόγοι τῶ μὲν ἀνηκόω τερπνότατον καθ' ἡδονήν, τῶ δὲ εἰδότι ἐπαγωγότατον κατὰ ἀνάμνησιν.*

*καθ' ἡδονήν* ist verschrieben für *κατ' ἀκοήν*, denn der Begriff *ἡδονή* liegt ja schon in *τερπνότατον*. Vgl. 28, 2 *τὴν ἀκοῆς εὐωχίαν.*

28, 6 (114, 18—20) *χαλεπὸν μὲν εἰπεῖν καὶ ἀντιτάξασθαι πολλῶ*

καὶ γενναίῳ λογοποιῶ, ῥητέον δὲ ὁμῶς ὅτι καλὴ μὲν ὑμῶν ἡ ἁρμονία καὶ ἄδεσθαι προσηνής.

Es ist herzustellen πολλοῖς καὶ γενναίοις λογοποιοῖς, wie auch das Pronomen ὑμῶν zeigt.

29, 2 (116, 22 – 36) Diese Stelle hat Reiske glücklich geheilt, indem er Z. 24 κατεστήσατο schrieb für καταστήσαιτο, Z. 34 προμαχεῖ für προμαχεῖν und Z. 35 σώζει für σώζειν. Es sind unzweifelhafte Verbesserungen, aber Dübner hat keine Notiz davon genommen.

29, 5 (117, 43) εἰ δὲ καὶ τῆς Κρόνου ἀρχῆς ἐπελαβόμεθα, τίς ἂν ἡμῖν γεωργίας λόγος;

Man erwartet ἐπιλαβοίμεθα, τίς ἂν (εἶη) ἡμῖν.

29, 5 (117, 49) γεωργίας ταῦτα οὐ προεβύτης Ἰκάριος.

Es wird zu verbessern sein γεωργεῖ ταῦτα (γεωργοῦσι Davisius). Vgl. 32, 9 δημιουργίας αὐτάς.

29, 7 (118, 47) δέδια δέ τῳ μὴ τοῦτο ἢ τὸ καλὸν τὸ τοὺς πολέμους κινῶν καὶ τὰς στάσεις.

τῳ ist zu streichen; vgl. 28, 3 δέδια δὲ μή.

30, 4 (120, 38) εἰ δὲ καὶ ὁ θυμὸς ἀνθρώπῳ σύνοικος — τί ἂν ἢ θυμοῦ παρασκευαστικώτερον πολέμου καὶ ὅπλων;

Statt τί ἂν ἢ ist τί ἂν εἶη herzustellen.

30, 5 (121, 20) οἷς εἰκὸς χαίρειν τοὺς θεοὺς μᾶλλον ἢ Πανσανία τὴν δεκάτην ἀποθύοντι ἢ Λυσάνδρῳ τὴν δεκάτην ἀνατιθέντι· ἐκ πολέμων αἱ ἀπαρχαί, ἐκ συμφορῶν αἱ εὐσέβειαι.

Nach ἀνατιθέντι ist (ῶν) zu ergänzen.

30, 6 (121, 25) εἰ δὲ δὴ καὶ πρὸς σοφίαν ἀντεξεταστέον τοὺς ἄνδρας, ἐρώμεθα ἐκάτερον.

Es folgen keine Fragen; also nicht ἐρώμεθα, sondern ἐρευνώμεθα. Den gleichen Fehler habe ich 17, 8 verbessert.

30, 6 (121, 46) ἐκ τῶν ἀγρῶν ἔδραμον, στρατιῶται ὀργιζόμενοι, ὁ μὲν σμινύην ἔχων, ὁ δὲ ὑννιμάχος, ὁ δὲ θεριστηρίῳ ἀμννόμενος.

Statt ὀργιζόμενοι vermute ich ὀργῇ ὀπλιζόμενοι. „Sie liefen von den Feldern herbei, Krieger, denen der Zorn Waffen

in die Hand gab: der eine mit einer Hacke, der andere mit einer Pflugschar, der dritte mit einer Sense sich wehrend.“

30, 6 (122, 3) ἀπὸ τοιούτων πάλιν ἐπὶ τὴν γῆν ἦλθετε, ἐκ πολέμων γεωργοί, ἐκ γεωργῶν ἀριστεῖς.

Statt πολέμων ist πολεμικῶν zu schreiben: „Von solchen Kämpfen kehrtet ihr wieder aufs Land zurück, aus Kriegern Landleute, aus Landleuten Kriegshelden.“ Vgl. Plat. rep. 374 C ὥστε καὶ γεωργῶν τις ἅμα πολεμικὸς ἔσται.

31, 3 (123, 36) <οἷς> ἀπόχρη πρὸς ἔπαινον λόγου γλῶττα εὖστοχος ἢ ὀνομάτων δρόμος.

Statt εὖστοχος vermute ich εὖστομος, lingua facunda, (= εὐγλωττία 31, 2); εὐτροχος, das Markland vermutete, paßt insoferne weniger, als die Geläufigkeit durch ὀνομάτων δρόμος ausgedrückt ist.

31, 7 (125, 17) εἰ δὲ καὶ ἡδονῆς πρὸς τὴν ἀγωγὴν ταύτην δεησόμεθα καὶ τυράννου, δότω μοί τις ἡδονήν, οἴαν καὶ ἐπὶ σάλπιγγος ἁρμονία ἐν μέσοις τοῖς ὀπλίταις τεταγμένη καὶ ἐξορμῶσα τὰς ψυχὰς τῷ μέλει.

Ich verbessere die verderbte Stelle auf folgende Weise: statt καὶ τυράννου lese ich καὶ τερπνοῦ, dann οἴαν καὶ ἔχει σάλπιγγος ἁρμονία — τεταγμένη. „Wenn wir aber zu dieser Führung auch einer Lust und Freude bedürfen, so gebe mir einer eine solche Lust, wie sie auch der harmonische Klang der Kriegstrompete besitzt, der mitten unter den Kriegern seinen Posten hat und die Seelen durch die Töne begeistert.“ τερπνόν ist wie häufig synonymer Ausdruck zu ἡδονή, vergleiche unten πάντα δὴ τὰ τερπνὰ ὀνόματα 31, 2 τὸ δὲ ἡμῖν τερπνόν 31, 5. 24, 5. 28, 5. 37, 4.

32, 1 (126, 8) Nach den homerischen Worten ἄνδρα — πλάγχθη ist vor οὐ γῆν einzusetzen <οὕτως ἄδει>, denn die folgenden Partizipien ἐπιπορευόμενος — περαιούμενος — συμφερόμενος beziehen sich weder auf das Subjekt von βούλομαι noch auf δε μάλα πολλὰ πλάγχθη, sondern auf Homer.

32, 4 (127, 41) Von der Sprache Homers heißt es: ἀθροίσας ἀναμίξ τὴν Ἑλλάδα φωνὴν καὶ ἀνακερασάμενος εἰς σχῆμα ὠδῆς ὧν τὰ ἔπη εἰργάσατο προσηνῆ τε ἅμα εἶναι καὶ ξυνετὰ πᾶσι.

Für *ὦν* ist *ἔν* herzustellen.

32, 9 (130, 7—10) οὗτός σοι πολιτείας τρόπος — ἐπὶ προφάσει ἠρωϊκῆ ὑπὸ φιλοσόφου δεικνύμενος δι' οἰκονομίας ἠρωϊκῆς.

Man erwartet ἐπὶ προφάσει ποιητικῆ, denn hinter dem Dichter steckt der Philosoph, s. 32, 2—4. 32, 5 κατὰ μὲν τὴν ποιητικὴν — κατὰ δὲ φιλοσοφίαν.

32, 9 (130, 15) δημιουργίας αὐτὰς Ὅμηρος μὲν λόγῳ, Ἡφαιστος δὲ χρυσῶ.

Es ist herzustellen δημιουργεῖ αὐτάς, derselbe Fehler wie 29, 5 γεωργίας statt γεωργεῖ.

33, 7 (133, 24) ἐκεῖνο γὰρ ἔσται ἡ ἐπιστήμη (τὸ ποιοῦν), οὐ τὸ ὑπ' αὐτῆς γενόμενον.

So scheint mir die Stelle ergänzt werden zu müssen.

33, 7 (133, 35) ἐπιστήμην ἄρχειν βούλει βίου καλοῦ; ἀρχέτω λόγος. [ἄρχειν βούλει].

Das zweite ἄρχειν βούλει ist zu tilgen als falsche Wiederholung.

33, 7 (133, 44) καταβαίνει ἡρέμα ἢ ὑπηρεσία ἀπὸ τοῦ ὅλου [ἀπὸ] τῶν ἀρίστων ἐπὶ τὰ φαυλότατα.

Das zweite ἀπό ist zu tilgen. „Es steigt die Unterordnung langsam herab von den Besten der Gesamtheit bis zu den Geringsten.“ Vgl. 15, 1 ἀπὸ γὰρ τοῦ ὀξυτάτου φθόγγου ἐπὶ τὸν βαρύτατον 40, 2 (Anfang) ἡρέμα κάτιθι ἐκ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰ ἔσχατα 42, 2 (Schluß) ἀλλ' ἔστι κἀνταῦθα ἡ ὁδὸς — κατιοῦσα ἡρέμα ἀπὸ τῶν ἀρίστων ἐπὶ τοὺς καταδεεστεροὺς.

33, 8 (134, 6) ὅτι θεωρημάτων ἀριθμοὶ καὶ μαθήματα ἅττα ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἐλθόντα τὴν ἀρετὴν αὐτοῖς συνεισάγει.

Ich vermute θεωρήματα ἀριθμῶν („das Studium der Zahlen“) mit Anspielung auf die pythagoreische Zahlenlehre. Vgl. 37, 3 τὴν δὲ ἡγεμόνα τῆς ἀριθμῶν φύσεως, ἀριθμητικὴν ταύτην ὀνομάζουσα Plat. Theaet. 198 B τὰς ἐπιστήμας τῶν ἀριθμῶν.

33, 9 (134, 15) εἰ δὲ οἱ μὲν λόγοι σαφεῖς — ἀντιτυπεῖ δὲ ἔνδοθεν ταῖς τῶν λόγων ὁδοῖς παθήματα χαλεπὰ καὶ ἄγρια.

Für *ταῖς τῶν λόγων ὁδοῖς*, das hier nicht passend scheint, vermute ich *τοῖς τῶν λόγων ῥόθοις*, dem auch das Verbum *ἀντιτυπεῖ* besser entspricht. Vgl. Aischylos Pers. 406 *Περσίδος γλώσσης ῥόθος ὑπηγντίαζε*. Philostrat. vit. soph. II 15 *τὸν γὰρ ῥοῖζον τοῦ λόγου*. „Wenn aber den rauschenden Worten schlimme und heftige Leidenschaften in der Seele widersprechen.“

34, 2 (135, 11—15) *αὕτη τοίνυν εἰ μὲν ἐξ ἴσου τὸ σῶμα ὑποδύσαιτ' ἂν καὶ ἀνακραθεῖσα ἐπιεικῶς ὄλω διετάραξεν αὐτοῦ τὴν κατὰ φύσιν οὐσίαν, καθάπερ σίδηρον πῦρ, αὐτὸ τοῦτο ὁ καλοῦμεν πῦρ*.

Für *ὑποδύσαιτ' ἂν* ist *ὑπεδύσατο* zu schreiben, *ὄ* ist zu streichen. „Wenn nun dieser Schmerz den Körper gleichmäßig ergriffen und ihn so ziemlich ganz durchdringend seine natürliche Beschaffenheit zerstört hat, wie Feuer das Eisen, so nennen wir ihn mit eben diesem Namen „Feuer“ (*πῦρ*) (= Fieber), aber die Ärzte haben ein milderndes Wort dafür gesetzt in der Annahme, daß uns das Schreckliche geringer erscheinen werde, wenn es Fieber (*πυρετός*) hieße, nicht Feuer.“ Vgl. Varro sat. Men. S. 102, 4 (Riese) *appellamus — a fervore febrim*.

34, 4 (136, 15) *ἢ Θρακίος ἐπωδή*.

Vielmehr *ἢ Θρακὸς ἐπωδή*, es müßte sonst heißen *ἢ Θρακία ἐπωδή*. S. Plat. Charmides 156 D *ἔλεγεν δὲ ὁ Θραξ οὗτος*.

35, 1 (136, 38) *ὁ μὲν χρηματιστῆς χρυσοῦ (scil. ἐρᾶ), ὁ δὲ φίλοιος μέθης, ὁ δὲ μουσικὸς ἔρωτος, ὁ δὲ φιλωδὸς μελῶν, ὁ δὲ ῥήτωρ λόγων*.

Statt *μουσικός* erwartet man *φιλήδονος*, *μουσικός* scheint Variante zu *φιλωδός*.

35, 1 (136, 42) *ζώου ὀρῶντος καὶ ἐμπνεομένου καὶ κινουμένου καὶ φρονοῦντος*.

*ἐμπνεομένου* ist verschrieben für *ἐμπνέοντος*. Das Passiv steht 37, 5 *ἐμπνεόμενος ὥσπερ αὐλός*.

35, 1 (137, 12) *τοσοῦτον αὐτὸν οἶμαι ἐπειληφθαι αὐτῆς (ἄλλως τε) καὶ ὅτι αὐτῷ ἢ Ἀσία πρὸς τὴν Εὐρώπην ξυνεδεῖτο*.

So ergänze ich die lückenhafte Stelle. Xerxes glaubte

sich mit Zeus messen zu können, sowohl aus anderen Gründen als weil er Asien mit Europa verbunden hatte.

35, 2 (137, 48) ἀλλ' οὐχ εὖρε δήπου τὸ ζητούμενον ὁ Φίλιππος, ἀλλ' ἐξαναίσθεν (sine acc.) αὐτὸν ἢ εὐδαιμονία.

Für ἐξαναίσθεν ist herzustellen ἐξώλισθεν „es entschlüpfte ihm das Glück.“ Vgl. Aristophanes equit. 491 ἴν' ἐξολισθάνειν δύνῃ τὰς διαβολάς.

35, 3 (138, 15—18) κινδυνώδεις ὁδοὺς καὶ σφαλερὰς οἱ πολλοὶ ἰόντες ἐπ' αὐτῶν τῶν κρημνῶν καὶ τῶν βαράθρων· οὓς οἰκτεῖραι ἂν τις· τοῦτο δὲ οὐκ ἂν λάθωσι.

Der Sinn verlangt folgende Herstellung: οὓς οἰκτεῖραι ἂν τις, τοῦτο παθόντες ἂν λάθωσι. „Mit diesen könnte man Mitleid haben, wenn sie sich in dieser Lage befinden, ohne es zu merken.“

35, 3 (138, 33) οἱ βωμολόχοι τῶν θαμῶν (sine acc.) καὶ γελώτων ἐκθηρώμενοι γενέσεις τε καὶ ἀγωγάς.

Statt θαμῶν vermute ich μίμων „Die Possenreißer, die darauf ausgehen ihre Possen und Späße auszusinnen und vorzuführen.“ Vgl. Demosth. 2, 19 μίμους γελοίων. Alkiphron 3, 19, 10 (Schepers) μῆμοι γελοίων (= Possenreißer).

35, 4 (138, 38) καὶ ἠφίει αὐθις ἐπὶ τὰ ὄρη.

Statt ὄρη steht bei Aelian v. h. 14, 30, wo eine ähnliche Geschichte erzählt ist, ἠθῆ (ἐς ἠθῆ τὰ σύντροφα αὐτοῖς ἐλθόντες), was passender scheint.

35, 5 (139, 7) ὑπὸ δὲ ἀπιστίας τὰ τοῦ πλησίον ἕκαστος ῥήματα διερευνᾶται.

ῥήματα ist hier ungeeignet; ich vermute ῥίμματα. „Aus Mißtrauen untersucht jeder, was der andere weggeworfen hat.“ Vgl. 5, 1 σώματος ῥῖψιν. Markland vermutete εὐρήματα.

36, 1 (140, 31) ζῶον ἀπλοῦν ist so allgemein und unbestimmt gesagt, daß man nicht weiß, was man sich darunter denken soll. Ganz anders ist doch 36, 3 ἀπλοῦν εἶναι βίον. Sollte nicht ζῶον δίπουν zu schreiben sein mit Beziehung auf die bekannte Definition des Menschen? [Plat.] defin. 415 A ἄνθρωπος ζῶον ἄπτερον δίπουν. Diogenes Laert. 6, 2, 40.

36, 1 (140, 38) καὶ γὰρ τροφήν αὐτοῖς ἀποχρῶσαν γῆ παρείχετο, λειμῶνας δασεῖς καὶ ὄρη κομῶντα, καὶ καρπῶν χορηγίαν.

Für λειμῶνας ist λειμῶνες herzustellen, denn λειμῶνες und ὄρη ist Apposition zu dem Subjekte γῆ, Objekt ist τροφήν und χορηγίαν.

36, 4 (142, 22) εἰκάσαιμ' ἂν ἔγωγε ἐκάτερον τῶν βίων, τὸν μὲν γενναῖον τοῦτον καὶ παντοδαπὸν δεσμοτηρίῳ χαλεπῷ κακοδαιμόνων ἀνδρῶν.

γενναῖον kann nicht richtig sein; Markland bemerkt mit Recht: „serio agere videtur Maximus neque ulla est ironiae nota.“ Es wird ἀναγκαῖον dafür zu schreiben sein, wie 36, 3 ἀναγκαῖον καὶ ἔλεινόν καὶ περιστάσεων γέμοντα.

36, 4 (142, 27) ὀυπώντων καὶ ἀγχομένων καὶ ὀυτιομένων καὶ στενόντων.

Für ὀυτιομένων vermute ich ὀδυρομένων, vgl. 35, 5 στενόντων, διωκόντων, ὀδυρομένων.

36, 4 (142, 31) καὶ μηδὲ ἡρέμα ἐκάστου ἐμπιπλαμένων.

Der Sinn verlangt καίτοι μηδέ.

37, 1 (144, 42) καὶ παῖδας τρέφει καὶ φρουροὺς τῇ πόλει.

Zum zweiten Gliede fehlt das Verbum; Heinsius ergänzt nach πόλει (ἐπιτάττει); es wird zu ergänzen sein καὶ φρουροὺς (τάττει) τῇ πόλει.

37, 1 (145, 1) καὶ γὰρ αὖ καὶ τούτου ἀκούω ἐν Κρήτῃ διαλεγομένου τοῦ Διὸς τοῦ Δικταίου τῷ ἄντρῳ Μεγίλλῳ.

Nach διαλεγομένου scheint ausgefallen (ἐγγύς γενομένου); das Gespräch fand statt auf dem Wege zur Grotte des Zeus: s. Plat. leges 625 B.

37, 2 (145, 20) προᾶγμα κατὰ τὴν χρεῖαν ὑψηλὸν καὶ μέγα καὶ ἐγγύς που τινὸς τῆς χρεῖας (sine acc.) ἀρετῆς.

Für τῆς χρεῖας wird herzustellen sein θεσπεσίας. Vgl. 17, 10 καλὰ μὲν γὰρ ταῦτα καὶ θεσπέσια. Plat. Euthyd. 289 E ἡ τέχνη αὐτῶν θεσπεσία τις καὶ ὑψηλή.

37, 3 (145, 45) γεωμετρίαν δὲ καὶ μουσικὴν, ξυνερίθῳ τε καὶ ξυνίστορε φιλοσοφίας, τῶν αὐτῶν νείμασα ἐκάστη μέρος τοῦ πόνου.

Statt τῶν αὐτῶν lese ich τὸ αὐτό, denn der Sinn ist: jede (Geometrie und Musik) soll den gleichen Teil an der Bildungsarbeit erhalten.

37, 4 (145, 47) καὶ περὶ μὲν τῶν πόνων τάχα δὴ ἐξῆς διέξειμι· νῦν δὲ δὴ μουσικῆς πέρι — λέγωμεν.

Für das unpassende πόνων hat Davisius λοιπῶν vermutet und Markland bemerkt dazu: „quam ego praestantissimam restitutionem esse arbitror“, aber für Dübner existiert diese Verbesserung nicht. Da sieben Künste aufgezählt sind und im Folgenden (4—7) von der Musik und (7—8) von der Geometrie gesprochen wird, so könnte man für πόνων allenfalls auch πέντε vermuten.

37, 4 (146, 15) τὴν ὄρειον ἐκείνην καὶ ἀφελῆ μουσικὴν οἴκοι καταλιπόντες — ἀφρονέστεροι — ἐγένοντο.

Nicht οἴκοι, sondern εἰκῆ ist zu lesen, da ein tadelnder Begriff notwendig ist.

37, 4 (146, 27) ἡ δὲ ἀληθῆς ἁρμονία — σώζει μὲν ψυχὴν μίαν, σώζει δὲ οἶκον.

Für μίαν vermute ich κοσμίαν, vgl. 36, 3 φιλοσοφία ψυχὴν ἄτακτον καὶ πλανωμένην κοσμήσουσα.

37, 5 (146, 39) ἡ δέ γε ἀνθρωπίνη καὶ περὶ τὴν ψυχὴν ἰοῦσα τί ἂν εἴη ἄλλο ἢ παιδαγώγημα τῶν τῆς ψυχῆς παθημάτων;

Das Subjekt des Satzes fehlt, für ἰοῦσα ist μοῦσα herzustellen.

37, 7 (147, 49) ἀλλὰ τοῦτο μὲν εἴη ἂν τι τῶν ἐν γεωμετρίας τὸ φανλότερον.

Für τι ist τοι zu verbessern.

37, 8 (148, 21) ἐθίζουσα ἀνέχεσθαι τῆς πορείας καὶ μὴ ἰλιγγιᾶν πρὸς τὸ πέλαγος μηδὲ ἀποδειλιᾶν πρὸς τὸ πέλαγος.

Das zweite πέλαγος ist verschrieben für πλάτος. Vgl. am Anfange des Kapitels ὄρας πέλαγος πλατύ, ebenso 1, 2. 27, 8 πέλαγος πλατύ.

38, 1 (149, 3) ἀποκρίνεται ὁ Δημόδοκος.

Es wird ἀποκρινεῖται zu lesen sein, wie 38, 4 (am Schlusse) steht: ἀποκρινεῖται δὲ ὁ λόγος.

38, 4 (150, 2—4) Von den Philosophen heißt es: οὐ γὰρ μυθολόγοι οὐδ' αἰνιγματώδεις οὐδὲ τερατείαν ἀσπαζόμενοι, ἀλλ' ἐν δημοτικῇ λέξει τε καὶ διανοίᾳ εἰθισμένα δε αὐτῶν τον γε (quattuor vocc. sine acc. et sp.) ἡγεμόνα.

Statt εἰθισμένα hat die Vulgata richtig εἰθισμένοι (scil. εἰσίν); darnach ist zu ergänzen (ἐρήσομαι) δὲ αὐτῶν τόν γε ἡγεμόνα.

38, 4 (150, 15) καὶ ταῦτα μὲν σου τὰ εἶτε οὖν εἰρωνεύματα εἶτε καὶ ἀνδρίσματα ἐπαινῶ.

Statt ἀνδρίσματα vermute ich ἐρανίσματα mit Beziehung auf das vorhergesagte ἐρανίζη παρὰ μὲν Διοτίμας τὰ ἐρωτικά — μουσικά — ποιητικά — γεωργικά — γεωμετρικά. „Und ob dies nun Scherze von dir sind oder wirklich gesammelte Kenntnisse, ich lobe sie.“ Was ἀνδρίσματα in diesem Zusammenhange bedeuten soll, ist nicht einzusehen.

38, 4 (150, 21) ὑπεῖπας που ἐν τοῖς λόγοις θείᾳ μοίρᾳ δεδόσθαι μοι πρὸς Ἀλκιβιάδην ὁμιλίαν.

μοι ist in σοι zu verbessern.

38, 4 (150, 23) καὶ περὶ Ἰσοκράτους που κατεμαντεύσω ἐν τοῖς λόγοις.

Platon sagt Phaedr. 278 C ὁ μέντοι μαντεύομαι κατ' αὐτοῦ, λέγειν ἐθέλω und Maximus konstruiert καταμαντεύομαι sonst mit Genitiv. Die Präposition περὶ wird also zu streichen sein. Vgl. 9, 1. 17, 5. 19, 5. 23, 4. 24, 5. 31, 3. 39, 3.

38, 5 (150, 41) ἡγῆ τὸ καλλιστεῦον τῶν ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν παρὰ μὲν ἀνθρώπου τέχνης τάχιστα ἤξειν, ἐκ δὲ τῆς θείας ἀρετῆς ἀπορώτατα;

Da hier der Begriff „göttliche Gnade“ erforderlich ist, erwartet man statt ἀρετῆς vielmehr χάριτος.

38, 5 (150, 50) εἴπερ ἐκείνων ἕκαστον τελεσιουργεῖσθαι· οσα (sic) ἀνάγκη καὶ τὸ κρεῖττον.

Ich verbessere οσα in ὁσία (scil. ἐστίν). ἐκείνων (scil. τῶν φαύλων) ἕκαστον bezieht sich auf die vorher genannten minderen Güter, wie μαντική, τελεστική, ποιητική u. s. w., τὸ κρεῖττον auf ἀρετή. „Wenn es göttliches Recht ist jegliches der

minderen Güter zu verleihen, so ist es notwendig auch göttliches Recht das Bessere zu verleihen.“

38, 6 (151, 20) ὥστε οὐ δέος, μὴ ἄλλο τι ἀγαθὸν εἰς ἀνθρώπους ἔλθῃ μὴ παρὰ θεοῦ ὁρμηθέν, ἀλλὰ μὴν οὐδὲν εἴ τι ἄλλο ἀνθρώποις ἀγαθόν, ὃ μὴ παρὰ θεῶν ἔρχεται.

Für *ἄλλο τι* vermute ich *ἄλλοθεν*, für das zweite *ἄλλο ὅλως*. *εἴ τι* ist im Regius verschrieben für *ἔστιν*. „Es ist also sicher anzunehmen, daß kein Gut anderswoher zu den Menschen kommt außer von Gott, vielmehr gibt es in der Tat überhaupt kein Gut für die Menschen, das nicht von den Göttern käme.“ Daran schließt sich dann die Frage: „Auf welche Weise nun kommt die Tugend von der Gottheit?“

38, 7 (152, 2—10) περιστήσαντος αὐτῷ τοῦ δαιμονίου ἀνταγωνιστὰς πολλούς — προσαναγκάσας ἀλᾶσθαι καὶ πτωχεύειν.

Es ist von Odysseus die Rede, dem die Gottheit Gelegenheit gab seine Tüchtigkeit zu bewähren. Reiske hat richtig bemerkt: „*constructio postulat προσαναγκάσαντος* ob praemissum *περιστήσαντος αὐτῷ τοῦ δαιμονίου*.“ Bei Dübner hat er kein Gehör gefunden, nicht einmal in der *relatio critica*.

39, 2 (154, 17) εἰὰν δὲ ἀφέλῃς τὸ σύνθημα, διέλυσας τὴν φάλαγγα εἰς πλήθους φυγὴν.

Für *φυγὴν* vermute ich *τύρβην*. Vgl. Isokrates *antid.* 130 *τὰς ταραχὰς καὶ τὴν τύρβην, ἐν ἧ ζῶμεν*.

39, 3 (154, 30) ὅταν δὲ εἰς πλήθους ἀριθμὸν ἐμπέσω, δύναμαι τότε διαμετρεῖσθαι τὰς φύσεις.

Der Einheit (*τῇ τοῦ ἐνὸς φύσει*) steht die Vielheit der Zahlen gegenüber, nicht die Zahl der Vielheit: also *εἰς πλήθος ἀριθμῶν*, nicht *πλήθους ἀριθμόν*, wie auch zu *τὰς φύσεις* zu denken ist *τῶν ἀριθμῶν*.

39, 3 (154, 46—48) πολλαὶ γὰρ αἱ παρατριβαὶ καὶ ἀπατηλαί, ὧν αἱ μὲν [πολλαὶ] ἐπὶ κρημνοὺς καὶ βάραθρα ἄγουσιν, (αἱ δὲ) ἐπὶ τὴν Σειρήνων (νησον).

Das zweite *πολλαί* ist Wiederholung des ersten, (αἱ δὲ) hat Davisius ergänzt, nach *Σειρήνων* scheint (νησον) ausgefallen.

39, 4 (155, 21) οὐχ ὄρας τὸν — οὐρανὸν — καὶ τὸν ὑπ' αὐτῷ αἰθέρα καὶ τὸν ὑπὸ τούτῳ ἀέρα καὶ τὴν ὑπ' αὐτῷ θάλατταν.

Nach θάλατταν ist (καὶ γῆν) zu ergänzen.

39, 6 (156, 16) Von Sokrates wird gesagt: μάτην ἄρα αὐτῷ ὁ Ἀπόλλων τὰ νικητήρια ἔδωκε, μάτην ἐπεψηφίσατο (σοφώτατον).

Markland schreibt richtig: „deest aliquid. lego: μάτην σοφίαν (vel σοφώτατον) ἐπεψηφίσατο.“ Von Dübner nicht erwähnt. Ich ergänze σοφώτατον nach ἐπιψηφίσατο.

40, 2 (157, 39) ἀλλ' οὐδείς διὰ τοῦτο τὴν ἀρετὴν ἀφαιρεῖ τοῦ Μενεσθέως — οὐδὲ τοῦ Σθενέλου — οὐδὲ τοῦ Διομήδους — οὔτε τοῦ Αἴαντος.

Die Vulgata hat für οὔτε richtig οὐδέ. Dübner schweigt.

40, 5 (159, 31—34) Solange Schiff und Steuermann vorhanden sind, kann auch bei Sturm durch die Kunst des Steuermannes das Schiff gerettet werden: εἰ δὲ χειμῶν ἐπιγένηται καὶ μένη μὲν ἢ ναῦς, μένη δὲ ὁ κυβερνήτης, ἐλπίς σωτηρίας, κἂν οἴχηται ἢ ναῦς ὀρθὰ ἢ καταδήσεται, διὰ τῆς τέχνης.

Ich glaube die schwierige Stelle so herstellen zu können: ἐλπίς σωτηρίας, ἔστ' ἂν οἴχηται ἢ ναῦς σαθρὰ ἢ καταδύσεται, διὰ τῆς τέχνης. „Wenn aber ein Sturm eintritt und das Schiff bleibt und der Steuermann bleibt, dann ist Hoffnung auf Rettung durch die Kunst, bis das Schiff in Trümmer geht oder untersinkt.“ ἔστ' ἂν findet sich auch 17, 8 und 10. Vgl. 13, 7 σαθρὰ οὔσα ἢ ψυχή. 15, 6 τὸ μὲν ἐφθάρη καὶ κατὰ βυθοῦ ᾤχετο. Plat. leges 945 C πολλοὶ καιροὶ πολιτείας λύσεώς εἰσι καθάπερ νεώς — διαλυθεῖσαν οἴχεσθαι πολιτείαν.

40, 6 (160, 11) λέγων οὐκ Ἀρτοξέρξην τὸν Ξέρξου (δειλὸν μοι γένος λέγεις) — εἰ δὲ Λεωνίδα ἢ λέγῃς καὶ Ἀγησίλαον, γνωρίζω τὴν ἀρετὴν.

Das Partizipium λέγων ist unverständlich, es wird λέγοις herzustellen sein.

40, 6 (160, 19) ἢ ποταμῶν μὲν ρεύματα, εἰ καθαρὰ ἐκ πηγῶν ἔλθῃ, καὶ φυτὰ ἐπαινεῖς.

Nach καθαρά ergänze ich <καθαρῶν>, vgl. unten ἐκ πηγῆς καθαρᾶς.

41, 5 (163, 37) Ἰθι δὴ καὶ ἐπὶ τὴν τῶν ἄλλων ἀρχὴν τὴν αὐτοφυῆ, ἣν ἡ ψυχῆς ἐξουσία κυίσκει τε καὶ τελεσφορεῖ, ἧ ὄνομα μοχθηρία.

Nach der in 41, 4 gegebenen Einteilung erwartet man hier: Ἰθι δὴ καὶ ἐπὶ τὴν <ἐτέραν> τῶν κακῶν ἀρχὴν.

41, 5 (163, 43) θεὸς δὲ πολλὰς καὶ παντοδαπὰς ζώων κληρουχίας.

Das Verbum fehlt; ich ergänze: θεὸς δὲ <ἐποίησε> πολλὰς.